

PLURIELLES

Revue culturelle et politique pour un judaïsme Humaniste et Laïque
www.ajhl.org

IL ÉTAIT UNE FOIS L'AMÉRIQUE : LES JUIFS DES ÉTATS-UNIS

Izio Rosenman. *Editorial : Les Juifs d'Amérique d'hier à demain*

Françoise S. Ouzan. *Le judaïsme américain en question : transformations identitaires et sociales*

Histoire, sociologie, politique

Shalom Aleikhem. *Deux lettres de Rosh Hashana*

Carole Ksiazenczer-Matheron. *Abe Cahan, une vie en Amérique*

Hélène Oppenheim-Gluckman. *Freud et l'Amérique*

Jacques Solé. *L'apogée de la prostitution juive aux Etats-Unis vers 1900*

Rabbin Stephen Berkovitz. *Le mouvement « reconstructioniste » du judaïsme américain*

Nicole Lapierre. *L'histoire de Julius Lester*

Lewis R. Gordon. *Réflexions sur la question afro-juive*

Célia Belin. *J Street face à l'AIPAC : Quand David s'attaque à Goliath*

Littérature, cinéma, musique

Daniel Oppenheim. *Lamed Shapiro, du Royaume juif à New-Yorkaises*

Alan Astro. *Deux écrivains yiddish au Texas*

Rachel Ertel. *Le vif saisi par le mort : sur Cynthia Ozick*

Guido Furci. *Fictions d'Amérique : Goodbye, Columbus ou le bonheur d'être juif*

Anissia Bouillot. « *The other kind* » : à propos de l'œuvre de James Gray

Nathalie Azoulai. *La question juive dans Mad Men*

Mathias Dreyfuss et Raphaël Sigal. *Radical Jewish Culture*

Vies et témoignages

Henri Lewi. *Incertitudes américaines*

Nadine Vasseur. *Alan Sandomir. Déetective dans la NYPD*

Nadine Vasseur. *Marc Marder. Un Américain à Paris*

Textes

Philippe Velilla. *L'internationale conservatrice et Israël*

Rachel Ertel. *Sutzkever : Lumière et ombre*

Notes de lectures

Chantal Steinberg. *L'horizon de Patrick Modiano*

Jean-Charles Szurek. *Henri Minczeles Le mouvement ouvrier juif. Récit des origines*

JCall, Appel à la raison

Plurielles n° 16

IL ÉTAIT UNE FOIS L'AMÉRIQUE : LES JUIFS AUX ÉTATS-UNIS

SOMMAIRE

Izio Rosenman. *Editorial : Les Juifs d'Amérique d'hier à demain* 5

Françoise S. Ouzan. *Le judaïsme américain en question : transformations identitaires et sociales* 7

Histoire, sociologie, politique

Shalom Alekhem. <i>Deux lettres de Rosh Hashana</i>	17
Carole Ksiazenicer-Matheron. <i>Abe Cahan, une vie en Amérique</i>	25
Hélène Oppenheim-Gluckman. <i>Freud et l'Amérique</i>	39
Jacques Solé. <i>L'apogée de la prostitution juive aux Etats-Unis vers 1900</i>	47
Rabbin Stephen Berkovitz. <i>Le mouvement « reconstructioniste » du judaïsme américain</i> ...	53
Nicole Lapierre. <i>L'histoire de Julius Lester</i>	63
Lewis R. Gordon. <i>Réflexions sur la question afro-juive</i>	75
Célia Belin. <i>J Street face à l'AIPAC : Quand David s'attaque à Goliath</i>	83

Littérature, cinéma, musique

Daniel Oppenheim. <i>Lamed Shapiro, du Royaume juif à New-Yorkaises</i>	89
Alan Astro. <i>Deux écrivains yiddish au Texas</i>	97
Rachel Ertel. <i>Le vif saisi par le mort : sur Cynthia Ozick</i>	103
Guido Furci. <i>Fictions d'Amérique : Goodbye, Columbus ou le bonheur d'être juif</i>	113
Anissia Bouillot. « <i>The other kind</i> » : à propos de l'œuvre de James Gray	121
Nathalie Azoulai. <i>La question juive dans Mad Men</i>	133
Mathias Dreyfuss et Raphaël Sigal. <i>Radical Jewish Culture</i>	139

Vies et témoignages

Henri Lewi. <i>Incertitudes américaines</i>	153
Nadine Vasseur. <i>Alan Sandomir. Déetective dans la NYPD</i>	163
Nadine Vasseur. <i>Marc Marder. Un Américain à Paris</i>	167

Textes

Philippe Velilla. <i>L'internationale conservatrice et Israël</i>	171
Rachel Ertel. <i>Sutzkever : Lumière et ombre</i>	181

Notes de lectures

Chantal Steinberg. L'horizon de <i>Patrick Modiano</i>	189
Jean-Charles Surek. <i>Henri Minczeles</i> Le mouvement ouvrier juif. Récit des origines.....	190
<i>Appel à la raison</i>	191
Présentation des auteurs	192
Sommaires des N° 2 à 25	194

LES JUIFS D'AMÉRIQUE D'HIER À DEMAIN

Izio Rosenman

Les Juifs des Etats-Unis forment le rassemblement le plus important des Juifs de Diaspora : un ensemble aussi diversifié que créatif, passé « de la marge à l'influence » comme l'indique le sous-titre du livre de Françoise Ouzan dont l'article ouvre ce numéro de *PLURIELLES*.

Une façon de mettre en perspective le destin exceptionnel d'une population installée aux E-U depuis plus de deux cent cinquante ans. C'est cette traversée du passé au présent que nous souhaitons entreprendre, en évoquant les mutations, les recompositions de ce judaïsme, ses parts d'ombre et de lumière.

Nous ne souhaitons pas faire une encyclopédie, mais plutôt proposer une approche vivante des courants qui animent les « Américains juifs »

L'essentiel de l'immigration juive s'est faite de la fin du XIX^e siècle jusqu'à la moitié du XX^e siècle. Aussi les traces de leur origine européenne ont-elles longtemps marqué les Juifs américains, forgeant leur mémoire et leur imaginaire, mais ces traces sont aussi et surtout présentes dans leur rapport à la langue yiddish, dont les Etats-Unis furent un foyer important.

Les « Lettres de Rosh Hashanah » de Sholem Aleikhem, que l'Amérique a toujours fasciné, avec beaucoup d'ambivalence, et où il est d'ailleurs mort, ouvrent la partie historique du dossier. Ces lettres, avec un humour tout particulier, illustrent bien la démarche d'intégration à la société américaine, en particulier par la présence (bien sûr, volontaire) de nombreux termes d'anglais dans le yiddish, cocktail linguistique que les immigrants de toutes les origines ont pratiqué. Décrivant le même mouvement qui, en une génération par-

fois, conduit du *sweatshop* du tailleur immigré au bureau du psychanalyste ou du professeur d'université, le *Forverts*, quotidien en yiddish créé en 1897 par Abe Cahan, dont Carole Ksiaznicer-Matheron évoque la vie passionnante, consacrée au service des masses laborieuses juives, est devenu tardivement un hebdomadaire, le *Forward*, en anglais ; il y subsiste tout de même un supplément en yiddish.

L'Amérique a aussi fasciné le père de la psychanalyse, et Hélène Oppenheim-Gluckman évoque le voyage qu'il entreprit pour aider à implanter la psychanalyse en Amérique.

Visage plus sombre de la présence juive aux Etats-Unis, dont rend compte l'historien Jacques Solé : la prostitution des femmes juives, « importées » des *Shtels* européens au début du XX^e siècle, sur les promesses fallacieuses de les sortir de la misère qui était celle des masses juives en Europe de l'Est, en particulier en Russie et en Pologne. On pourrait mentionner dans le même ordre d'idées le gangstérisme juif, qui fleurissait à New York à cette époque.

Les modes d'expression et d'appartenance au judaïsme ont évolué au cours du temps, et aujourd'hui les affiliations et les dénominations sont variées. C'est ce qu'illustrent la contribution de Stephen Berkovitz d'une part et les articles de Nicole Lapierre et de Lewis Gordon d'autre part : l'identité juive elle-même est devenue complexe et multiple.

Il en est de même des expressions politiques des Juifs aux Etats-Unis. L'article de Celia Belin sur « J Street face à l'AIPAC » nous montre

l'amorce d'une inflexion dans les positions des Juifs américains sur le conflit israélo-palestinien.

Nous publions d'ailleurs à la fin de ce numéro l'appel JCall (*a Jewish Call for Reason* www.jcall.eu), appel lancé par des Juifs européens, que près de 8000 personnes ont signé.

La culture, aussi bien la littérature que le cinéma ou la musique, témoigne de la vitalité de ce judaïsme américain. Sont ainsi étudiées l'œuvre en anglais de Cynthia Ozick, à laquelle Rachel Ertel consacre un article, les œuvres en yiddish de Lamed Shapiro, analysées par Daniel Oppenheim, ce yiddish qui survit encore de façon inattendue dans certaines parties des Etats-Unis, comme le Texas qu'évoque Alan Astro. L'article consacré à *Goodbye, Columbus* de Philip Roth par Guido Furci témoigne de l'intégration sociale des Juifs aux Etats-Unis. L'image du Juif est entrée dans les séries américaines, comme nous le montre Nathalie Azoulai à propos de *Mad Men*. Enfin, le cinéma, à travers l'œuvre de James Gray étudié par Anissia Bouillot, permet une autre approche de la présence juive aux Etats-Unis, de son incroya-

ble créativité, notamment sur le plan musical, aussi bien jadis à Broadway que plus récemment avec la naissance du mouvement Radical Jewish Culture, étudié par Mathias Dreyfuss et Raphaël Sigal, qui furent les commissaires de l'exposition du même nom organisée à Paris au Musée d'art et d'histoire du judaïsme.

La diversité de ce judaïsme nous est également contée dans trois témoignages : celui, autobiographique, d'Henri Lewi, et ceux de Alan Sandomir et de Marc Marder, au cours d'entretiens réalisés par Nadine Vasseur.

Ce numéro s'achève par deux études : l'une sur « L'internationale conservatrice et Israël », de Philippe Velilla qui nous avait donné dans le numéro précédent de *Plurielles* une étude sur « Obama, les Juifs et Israël », à relire pour compléter notre dossier.

Enfin un hommage est rendu par Rachel Ertel au grand poète de langue yiddish Avrom Sutzkever, disparu il y a un an.

Bonne lecture !

LE JUDAÏSME AMÉRICAIN EN QUESTION: TRANSFORMATIONS IDENTITAIRES ET SOCIALES

Françoise S. Ouzan

Aujourd’hui, les Juifs aux États-Unis ne représentent que 2 % de la population américaine, c'est-à-dire un peu plus de cinq millions de personnes. Du point de vue sociologique, il faut se représenter un groupe aux frontières poreuses étant donné que le taux d'exogamie dépasse les 52 % et que, dans l'ensemble, au lieu de « persécuter les Juifs, on les épouse », pour reprendre les termes du célèbre avocat américain et juif, Alan Dershowitz¹. En fait, les dirigeants communautaires s'inquiètent surtout de l'avenir de la communauté juive qui est très hétéroclite et assimilée et dont la plupart des membres ne sont pas affiliés. C'est pourquoi ils sont plus américains que juifs, hormis les 10 % d'orthodoxes, qu'ils soient « modern » ou « ultra ». À l'exception de ce groupe, lui-même hétérogène, les Américains Juifs ont un taux de fertilité inférieur à la moyenne, et sociologues et politologues s'accordent à penser qu'en dessous du seuil actuel de 2 %, la communauté juive n'aurait plus l'influence politique et culturelle qu'elle a aujourd'hui. Peut-on encore considérer qu'elle jouit d'un âge d'or ? Les 250 ans de la présence juive aux États-Unis ont été célébrés en grande fanfare en 2004 par les diverses communautés juives des Etats-Unis. Telle une aventure riche en périles, les trois principales vagues d'immigration ont été illustrées dans diverses expositions sur le plan national : l'immigration sépharade, puis l'immigration allemande et celle des Juifs d'Europe de l'Est.

1. Alan Dershowitz, *the Vanishing American Jew in Search of Identity for the Next Century*, New York, Simon & Schuster, 1997.

Cette division commode (mais approximative) pour la période de 1654 à 1939 permet de dire que la première « vague » de sépharades (en majorité) comprend vingt-trois juifs pauvres (hommes, femmes et enfants) qui, en 1654 se sont embarqués sur le *Sainte-Catherine* pour fuir la colonie hollandaise de Recife, au Brésil, conquise par les Portugais qui maintiennent les Juifs sous le joug de l'Inquisition. C'est en septembre 1654 que cette petite communauté marrane qui a tout perdu atteint l'île de Manhattan et aborde au port de New Amsterdam (quartier général de la colonie hollandaise des Pays-Bas) qui deviendra New York avec l'arrivée des Anglais qui chasseront les Hollandais. A la fin du XVII^e siècle, les Juifs de New York forment environ 2,5 % de la population de la colonie. Ils bénéficient de la liberté de conscience accordée par le duc d'York à tous les membres de la colonie.

Au moment de la Guerre d'Indépendance, la population juive se situe entre 1 000 et 2 500 personnes au sein d'une population globale d'environ quatre millions. En 1820, ils en comptent 4 000. A partir de 1830, une immigration juive de masse vient bouleverser la vie de la communauté juive. La deuxième vague d'immigration juive (ashkénaze) constituée par les judéo-allemands, en majorité. Ils viennent essentiellement d'Europe Centrale et s'identifient au judaïsme réformé. La population juive passe de 15 000 en 1840 à 250 000 en 1880. Les motivations de ce mouvement migratoire relèvent de l'histoire de l'immigration aux Etats-Unis, avec le développement du transport maritime. Plus particulièrement, les manifestations anti-juives en Bavière ont déclenché la première immigration des

Juifs de Bavière en 1836, tandis que la loi allemande limitait le nombre de mariages juifs et que pour passer devant le maire, il fallait débourser une forte somme. Pour terminer de brosser ce tableau trop rapide, rappelons la troisième vague d'immigration constituée de Juifs d'Europe de l'Est. Celle-ci fait l'effet d'une déferlante dès 1881, année de l'assassinat d'Alexandre II, précédée et suivie de pogromes sanglants. Cette vague accompagne une autre vague, encore plus puissante d'immigrants de toutes confessions, provenant surtout de l'empire tsariste et d'Italie. En 1900, un demi-million d'immigrants juifs d'Europe orientale changent le paysage du judaïsme américain et apportent une autre culture. La Première Guerre mondiale bloque cette déferlante mais dès l'armistice signé, le flot d'immigrants reprend: en 1921, 120 000 Juifs atteignent les rivages américains avant que les lois des quotas de 1921 et 1924 ne leur opposent un barrage infranchissable. En somme, les Juifs d'Europe de l'Est ont laissé une forte empreinte sur le judaïsme américain: ils ont apporté davantage de fidélité à la loi mosaïque que leurs prédécesseurs. Or, au fil des années, la tradition juive et les entorses qu'on a pu lui faire au nom de l'américanisation a alimenté de nombreuses controverses au sein de la communauté juive organisée.

Depuis le milieu des années 1980, le débat est régulièrement relancé sur la place des Juifs aux États-Unis et sur le maintien d'une identité capable d'assurer une transmission de génération en génération. En 1988, le célèbre sociologue américain Nathan Glazer s'interrogeait en ces termes sur le devenir du judaïsme américain: « Quand je passe en revue les alternatives qui s'offrent au judaïsme américain, il me semble que les premières projections des sociologues américains sur l'avenir des Juifs aux Etats-Unis contiennent une grande part de vérité: les Juifs, pour la plupart, s'assimileront.

Cette assimilation ne prendra pas la forme d'une disparition de l'identité juive: une identité sans beaucoup de contenu se perpétuera. Mais ni la religion, au sens traditionnel – l'orthodoxie — ni la religion évoluée dont les thèmes majeurs sont la survie et le libéralisme, ne me semblent assez fortes, assez appropriées à nos conditions de vie, pour soutenir la grande communauté juive américaine d'aujourd'hui. »² Dans quelle mesure cette interrogation est-elle encore pertinente aujourd'hui? Le judaïsme américain est souvent considéré comme un exemple par les autres diasporas, mais au-delà de l'impression première, s'agit-il d'une communauté confortablement installée ou en état de survie? Quel est l'impact des pratiques changeantes et des choix de cette communauté fragmentée? Comment rendre compte de son degré actuel d'acceptation, voire de son « confort » et en quoi celui-ci est-il menacé?

Une communauté confortablement installée ou en état de survie ?

La convergence des identités juives américaines et nationales

Rappelons que Jefferson, dans son discours inaugural avait revendiqué le besoin du soutien de “l'Être Suprême”, exprimant la volonté de faire de l'Amérique une nouvelle Jérusalem, idée reprise d'ailleurs par l'évangélisme. Mais ce n'est qu'un élément de cette rencontre identitaire qui permet d'expliquer en partie le sentiment actuel de convergence entre les sympathies pour l'État d'Israël et l'intérêt national, à la fois dans l'opi-

2. Nathan Glazer, « Sous la bannière étoilée », *Les Nouveaux Cahiers*, automne 1988, p. 14. Nous entendons le terme « communauté » au sens large et pas seulement organisationnel.

nion américaine, au sein du Congrès et, dans une moindre mesure aujourd’hui, de la présidence.

Une perspective historique permet de conduire une analyse des points communs entre la culture juive et la culture américaine et d’élaborer deux conclusions principales. La première réside dans le constat de la façon remarquable dont la « minorité » juive a réussi à s’intégrer dans la société américaine et à y préserver son identité. Si l’intégration a été réussie au point que certains dirigeants de la communauté juive pensent qu’elle menace aujourd’hui l’identité, celle-ci semble avoir été généralement préservée par le biais de deux facteurs : d’un côté, l’antisémitisme et de l’autre, la prise de conscience de l’universalité de l’expérience juive dans les années 1960. Cette prise de conscience a été engendrée par la cassure des liens avec la communauté noire qu’elle avait longtemps soutenue et intensifiée par la pénétration de la mémoire de la Shoah dans la sphère publique à la suite du procès Eichmann en 1961³. Et c’est avec la guerre des Six Jours en 1967 qu’il s’est produit un transfert sur Israël du sentiment de vulnérabilité que cette mémoire de la Shoah a ravivé. Cette constatation touche à un deuxième point : la relation privilégiée entre expérience américaine, culture juive et projet israélien⁴.

On remarque, d’une part, que si les Juifs ont trouvé en Amérique un véritable foyer et que les États-Unis se sont enrichis de leur culture, la

3. Sur le soutien des Etats-Unis américain apporté à la mémoire de la Shoah et sur ses enjeux politiques, nous nous permettons de renvoyer à Françoise S. Ouzan, *Histoire des Américains juifs*, de la marge à l’influence, André Versaille éditeur, 2008, pp. 144-160.

4. Sur cette convergence culturelle et identitaire, voir *Histoire des Américains juifs*, op. cit., pp. 160-169.

mémoire de la Shoah a été « américanisée »⁵. En effet, elle véhicule à travers divers musées et en particulier au *United States Holocaust Memorial Museum* de Washington les valeurs d’universalisme et de liberté chères à la démocratie américaine. D’autre part, il est important de relever que l’expérience américaine et l’expérience israélienne comportent une communauté d’intérêts : deux nations de « pionniers » qui, depuis le 11 septembre sont toutes deux confrontées au terrorisme islamiste. Cette adéquation entre l’identité juive américaine (laïque et religieuse) et l’identité nationale est instable car elle dépend de la conjoncture. Les attentats du 11 septembre ont eu deux effets majeurs par rapport au judaïsme américain : ils ont provisoirement entraîné une plus forte identification à Israël et ont consolidé une identité nationale en crise.

Une génération auparavant, la population américaine était constituée en majorité de Blancs dont l’origine ethnique était européenne, (essentiellement chrétiens) et de Noirs, également chrétiens, dont les racines étaient américaines. En conséquence, ils possédaient une culture de base sur le judaïsme et l’histoire juive, de sorte que les préoccupations juives entraient dans leur cadre de référence. Or, les changements de composition de la population américaine dus à l’immigration, amoindrissent désormais la pertinence de ces convergences entre identité nationale américaine et identités juives américaines. Des groupes venant d’Asie, des Hispaniques et d’autres groupes non-européens ont surgi sur la scène politique. Ils ont peu conscience des priorités du judaïsme américain. C’est aussi le cas des groupes non occidentaux tels que les Bouddhistes, les Hindous et les Musulmans américains dont l’in-

5. Peter Novick, *L’Holocauste dans la vie américaine*, Gallimard, 2001

fluence politique est en hausse⁶. C'est pourquoi il est légitime de poser une des questions inquiétantes pour les dirigeants du judaïsme américain organisé : quels alliés les Juifs trouveront-ils ?

Cependant, avant de chercher des alliés, il faut déterminer qui est l'ennemi. D'aucuns ont repéré l'ennemi dans les rangs des Américains juifs, pour lesquels, hormis les orthodoxes, l'identité américaine prévaut. Mais la réponse n'est pas simple. Elle sous-entend d'autres questions dont celle portant sur la baisse d'intensité du lien à Israël chez les jeunes générations.

« L'ennemi : c'est nous⁷ »

En 2010, David Harris, Directeur exécutif de l'*American Jewish Committee* a formulé à plusieurs reprises un changement majeur : la communauté juive américaine dont l'AJC était, selon lui, le porte-parole il y a quarante ans, était à la fois réduite et forte. Forte, selon lui, parce que la grande majorité des Juifs épousaient des coreligionnaires et élevaient leurs enfants dans le respect de la tradition. Les identifications, religieuses ou laïques étaient alors renforcées par la mémoire de la Shoah et la création de l'Etat d'Israël, puis par la mémoire de la Guerre des Six-Jours et du mouvement en faveur des Juifs d'URSS. C'est ainsi que le sentiment de solidarité du peuple juif (*peoplehood*) était entretenu.

La question du mariage mixte est non seulement celle qui a fait couler le plus d'encre,

6. Leur groupe de pression s'est calqué sur l'AIPAC. (voir *Histoire des Américains juifs*, *op. cit.*, pp. 171-179)

7. J. J. Goldberg, *Jewish Power*, Inside the American Jewish Establishment, Reading, Addison-Wesley, 1996.

mais aussi celle qui divise le plus les Juifs aux Etats-Unis. Certains perçoivent le mariage mixte comme l'effondrement des valeurs familiales et y voient la plus grande menace à la « continuité juive ». Selon eux, il y a un rôle de prévention à jouer pour éviter l'exogamie et, dans le cas contraire, la conversion est attendue.

D'autres considèrent que l'exogamie restera le produit du mode de vie et du code culturel américain, voire juif américain. Pour les partisans de ce mode de pensée, tous les efforts devraient se porter sur les couples mixtes et encourager leur implication dans la vie communautaire. Il s'agit aussi d'augmenter le pourcentage de ceux qui dispensent une éducation juive (religieuse) à leurs enfants.

Le XXI^e siècle a donc vu apparaître un cortège de doutes, portant ombrage à l'optimisme dominant sur l'avenir du judaïsme américain. Le sentiment d'identité de groupe a largement laissé place à des identités privées, des identifications choisies qui correspondent aux concepts ambients de « réalisation de soi », que ces notions soient ou non inspirées par le judaïsme⁸. D'autre part, le mariage mixte correspondant à un des idéaux américains, en conséquence il est de plus en plus difficile pour des parents prêchant la tolérance d'influencer leurs enfants. Ce qui fait problème est que seule une minorité d'enfants issus de ces mariages s'identifie au judaïsme.

La fragmentation de la communauté juive et ses luttes intestines ne facilitent pas non plus le phénomène d'identification des Juifs aux Etats-Unis. D'autre part, l'identification à Israël est rendue plus difficile pour ceux qui n'ont pas de connaissances suffisantes sur le pays et qui sont

8. On pense ici à d'autres influences spirituelles, comme celles qui ont marqué les BudJews ; les Juifs de Buddha.

tributaires de sa couverture médiatique. C'est ce qui fait dire au journaliste Jeremy J. Goldberg que « l'ennemi c'est nous ».

Les Juifs dans les medias : un point de vue controversé

La relation entre les Juifs et les médias fait partie des domaines où le mythe du « pouvoir juif » est sans doute le plus présent. Depuis le pamphlet des *Protocoles des Sages de Sion*, le mythe est vivace selon lequel une conspiration juive mondiale s'appuierait sur une manipulation par la presse. Cette vision biaisée a été répandue aux États-Unis dans les années 1920 par le célèbre industriel Henry Ford, patron du journal *The Dearborn Independent*. Elle a été étendue au domaine du théâtre et du cinéma, où les Juifs ont trouvé un créneau, puisque des fiefs fermés n'avaient pas encore été constitués. Dans le lexique de l'antisémitisme, le contrôle des médias est un des stéréotypes les plus efficaces, surtout s'il s'intègre au mythe relayé par les pays arabes d'une « conspiration juive mondiale ».

Au risque d'être schématique, résumons ce qui ressemble à un phénomène de perception : pour les non-Juifs, la presse est un bastion juif ; pour les Juifs, en particulier ceux affiliés à une communauté, la presse véhicule des préjugés antisémites. Or, comme l'affirme le journaliste américain Jonathan Jeremy Goldberg, ces deux vues opposées contiennent chacune une part de vérité. Environ 5 % de Juifs travaillent dans les médias américains, et notamment dans les quatre grands quotidiens : le *New York Times*, le *Los Angeles Times*, le *Washington Post*, et le *Wall Street Journal*. Ce sentiment de « sur-représentation » étant donné leur faible pourcentage dans la population américaine, est accru par l'existence d'une élite dans le monde des médias et en parti-

culier dans le monde du spectacle hollywoodien. Or, les Juifs affiliés à une communauté s'accordent à dire que le traitement de l'information aujourd'hui n'est guère favorable à Israël. Depuis un quart de siècle, les activistes engagés dans les diverses communautés juives américaines s'évertuent à dénoncer la tendance de la presse à se focaliser sur les faiblesses de l'État d'Israël, sans considérer les tragédies qu'engendre le terrorisme. L'ironie veut en effet que l'État refuge des Juifs de la diaspora soit le seul où l'on est tué du seul fait d'être juif.

Selon le journaliste Morley Safer de *CBS News' 60 Minutes*, « *le problème que rencontrent certains journalistes est que dans l'atlas de leur esprit, Israël est quelque part dans le Westchester et non pas au Levant. Ils utilisent donc les critères propres au Westchester et non ceux du monde byzantin [...]. Le problème, c'est qu'on parvient à une sorte de curieuse double échelle d'évaluation.* »⁹ C'est également l'avis d'une large partie de la communauté juive américaine, aussi fragmentée soit-elle. Dans un sondage de 1994, 54 % des personnes interrogées (Américains d'origine juive) s'accordent à dire que les médias américains jugent plus durement Israël que les pays arabes. En 1989, alors que l'Intifada faisait l'objet de reportages à travers le monde, 79 % des Juifs aux États-Unis ressentaient ce manque de mesure. Ce phénomène semble accentué par la diffusion des publications de l'*American-Arab Anti-Discrimination Committee* (ADC) qui consacrent un grand nombre de leurs articles aux atteintes aux droits de l'homme commis par les Israéliens, ne mentionnant que rarement les ques-

9. J.J. Goldberg, *Jewish Power*, op. cit., p. 279-280 ; Morley Safer, CBS News, p. 280-281. Ce passage s'inspire de l'ouvrage Histoire des Américains juifs, pp 179-181.

tions de manquements aux droits de l'homme et de mépris de la démocratie dans les pays arabes.

Une question mérite ici d'être posée : les médias peuvent-ils à la fois être dominés par des Juifs et exprimer un préjugé anti-israélien ? Première remarque : les Juifs qui travaillent au sein des médias viennent essentiellement des secteurs de la communauté les plus assimilés, comme d'ailleurs la plupart des Juifs influents. En outre, le journalisme requiert une distance et, certains exagèrent ce recul pour ne pas courir le risque d'être accusés de partialité. Des journalistes célèbres comme Anthony Lewis et Thomas Friedman du *New York Times* – une des institutions américaines les plus juives – ou comme Mike Wallace de *CBS News*, reconnaissent que c'est précisément leur attachement à l'État hébreu qui les incite à se focaliser sur ses failles. Wallace, dont les reportages ont fait un tollé dans la communauté juive américaine, admet qu'il est à l'affût d'histoires sur fond d'injustice. Il avoue ne jamais avoir souffert d'antisémitisme mais devient furieux lorsqu'il se voit traité de « Juif honteux ». Divers entretiens auprès de journalistes juifs montrent que Wallace appartient à une minorité d'entre eux. À l'instar de Richard Roth de CNN, la plupart affirment ne pas mettre en relation le fait d'être journaliste et juif¹⁰. Pourtant, il va sans dire que le type du lien à l'Etat hébreu n'est pas anodin.

Quel type de lien à Israël ?

La proximité entre les Etats-Unis et le jeune Etat hébreu s'est nettement intensifiée avec la guerre des Six jours en 1967 qui pour beaucoup a fait resurgir le spectre de l'anéantissement d'un peuple. Or, aujourd'hui, certains sociologues et dirigeants communautaires avertissent : l'attache-

ment à Israël est devenu ténu. Il est vrai que les jeunes qui n'ont pas de souvenirs de Juin 1967 présentent moins de chances d'éprouver un lien fort pour l'Etat hébreu. Selon un sondage de 2008, seulement 49 pour cent de Juifs non orthodoxes en dessous de trente-cinq ans considèrent qu'une « destruction potentielle de l'Etat d'Israël serait un drame personnel alors que ce pourcentage est très élevé chez les dirigeants communautaires qui s'identifient beaucoup plus au sort de l'Etat, ayant une mémoire plus récente de la Shoah, de l'antisémitisme et de la création de l'Etat hébreu¹¹.

Quelles sont les questions majeures que se posent les Juifs aux Etats-Unis en rapport à Israël ? L'avenir d'Israël en tant que seule démocratie du Proche-Orient et l'avenir du processus de paix¹².

La deuxième question prend souvent le pas sur la première. Cependant depuis l'échec des accords d'Oslo, d'aucuns ont des doutes sur le désir d'un accord de paix du côté palestinien, tandis que d'autres sont critiques vis à d'Israël.

L'année 2008 a vu la création d'un nouveau groupe de pression juif: J Street, plus à gauche que l'AIPAC. Jusque-là, la communauté juive était dominée depuis une dizaine d'années par des organisations situées plutôt à droite du centre (en particulier AIPAC et la Conférence des Présidents des principales organisations juives américaines) qui épousaient les positions israéliennes. Or, environ deux tiers des membres de la communauté juive américaine étant démocrates, les positions d'AIPAC (créé en 1954 au sein du conseil sioniste américain) ne représentaient pas la majorité des Juifs.

J. Street se veut un lobby « libéral », « pro Israel et pro-paix ». Comme l'AIPAC, il dispose en tant que lobby d'un « Political Action Committee » (PAC) pour financer les campagnes. Pour l'heure,

11. Steven Cohen JCPA
12. Bayme ; conf Viewpoints

10 J.J. Goldberg, *Jewish Power*, op. cit., p. 282.

J. Street est loin de pouvoir concurrencer AIPAC qui jouit d'une influence et d'un rayonnement quasi hollywoodien au Capitole depuis plus de cinquante ans, d'un réseau de contacts bien tissés et de techniques de lobbying qui ont fait leurs preuves. Son personnel, son journal d'information, son budget (environ 75 millions de dollars, contre 3 pour J. Street) lui permettent encore de s'assurer le soutien du Congrès¹³. AIPAC, qui siège à Washington, possède des filiales à New York, San Francisco et Austin (Texas). Au milieu des années 1960, ce groupe de pression réussit à convaincre le Congrès d'accorder une aide militaire et stratégique à Israël et de considérer l'État hébreu comme un allié stratégique. Certes, les parlementaires juifs sensibles à la cause du jeune État ont été autant de maillons pour renforcer l'influence d'AIPAC. L'ancien fondateur d'AIPAC (Si Kenen), a su répondre au besoin d'information du Congrès en créant le *Near Eastern Report*, bulletin distribué à 30 000 exemplaires et reflet des positions du gouvernement israélien. Cette publication se concentre sur l'actualité des relations entre les deux nations et informe ses abonnés sur les résultats obtenus, en particulier sur les projets de loi relatifs à Israël, votés par les membres du Congrès.

Le budget d'AIPAC provient exclusivement des cotisations de ses adhérents : environ 55 000 au milieu des années 1980. Outre la puissance financière provenant de sa large base, AIPAC peut compter sur une équipe d'experts nombreuse. La force de ce groupe de pression relève aussi du réseau qu'il a élaboré, dans le monde des affaires et dans le monde politique, et ce, de manière bipartisane. Son influence est renforcée par deux alliés : la « Conference of Presidents of Major American

Organizations » (créeée dans les années 1950 et qui parle au nom d'une cinquantaine d'organisations et d'institutions) et le Jewish Council for Public Affairs (Conseil Juif pour les Affaires Publiques). Ses bonnes relations avec d'autres *lobbies* non juifs comme les syndicats et les Chrétiens fondamentalistes, renforcent son impact. Jusqu'à la présidence d'Obama, le pouvoir politique trouvait son compte à une représentation quasi unique de la communauté juive organisée dans la mesure où le point de vue d'AIPAC résumait celui des soutiens d'Israël aux Etats-Unis.

Le soutien des Sionistes chrétiens, des millions de protestants fondamentalistes qui perçoivent Israël comme essentiel à la survie spirituelle de l'Amérique est un pilier important pour AIPAC. Nombre d'entre eux considèrent le peuple juif comme le Peuple Elu, mettant en exergue le fait que la création de l'État d'Israël est inscrite dans la Bible. Chez les Millénaristes, la recréation du Grand Israël, est interprétée comme le signe annonciateur de la « Deuxième Venue du Christ ». Pour des raisons religieuses, environ cinquante millions de fondamentalistes, dont trente millions d'évangéliques épousent donc les thèses sionistes. D'ailleurs, pour son soutien à l'État hébreu, Jerry Falwell, un des chefs de file du mouvement évangélique a reçu une décoration de Menahem Begin, alors au gouvernement israélien. Mais, à terme, n'y a-t-il pas lieu de s'inquiéter du soutien des Millénaristes à l'État hébreu ?

Même si J. Street, le nouveau contrepoids d'AIPAC ne peut pas encore rivaliser avec autant d'appuis politiques et de techniques de lobbying rodées, selon ses détracteurs, le récent lobby menace l'unité fragile de la communauté juive organisée dans la mesure où il revendique le droit de critiquer la politique israélienne. Or, un nouveau contexte lié à « l'affaire Walt-Mearsheimer » a permis d'entendre les voix divergentes qui s'élèvent au sein de la

13. Au cours de l'opération « Plomb durci », J. Street n'est pas parvenu à éroder le soutien quasi-unanime des deux Chambres à la riposte d'Israël comme suite aux missiles lancés sur le pays.

communauté juive organisée, quitte à ce qu'elles discréditent les positions israéliennes. En ce sens, J Street donne aux Juifs libéraux la possibilité d'être représentés à Washington et s'avère un allié appréciable pour le président Obama qui peut ainsi faire accepter avec moins de heurts ses positions critiques à l'égard d'Israël. A l'inverse, J Street bénéficie de la nouvelle route tracée par la nouvelle présidence pour affirmer ses positions, au risque de discréditer totalement l'attitude israélienne¹⁴.

Dès le début de son mandat, Obama a rompu avec la grande proximité idéologique de l'administration Bush avec le parti au pouvoir en Israël, tout en affirmant le maintien de la « relation spéciale » qui lie les Etats-Unis à l'Etat hébreu. Il semble que la polémique qui a éclaté au sujet du rapport Mearsheimer et Walt intitulé *The Israel Lobby and US Foreign Policy*, accusant le « lobby pro-israélien » (c'est-à-dire l'AIPAC) de tenir la politique américaine au Proche-Orient en otage et de ce fait de desservir les intérêts américains, ait eu pour effet de faire accepter l'idée que les Etats-Unis ne devaient pas demeurer les défenseurs inconditionnels de l'Etat hébreu, même si ce rapport a été condamné en raison d'erreurs factuelles, de raisonnements parfois erronés, et critiqué pour ses points de vue quasiment anti-juifs¹⁵.

Leur rapport de 83 pages a été mis en ligne en mars 2006 sur le site de l'Université de Harvard et publié simultanément par la *London Review of Books*. Universitaires spécialistes des relations internationales, John Mearsheimer (professeur à l'université de Chicago) et Stephen Walt (pro-

fesseur à la Kennedy *School of Government* de l'université de Harvard) ont suscité une très vive controverse. Précisons que le centre auquel Walt appartient a pour fonction de former de hauts fonctionnaires. Tentant d'expliquer la relation spéciale qui lie l'Amérique à Israël, Mearsheimer et Walt ont fait renaître la polémique autour du rôle du « lobby pro-israélien » dans la politique étrangère américaine au Proche et au Moyen Orient, dans une étude répondant apparemment aux critères du sérieux académique. De façon très argumentée, ils ont déploré les choix pro-israéliens faits depuis plus d'une vingtaine d'années, au nom des désavantages que ceux-ci comporteraient pour leur pays.

Selon eux, ce mauvais choix diplomatique aurait été imposé au Congrès par AIPAC qui tranche en faveur d'un Israël armé et puissant. C'est en raison de cette position que ce groupe de pression se trouve en porte-à-faux avec la majorité des Juifs aux Etats-Unis qui votent pour le parti démocrate (78 % d'entre eux ont voté pour Obama en 2008) et qui ne sont pas convaincus de la nécessité de poursuivre la colonisation dans les territoires disputés, même s'ils soutiennent l'Etat hébreu. Cependant, en tant que lobby ethnique, AIPAC demeure bien un acteur majeur de la politique américaine au même titre que les autres groupes de pression ethniques. Critiquer son influence comme une anomalie allant à l'encontre de « l'intérêt national » témoigne d'un refus de tenir compte de la complexité de l'élaboration des intérêts nationaux dans une démocratie pluraliste comme celle des Etats-Unis.

Dans ce contexte, les Juifs sont plus que jamais partagés sur la politique israélienne. Outre le processus de paix, une autre question se pose aux dirigeants communautaires : la perception d'Israël comme une démocratie. En effet, le sentiment d'un monopole des orthodoxes sur certaines législations les inquiète. La question du pluralisme religieux et de sa place dans la société israélienne est cruciale dans le renforcement ou au contraire l'affai-

14. A la première conférence nationale de J. Street à Washington (du 25 au 28 oct. 2009), qui devait répondre à celle organisée (en grand) au printemps par AIPAC, on comptait environ 1 500 personnes.

15. Mearsheimer, John and Walt, Stephen (2007). *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*. New York : Farrar, Straus and Giroux.

bissement des liens avec les Américains juifs. Ces inquiétudes doivent être replacées dans le contexte à la fois de l'assimilation et du renouveau juif dans la société américaine.

En éclatant dans l'espace public américain, l'affaire Walt-Mersheimer a montré que les critiques radicales d'Israël et les campagnes antisionistes qui s'étaient exprimées quelques années auparavant sur les campus universitaires au cours d'une vague d'appels au « divestment » provenant de la gauche américaine (désinvestissement économique de l'Etat hébreu) gagnaient aussi la sphère publique. Pour ne citer qu'un exemple, Noam Chomsky, linguiste et intellectuel internationalement connu pour sa critique de la politique américaine a appelé, en mai 2002, les universités américaines à vendre les actions d'entreprises travaillant avec Israël et en particulier le réputé Massachussets Institute of Technology (MIT).

Les campagnes antisionistes se poursuivent aujourd'hui dans des universités prestigieuses et leur violence inquiète la communauté juive organisée. Il s'agit d'une communauté dont le nombre d'affiliés a beaucoup baissé depuis l'après-guerre mais dont les dénominations religieuses persistent.

Fragmentation de la communauté juive et dénominations religieuses

Au cours des deux derniers siècles, la vie religieuse s'est articulée autour des dénominations principales. En revanche, le XXI^e siècle a ouvert un débat portant sur leur pertinence aujourd'hui. Un éthos « post-dénomination » a cependant vu le jour dès les années 1970 avec la publication des volumes du « Jewish Catalog ». Ces volumes constituent une sorte de guide ou de « prêt à l'emploi » du mode de vie juif américain tel qu'il était pratiqué dans les années 1970 et enrichi par le mouvement de la « counterculture » (la contre-culture) et les mouvements Haurah, qui ont per-

mis l'éclosion de groupes de prière indépendants. Pour les auteurs de ces volumes, les mouvements religieux ont perdu leur raison d'être.

Cependant, au XXI^e siècle, les exhortations communautaires incitent à se conduire en juif » (« Do Jewish ») en évitant les querelles entre les dénominations. Ainsi, ces dernières ne sont pas tombées en désuétude. Quelque 73 % de la communauté se répartissent soit chez les Orthodoxes (modernes et plus stricts), les Conservateurs, les réformés et les reconstructionnistes. Les querelles entre les diverses tendances ne sont pourtant pas triviales : elles se réfèrent à la définition du Juif, à la question du mariage mixte, à la conversion, et à la façon de lire et d'interpréter la Torah. Ce sont les diverses dénominations qui créent les institutions et les camps de jeunesse nécessaires à la transmission de l'identité juive. Car l'enjeu est bien l'engagement communautaire avec toute la passion qu'il requiert.

Dans le tableau général d'une plus grande assimilation et d'une certaine homogénéisation des groupes non orthodoxes, le regain de l'orthodoxie peut se lire comme un courant contradictoire. Sur le plan démographique, la courbe est nettement ascendante au sein d'une communauté active. Selon les prédictions du sociologue Steven M. Cohen, si les Juifs orthodoxes poursuivent leur croissance démographique, ils constitueront environ un quart de la population juive américaine dans une quarantaine d'années et s'ils continuent à se montrer très actifs sur le plan communautaire, il est fort probable qu'ils représentent la moitié des activistes communautaires à la prochaine génération. Dans la mesure où pour le reste de la communauté juive américaine la question est de savoir s'ils auront des petits-enfants juifs, il apparaît que la continuité juive sera incarnée et assurée par l'orthodoxie. Certains dirigeants communautaires sont catégoriques : c'est par son biais que l'enseignement juif devrait être sauvegardé et que le renforcement des liens et de l'identification à

Israël devraient être assurés¹⁶. Toutefois, un retour vers l'orthodoxie va souvent de pair avec une préférence pour la droite politique et peut conduire à des positions éloignées de la modération. Les efforts pour réduire le nombre de conversions sont un cas notoire. Finalement, demeure en suspens la question du monopole d'Israël en matière de décision rabbinique (Chief Rabbinate) quant à la définition du Juif et du converti et relativement aux droits des rabbins non-orthodoxes d'officier au cours des événements majeurs qui rythment la vie juive. La grande majorité des Américains juifs se montre outrée des tentatives faites par les orthodoxes pour délégitimer les libéraux.

Conclusions

Le XXI^e siècle a vu éclore de nouvelles attitudes et priorités au sein de la communauté juive. Le mariage mixte, l'antisémitisme (essentiellement circonscrit dans les campus universitaires, mais plus insidieux ailleurs), les campagnes entreprises pour miner la légitimité d'Israël motivent encore les dirigeants plus âgés (en particulier les baby-boomers nés après 1945), mais intéressent moins les jeunes. Cette remarque s'applique en particulier à ceux qui sont engagés dans des activités novatrices hors des institutions juives américaines traditionnelles. En effet, les nouvelles questions qui inquiètent aujourd'hui les dirigeants communautaires doivent se lire dans le contexte d'une assimilation importante mais aussi d'un renouveau juif.

Face aux nombreuses incertitudes auxquelles les Américains juifs sont confrontés, il existe, au sein de ce laboratoire d'expériences que sont les États-Unis, d'extraordinaires forces de renouveau, sur le plan culturel, sociologique, politique et religieux que nous avons seulement évoquées

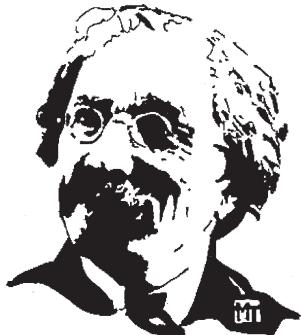
16. Bayme et HAJ

dans cet espace compté. Comme le remarque un éminent sociologue américain, la nouvelle génération pousse encore plus loin la notion de « moi souverain » (« sovereign self ») que la génération précédente, se sentant libérée des contraintes sociales respectées par ses pères¹⁷.

En effet, de nouvelles expressions culturelles sont apparues. A New York, des « minyans » indépendants ont survécu, attirant le shabbat (samedi) matin jusqu'à deux cents personnes, phénomène amorcé dès le début des années 2000. Culture juive liée à l'internet, aussi bien que YOU TUBE, permettent à des dizaines de milliers de clips musicaux, de films humoristiques ou pédagogiques de susciter l'intérêt, voire de renforcer une identité défaillante. Dans la chanson américaine, des jeunes tels que Matisyahu, (chanteur au look orthodoxe) inaugurent avec bonheur le mariage du rap et de certains aspects de la culture juive américanisée. De nouveaux journaux ont fleuri sous la plume de jeunes journalistes, tels que le récent TABLET MAGAZINE, qui se targue de présenter « une nouvelle approche de la vie juive », sans mentionner ou presque l'irrévérence HEEB, qui vise surtout les jeunes... Autant de modalités de l'être juif qui se déclinent et se réinventent sans cesse avec plus ou moins de bonheur, souvent avec le soutien de philanthropes désireux de sauvegarder à tout prix le judaïsme du Nouveau Monde. L'intérêt renouvelé pour la spiritualité du judaïsme va de pair avec un regain de la spiritualité aux Etats-Unis, comme en témoignent l'attrait de la spiritualité juive chez les stars de Hollywood et le succès du site web AISH. COM, qui allie étude des textes bibliques, spiritualité et entraide. Qui a dit qu'un « Mensh », cela n'existe plus ?

17. Steven Cohen; *Arnold, the Jew Within*, et entretien avec Steven Cohen et Chaim Waxman.

Sholem Aleikhem



Rien de neuf



Deux lettres de Rosh Hashanah

Ce qu'un tailleur d'Amérique écrit à un ami de la maison.
, qu'un tailleur de la maison écrit à un ami en Amérique.

Ecrit par Sholem Aleikhem en 1907.
Titre original en yiddish *Nisht do kayn nayes*
dans *Ale verk fun Sholem Aleikhem*, tome 22, p.139-148,
Folks Fund Oysgabe, New York, 1921.
Traduit par Arthur Langerman 2008
Illustrations Marc Taraskoff 2008

Le texte ici présenté sous le titre « *Rien de neuf* » met en scène la correspondance et le décalage entre deux amis juifs, l'un resté en Europe et l'autre immigré aux Etats-Unis. Ce texte est une adaptation en français de la première partie de « *Nishto kayn nayes* », nouvelle écrite par Sholem Aleikhem en 1907 et parue dans la série « *Ale verk fun Sholem Aleikhem* » (New York, Folksfond Oysgabe, Band 17, « *Lekoved yontef* », Ershter bukh, 1921). Cette adaptation en français ne contient pas la traduction du lexique anglais yiddish qui accompagne l'original en yiddish. Elle est parue en 2009 dans un cahier illustré et séparé, joint au n° 689 de la revue Regards (9 juin 2009).

La traduction est de Arthur Langerman



My dear friend Yisrulik,

Je te souhaite une bonne année, à toi et à ta *wife* ainsi qu'à tes *childeren*, et souhaite que vous soyez *allright*, ainsi que tout le peuple d'Israël, amen.

Nous avons beaucoup de *troubles* parce que tu ne nous envoies pas de *letter* depuis qu'ont commencé chez vous les *revolutions* avec les *Constitutions* et les *massacres*, depuis lors, nous sommes très *dissapointed*, et courons véritablement sans tête, nous ne savons plus que penser. Si ce que nos *papers* écrivent n'est pas du *bluff*, on doit déjà avoir liquidé chez vous la moitié de la terre. Chaque jour on entend de là-bas une nouvelle *atrocities*. Hier, on m'a envoyé un *cable* disant qu'on a pendu monsieur Krouchevan¹, le président de la quatrième Douma, écris-moi si c'est vrai. Ecris-moi aussi au sujet de ton *business*, si tu travailles dans un *shop* ou si tu es ton

¹ Krouchevan : antisémite d'extrême droite qui publia la première édition de ce qui deviendra *Les Protocoles des Sages de Sion*. Il prit part à l'organisation du pogrom de Kichinev qui eut lieu en avril 1903. Durant ces dramatiques événements, quarante-sept Juifs perdirent la vie.

proper *boss* ? Et que fait ta Khane-Rokhel et que fait Hershel ton fils, et mon *cousin* Lipe, que fait-il ? Et Yossel-Henikh, et Betsy et Rokhel, et Motel et tous les autres ouvriers, comment vont-ils ? Que penses-tu de venir nous rejoindre en Amérique ? Réponds-moi à toutes ces questions dans ta *letter*. Et moi, que vais-je te raconter à mon sujet, *my dear friend* ? Je suis *allright* et ma *wife* est *allright* et mes *childeren* sont *allright*. Remercions le Tout-Puissant, car nous avons une bonne vie ici. Nous travaillons très dur, mais la vie est belle. Nous n'économisons pas d'argent, mais nous louons un bel appartement avec deux *rooms* et une *kitchen*. Nous travaillons toute la journée et le soir nous sortons prendre du *pleasure* ou allons à un *meeting* chez les *socialists* ou chez les *zionists* ou sinon nous allons dans un *theater yiddish*. La vie est dure, mais ici nous sommes libres, et si je le désire, je peux devenir un *member* dans la *society* de mon choix, et en plus devenir un *citizen* américain et participer aux *elections*. Une chose nous manque ici... la maison. Oy, quelle nostalgie nous avons de la maison ! Ma Jenny (elle ne s'appelle plus Blume, mais Jenny) ne me laisse pas en paix, elle me pousse pour que nous partions à Rosh Hashanah, pour nous recueillir sur la tombe de nos parents. Tu devrais voir ma Jenny maintenant, tu ne la reconnaîtrait pas. Une *lady* avec un *hat* et des *gloves*. Je t'envoie ci-joint une *picture* de ma Jenny et de la *family*. Que penses-tu de mon *boy*, l'aîné ? C'est Motel, il s'appelle Mike maintenant et il est *allright*. Il travaille dans une *factory* et gagne de dix à douze dollars par semaine. Si seulement il n'était pas si *gambler*, il serait *allright* ! Mon autre fils, Jack travaillait aussi, mais maintenant qu'il a appris un peu d'anglais, il est devenu *bookkeeper* dans un *barbershop*. Le troisième est très débrouillard et travaille dans un *saloon*. Il n'a pas de salaire fixe, mais parfois il rapporte à la maison six dollars et d'autres fois huit. Le quatrième, le petit avec le chapeau, est très sportif, il ne veut pas aller à la *school* et reste jour et nuit à jouer à la balle dans la *street*. Les filles sont aussi *allright*, elles travaillent comme vendeuses dans un magasin et ont déjà de l'argent à la banque. Le désavantage ici, c'est qu'on ne peut pas les surveiller, elles vont quand elles veulent, où elles veulent et avec qui elles veulent. L'Amérique est un pays libre, on ne peut critiquer personne, même pas sa propre fille. Par exemple, mon aînée, Khaye qu'elle s'appelait, maintenant elle se nomme Frances, elle m'en a donné un *job* ! Elle est tombée amoureuse et s'est mariée, sans mon autorisation, avec un vulgaire *boy*, un de ceux qui font partie des *pickpockets*. Il était parti de chez lui et était en cavale. A elle, il a raconté

qu'il était un brillant *clothing manufacturer* et qu'il investissait dans le *real estate*. Finalement, il s'est avéré qu'il était polygame, il n'avait pas moins de trois femmes desquelles il n'était pas encore divorcé ! J'ai eu assez de *troubles* jusqu'à ce que je sois parvenu à m'en débarrasser. Maintenant elle est mariée à un mendiant qui se traîne dans une charrette et elle est *allright*. Mes autres filles ne sortent pas encore seules, mais lorsqu'elles le voudront, elles ne me demanderont pas non plus la permission. L'Amérique est un pays libre, chacun s'occupe de son *business* comme il le comprend et *that's all* ! Voilà, je t'ai écrit, *my dear friend*, tout ce qui se passe chez moi, et je te prie, au nom de Dieu, de me renvoyer rapidement une *letter* pour me raconter tout ce qui se passe chez toi. Salue très amicalement tout le monde et je vous souhaite à tous bonne chance pour Rosh Hashanah. *Good bye.*

De la part de ton meilleur ami,

Jacob (auparavant Yankele)



Cher ami Yankele,

Ta lettre de bons vœux est arrivée à point pour la veille de Rosh Haschanah. Je t'en remercie beaucoup et te souhaite aussi une bonne et heureuse année, puisse Dieu voir nos cœurs se réjouir de ce moment, amen. Maintenant je vais répondre à ta lettre. Mais je dois d'abord te dire une chose, si déjà, en deux ans, tu m'envoies une lettre de bons vœux, écris-la au moins normalement, comme un homme digne de ce nom ! Qui ici est capable de comprendre des mots comme : letter, paper, picture, bluff, et autres termes pareils ? Tu me demandes de t'écrire, mais que veux-tu que je te dise ? Il n'y a rien de neuf chez nous. Maintenant, Dieu merci, tout est rentré dans l'ordre. Les riches vont bien comme d'habitude et les pauvres crèvent de faim comme toujours. Nous, les ouvriers, sommes totalement sans travail, mais il y a une chose, Dieu merci, avec laquelle nous sommes bien servis, c'est avec les pogroms. Nous en sommes arrivés au point où nous n'avons presque plus peur d'un pogrom, parce qu'il a déjà eu lieu et même deux fois. Une chose pareille ne peut se passer qu'à Kichinev ! Le pogrom est même arrivé chez nous un peu tardivement, c'est pourquoi nous l'avons vécu avec tous les raffinements possibles. Pour abréger, je ne veux ni ne peux t'écrire beaucoup, car il n'y a pas beaucoup à dire. Je ne peux que t'annoncer une chose, cher Yankele : je vis ! J'ai vu l'ange de la Mort par trois fois et, comme disait Getsi le tailleur pour dames, te souviens-tu de lui ? « S'il est écrit qu'on doive souffrir, remercions Dieu qui nous a donné la vie ! » J'ai surtout eu mal au cœur pour ma femme et mes enfants, je les ai envoyés se cacher chez un bon goy qui les a dissimulés dans son grenier pendant deux jours et deux nuits. Ils ont, à Dieu ne plaise, ni mangé, ni bu, ni dormi. Ce n'est qu'au troisième jour, alors qu'il n'y avait plus rien à piller, ni personne à maltraiter, que, Dieu merci, tout est rentré dans l'ordre. Nous sommes lentement descendu des greniers, tous en bonne santé et loué soit l'Eternel, personne de notre quartier n'a été blessé, sauf Lipe qui a été tué avec ses deux fils, Noyekh et Meylekh, deux magnifiques ouvriers qui valaient leur pesant d'or, et aussi Moyshe-Hertz qu'on a, passe-moi l'expression, détaché de l'arbre où il était pendu, et Perl-Dvoyre qu'on a trouvée morte un peu plus tard dans sa cave avec son petit enfant, Rayzele, attachée à son sein. En comptant les enfants, ils ont tué dans notre

voisinage en tout et pour tout sept personnes, et comme disait Getsi : « Cela aurait encore pu être pire, pour ce qui est de mieux, il n'y a pas de limite... » Tu me demandes comment va Hershele ? Ne t'inquiète pas, ça fait déjà plus d'une demi-année qu'il est en prison. Pourquoi ? Probablement qu'il a regardé un Cohen pendant sa bénédiction², c'est une supposition, maintenant on attend : ou bien il sera pendu, ou bien il sera fusillé, tout va dépendre de sa bonne étoile. En attendant, comme dit Getsi, il faut avoir de la chance. Par exemple, un qui n'en a pas eu, de chance, c'est Yossel-Henikh, qui est mort avant même qu'on l'ait enfermé en prison. A part ça, il n'y a rien de neuf à t'écrire. Et tu ne demandes rien à propos du fils de Nekemieh le menuisier, Leyb ? Tu t'en souviens ? C'était un rien de rien, « Leyb la volaille » comme on l'appelait. Aujourd'hui il est comme un pacha, enfermé dans la forteresse de Peterpavlovsk. Tu sais de qui on doit réellement avoir pitié ? De Zlatke, on dit qu'elle est devenue folle de chagrin... ce n'est pas pour rien : en une semaine, elle a perdu ses deux enfants ! Et le fils d'Avrom-Moyshe, il est parti et est probablement maintenant en Amérique. Si tu le rencontres, passe-lui les compliments et dis-lui que son père a été héroïque : il est mort encore avant la Constitution. Et notre Motel, lui, a totalement disparu, on ne sait même pas où il est... il y a eu beaucoup de disparitions et on ne sait même pas où sont passés leurs corps. Beaucoup se sont enfuis, beaucoup ont été exterminés et beaucoup se reposent dans les prisons ou bien se promènent dans les neiges sibériennes, en poussant des brouettes, mais qui sait où ils sont ? Les camarades se sont entêtés une fois pour toute : la Constitution ou la mort ! On ne blague pas chez nous, les ouvriers, comme dit Getsi de l'abeille : « Ne me pique pas et ne me donne pas de miel. » C'est un type bizarre ce Getsi : on lui a tué un de ses fils pendant la guerre, l'autre est en prison et lui-même est aussi dans la misère, mais lorsqu'il a l'occasion de faire un bon mot ou un calembour, il devient tout fou ! A part cela, je n'ai rien de neuf à t'écrire. Tout est, grâce à Dieu, rentré dans l'ordre et nous sommes tous en bonne santé, sauf ma Khane-Rokhel, qui, la pauvre se plaint du cœur, pas étonnant, rien qu'avec la peur des expropriations... Tu ne sais certainement

² La bénédiction des Cohanim : lors des offices, lorsqu'un Cohen (prêtre) bénit la communauté, il est d'usage pour les fidèles de ne pas le regarder.

pas avec quoi ça se mange, alors je vais te l'expliquer. On arrive chez toi à la maison avec une carabine qui n'est pas chargée avec de la farine, non, mais avec de la poudre et des clous et on te dit : « Lève les mains », on te déboutonne la capote et on te prend tout ce que tu possèdes. Après ça, va réclamer ! Un jour, deux individus sont entrés chez moi, m'ont fait leur laïus et m'ont confisqué ma machine. J'avais aussi une vache, eh bien, elle a crevé toute seule. Ma bénédiction est d'être maintenant bien plus pauvre qu'avant, ils n'auront plus rien à me prendre ! Et Alter, il lui manque encore beaucoup avant de devenir riche, il n'a plus rien, et Leyzer qui a été expulsé à cause de son passeport, c'est de sa seule faute, qui lui a demandé d'être si négligent, et Mendel, il a aussi eu son lot de malheurs, il en est mort. Certains disent de phtisie et certains disent de faim, moi je pense que c'est des deux... A part ça, je n'ai plus rien de neuf à te raconter. Il faut que je te dise, au sujet de ce que ta Blume, ou comment s'appelle-t-elle maintenant, Jenny, veut venir se recueillir sur la tombe de ses parents, ce n'est pas le moment maintenant, Yankel ! Laisse ça jusque dans un an, si Dieu le veut, quand chez nous la situation sera plus tranquille, lorsque les gens auront fini de s'égorger les uns les autres, vous pourrez venir et nous irons ensemble, si Dieu le veut, au cimetière... On y a ajouté, Dieu soit loué, un bon nombre d'amis, et ne parlons pas des connaissances, il s'en rajoute encore assez chaque jour ! Je n'ai plus d'autres nouvelles à t'écrire. Sois en bonne santé et salue chacun de ma part très amicalement. Ton Amérique ne me plaît pas du tout. Un pays où un journal est un « paper », où Blumé devient Jenny, et un fiancé a trois femmes. D'un tel pays, ne sois pas fâché, il faut fuir ! D'après ta lettre, je vois que le jour où nous obtiendrons ici la Constitution que nous espérons, nous n'aurons plus besoin d'aucune Amérique. A ce moment-là nous aurons ici une bien meilleure Amérique que vous là-bas, Yankel ! Tu ne dois pas te faire de soucis : je nous souhaite à tous, si Dieu le veut, plein d'or et des calamités sur la Constitution que Krouchevan veut nous donner ! J'espère que nous aurons tous une bonne année, nous ici et vous là-bas.



De ton ami Yisroel



ABE CAHAN, UNE VIE EN AMERIQUE

Carole Ksiazenicer-Matheron

La publication de *Bleter fun mayn lebn* [Pages de ma vie], l'autobiographie d'Abe Cahan, s'échelonne de 1926 à 1931. Les cinq tomes des mémoires du rédacteur du *Forverts* sont publiés en yiddish par la *Forverts Association* à New York et ne paraîtront en anglais que beaucoup plus tardivement (1969), remaniés et réduits, sous le titre de *The Education of Abraham Cahan*¹.

Au moment où il publie ses mémoires, Abraham Cahan est le tout-puissant directeur du *Forverts*, le *Jewish Daily Forward*, le quotidien yiddish le plus influent dans le contexte américain (et bien au-delà), dont le lectorat atteint à cette époque environ 250 000 lecteurs et dont le courrier des lecteurs, le *Bintel Brief* est devenu une véritable institution, miroir de l'immigration et de l'adaptation au nouveau monde². Mais c'est aussi l'un des pionniers de

la social-démocratie juive américaine, un agitateur politique et un dirigeant communautaire influent par le biais de la presse, un intellectuel entre deux mondes et un écrivain reconnu, tant dans la littérature immigrante en yiddish que dans le contexte de l'école réaliste américaine, en partie liée aux *muckrakers*, ces journalistes avides de sensationnel, sillonnant les quartiers immigrants pour donner une autre vision du « rêve américain ».

Figure majeure de l'East Side dès les premières années de l'immigration juive d'Europe de l'Est, Abraham Cahan est né dans un shtetl des environs de Vilna (Vilnius) en 1860. Son père dirigeait une petite école religieuse (*heder*), mais des difficultés matérielles nécessitèrent l'installation de la famille à Vilna, la reconversion dans le petit commerce et pour le jeune Cahan l'adaptation aux courants émancipateurs de la grande ville. L'apprentissage du russe, une éducation sécularisée et bientôt la fréquentation des cercles révolutionnaires vont marquer cette évolution. Des problèmes de sécurité personnelle (démêlés avec la conscription, activités clandestines de propagande au moment où les forces de police enquêtent sur l'assassinat du Tsar Alexandre II), ainsi qu'un engagement militant dans la mouvance d'*Am Olam* (groupe révolutionnaire organisant une émigration collective vers les Etats-Unis dans le but d'y fonder des communautés communistes agricoles), le poussent à émigrer. Il arrive à New York en juin 1882 au beau milieu des premières vagues d'émigration massive des juifs de l'Est fuyant la menace des pogroms et les difficultés économiques.

Après un premier tome consacré à la Russie, le deuxième volume intitulé « Mes huit premières années en Amérique », est dédié aux problèmes de l'adaptation immédiate aux nouvelles formes d'exis-

1. Abraham Cahan, *Bleter fun mayn lebn*, 5 B., New-York, *Forverts Association*, 1926-1931 [*The Education of Abraham Cahan* Philadelphia, Leo Stein, 1969].

2. On trouvera des exemples de ce courrier des lecteurs dans l'ouvrage d'Isaac Metzker, « *Estimable rédacteur en chef* ». *60 ans de lettres d'immigrés juifs en Amérique*, traduit de l'anglais, annoté et postfacé par Henri Raczymow, Paris, Seuil, 2007. Pour une vision très négative de Cahan et de l'influence du *Forverts*, on pourra consulter *New-Yorkaises*, de Lamed Shapiro, traduit du yiddish par Delphine Bechtel, Carole Ksiazenicer et Jacques Mandelbaum, Paris, Juliard, 1993, p. 173-174 ainsi que de nombreux passages de l'œuvre d'Isaac Bashevis Singer, collaborateur permanent, comme son frère Israël Joshua, du journal new-yorkais, dans lequel parurent leurs œuvres en feuilleton.

tence, lutte pour de meilleures conditions matérielles, passage de l'anarchisme au socialisme, découverte de la vie politique américaine. Le troisième volume (« Sept années d'activité dans la communauté ») couvre la période qui sépare la fondation de *l'Arbeiter Tseitung* (1890) de celle du *Forverts*, le *Jewish Daily Forward* (1897). On y trouve un récit détaillé des voyages en Europe, lorsqu'il se rend aux congrès socialistes de Bruxelles (1891) et de Zurich (1893) en tant que représentant de la section juive du Parti Socialiste américain. L'accent est mis en particulier sur les problèmes posés par la création d'une presse populaire et socialiste en yiddish. Le quatrième volume (« Les années de maturité ») évoque les débuts de la carrière littéraire en anglais, ainsi qu'une période de cinq années qu'il passe à « découvrir le monde », c'est-à-dire à être reporter en anglais pour différents journaux américains. C'est une vie nouvelle, loin du monde juif et loin du *Forverts*, qu'il a contribué à créer, mais dont il a abandonné la rédaction quelques mois plus tard, ne réussissant pas alors à imposer ses vues. Lorsqu'en 1902 il est rappelé à la direction du journal par ses anciens collaborateurs incapables d'en assurer le succès, c'est avec les pleins pouvoirs et libre d'introduire les réformes qu'il juge nécessaires. Sa vie personnelle va désormais se confondre avec la vie du journal qu'il dirigera pratiquement jusqu'à sa mort, en 1951.

Le cinquième volume retrace cette évolution jusqu'à la veille de la Première Guerre mondiale, le succès grandissant du *Forverts*, les oppositions rencontrées, la longue parenthèse d'un nouveau voyage en Europe. La deuxième partie est nettement séparée de l'ensemble, brisant le fil de la narration chronologique, et constitue l'exposé minutieux d'une affaire d'antisémitisme à laquelle Cahan prit part de manière tout à fait directe et émotionnelle, l'Affaire Frank semblant bien être son « Affaire Dreyfus ». Faussement accusé de meurtre, Leo

Frank sera finalement lynché à Atlanta en 1915 et Cahan, au-delà de sa conviction personnelle et de ses liens avec l'accusé qu'il a rencontré et interviewé, semble utiliser cette histoire, déjà ancienne au moment où il écrit, dans un but polémique directement lié au climat d'antisémitisme grandissant en ce début des années 1930.

Un médiateur entre plusieurs mondes

Parmi les multiples facettes d'un personnage et d'une œuvre de témoignage, on peut choisir de mettre en lumière les problèmes d'adaptation de l'immigrant à la société d'accueil et les dimensions culturelles d'une activité multiforme au sein de la communauté juive du Lower East Side, soulignant ce que cet activisme indomptable a contribué à former, en continuité ou en rupture par rapport à la collectivité³. Intermédiaire culturel entre deux mondes, Abe Cahan a pu mesurer l'évolution de la société juive américaine, l'a peut-être incarnée avec toutes ses contradictions et sa richesse. Il a choisi d'en mesurer le destin à l'aune de l'adaptabilité au monde environnant, et sans doute en dernier ressort à l'assimilation. Ses ambitions intérieures le poussaient à rechercher la confrontation avec une forme d'universalité (littérature, révolution, matérialisme) qui semble s'incarner dans sa participation à l'école littéraire réaliste américaine ou à la campagne pour l'élection de Henri George au Congrès en 1886. D'une démarche de tension vers l'Autre, on

3. Les dimensions de cet article ne nous permettent pas d'aborder la carrière littéraire d'Abe Cahan, auteur entre autres, en yiddish et en anglais, de *Yekl* (repris au cinéma sous le titre de *Hester Street*), de recueils de nouvelles liées à la vie du ghetto (*The Imported Bridegroom and other stories*) et du roman *The Rise of David Levinsky* (1917).

aurait tendance cependant à retenir plutôt ce qui est création d'une culture autonome dans les limites de la créativité du groupe ethnique, frappante par ses capacités d'élaboration collective. Encore faut-il évaluer le rôle de l'intellectuel dans ses rapports complexes avec la classe ouvrière juive américaine, considérant la période qui va de 1882 à 1910 environ. Dans quelle mesure Abe Cahan est-il représentatif de ces intellectuels juifs que leur éducation et leur idéal révolutionnaire ont éloignés de la société juive traditionnelle et que l'émigration, le brouillage des conditions sociales qui se produit alors (dans les premiers temps tout au moins) et l'idéologie radicale vont replonger au sein des masses dont le yiddish est la langue de communication quotidienne ? Comment mesurer l'ensemble plus ou moins homogène de leur désir d'émancipation ? Comment en déceler les contradictions ? Comment évaluer la dialectique dehors-dedans qui dans le cas de Cahan finit par produire le *Forverts*, miroir de la communauté, recueil de voix collectives en partie filtrées par l'instance intellectuelle, instrument d'adaptation, voire d'assimilation (mais en yiddish) ?

Ce questionnement global est en outre lié au statut d'écrivain (bilingue) et de journaliste de Cahan. En 1889, il publie en anglais un article intitulé « Réalisme » dans le *Workmen's Advocate*, immédiatement suivi d'un autre, « Remèdes sociaux », qui définit bien l'ordre de ses préférences idéologiques. Rien de bien nouveau dans l'élaboration théorique du jeune émigrant nourri de matérialisme marxiste, de darwinisme et d'économie politique. Ses modèles en littérature viennent de l'école russe, de Tolstoï avant tout. Cependant, il rencontre en ce sens tout un courant de la littérature américaine de son époque, qui se définira autour de W. D. Howells, Stephen Crane, Hamlin Garland. C'est un état d'esprit dont il ne se départira jamais mais qui, au moment où il le formule, apparaît

comme novateur. Ces préoccupations se retrouvent dans ses autres domaines d'activité, dans le journalisme en particulier où, comme pour la littérature, il partage certaines des idées contemporaines et fréquente les hommes qui les incarnent : tel Jacob Riis, journaliste qu'il rencontre dans les quartiers de police où il enquête comme reporter, auteur lui aussi de reportages sur l'East Side, publiés sous le titre très polémique de *How the other half lives*, Hutchins Hapgood qu'il introduira dans les cercles juifs, auteur quant à lui d'un livre sur le Lower East Side, *The spirit of the Ghetto* (1902), et enfin Lincoln Steffens, rédacteur au *Commercial Advertiser*, sous la direction duquel il travaillera pendant plusieurs années, auteur du même genre d'enquêtes dénonçant les conditions de vie de l'Amérique des immigrés et des taudis. Préoccupations sociales, qui étaient loin de refléter l'état d'esprit de la majorité des journalistes américains, mais qui ont leur pendant dans le mouvement de l'University Settlement prônant l'installation d'intellectuels américains dans les quartiers défavorisés de New-York et la création d'îlots culturels où puissent être éduqués les enfants des immigrés (Lilian Wald, Charles B. Stover devinrent des figures bien connues de l'East Side et y passèrent de longues années)⁴.

4. Pour plus d'information, on se reportera à l'ouvrage classique d'Irving Howe, *Le Monde de nos pères. L'extraordinaire Odyssée des Juifs d'Europe en Amérique*, traduit de l'américain par Cécile Bloc-Rodot et Henriette Michaud, Paris, éditions Michalon, 1997; Ronald Sanders, *The Downtown Jews. Portraits of an Immigrant Generation*, New-York, Evanston and London, Harper & Row, Publishers, 1969; Milton Doroshkin, *Yiddish in America, Social and Cultural Foundations*, Rutherford, Madison, Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, 1969; Rachel Ertel, *Le Roman juif américain. Une écriture minoritaire*, Paris, Payot, 1980.

Parmi ces différents courants pas toujours dénués de paternalisme, Abe Cahan parle au nom du réalisme doctrinal, mais aussi, et c'est lié, de l'East Side, et sert souvent de trait d'union entre les réformateurs américains et la population du ghetto.

Peut-on en déduire que l'impératif de vulgarisation scientifique qu'il met en œuvre tout au long de sa vie est aussi un avatar de son identité au carrefour des cultures ? Cahan s'est toujours pensé comme un éducateur, un héritier des populistes russes qui, à la même époque, prônent le retour au peuple et la prise en charge de son « élévation morale » par les intellectuels. Les nombreuses conférences sur l'œuvre de Marx, la traduction du livre I du Capital en yiddish et sa publication dans le *Forverts*, le projet d'étude théorique sur les rapports entre darwinisme et socialisme, les recherches en anthropologie participent davantage du travail d'éducation de l'intellectuel militant que de l'ambition de formuler une pensée personnelle.

Or pour Cahan, les masses sont pratiquement incarnées dans la population juive du Lower East Side. Ayant participé à la création du premier syndicat juif en 1884, membre du parti socialiste, agitateur politique, directeur d'un journal où venaient se répercuter (et parfois se financer) les grandes grèves du textile, il est directement plongé dans les revendications politiques et sociales de son groupe d'origine. Son réformisme politique croissant est-il le reflet d'une courbe d'ascension sociale globale de la communauté juive ? C'est possible mais dans les limites temporelles de l'autobiographie, c'est inexact ; en 1910, la population juive de l'East Side est encore très largement prolétarisée. Il faut ajouter que cet impératif de maintenir le lien avec le peuple n'est pas seulement, chez Cahan, une caractéristique liée au groupe ethnique. Comme reporter, il a sillonné

tous les quartiers immigrés de New-York et semble avant tout passionné par le sentiment intense de vie qui émane des différentes communautés :

Je passais beaucoup de temps dans le quartier juif et dans le quartier italien, ainsi que dans le quartier grec qui commençait à se développer ; de même dans les quartiers arménien, suédois, syrien, tchèque. Et parfois dans le quartier polonais de Brooklyn. Je m'y promenais, je fréquentais les cafés, les magasins, j'engageais des conversations avec toutes sortes de gens. Je n'avais pas spécialement de but ; c'est l'intérêt pour la vie colorée et multiple de New-York qui m'y poussait ⁵ (IV, 240).

De cet intérêt pour les hommes semble découler l'intérêt pour la langue qui constitue l'expression vivante d'un groupe, la conscience de son identité collective. Garder le contact avec la langue du peuple, c'est pour Cahan renouer un rapport profond et complexe au yiddish, langue de la majorité des travailleurs de l'East Side. C'est donc la suivre dans ses transformations au contact de la langue nouvelle, l'anglais, en épouser l'évolution interne et la renvoyer aux hommes d'où elle émane par le biais de la langue du *Forverts*. Il est dès lors difficile de mesurer les facteurs d'interaction ; ainsi les détracteurs du *Forverts* pourront-ils accuser le journal de corrompre la langue, alors qu'il n'a peut-être fait qu'en enregistrer les transformations. La préface des *Bleter* est presque entièrement consacrée à ce problème de la langue, au sein de l'écriture autobiographique, et il est intéressant de noter que Cahan justifie la différence de langue utilisée dans le premier tome et dans les autres en mettant en avant la différence de

5. Les traductions du yiddish sont faites par moi.

contexte. Sans doute les possibilités de contrôle sont-elles limitées à l'emploi ou non des américanismes. Mais l'exemple est assez frappant en ce que la langue est conçue comme directement en prise avec une réalité sociologique et même géographique. Finalement, le yiddish est surtout vu comme une langue de classe, qui peut servir d'instrument d'adaptation à la société extérieure, médium de l'éducation et peut-être inévitablement de l'assimilation.

La conscience de ce caractère transitionnel et périssable de la langue n'apparaît pas tout à fait explicitement dans l'autobiographie. On peut supposer que Cahan avait trop de farouches opposants sur ce terrain pour qu'il ait éprouvé le besoin de formuler clairement ce qui après tout désigne la conscience qu'un groupe ethnique peut avoir de sa propre disparition. Mais nous savons par d'autres sources que les années 1930 virent justement s'affronter dans la communauté yiddishophone les courants opposés de l'assimilation et d'une autonomie culturelle maintenue grâce à la promotion du yiddish, et en particulier grâce à l'apprentissage de cette langue par les enfants de la seconde génération dans les écoles juives de l'*Arbeter Ring* (bundiste), des socialistes-territorialistes ou du *Poale-Zion* (sionistes de gauche). Le débat, naturellement, eut lieu dans les colonnes du *Forverts* où Cahan posa explicitement la question : « Peut-on promouvoir une langue par des moyens artificiels ? ». Farouche adversaire de ce qu'il dénonçait comme un « fanatisme sectaire » visant à faire des enfants juifs des inadaptés, il prit alors tout à fait nettement position en faveur de l'assimilation, « honorable en Amérique », alors qu'elle ne l'était pas en Russie parce que contrainte et forcée.

De l'autobiographie, nous pouvons clairement dégager le mouvement de tension vers le monde extérieur, autre pôle de cette dialectique

qui le porte simultanément vers les masses prolétarisées et loin d'elles, vers la littérature en anglais, l'acte de création personnelle qui par ailleurs (est-ce vraiment un paradoxe ?), veut donner à l'Amérique et à sa littérature une image du ghetto. Parallèlement il tente de faire entrer le monde dans l'horizon culturel des immigrants, à travers le *Forverts*, et porté par le souci constant d'évaluer les productions culturelles juives selon les critères de la littérature universelle. Ainsi fait-il avec les « classiques » de la littérature yiddish, avec le théâtre yiddish...

Ecrire en anglais d'autre part participe clairement pour lui d'un rêve ancien, qu'il fait remonter aux tout premiers temps de son séjour en Amérique et qui sera d'abord concrétisé dans les projets de journalisme américain : « Je rêvais d'être un écrivain en anglais et le Sun était au tout premier plan de mes espoirs ». Cette remarque est située en 1887 (T. II, p. 326). Par la suite, l'écriture de fiction en anglais est associée à la constatation des limitations internes à toute littérature minoritaire, lorsqu'une discussion avec les délégués bulgares et roumains au Congrès de Zurich le convainc de la communauté des problèmes de l'écrivain yiddish et des écrivains d'Europe centrale. Les paroles qu'il attribue au délégué bulgare ne sont peut-être alors que le reflet de sa propre pensée : « Pour nous, Bulgares, la littérature russe est presque notre littérature. Nous avons nous aussi des hommes de talent. Mais la langue bulgare n'a aucune portée dans le monde, les écrivains ne sont pas connus dans le reste du monde, aussi nous rattachons-nous aux littératures des grands pays... » (IV, 20). Au terme du récit de l'entretien, Cahan conclut : « Quand je parle donc de mes ambitions en littérature, je veux parler du désir d'écrire des histoires en anglais ».

Mais il ajoute : « ainsi pensions-nous à l'époque », semblant laisser entrevoir d'autres potenti-

alités en gestation, c'est-à-dire le développement ultérieur d'une littérature en yiddish. Il semble ainsi suggérer qu'au moment où il choisit l'anglais comme langue littéraire, rien ne laissait encore prévoir la richesse et les possibilités de la littérature yiddish à venir, lui-même ne disposant pas alors d'une langue pouvant servir d'instrument à la création artistique. Il choisit donc de changer de terrain mais nous présente ce choix comme nécessité par les circonstances et l'époque. Il y a quelque chose du traître en Cahan (et peut-être a-t-il été vu ainsi à son époque), et le choix de la langue littéraire, de même que celui du réalisme, le situent à l'opposé de la figure du révolté, si fréquente dans la littérature yiddish, de l'écrivain optant avec obstination pour le yiddish, travaillant et contestant de l'intérieur les pouvoirs d'expression de sa propre langue.

A travers cette ébauche de portrait, nous pouvons voir se dessiner les tendances qui relient Cahan à son temps. On peut voir également ce qu'apporte de spécifique l'appartenance à la communauté juive de l'East Side qui constitue son ambiance la plus naturelle, au sein de laquelle il vit, pense et combat.

New-Yorkaises

Une part importante de l'autobiographie est consacrée à l'environnement new-yorkais, dès l'évocation de sa première promenade, dictionnaire à la main pour déchiffrer les panneaux. Repère temporel précieux pour le lecteur : le métro aérien (*elevated*) pour aller à Brooklyn n'était pas encore construit.

Les premières impressions du « ghetto » sont associées à un sentiment de familiarité qui montre bien les limites de l'immersion de l'arrivante dans le « chaudron » américain. East Broadway, l'après-midi, tel que le voit Cahan, est peuplé de vieux juifs

avec des calottes et des barbes blanches, assis sur les paliers des maisons : « Je me suis senti comme à la maison », confie-t-il (II, 72).

Les limites du quartier juif de 1882 sont beaucoup plus étroites que celles du Lower East Side en 1926. L'évaluation du temps qui passe, des transformations de la ville et de la communauté juive est signalée par la géographie du quartier qui enregistre les différentes vagues de l'émigration et garde la trace des différents groupes ethniques qui s'y installent.

Les rues ont une relative spécialisation : Hester Street est le lieu des « sweat shops », les ateliers de couture où sont embauchés les nouveaux arrivants. Les colporteurs vendent leur bric-à-brac dans Canal Street et East-Broadway, le « khazir mark » (le Marché aux cochons) est la place où les travailleurs non qualifiés peuvent trouver des « contrats ». La Bowery et les rues alentour (Forsyth, Christee, Allen Street) sont connues comme les bas-fonds, boulevard du crime, lieu de prostitution, zone de cabarets et de théâtres tout à la fois.

Ce qui frappe l'observateur, c'est l'aspect encore hétérogène du quartier, le relatif mélange des différents groupes ethniques. Les juifs de l'Est sont regroupés sur une surface très restreinte, quelques blocs autour d'East Broadway, Grand Street, Suffolk et Allen Street d'un côté, et Bayard, Mott et Elizabeth Street de l'autre. Cahan

6. A cet égard, une comparaison avec le recueil de Lamed Shapiro *New-Yorkaises* qui date précisément de cette période à la fin des années 20 est éclairante, par les différences d'extension et de sociologie urbaine du quartier juif, ainsi que par l'arc dessiné entre utopie des commencements et sentiment du déclin, caractéristique de la littérature yiddish américaine. Voir l'article de Daniel Oppenheim dans ce même numéro.

énumère les rues alentour qui feront ensuite partie du quartier juif et qui, à l'époque de son arrivée, sont encore peuplées d'Allemands, d'Irlandais ou d'Américains.

Les Allemands se partagent la Deuxième Avenue et Houston Street, mais ils ont également un café sur Canal Street, les Irlandais se regroupent près d'East River, mais sont également très nombreux du côté de la Bowery. Les Italiens ne sont pas encore arrivés et les *Yahudim* (juifs allemands) peuvent encore se trouver dans le quartier juif, petits commerçants ou petits patrons pour la plupart, bien qu'un grand nombre parmi eux se soit déjà déplacé vers des quartiers plus riches (*uptown*).

Cahan souligne également les aspects d'une époque encore peu modernisée et remarque que le capitalisme américain n'en est qu'à ses débuts. Les bâtiments ne font guère plus de huit étages, la ville mesure le tiers de ce qu'elle est à l'époque où il écrit. Il n'y a ni métro, ni cinéma, ni voitures. Le pont de Brooklyn n'est pas encore ouvert et il n'y a aucun autre pont sur East River. Cependant la ville apparaît énorme et étouffante aux « *Grine* », à ceux qui arrivent tout juste d'un shtetl ou même d'une grande ville polonaise.

Le choc culturel est inévitable dans un espace aussi replié sur ses différents groupes. Même au sein de la population juive de l'Est, les différences sociales et culturelles sont patentées.

La grande masse des immigrés est constituée de « *proste yidn* », de juifs du peuple. Parmi eux se trouve aussi une couche d'érudits, spécialistes du Talmud, dotés de prestige en Europe mais confrontés à de nouvelles et dures conditions économiques en Amérique.

Enfin les heurts sont nombreux lorsqu'arrivent les jeunes intellectuels russifiés qui veulent divulguer le socialisme et le « progrès », contre « l'obscurantisme » religieux des juifs orthodoxes.

De toute façon, l'adaptation à la vie nouvelle va provoquer des bouleversements incalculables dans l'espace des valeurs traditionnelles, et l'on peut dire qu'au terme de quelques années, la communauté du Lower East Side sera une communauté sécularisée.

Les conflits de génération deviennent aussi plus visibles, la distance culturelle entre parents et enfants va se creuser à mesure que les enfants reçoivent une éducation plus moderne. Les problèmes ne sont pas encore ceux de la deuxième génération, les enfants reçoivent généralement une éducation en anglais assez sommaire, s'arrêtant à la fin de la public school. Très peu d'entre eux ont accès à City College qui sera par la suite fréquenté presque exclusivement par les enfants d'immigrants juifs. Le travail ou le « business », nous dit Cahan, est la voie qui les attend au sortir de l'école. Il n'y a pas encore, note-t-il, cette soif de savoir et cette volonté d'ascension sociale qui caractériseront plus tard la jeunesse juive.

Mais pour le nouvel immigrant qui, comme Cahan et comme la grande majorité des travailleurs de l'East Side, est lié à un certain nombre d'idéaux politiques, la découverte de l'Amérique est inséparable d'expériences tout à fait bouleversantes : découverte de la liberté de la presse et de réunion, sujet d'étonnement infini pour cette génération imprégnée de romantisme révolutionnaire et d'habitudes de clandestinité. Le quotidien socialiste allemand d'Alexander Jonas, le *Volkszeitung*, fait partie de ces instruments d'adaptation au nouveau monde. En plus de l'apprentissage de l'allemand, nous dit Cahan, le journal « nous donnait chaque jour des leçons pratiques de socialisme ».

Ainsi on peut dire que l'ambiance radicale de l'East Side et les multiples structures du socialisme des immigrés européens créèrent une sorte de milieu intermédiaire sécularisé, facilitant en grande partie l'adaptation à l'Amérique.

On peut voir l'importance de ce milieu comme structure d'accueil en examinant ce que Cahan nous décrit de son itinéraire personnel. Arrivé aux Etats-Unis pour participer à la fondation des colonies agricoles, il se détourne très rapidement de ce projet, attiré qu'il est par la grande ville et l'activité au sein du mouvement ouvrier naissant. La fièvre des réunions publiques, des débats où il peut écouter en russe ou en allemand Sergueï Schevitch et Alexander Jonas, des meetings où les anarchistes tentent d'expliquer aux nouveaux arrivants qu'ils ne doivent pas servir de briseurs de grève en se faisant recruter sur le port pour des salaires de misère, cette excitation presque palpable, ce climat anxieux et porteur d'espoir, tout cela saisit le jeune homme et le pousse à rester dans le quartier juif: « Je ne comprenais pas complètement les discours en allemand. Mais je saisissais leur sens général. Et je ne peux trouver de mots pour évoquer l'impression qu'ils me firent. Je restais assis à les écouter, dans un état d'enthousiasme fébrile » (II, 89).

L'autobiographie aide à comprendre la spécificité de cette époque qui voit naître les grands courants du socialisme américain, et nous frappe par son caractère foisonnant et idéaliste. Les limites entre les différents mouvements sont encore indécises, les cercles anarchistes et socialistes encore très proches, ayant en commun la fai-blesse organisationnelle, le refus du réformisme et du modèle des syndicats américains. Cahan, lorsqu'il écrit ces pages, ne se prive pas de souligner le caractère romantique de cette génération, son manque de sens pratique, ses illusions révolutionnaires. Il décrit l'échec du mouvement des colonies communistes, en analyse les causes : manque d'expérience et projets chimériques venus se heurter aux effroyables difficultés matérielles. Seule la communauté de la Nouvelle Odessa réussira à se maintenir pendant un certain temps, puis ses membres se disperseront peu à peu.

Il nous livre également ses impressions de jeune homme, éperdu d'admiration devant des personnalités que rétrospectivement il juge plus sévèrement. Il décrit alors une atmosphère intellectuelle éclectique où viennent se fondre toutes sortes de tendances encore mal définies, issues du XIXe siècle européen et portées par l'énergie charismatique de grands prêtres illuminés et matérialistes : tels William Frey, végétarien, tols-toïen, positiviste et communiste à la manière des premiers utopistes mais opposé à toute revendication syndicale et à l'emploi de la violence révolutionnaire, ou Félix Adler, prêchant un mélange de religiosité et d'athéisme, faisant des sermons laïques auxquels Cahan assiste pour prendre des cours de langue... Les références religieuses sont explicitement amenées par Cahan et il compare les personnalités des premiers temps du socialisme à celles des rabbis hassidiques entourés de la vénération de leurs sectateurs.

L'autobiographie constitue également un témoignage sur les conditions d'existence matérielle des immigrants.

La préoccupation quasi exclusive des nouveaux arrivants était, nous dit Cahan, de trouver des moyens d'existence : la preuve en est le néologisme immédiatement passé dans la langue courante « *makhn a lebn* » (gagner sa vie), directement calqué sur l'anglais, que l'on entend partout dans le quartier juif.

Nous pouvons voir comment fonctionnait le système d'embauche et comment les fabricants, souvent membres de comités d'entraide, employaient, pour quelques semaines, les nouveaux arrivants. Ainsi Cahan se retrouve-t-il dans une fabrique de cigares possédée par un juif de Pologne, élevé en Posnanie et parlant allemand : « Il était toujours tiré à quatre épingle comme un dandy et je me le rappelle, avec le « derby » bas et de couleur claire, qui était le chapeau à la mode

cet été-là ». Toute l'ambiguïté de ce système, mélange d'entraide communautaire et d'exploitation, est ainsi retracée à travers ce personnage esquissé rapidement.

Cahan décrit également la dureté du travail physique qui va de pair, pour les intellectuels, avec un sentiment aigu d'impuissance, de déchéance même, lié au brusque changement de statut social. Cependant, parmi les immigrés « politisés », le travail manuel est considéré comme le seul acceptable, le commerce et le commerce ambulant étant dès l'abord rejetés et dévalorisés.

Il est lui-même rebelle à l'automatisme des gestes, au système de surveillance, à la longueur des journées de travail. Lorsqu'il change d'emploi et se retrouve attelé à une machine dont doivent sortir des couvercles de boîtes de conserve, il apprend à connaître la dure loi du machinisme qu'il n'avait encore appréhendée que par les livres et se sent lui aussi comme un « outil sans vie » dont on se sert et dont on abuse. C'est cependant dans ce milieu qu'il fait la connaissance des futurs dirigeants des syndicats juifs et de l'A.F.L. : Bernard Weinstein et Samuel Gompers, tous deux employés en même temps que lui à la fabrique de cigarettes.

Les conditions de logement ne sont pas forcément meilleures. Sa première chambre, près de Castle Garden, n'est qu'un de ces abris provisoires que le Bureau d'aide aux immigrants fournit aux nouveaux arrivants ; ils seront quatre à y habiter pendant une semaine. Ensuite il loge comme locataire (« *boarder* ») dans une famille de juifs américanisés, payant son loyer en leçons d'hébreu aux enfants. Sa première véritable demeure sera située dans Clinton Street, au moment où son salaire de professeur d'anglais dans une école du soir lui permettra d'avoir une chambre à lui.

Le mal du pays et les premières difficultés d'adaptation sont, pour Cahan, liés dans le souve-

nir à certains lieux, certains gestes, certains tracés de rues. Il garde en mémoire les grandes chaleurs de l'été new-yorkais qui accompagnent ses premiers mois américains. Le trajet parcouru pour se rendre au travail, la succession des rues, le territoire qui délimite le champ d'action encore restreint du « *greenhorn* » (nouvel immigrant) sont pour lui les repères associés à cette nouvelle vie : « L'enseigne d'une boulangerie dans Canal Street à côté de Mott Street, les omnibus de Broadway et les calèches de la Bowery, c'est tout cela que je revois quand je me rappelle la nostalgie et les espoirs qui emplissaient alors mon être » (II, 114).

Le dépaysement, s'il est brutal, se mesure à des signes ténus : habitudes de vie, comportements, mélodies urbaines. Beurrer des tartines, boire du café, se tenir dans la rue, autant de gestes qui diffèrent des manières russes. L'indéniable confort matériel le laisse indifférent ou le gêne.

Cependant l'adaptation se dessine, derrière ces plaintes. L'attrait puissant d'un monde « neuf », où l'air même lui semble plus libre, l'énergie, les potentialités, le tempo propre à la vie américaine le saisissent et l'enivrent. Un désir intense de connaissance, d'expérience et finalement d'adaptation s'empare du jeune homme, semblant annoncer et justifier la réussite future.

Au terme de ce premier récit qui retrace les expériences du nouveau venu, on peut évidemment se demander quelle est la part des clichés communs à tout récit d'émigration.

Cahan lui-même voit en ses huit premières années américaines une période de formation mais il n'envisage guère les transformations sous l'angle des bouleversements intérieurs, des révélations ou de la conversion. Bien que cette période le voie renoncer aux idéaux anarchisants de ses jeunes années, l'écriture nous transmet une image plutôt plate des débats intérieurs ou des crises qui

jalonnent cette évolution. En ce sens, on échappe aussi aux conventions du genre autobiographique et aux mises en scène de l'identité auxquelles nous a habitués la tradition européenne du genre.

Entre les langues

Il est intéressant de répertorier les différentes langues auxquelles est confronté Cahan et de voir quelle signification il accorde à chacune d'elles.

L'anglais est à ce moment de sa vie la langue à apprendre, celle dont il faut s'imprégnier le plus rapidement possible. Toutes les structures de la vie quotidienne lui sont utiles pour s'y adapter. Il l'apprend au contact de la famille de juifs américanisés qui le logent, dans les magasins, dans la rue, dans une école primaire pour enfants américains où, pendant trois mois, il passe ses journées à écouter et retenir les mots et les phrases des écoliers. La nuit, il travaille méthodiquement les leçons d'un livre scolaire, conçu pour des Allemands qui veulent apprendre l'anglais. Son désir d'adaptation le distingue de ses compagnons plus lents, plus nostalgiques dans leur apprentissage de la langue : il fait des efforts particuliers pour prononcer correctement, à l'américaine, et travaille avec acharnement. Il lui faut trois mois pour lire couramment les journaux et progressivement il est en mesure d'enseigner le soir aux autres immigrants ce que lui-même apprend pendant la journée.

Pendant cette toute première période, il gagne sa vie en donnant des leçons d'anglais jusqu'au moment où, en 1887, il est renvoyé de la yeshiva où il enseigne. Ce n'est qu'à partir de cette date qu'il s'oriente vers les journaux et le travail de pigiste.

Le russe est pour lui essentiellement la langue de culture, la langue de la pensée, du moi « intellectuel ». C'est également la langue d'une élite intellectuelle jouissant, dans la communauté d'Euro-

rope de l'Est, d'un statut social supérieur. C'est la langue qu'il a emportée avec lui, celle qu'il parle le plus souvent au moment où il a émigré. Langue des révolutionnaires, elle désigne le jeune juif comme un partisan des Lumières, contre « l'obscurantisme » de la société traditionnelle, comme un partisan de l'émancipation sociale contre les agitateurs nationalistes juifs, comme un intellectuel épris de culture européenne parmi ses collègues journalistes américains.

Mais pour la majorité des immigrants issus du peuple, le russe est avant tout la langue des persécuteurs de l'ancien monde et le jeune intellectuel russifié est violemment pris à partie par de vieilles gens du quartier lorsqu'il s'obstine à parler russe dans le ghetto new-yorkais.

Cahan dit lui-même qu'en Russie il avait peu à peu remplacé le yiddish par le russe. Le processus inverse semble s'amorcer en Amérique.

Le yiddish va être de plus en plus porteur des nouvelles potentialités de la vie américaine.

Il est en un premier temps lié à l'exil, mais le russe l'est également avec ses chansons nostalgiques évoquant le pays natal. Le yiddish est lié aux parents, c'est la langue que l'on parle « à la maison » et lorsqu'il pense à son père, des bribes de vieilles mélodies lui viennent aux lèvres pour peupler sa solitude d'immigrant. Il déclare lui-même écrire pour la première fois de sa vie d'aussi longues lettres en yiddish, lettres où il décrit pour ses parents ses premières impressions américaines, enjolivant la réalité plutôt pénible des premiers mois.

Il retrouve quelque chose de ce yiddish-là en parlant avec ses *lantslayt*, ses compatriotes, les gens de la région de Vilna qui prononcent les mots avec le même accent que lui.

Il fréquente, parallèlement aux cercles russes, des cercles de « *maskilim* » parlant yiddish, des gens dotés de cet état d'esprit d'émancipation,

de sécularisation, de modernisation de la société juive, mais qui aux Etats-Unis se retrouvent ouvriers dans le textile ou travailleurs à domicile, artisans possédant une pièce dont ils se servent à la fois comme atelier, appartement et lieu de réunion. Dans la hiérarchie sociale, ils se situent bien plus bas que l'intelligentsia russe dont il a été question auparavant.

Est-ce au cours de ces interminables conversations que Cahan retrouve progressivement un attachement d'ordre sentimental et affectif à la langue maternelle ?

J'ai toujours parlé le yiddish, comme tous les juifs, et j'ai toujours aimé la langue telle que la parlent « nos mères », combattant bien souvent pour elle. Certains parmi mes amis russes la considéraient avec mépris, et je polémiquais ardemment avec eux, invoquant la saveur et la force de notre langue maternelle, son pouvoir d'exprimer les nuances les plus fines et les plus belles d'une pensée (II, 194).

Or le yiddish qui est parlé dans l'East Side tend de plus en plus à s'éloigner de cette langue « maternelle ». Au contact de l'anglais, le yiddish populaire s'américanise, accueille un grand nombre de mots ou d'expressions tirés de l'expérience immédiate des immigrants : « *potatoes* », « *window* », « *room* », « *all right* » deviennent des mots couramment entendus en yiddish. Le jeune Cahan est choqué de ces intrusions grossières qui lui paraissent symboliser le caractère chaotique et brutal de ses premières expériences d'immigrant. Les mots nouveaux lui semblent « étrangers », « ridicules », lui écorchent les oreilles et le font bien souvent tressaillir d'impatience. Purisme que pour sa part il ne maintiendra pas bien longtemps, comme nous avons pu le constater à la lecture de la préface.

Dès lors, le yiddish prend de l'importance pour Cahan dans sa fonction de langue de classe, médium de propagande, de communication avec les masses, ciment d'une classe ouvrière juive encore informe.

C'est Cahan, semble-t-il, qui prononça le premier discours de propagande en yiddish en Amérique (c'est ainsi du moins que l'autobiographie le raconte). Assistant à un meeting en russe, un mois environ après son arrivée, il prend la parole de manière quasiment instinctive (nous dit-il), bouillant encore d'impatience au souvenir de ses camarades de Russie restés en prison. Son ardeur se communique à la foule, et enhardi, il pose aux organisateurs le problème de la langue : pourquoi parler en russe ou en allemand alors que tout le monde parle et comprend le yiddish ? Devant l'incredulité de tous, il propose une deuxième réunion en yiddish où effectivement il exposera dans cette langue et pendant plus de deux heures la théorie de la plus-value chez Marx ! Réunion suivie d'un troisième meeting... début d'une longue carrière de conférencier et d'agitant politique.

Etais-ce vraiment la première fois qu'un meeting se tenait en yiddish ? Peut-être, après tout, l'important étant surtout la position du problème. Pour les membres des organisations politiques, le yiddish est la langue du heder, du marché ou de la maison, la langue de la vie traditionnelle ou privée, alors que Cahan comprend immédiatement que le yiddish est en train de devenir tout simplement la langue parlée par la majorité des travailleurs juifs en Amérique.

On retrouve cette position dans sa tentative de créer un journal radical en yiddish. Dès 1886, il tente de donner un écho dans cette langue aux luttes ouvrières et aux premières tentatives d'organisation des syndicats juifs.

Cahan sera par ailleurs lié personnellement aux « poètes prolétariens » qui font du yiddish la

langue la plus propre à exprimer les incertitudes de la vie quotidienne, les rythmes inhumains des machines, les souffrances des hommes au travail. Faut-il le croire quand il dit être le premier à avoir encouragé Morris Rosenfeld à écrire ? Lui-même fait quelques tentatives poétiques, tenant, reconnaît-il lui-même, plus de la propagande que de l'œuvre d'art, mais dont les paroles et les airs adaptés d'Eliakum Tsunser (un « *badkhn* », poète et chansonnier populaire) se fredonnent partout dans les rues et les ateliers.

La perspective temporelle manque pour donner un tableau dynamique de ce problème des langues. Dans la suite de l'autobiographie, on relève quelques indices permettant de comprendre l'évolution des différentes positions. Il apparaît par exemple au détour d'une remarque beaucoup plus tardive que Cahan parlait anglais en compagnie de sa femme, elle aussi d'origine russe. Mais cela ne semble-t-il pas naturel après quelque trente ans de vie en Amérique ? Le russe semble perdre progressivement de l'importance pour lui, sauf lorsqu'il est amené à rencontrer de nouveaux arrivants de Russie, souvent des militants venus récolter des fonds et faire de la propagande pour les mouvements révolutionnaires.

Transferts culturels

C'est le yiddish encore qui fait le lien avec le théâtre dont l'autobiographie retrace les débuts héroïques (ou exécrables selon les points de vue).

La découverte du théâtre yiddish se rattache pour Cahan à l'élargissement de ses centres d'intérêt en Amérique. Sa sensibilisation au théâtre yiddish, généralement objet du mépris et des sarcasmes de la plupart des intellectuels juifs, vient également de son amour déjà ancien pour les mélodies tirées des pièces de Goldfaden (fondateur du théâtre yiddish en Europe quelques années auparavant).

De plus, une circonstance tout à fait fortuite l'amène, au cours de l'hiver 1882, à être locataire chez la mère de Boris Tomachevsky, futur acteur bien connu de la scène yiddish et qui, âgé de seize ans à l'époque, jouait les rôles féminins au théâtre de la Bowery. En 1884, Cahan est témoin de l'arrivée à New-York d'une troupe plus professionnelle d'acteurs venus de Russie et de Roumanie, sous la direction de Karp. Ils mettent en scène une pièce de Goldfaden, *Di Kischefmacherin* (La Magicienne), qui connaît un grand succès. A partir de 1886 s'effectue un processus de maturation, dont Cahan cependant rend compte de manière très négative, jugeant cette époque comme la plus sombre dans l'histoire du théâtre juif aux Etats-Unis. Il reconnaît l'apport essentiel d'acteurs de grand talent qui commencent à cette époque à quitter la Russie, où le théâtre yiddish est interdit : Mogulesco qui deviendra le plus grand acteur comique, David Kessler qui connaît un immense succès populaire, incarnant à merveille les juifs du peuple. A cette époque arrive aussi de Londres Jacob Adler (« l'Aigle »), personnage baroque dans la vie comme sur la scène, spécialiste des rôles shakespeariens. Il est accompagné de Madame Liptzin qui aura pendant longtemps le monopole du rôle de Mirele Efros (héroïne d'une pièce de Gordin). Suivront d'autres actrices, la belle Bertha Kalisch, et la future femme d'Adler, Sarah. Tomachevsky est alors au faîte de sa gloire de jeune premier, il a vingt deux ans et passe pour le grand rival de Kessler.

Si Cahan admire les acteurs, il déplore qu'à cette époque où les dramaturges comme Horowitz et Lateiner bâclent des pièces à la journée, leur jeu ne puisse donner sa pleine mesure et soit limité par la mauvaise qualité des textes, « opéras historiques », plagiats du répertoire européen ou grossières comédies de mœurs. Il faudra attendre, dit Cahan, l'arrivée de Jacob Gordin et sa mise en scène de *Sibir* (Sibérie) en 1891 pour que les

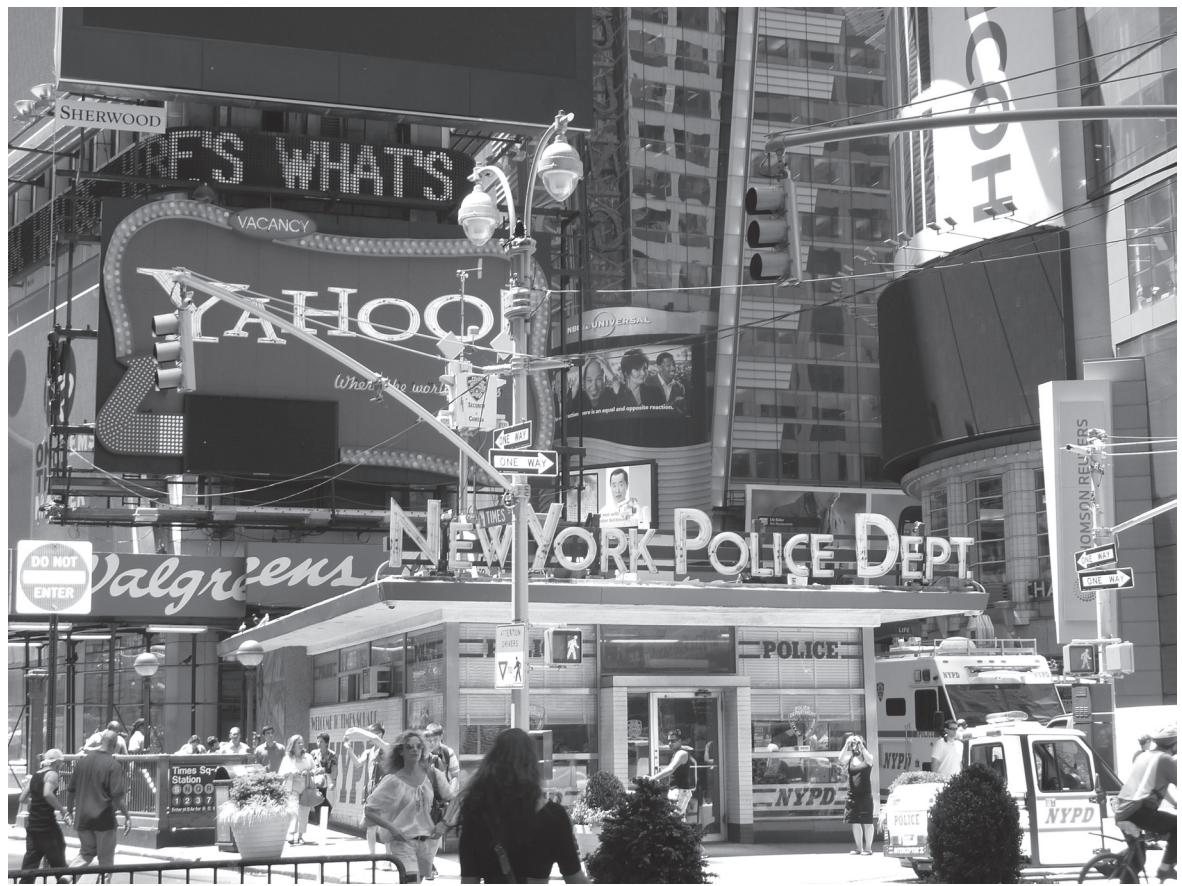
acteurs trouvent des rôles à leur mesure, dont la force puisse donner aux spectateurs le sentiment de la vie (ce qu'il nomme, lui, réalisme), débarrassé de l'emphase grossière et « invraisemblable » des déclamations antérieures.

L'attitude de Cahan est caractéristique, jusque dans son ambiguïté, de positions courantes parmi l'élite intellectuelle juive. On peut dire cependant qu'aux Etats-Unis le théâtre yiddish trouve un public où les réserves de classe sont balayées par la confusion des positions sociales, le besoin de se divertir, de se retrouver à l'occasion de manifestations collectives. Exprimer la vitalité créatrice de la communauté, sa cohésion et aussi donner aux individus quelque chose de « la joie du Shabbat », telle est la fonction de ce premier théâtre yiddish, aussi grossier qu'il puisse sembler à l'intellectuel raffiné qu'est Cahan. Ses critères en ce domaine restent ceux du réalisme dont on peut se demander s'ils sont susceptibles de rendre compte du besoin propre aux immigrants de dépasser les limites étroites de la vie quotidienne, par les illusions et les outrances de la scène.

Avant d'aborder le récit de la création du *Forverts*, Cahan prend la peine de faire un panorama de la littérature yiddish telle qu'elle apparaît à l'observateur des années 1890. Cahan situe au niveau du travail sur la langue (sans compter bien sûr la volonté populiste d'éduquer les masses) la continuité de l'écriture journalistique et de l'entreprise des premiers écrivains yiddish. La lan-

gue telle qu'il la reçoit de la tradition littéraire, telle qu'elle est utilisée dans les journaux ou sur la scène du théâtre, est truffée de germanismes, artificiels et empruntés. L'influence de l'allemand aux Etats-Unis se renforce du poids du socialisme allemand. De plus persiste le vieux préjugé selon lequel une langue « germanisée » serait plus noble, plus proche de l'idéal européen des Lumières. D'où le besoin de créer une langue nouvelle, moins connotée, plus « populaire ». Attitude qui n'a rien à voir avec le purisme du grammairien, puisque la langue qu'il veut contribuer à faire naître à travers les pages des journaux yiddish, c'est à ses yeux la langue du peuple, entité assez mal définie qui est tantôt le yiddish « maternel », tantôt celui des masses déjà américanisées.

Quels sont finalement les facteurs personnels qui poussent Cahan à participer avec fièvre, enthousiasme et énergie à ces entreprises, à un moment où il avait déjà envisagé de devenir reporter ou écrivain en anglais pour des journaux américains ? Il semble que ce soit justement cette double compétence (familiarité avec l'esprit et les techniques de la presse américaine, connaissance profonde et intime du milieu immigrant) qui ait constitué ses atouts, sa réussite et donc son investissement personnel intense dans la création d'un journalisme juif américain en langue yiddish, dont le *Forverts* sera la plus importante et la plus durable incarnation.



FREUD ET L'AMÉRIQUE

Hélène Oppenheim-Gluckman

Freud n'est allé qu'une seule fois en Amérique, en 1909, invité à la Clark University pour une série de conférences. Celles-ci furent le point de départ de l'essor de la psychanalyse en Amérique.

Dans *Ma vie et la psychanalyse*¹, Freud décrit son séjour en Amérique et les rapports à ses collègues américains en des termes enthousiastes, même s'il se montre critique sur le devenir de la psychanalyse en Amérique : « En 1909, Jung et moi avons été appelés par G. Stanley Hall en Amérique, afin d'y faire pendant une semaine des conférences en allemand à la Clark University... Hall était à juste titre un psychologue et un pédagogue en vue qui, depuis des années, avait fait entrer la psychanalyse dans l'enseignement; il avait quelque chose du « Kingmaker » (faiseur de rois) Nous rencontrâmes là J. Putnam, le neurologue de Harvard, qui malgré son âge s'enthousiasma pour la psychanalyse et prit fait et cause pour sa valeur culturelle et la pureté de ses intentions... J'avais alors 53 ans, je me sentais jeune et bien portant... Lorsque je gravis l'estrade à Worcester afin d'y faire mes *Cinq conférences sur la psychanalyse*², il me sembla que se réalisait un incroyable rêve diurne. La psychanalyse n'était donc plus une production délirante, elle était devenue une partie précieuse de la réalité. Elle n'a pas perdu du terrain en Amérique depuis notre visite, elle jouit dans le public d'une popularité peu commune et

est reconnue par beaucoup de psychiatres officiels comme une partie importante de l'enseignement médical. Malheureusement, là-bas aussi, il y a été mêlé beaucoup d'eau. Plus d'un abus, avec qui elle n'a rien à faire, emprunte son nom; la possibilité y manque de former à fond des analystes quant à la technique et à la théorie. Elle se heurte aussi en Amérique au « behaviourisme » qui se vante dans sa naïveté d'avoir entièrement éliminé le problème psychologique ».

Les rapports de Freud avec l'Amérique ont toujours été très ambivalents et réticents. Et si l'essor de la psychanalyse y fut « fulgurant », le discours psychanalytique occupant peu à peu une place prépondérante parmi les professionnels, mais aussi le grand public, ce fut au prix d'un éclectisme et d'un mélange des modèles et des références dont les effets se font encore sentir aujourd'hui.

Freud et les Américains

Le voyage de Freud en Amérique, auquel il convia aussi Ferenczi, fut marqué par de nombreuses réticences et celles-ci ont persisté tout au long de sa vie³. Ses conférences ont marqué un tournant dans l'histoire de la psychanalyse

1. S. Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1950, p. 64-66

2. S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 2001

3. Sur les rapports de Freud à l'Amérique et sur le développement de la psychanalyse aux USA de l'origine à nos jours, on peut consulter :

Nathan Hale, *Freud et les Américains*, Paris, Les empêcheurs de penser en Rond, 2002, et *The rise and crisis of psychoanalysis in the United States*,

aux Etats-Unis. Pourtant, il accepta cette invitation avec perplexité et méfiance et celles-ci ne se dissipèrent pas, même après avoir reçu le titre de *Docteur Honoris Causa* avec Jung invité en même temps que lui.

Comme le rappelle Mady Jeannet-Hasler, la famille de Freud avait émigré en Autriche pour des raisons économiques, et une partie de celle-ci vivait en Angleterre. Freud, avait, dans les années 1885-90, envisagé d'émigrer aux Etats-Unis. Il avait renoncé à ce projet car « hélas, cela a si bien marché à Vienne que je me suis décidé à rester »⁴.

Freud hésita à accepter l'invitation de Stanley Hall et dans un premier temps il la refusa « parce que la date proposée aurait occasionné une grande perte matérielle »⁵. Le 10 Janvier 1909, il écrit à Ferenczi : « Je trouve que l'exigence de sacrifier tant d'argent à cette occasion pour y

New York, Oxford University Press, 1995 (seul le premier tome a été traduit en français) ;

Correspondance Freud, Ferenczi, T 1 et 3, Paris, Calmann-Levy, 1992 et 2000 ;

E. Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, T 2, Paris, PUF, 1979 ;

M Jeannet-Hasler : Freud, Jung, Rank, Ferenczi et l'Amérique, *Topique*, 2002/3, 80, p 23-32 ;

Nathan Hale (eds) : *L'introduction de la psychanalyse aux Etats-Unis*, Paris, Gallimard, 1978 (correspondance de Putnam avec Freud, Jones, Ferenczi, William James et Morton Prince)

4. *Correspondance Freud-Jung*, Gallimard, 1992.

En 1920, Ferenczi envisage d'émigrer à cause de la crise économique et de la montée du fascisme et de l'antisémitisme en Hongrie : il a perdu son poste –la Chaire Universitaire de Psychanalyse– et il a été exclu de l'Association des Médecins Hongrois. Voir *Correspondance Freud-Ferenczi*, T III, p. 11-13 (lettre de Ferenczi du 20 Mars 1920).

5. *Correspondance Freud-Ferenczi*, T I, p. 55

faire des conférences est par trop « américaine ». L'Amérique doit rapporter, non coûter de l'argent. Du reste, nous devrions très vite être mis à l'index là-bas, dès qu'ils tomberont sur les soubassements sexuels de notre psychologie »⁶. Le report de la date proposée pour les conférences et l'augmentation de la contribution financière pour ces conférences et ce voyage⁷ permirent à Freud de finalement accepter l'invitation. La *Correspondance Freud-Ferenczi* fourmille de détails sur l'organisation pratique du voyage. Ferenczi apprit l'anglais et commanda des livres sur l'Amérique. Il recevra par la suite de nombreux patients américains en analyse, soit lors de son voyage en 1926 soit en Hongrie, et ceux-ci contribueront, comme pour Freud, à lui assurer une certaine assise financière dont ils vont se féliciter l'un et l'autre. L'ambivalence de Freud par rapport à ce voyage se traduisit aussi par le fait que seules les traces de la présence européenne et de l'antiquité grecque dans ce pays semblaient l'intéresser. Il écrit à Ferenczi en août 1909 : « Je me déclare définitivement inapte aux préparatifs pour l'Amérique. Je n'ai rien lu d'autre qu'un ouvrage d'archéologie sur Chypre ; cela se rattache à New-York dans la mesure où la plus grande collection d'antiquités chypriotes se trouve actuellement dans cette ville où j'espère bien l'admirer. Vous voyez, c'est une bonne illustration des profondes paroles de la Flûte Enchantée : « Je ne puis te contraindre à m'aimer ». L'Amérique ne me dit rien, mais je me

6. *Correspondance Freud-Ferenczi*, T I, p. 40. Comme nous le verrons plus loin, le soubassement sexuel des théories psychanalytiques fut l'une des raisons de l'accueil triomphal de la psychanalyse aux Etats-Unis où existait une crise des références morales qui avaient jusqu'ici prévalu.
7. Trois mille marks

réjouis beaucoup de notre voyage en commun. »⁸. Il ne prépara aucune conférence, disant qu'il s'en occuperait sur le bateau⁹. En fait, il semble les avoir préparées lors de ses marches matinales¹⁰ et il les improvisa. Après avoir beaucoup hésité, il présenta un survol de ses théories, la première métapsychologie. Celle-ci va rester pendant long-temps la référence majeure aux Etats-Unis malgré les évolutions de la théorie freudienne.

Lors de la remise des diplômes *honoris causa* le 10 septembre 1909, Freud sembla, selon certains témoignages, décalé par rapport à ses interlocuteurs. Emma Goldman, la célèbre anarchiste et militante des droits sexuels, y assista, au premier rang. Elle le décrit ainsi : « Vêtu sans prétention, presque tassé sur lui-même... dans cette spectaculaire rangée de professeurs en tenue, aussi raide que présomptueux sous la robe et le chapeau de rigueur, Freud avait l'air d'un géant perdu chez les pygmées »¹¹.

La méfiance et les préjugés de Freud vis-à-vis des Américains ne se dissipèrent pas malgré l'accueil qui lui fut réservé et l'impact de ses conférences dans les cercles professionnels et dans la société, les liens personnels et professionnels forts qu'il noua avec Stanley Hall et J.J. Putnam, entre autres, son admiration pour l'attitude de William James face à une maladie que ce dernier savait mortelle, et son vif intérêt pour le développement de la psychanalyse aux Etats-Unis. Putnam, professeur de neurologie à Harvard, devint l'un des piliers de la psychanalyse aux Etats-Unis. Depuis 1895, il travaillait sur les désordres fonctionnels du système nerveux (les maladies du système ner-

veux qu'on ne pouvait pas attribuer à une cause organique et qui semblaient plutôt d'origine psychologique). Lorsqu'il rencontra Freud, il devint un ardent défenseur de la psychanalyse aux Etats-Unis. Bien qu'il « adressât souvent à Freud des objections proches de Jung, Adler ou d'autres néo-freudiens », il lui resta toujours fidèle ainsi qu'à ce qu'ils appelaient l'un et l'autre « La Cause ». Ce terme met en évidence la part d'idéologie, d'idéal et d'engagement militant qui s'investissait dans la psychanalyse. Durant le séjour de Freud aux Etats-Unis, Putnam l'invita à passer quelques jours dans son ranch situé dans les monts Adirondack. William James, figure centrale de la psychologie américaine, accueillit avec plus de réserve les conférences faites à la Clark University.

A propos des réticences de Freud vis-à-vis de l'Amérique, Ernst Jones écrit, dans *La vie et l'œuvre de Freud* : « Malgré sa gratitude pour l'amicale réception qui lui fut faite (...) Freud ne garda pas une impression très favorable de l'Amérique. Pour l'atténuer un tant soit peu, de longues années d'intimité avec les Américains qui venaient le voir à Vienne furent nécessaires... Freud lui-même attribuait son aversion pour les Etats-Unis à de persistants troubles intestinaux dus, affirmait-il d'une manière certes bien peu convaincante, à la cuisine américaine... ». En fait Freud eut durant son séjour des douleurs abdominales qui l'empêchèrent de profiter pleinement de son voyage et de son séjour dans le ranch de Putnam. Il eut aussi des problèmes de prostate qu'il attribua aux « aménagements américains » (la difficulté à trouver des toilettes facilement accessibles lors de son séjour). « Pendant de longues années, écrit Jones, c'est à ce voyage en Amérique que Freud continua à attribuer ces maux. Il alla même jusqu'à m'assurer que son écriture s'y était détériorée... ». Et Jones poursuit : « Freud, en un moment de verve, prédit l'extinction de la race blanche dans quelques millénaires

8. Correspondance Freud-Ferenczi, TI, p 81.

9. Ibid, 25 Juillet 1909

10. Freud et les Américains, p 21.

11. Emma Goldman, *Living my life*, New-York, Knopf ed, 1931, TI, p 455, cité par Nathan Hale, *Freud et les Américains*, op. cit, p 41.

au profit de la race noire. Il ajouta en plaisantant : « L'Amérique est déjà menacée par les Noirs, et c'est bien fait pour elle. Il n'y a même pas de fraises des bois !.... »¹². Freud avait du mal à s'adapter au style et aux manières de vivre des Américains qu'il jugeait « désinvoltes et sans gêne »¹³.

Les préjugés de Freud vis-à-vis de l'Amérique étaient liés, entre autres, au regard pessimiste qu'il portait sur ses origines juives à cause de l'antisémitisme régnant en Autriche et plus largement en Europe et sur sa carrière, et à la crainte, souvent justifiée, surtout lors de la crise économique qui a sévi en Allemagne et en Europe Centrale dans les années 1920, d'être confronté à des problèmes financiers. Ainsi, en février 1910, après avoir annoncé à Ferenczi la publication aux Etats-Unis de ses conférences, il écrit : « Quelques trouvailles et idées m'ont amené maintenant à chercher à exhumer des trésors qui ne sont pas du genre de ceux de D.(una) P.(entele). Science et rumination morbide se rapprochent l'une de l'autre et de leurs équivalents. Au total, je ne suis quand même qu'une machine à gagner de l'argent et je m'épuise au travail ces dernières semaines. Un jeune Russe riche¹⁴ que j'ai pris à cause d'une passion amoureuse compulsive m'a fait l'aveu, après la première séance, des transferts suivants :

juif, escroc, il aimeraient me prendre par derrière et me chier sur la tête »¹⁵.

En 1926, en plein débat sur *l'analyse profane* (ou *laïenanalyse*)¹⁶, mais aussi en pleine crise économique, Freud écrit à Ferenczi qui préparait son voyage aux Etats-Unis : « Cette maudite Amérique ! Donc vous y partez... »¹⁷. Et quelques jours plus tard : « Pour l'Amérique, vous vous êtes composés un lourd programme. Ne vous laissez pas épouser. Vous connaissez l'exploitation à l'américaine, le système Taylor »¹⁸. Et le 19 septembre 1926 : « Avant de vous confier à la mer pour aller visiter le pays des barbares dollars... »¹⁹.

Le développement de la psychanalyse aux Etats-Unis

Au-delà de sa problématique personnelle, Freud avait-il des raisons de douter de l'Amérique ?

Sa venue en Amérique coïncidait avec un moment de crise et le désir de changement dans la société, la culture, les milieux professionnels un moment où la psychanalyse pouvait apparaître comme une réponse à cette crise qui concernait, d'une part, la morale sexuelle, les valeurs puritaines et l'ordre moral qui existaient dans la société, et, d'autre part, l'approche somatique du traitement des maladies neurologiques (qui à l'époque incluaient l'hystérie) et psychiatriques qui avait montré ses impasses.

Après les conférences à la Clark University, et bien que les propos de la quatrième conférence

12. Jones, *op. cit.*, p 63

13. Jones, *ibid.*

14. *L'homme aux loups*. Après la révolution russe, *L'homme aux loups*, ruiné, reçut de l'argent de Freud puis du mouvement psychanalytique pour subvenir à ses besoins. Voir *L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, textes réunis et présentés par Muriel Gardiner, Paris, Gallimard, 1981 et Karin Obholzer *Entretiens avec l'homme aux loups*, Paris, Gallimard, 1981.

15. *Correspondance Freud-Ferenczi*, T I, *op. cit.*, p 148-49

16. Sur les enjeux de ce débat en Europe et aux Etats-Unis, voir la seconde partie de cet article

17. *Correspondance Freud-Ferenczi* T III, *op. cit.*, p 293

18. *Ibid.* p 298

19. *Ibid.* p 307

qui portait sur la sexualité des enfants aient scandalisé de nombreux congressistes et aient été bannisés par les journaux qui en rendaient compte, la psychanalyse se répandit comme une « traînée de poudre sans équivalent dans la diffusion des idées neuves aux Etats-Unis »²⁰ parmi les milieux professionnels et le grand public.

Cette diffusion était complexe et ambiguë. En effet, la psychiatrie et le grand public – les liens étaient nombreux entre la culture professionnelle et la culture populaire – s'emparèrent non pas de la psychanalyse mais des théories psychanalytiques qui les intéressaient. Ils voulaient ainsi répondre aux impasses et aux crises auxquelles ils étaient confrontés, améliorer la pratique psychiatrique ou psychothérapeutique, mais sans renoncer à l'éclectisme et au pragmatisme qui les caractérisaient. Les Américains étaient intéressés par les applications de la psychanalyse à la psychiatrie et aux problèmes sociaux. Des théories psychanalytiques revisitées eurent ainsi un impact majeur sur l'hygiène mentale qui commençait à se développer aux USA, le travail social, la criminologie, les approches psychothérapeutiques, l'attitude des Américains par rapport à la morale et aux comportements sexuels. Au sein même des associations de psychanalystes, des personnalités de premier plan comme Hall, Meyer ou Obendorff ne renoncèrent jamais à leur éclectisme.

Comment expliquer les formes prises par le développement de la psychanalyse aux Etats-Unis ?

Les psychiatres (et les neurologues) étaient confrontés à de multiples impasses thérapeutiques en utilisant une approche organique des troubles fonctionnels neurologiques et des troubles mentaux, mais aussi des techniques psychothérapeutiques, le repos, les massages, les bonnes paroles.

20. N. Hale, *op. cit.*, p 35.

Ils étaient à la recherche de nouvelles théories. Dans une perspective évolutionniste, ils s'étaient intéressés à la psychologie de l'enfant pour mieux comprendre la nature humaine. La formule : « les premières années décident de tout » faisait déjà figure de lieu commun aux USA dans les années 1900²¹. Les médecins avaient, bien avant l'arrivée de Freud, tenté de cerner ce qu'étaient le subconscient et l'inconscient. Ils étaient réceptifs aux idées préfreudiennes développées en Europe par Janet par exemple qui avait fait deux voyages en Amérique en 1904 et 1906. Compte tenu des impasses thérapeutiques de l'approche somatique des troubles nerveux et psychiques, certains neurologues pratiquaient la psychothérapie. Ils se préoccupaient, comme leurs homologues européens, et ce avant que les élaborations de Freud soient connues, des traumatismes, des souvenirs enfouis, du subconscient, des « complexes ».

Au début du XX^e siècle, les fondateurs de la psychologie américaine s'étaient par ailleurs impliqués dans le combat contre « la répression puritaine de la joie et du plaisir »²². Dans une société en crise par rapport à ses valeurs morales, familiales et sexuelles, les psychiatres et les psychologues, élargissant le champ de leur pratique, s'attelèrent à la rénovation de l'hygiène sexuelle et morale qu'il convenait de développer dans la société, dans une optique de prophylaxie des troubles mentaux et des névroses. L'engagement de la psychanalyse dans le combat pour la prophylaxie des névroses et pour la création d'un « homme nouveau » était aussi prononcé par Freud, comme le montrent plusieurs de ses textes²³. La théorie freudienne de l'inconscient,

21. *Ibid* p196-97

22. *Ibid.* p 40

23. « L'avenir de la thérapeutique psychanalytique » (1910) et « Les voies nouvelles de la thérapeutique psychanalytiques » (1918)

de la sexualité, du refoulement allait cristalliser les mouvements, les réflexions, les intuitions souvent éparses qui existaient parmi les professionnels de la santé mentale et dans la société américaine. Il ne s'agissait pas de rompre avec la psychiatrie et la neurologie, mais plutôt de créer un nouveau modèle neuropsychiatrique à l'aide de la psychanalyse²⁴. La *laïenanalyse*, ou *analyse profane*, c'est-à-dire la possibilité que des non-médecins puissent devenir analystes, rencontra une vive opposition en Amérique. La Société Psychanalytique de New-York, comme l'Association américaine, n'admettaient en leur sein que des médecins, sans obligation en ce qui concerne l'Association américaine, d'avoir « subi une psychanalyse satisfaisante »²⁵. Des accusations de mauvais traitement contre Théodore Reik, qui n'était pas médecin, par un Américain, susciteront le débat sur la pratique de la psychanalyse par des non-médecins. Freud défendit Théodore Reik et ses positions trouvèrent beaucoup d'écho chez Ferenczi qui mena un débat très âpre avec les Américains lors de son second voyage aux Etats-Unis. La Société Psychanalytique de New-York insista sur le fait que la formation des non-médecins par l'analyse devait uniquement leur permettre d'exercer dans des champs non thérapeutiques telles l'anthropologie ou la théologie. Elle apporta son soutien aux projets de loi qui rendaient illégale la pratique des psychothérapies et de la psychanalyse par les non médecins.

24. La création d'un nouveau modèle psychiatrique grâce à la psychanalyse fut aussi une préoccupation de Freud avec laquelle il ne rompit jamais vraiment malgré ses positions sur la *laïenanalyse* (voir « Psychanalyse et théorie de la libido », in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p 51-77, écrit en 1923, trois ans avant le texte sur *l'analyse profane*)

25. *Ibid.* p 365

Dans ce contexte, des questions sur la scientifcité de la psychanalyse, les possibilités de la confirmer par des méthodes expérimentales, d'avoir des cas reproductibles, questions toujours actuelles aussi bien aux E.-U. qu'en Europe²⁶ – et qui ont existé aussi en Europe dès la naissance de la psychanalyse²⁷ –, prirent ici une acuité particulière. D'où l'importance de Jung et des tests d'association qu'il proposait avec ses collègues suisses dans l'introduction de la psychanalyse aux E.-U. vers 1905 et l'impact de ses théories après sa rupture avec Freud. Celles-ci, en effet, se voulaient scientifiques et sans rupture avec la pratique médicale. Ceci n'était pas le cas de la psychanalyse freudienne, qui se situait dans une logique de rupture avec ses origines neurologiques, même si Freud n'était pas dénué d'ambivalence et de positions contradictoires par rapport au statut scientifique de la psychanalyse.

Impliqués dans la crise des valeurs morales et familiales, militant pour une nouvelle morale et une nouvelle hygiène sexuelle, pris dans les implicites de la culture américaine, assistant au remaniement des modèles familiaux, les psychiatres et les neurologues se focalisèrent plutôt dans leur interprétation de la psychanalyse sur les relations d'amour et de haine au sein de la famille et sur l'influence de l'environnement. Ils laissèrent de côté le pulsionnel (entre autres, la pulsion sexuelle et la pulsion de mort). Ils utilisèrent surtout les éléments adaptatifs et pédagogiques présents dans certains textes de Freud.

Avec la Première Guerre mondiale, l'importance des névroses traumatiques et les questions

26. cf. la constitution de la neuropsychanalyse, les travaux de Fonagy et de Widlocher, les critiques méthodologiques adressées à la psychanalyse

27. cf., entre autres, Lynda Marinelli et Andreas Mayer: *Dreaming by the book*, New York, Other Press, 2003.

théoriques et cliniques qu’elles posaient, donnaient du poids aux conceptions freudiennes. Les impasses thérapeutiques auxquelles les psychiatres étaient confrontés avec les soldats permirent une confirmation des théories freudiennes, mais toujours avec la même approche éclectique.

Par ailleurs, après la guerre de 14-18, « la nouvelle psychiatrie américaine, un mélange éclectique de l’approche psychobiologique d’A.Meyer et de diverses écoles psychanalytiques, trouva une puissante force d’appui chez les travailleurs sociaux en psychiatrie pour lesquels, à cause de la guerre, avait été créées d’importantes formations »²⁸. Ces travailleurs sociaux, très présents dans les combats pour l’hygiène mentale et la nouvelle morale sexuelle qui traversaient la société américaine dans les années 20, contribuèrent à la diffusion du discours psychanalytique dans l’éducation, la pédagogie, la criminologie. Cette diffusion de concepts, plutôt du type *folk psychology* (psychologie populaire), s’accompagna d’une extension des demandes adressées non pas à la psychanalyse, mais à une nouvelle psychologie et pédagogie psychanalytiques. Dans des centres de consultation pour enfants, les mères consultaient désormais pour inquiétude, mauvais résultats scolaires des enfants, le sentiment d’être malheureux, et elles demandaient aide et avis. L’extension du champ de la psychanalyse était sans doute liée à la fois au modèle psychanalytique qui introduisait un continuum entre normalité et maladie mentale et au développement de l’hygiène mentale dans les années 1917-1940 aux E.-U.

L’impact que prirent les théories psychanalytiques dans la société après la venue de Freud aux Etats-Unis était aussi dû au très grand succès, entre 1904 et 1910, d’un courant populaire, porté par

28. Nathan Hale: *Crisis of psychoanalysis in the United States*, op. cit., p 23. C’est moi qui traduis.

des groupes de psychothérapie religieuse, comme le mouvement *Emmanuel*, *La Science Chrétienne ou la Pensée Nouvelle*. Ces associations mêlaient l’hypnose, la suggestion et la guérison par l’esprit. La même ferveur populaire qui avait permis le développement de ces mouvements s’empara des théories psychanalytiques. La presse grand public joua un rôle non négligeable dans ce phénomène. Elle voulut faire de Freud un nouveau « leader charismatique »²⁹. Un journaliste décrit ainsi Freud : « D’emblée, on voit qu’il s’agit d’un être raffiné, dont la vigueur intellectuelle a tiré le meilleur parti d’une éducation éclectique. Ses yeux bons et limpides portent le regard perçant du docteur, son front altier, la bosse de l’observation. On ne peut qu’admirer ses mains débordantes d’énergie »³⁰. Freud condamna pourtant publiquement la psychothérapie populaire et le mouvement *Emmanuel* quand il fut interviewé. Répondant aux questions d’un journaliste, il dit : « Quand je pense aux nombreux médecins qui, après des années d’initiation aux techniques de la psychothérapie moderne, ne la pratiquent encore qu’avec la plus extrême prudence, je me dis que cette initiative d’individus dont la formation médicale est inexistant ou presque est pour le moins discutable. Je comprends que ce genre d’Eglise psychothérapeutique séduise le public toujours friand de mystère et de surnaturel. Sans doute est-ce cette zone d’ombre qu’il subodore derrière la psychothérapie. Mais notre science à nous n’a rien, absolument rien de mystérieux »³¹. En 1909, lorsqu’il contre les mouvements de psychothérapie populaire et religieux, la psychanalyse

29. Nathan Hale: *Freud et les Américains*, op. cit., p 269.

30. Nathan Hale, op. cit., p 261. Cf. aussi l’importance de la notion d’éclectisme pour les américains, qualité ici attribuée à Freud.

31. Ibid.

est pour Freud une discipline scientifique et médicale. Le débat sur la *laienanalyse* ou psychanalyse pratiquée par les non-médecins aura lieu quatorze ans plus tard.

La psychothérapie populaire, voire religieuse, qui s'empara de la psychanalyse donnait une place centrale à l'environnement dans la genèse du mal-être et des troubles mentaux. Le *mouvement Emmanuel* voulait aussi s'adresser aux plus démunis qui avaient déserté l'Eglise et il ouvrit un service médico-social avec hébergement en 1907. Les traitements proposés alliaient psychothérapie, prières, hymnes et méditations³².

La psychanalyse populaire supplanta toutes les autres méthodes de psychothérapie dans les journaux grand public en quelques années. En 1911, on ne parlait plus du *mouvement Emmanuel*. Elle n'avait cependant pas rompu avec ce qui l'avait promu : « le culte de la guérison par l'esprit » et la croyance en une « dimension miraculeuse » de la psychothérapie. L'inconscient freudien était « assimilé à « l'entité mystérieuse « du *mouvement Emmanuel* pour en faire le lieu

32. A partir de 1910, la psychanalyse, sous l'impulsion de Freud, fut prise dans un idéal militant : s'étendre dans la société, être la référence principale de la psychiatrie et de la médecine, grâce au traitement et à la prophylaxie des névroses, permettre l'amélioration de l'individu et de la société, voire de la civilisation. Ces prises de position motivèrent, entre autres, la nécessité d'étendre les indications de la cure-type et d'adapter les modalités de traitement. Freud, comme d'autres analystes, était pris dans les idéaux qui traversaient les sociétés européennes de l'époque (« L'homme nouveau »). A-t-il aussi été influencé par ses contacts avec les Américains qui utilisèrent la psychanalyse pour transformer les pratiques sociales et développer une politique d'hygiène mentale ?

de toutes les étrangetés-rêves, souvenirs enfouis, relations mediumniques, télépathies, dédoublements de personnalités... »³³.

Le mouvement d'émancipation par rapport à l'ordre moral et puritain qui régnait aux E.-U. s'empara aussi de la psychanalyse. Celle-ci modifia un certain nombre de représentations populaires : l'environnement et les conséquences de la vie moderne étaient, surtout par leurs aspects répressifs, l'une des causes des névroses, mais il en existait d'autres : le traumatisme psychique dans la petite enfance et les désirs refoulés. Après 1915, la presse d'opinion invoquait les théories sexuelles freudiennes dans tous les débats sur les valeurs et la culture américaine³⁴. En même temps, la psychanalyse servit à développer ce que Nathan Hale a appelé « une éthique du bonheur ». Elle devint le support de toutes les quêtes populaires, un « guide moral, un nouveau type de morale, voire un ersatz de religion »³⁵. Ce raz-de-marée et les confusions de la psychanalyse populaire plongèrent Freud dans la consternation.

Face au dévoiement de sa théorie, il confia un jour à Jones : « L'Amérique est une erreur. Une erreur gigantesque, mais une erreur »³⁶.

33. Nathan Hale, *op. cit.*, p 444-55.

A noter que Freud s'est intéressé à la télépathie, ainsi que Ferenczi, et qu'une partie de leur correspondance dans les années 1909 aborde cette question. Mais, la psychanalyse s'est créée en rupture avec l'hypnose, l'une de ses origines. Très tôt (1909), Ferenczi, dans « Transfert et projection », élabora une théorie des mécanismes d'aliénation sous-jacents aux pratiques hypnotiques dont il veut se démarquer.

34. Nathan Hale, *op. cit.*

35. *Op. cit.*

36. Jones, dans la *Vie et l'œuvre de Freud*, cite cette phrase, mais hors de tout contexte temporel. Celui-ci est explicité par Nathan Hale, *op. cit.*

L’APOGÉE DE LA PROSTITUTION JUIVE AUX ETATS-UNIS AUTOUR DE 1900

Jacques Solé

L’essor de la prostitution nord-américaine en général et l’histoire de sa répression par le mouvement « progressiste » dans les deux premières décennies du XX^e siècle ont été remarquablement étudiés par Ruth Rosen¹. Edward Bristow, dans un ouvrage original et courageux publié au même moment, a rattaché sa composante juive à la traite de leurs sœurs par les gangsters juifs émigrés autour de 1900². Leurs activités vinrent compliquer le tableau d’une prostitution dominée, dans les Etats-Unis d’alors, par les nécessités de la survie économique de ses protagonistes. Forme de travail féminin comme une autre, la prostitution était souvent le fait d’« occasionnelles ». Ou secrétait, dans les quartiers réservés des villes américaines, un milieu attentif à la défense de sa dignité.

Le milieu de la prostitution fut pourtant de plus en plus contrôlé, vers 1900, à travers le recours aux souteneurs, par le crime organisé. Les réformateurs progressistes, dressés contre ce type de commercialisation, aboutirent à la disparition presque générale de sa tolérance. Vue comme un « mal social », la prostitution fut de plus en plus l’objet d’une prohibition (c’est le cas dans trente et un États en 1917). Cette criminalisationacheva de faire des prostituées nord-américaines l’objet d’une répression systématique. Elle développa

aussi l’idée selon laquelle elles avaient été victimes de la contrainte dans le cadre d’une « traite des blanches ». Une campagne politique se développa contre celle-ci et ne combattit pas seulement, en la matière, un mythe né d’une panique collective. Plus de 300 personnes furent convaincues de ce crime aux Etats-Unis, entre 1910 et 1913. Ces marchands de chair humaine avaient développé des pratiques de privation de liberté et de déshumanisation. Cet esclavage moral ne concerna sans doute qu’un dixième des prostituées nord-américaines. Mais l’éclairage braqué sur lui confirma des phénomènes de dévalorisation et de dépendance de la femme caractéristiques de la société industrielle.³

Historien du combat juif contre la traite des blanches, Edward J. Bristow y a retrouvé ces traits d’un mouvement de pureté sociale qui fut international. En milieu juif, il n’hésita pas à s’opposer violemment à ceux qui, en son sein, favorisaient la prostitution. Car des trafiquants juifs, en particulier dans les pays d’immigration, s’y trouvèrent compromis avec les filles de leur nation qu’ils exploitaient.

Déformée par l’antisémitisme contemporain, cette participation juive à la « traite des blanches » a été bien évoquée, en revanche, par le cinéaste Sergio Leone qui termina sa carrière, en 1984, en peignant, dans *Il était une fois en Amérique*, l’histoire de deux gangsters juifs new-yorkais arrivés de leur Pologne natale au début du XX^e siècle.

1. *The Lost Sisterhood Prostitution in America, 1900-1918*, The Johns Hopkins University Press, 1982.

2. *Prostitution and Prejudice. The Jewish Fight against White Slavery 1870-1939*, Clarendon Press, 1982.

3. Bram Dijkstra, *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin de Siècle Culture*, Oxford, University Press, 1986.

Leur enrichissement eut pour origine la prostitution de leurs sœurs, envisagée comme une forme naturelle de profit et un rite d'initiation masculine. Ce type du jeune Juif de 1900, exploiteur cynique de la sexualité des filles de son peuple, appartient à l'Histoire et non à la mythologie.

Les reportages d'Albert Londres le confirmèrent, pour Buenos-Aires, à la fin des années 1920. Il s'agit là d'une réalité que les antisémites exploitèrent en rattachant l'ensemble de la « traite des blanches » à une entreprise juive. Les intellectuels juifs s'en préoccupèrent, affrontés à un développement inédit de la participation juive à la prostitution internationale, autour de 1900, à partir de l'Europe centrale et orientale. Cette aberration historique, du point de vue des traditions juives, se relie à l'incroyable ébranlement économique et social d'une communauté juive d'Europe orientale dont quatre millions de personnes émigrèrent outre-mer de 1880 à 1914.

Une partie des Juifs restés sur le vieux continent aperçurent alors, dans le développement de la prostitution commerciale, une source de profits considérables et le déracinement urbain suffit à transformer des campagnards juives de Pologne ou de Russie en une chair à bordel pour les organisateurs (juifs) de leur vente. En une seule génération, ces produits de l'éducation religieuse la plus orthodoxe et la plus rigoureuse devinrent des filles à soldats ou à prolétaires de Varsovie à Buenos-Aires. Les sources policières les plus autorisées attestent la part importante des trafiquants juifs dans ce genre de commerce. Il s'était développé aux confins des trois Empires centraux où s'était peu à peu concentrée la majorité de la population juive mondiale. Les autorités russes favorisèrent d'ailleurs la prolifération des bordels juifs (203 sur 289 maisons closes autorisées en 1889) comme moyen de leur domination.

Ce mécanisme, qui va des recruteurs aux filles en passant par les tenancières, n'eut qu'à changer de destination et de dimensions géographiques pour s'adapter à la prostitution d'outre-mer. Il reposa toujours sur la fourniture de Juives, par des Juifs, pour le plaisir des non-Juifs. Les plus hardis de ses entrepreneurs glissèrent, dès la fin des années 1870, avec leur cheptel, de Pologne en Argentine. Ce gangstérisme, étroitement lié à la police et aux milieux patronaux, rencontra, en mai 1905, la violente opposition des ouvriers juifs de Varsovie qui détruisirent, un moment, ses bordels. Mais le règne de ces souteneurs sur leurs victimes n'en fut pas durablement atteint.

En Galicie austro-hongroise, haut lieu de la traite juive, ce réseau de recruteurs de filles prenait souvent la forme d'entreprises familiales aux relations fort lointaines, à l'échelle mondiale. Dès 1892, à Lemberg, un sensationnel procès de 27 trafiquants de filles avait attiré l'attention des antisémites. Ils oublièrent que, parmi les victimes des premiers, les deux tiers étaient des Juives. Vienne devint bien vite le lieu de transit principal de ce trafic. Mais, comme l'indiquent les chants yiddish, la route de Buenos-Aires définit encore plus les voies de l'enrichissement juif par la prostitution. Cette activité y opposa orthodoxes soucieux de leur identité et univers des bordels, alimenté par une filière permanente en provenance d'Europe orientale. En 1930, 400 profiteurs juifs de la prostitution de leurs sœurs prospéraient toujours dans la capitale argentine.

Leurs pareils y constituaient depuis 1890 une puissante communauté, le *Zwi Migdal*. Exclus par leurs frères en 1894, ils possèdent, depuis 1900, un cimetière particulier, partageant ainsi les Juifs de Buenos-Aires en deux mondes. A. Dickenfaden, arrivé comme jeune immigrant en 1885 et mort en 1927, y fut le Napoléon de ces souteneurs. Il échappa à toutes les poursuites et

disparut entouré de considération. L'organisation soigneuse des arrivages de filles en provenance de Pologne avait été à la base de ce succès. Ces prisonnières, dès leur arrivée, disparaissaient bien-tôt dans la communauté de la prostitution juive. Leurs protecteurs se constituèrent en association légale en 1906 et leur réseau, appuyé par des policiers ou par des politiciens argentins, demeurait une puissance dans les années 1920 malgré le boycott que leur imposait le milieu juif officiel. Ils avaient d'ailleurs leur propre synagogue et affichaient un souci de respectabilité. Profiteurs de la prostitution juive d'Argentine, ils surent investir leurs capitaux dans leur nouvelle patrie.

C'est à l'ombre de ce développement à l'échelle mondiale qu'il faut replacer Allen Street, au cœur du vieux quartier juif new-yorkais de l'East Side et centre de bordels à l'histoire analogue puisque produit par l'immigration, le crime et une exploitation de type « familial ». Le voisinage se disait souvent offusqué par les activités des souteneurs et de leurs filles. Mais, en ayant autant peur que honte, il finissait par s'en accommoder. En ce début du XX^e siècle, le jeune bandit, trafiquant de femmes, était, à New York, un personnage central du folklore des immigrants juifs. Régnant souvent sur un réseau à l'échelle nationale, il pouvait faire d'immenses fortunes.

De nombreux éléments de la communauté juive new-yorkaise étaient séduits par le type humain du maquereau ou de la prostituée. Leurs activités s'enracinaient dans l'histoire de l'immigration juive aux Etats-Unis, qui a concerné, entre 1889 et 1914, un million et demi de personnes, en majorité des jeunes mâles. Les créateurs de bordels, dès les années 1870, n'y manquèrent pas de successeurs disposant d'un soutien policier grâce à leur intégration dans la machine électorale démocrate.

Les années 1890 virent l'apogée des rois juifs de la prostitution new-yorkaise, moyen d'acculturation pour les immigrés en provenance de l'Empire russe et base d'un vrai trust du vice. Au sein du ghetto de New York, le conflit des générations témoignait de l'attrait du gangstérisme auprès de jeunes immigrants fascinés par les pratiques de la « séduction » sexuelle. Il en allait de même à Chicago où être souteneur constituait, au sein de la communauté juive, une activité normale lorsqu'on était jeune et pauvre.

Modèle de réussite sociale, le maquereau employait les ruses familiaires aux portes des agences d'emploi, des spectacles ou des dancings. Les Juives ainsi recrutées l'étaient surtout parmi celles nées sur place. Ce procédé contrastait avec les voyages d'importation inhérents à la prostitution juive en Amérique du sud. Celle qui se développa alors dans les rues de New York dut beaucoup à la révolte psychologique des enfants d'immigrés contre les anciennes disciplines imposées par leurs parents. Le désir de s'enrichir facilement la renforçait. Ces jeunes Juives devenues prostituées préféraient, comme leurs autres sœurs américaines, pour le profit qu'il rapportait, ce type de travail aux autres.

Il y en avait, en 1914, pour 6 000 souteneurs, près de 30 000 prostituées sans compter les indépendantes ou les occasionnelles. Elles ne constituaient que le cinquième de la prostitution nord-américaine et étaient en diminution depuis 1910. Profiteurs et vedettes de leur activité jouissaient toujours d'un grand prestige. Leur association new-yorkaise de 1896 eut bientôt son cimetière propre à côté de celui des orthodoxes. Elle maintenait l'ordre au sein de la prostitution juive, y compris par le meurtre des désobéissantes, mais se préoccupait de la surveillance médicale des filles. Ses dirigeants connurent un ultime âge d'or à la veille de 1914. Ils avaient contribué à faire de

la prostitution américaine un élément de la criminalité organisée. Ses bénéfices se chiffraient par millions de dollars dont certains étaient prélevés pour s'assurer de la protection policière.

Cet âge d'or passé, seuls subsistèrent de cet épisode les splendides mausolées funéraires de ses chefs. Riches et respectables, ils avaient aidé à déclencher une gigantesque panique antisémite fondée sur le mythe d'une traite des blanches d'origine juive. Il avait eu seulement pour origine l'essor de la prostitution organisée au sein de la communauté immigrée à New York à la fin du XIX^e siècle. On rencontrait à ses côtés, dans le reste des États-Unis, d'autres immigrées juives exploitées par d'autres trafiquants, comme, par exemple, au Texas, dans les camps de travailleurs mexicains.

Dans le cadre de la mondialisation de ce type d'activité, Joe Silver, né en Pologne en 1869, prospéra d'abord aux Etats-Unis puis à Londres. Il s'embarqua à Southampton en juin 1898 pour importer ses méthodes en Afrique du sud. On comprend pourquoi de nombreux responsables juifs estimèrent nécessaire de lutter contre une traite des blanches qui les touchait de si près. A New York comme ailleurs, vers 1910, le rapprochement entre Juif et trafiquant de femmes était évident. Malgré la honte qu'elle éprouvait à en parler, la presse juive ne cachait pas ce phénomène. La littérature juive sous toutes ses formes abonde en manifestations de sympathie pour les victimes de ce trafic et en dénonciations de ses profiteurs. La traite des blanches fut alors combattue, en yiddish, par de nombreux témoins informés. Ils mobilisèrent contre elle l'opinion juive et surent obtenir, pour ce combat, l'appui des organisations officielles.

Un grand débat opposa alors les Juifs des États-Unis entre eux sur la question de savoir s'il fallait accorder de la publicité à la traite juive en la combattant ouvertement. Cela ne ferait-il pas

courir le risque de développer l'antisémitisme ? A Philadelphie, Chicago ou Portland, des rabbins, obsédés par le mythe de la pureté juive, trouvaient dangereux de parler de ce qui la démentait. Les sionistes assimilaient cette lutte à un détournement d'énergies plus utiles ailleurs. Des socialistes juifs préféraient s'en prendre au capitalisme, cause de tous les maux, ou ramenaient la traite à un pur fantasme.

Les partisans de son extinction, au sein de la communauté juive, partageaient au contraire le même acharnement moral que leurs frères chrétiens ou laïcs. Ils pensaient d'abord aux victimes qui se trouvaient dans les bordels et de nombreuses féministes juives participèrent d'ailleurs à leur mouvement. Bertha Pappenheim, l'Anna O. de Freud, qui enrôla un cinquième des Juives allemandes dans son organisation créée en 1904 pour combattre la prostitution, eut ainsi des imitatrices aux Etats-Unis en dépit de la misogynie de certains rabbins. D'autres, cependant, appuyaient cette lutte contre la traite afin de mieux diminuer l'antisémitisme.

Des comités d'action mobilisèrent l'opinion juive, dans le monde entier, à partir des années 1880, contre la traite de ses sœurs. Un réseau international se monta ainsi contre une organisation corruptrice qui l'était tout autant. Des militants surveillèrent partout les routes où pouvaient passer les filles ou les trafiquants et susciteront contre eux, au début du XX^e siècle, des centaines d'enquêtes. Ils firent renforcer la législation contre la traite. Ces activistes juifs réussirent à imposer leur coopération aux organisateurs de la lutte contre ce trafic. Les milieux religieux eux-mêmes y furent peu à peu gagnés et les dirigeants de ce mouvement n'hésitèrent pas ainsi à laver utilement leur linge sale en public.

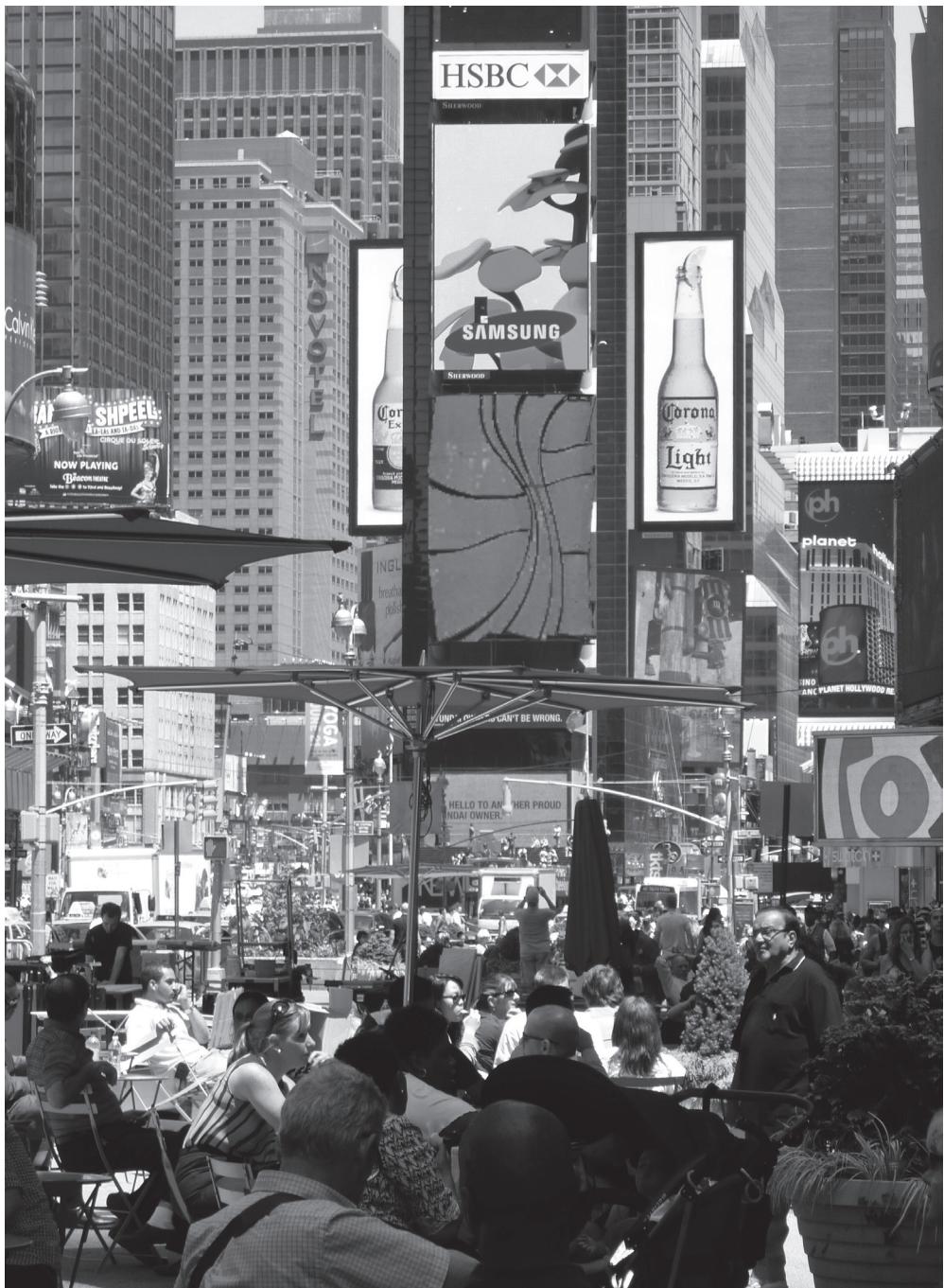
Le combat des Juifs américains contre la traite obtint ainsi d'importants résultats au milieu

de l'action d'ensemble entreprise, aux États-Unis, sur les plans municipal et législatif. Les dirigeants des premiers s'y étaient ralliés parce que ce mal les concernait au premier chef. Unanimes à vouloir défendre l'honneur de leur peuple face aux antisémites, ils furent à l'origine d'une campagne nationale où les rabbins se joignirent aux activistes. Cette lutte déboucha sur une législation qui tenta de freiner l'exploitation, dissuada de nombreuses Juives d'entrer dans la prostitution, renforça la solidarité au sein des communautés et offrit un terrain de choix à l'action féministe. Si on continua à accuser les Juifs d'être des trafiquants de chrétiennes, ils furent de moins à moins nombreux à vendre leurs sœurs au lendemain de la Première Guerre mondiale. L'amélioration des conditions matérielles de la vie juive en Amérique cessa de placer ce problème au cœur de leur communauté. Dans les années 1920, si, à Chicago par exemple, les souteneurs juifs formaient toujours près du cinquième du total, les prostituées juives new-yorkaises sont passées de 18 à 11 %

de l'ensemble. Cette diminution de la prostitution juive marquait la fin d'une époque et les organisations internationales l'enregistrèrent.

Cela n'empêcha sans doute pas la continuation de l'exploitation par les trafiquants galiciens, qui profitaient, pour alimenter les bordels de New York, de la fascination naïve des jeunes Juives par l'Occident, le pays où l'on « vit bien ». Mais peu à peu, au cours des années 1930, le grand trafic de femmes, inauguré, entre Europe et Amérique, par les immigrants juifs, se ralentit pour s'éteindre au bout de soixante ans.⁴

4. Jacques Solé, *L'Âge d'or de la prostitution de 1870 à nos jours*, Plon, 1993, p. 116-135 ; Victor A. Mirenman, *Jewish Buenos Aires, 1880-1930. In Search of an Identity*, Detroit, Wayne State University Press, 1990 ; Judith Lee Vaupen Joseph, *The Nafkeh and the Lady : Jews, Prostitutes and Progressives in New York City, 1900-1930*, thèse soutenue à l'Université de New York en 1986.



LE MOUVEMENT «RECONSTRUCTIONNISTE» DU JUDAÏSME AMÉRICAIN

Rabbin Stephen Berkovitz *

Le mouvement reconstructionniste (*Jewish Reconstructionist Foundation*), courant contemporain du judaïsme religieux quasiment inconnu en France, fait partie du paysage du judaïsme américain depuis les années 1920. Avec le mouvement libéral, institutionnalisé vers la fin du 19ème siècle¹, le mouvement *conservative*, établi au début du XX^e siècle², et le *Jewish Renewal*, constitué au début des années 1990³, il est l'une des composantes du judaïsme non-orthodoxe majoritaire aux Etats-Unis. Doté d'un séminaire, le *Reconstructionist Rabbinical College* (fondé en 1968 à Philadelphie), d'une association rabbinique, la *Reconstructionist Rabbinical Association*, le mouvement reconstructionniste fédère plus de cent synagogues et *havourot*⁴ en Amérique du nord. Depuis 1990, il est affilié à la *World Union for Progressive Judaism*⁵ dont le siège se trouve à Jérusalem.

Le reconstructionnisme a d'abord été un modèle de pensée, celle de Mordekhai Kaplan

(1880-1983), avant de devenir un mouvement. Nous présenterons, dans un premier temps, le parcours biographique de Kaplan, puis, dans un second temps, quelques uns des grands axes de sa pensée. En conclusion, nous ferons un point sur le devenir de ce mouvement aujourd'hui.

Mordekhai Kaplan : l'homme

Mordekhai Kaplan est né en 1881, dans une famille juive orthodoxe, à Swenziany, un bourg proche de Vilnius. Son père, Israël Kaplan, qui était rabbin, avait reçu sa *semikha* (ordination) de la main de confrères distingués de l'époque, les rabbins Isaac Elkanan Spector, Naphtali Tsvi Judah (*haNetsiv*) et Isaac Jacob Reines, fondateur du mouvement sioniste religieux, le *Mizrahi*. Israël Kaplan était un *moussarnik*, c'est-à-dire un disciple d'Israël Salanter⁶. Nommé à New York, comme adjoint du grand rabbin orthodoxe Jacob Joseph, Israël Kaplan quitte la Russie pour les Etats-Unis en 1888. Mme Kaplan et ses enfants le rejoignent à New York après une escale à Paris.

Mordekhai Kaplan relate une anecdote qui s'est produite à cette époque, lorsque la famille traverse l'Atlantique à bord d'un bateau français, au milieu de l'été. Un soir, des dizaines d'enfants montent sur le pont, car on y tire des feux d'artifice. C'était le 14 juillet, mais c'était également

* Stephen Berkowitz est un des rabbins du MJLF. Il est le seul rabbin ordonné par le Séminaire reconstructionniste en Europe.

1. *Union for Reform Judaism* (www.urj.org), le courant majoritaire aux Etats-Unis et dans le monde.

2. *United Synagogues of America*, appelé *mas-sorti* en France.

3. Le rabbin Zalman Schacter-Shlomi est le fondateur de ce nouveau courant religieux aux Etats-Unis (www.aleph.org).

4. Petites structures non-synagogales qui gèrent leurs propres activités cultuelles et culturelles.

5. cf. www.wupj.org.

6. Isaac Elkanan Spector (1817-1896), Naphtali Tsvi Judah (1817-1893), Isaac Jacob Reines (1839-1915), Israël Salanter (1810-1883).

un vendredi soir. Le jeune Mordekhai, qui désire profiter du spectacle, demande à sa mère s'il peut rejoindre les autres enfants. La mère accepte, mais il faut d'abord que son fils fasse sa prière du soir. Quand Mordekhai monte sur le pont, c'est trop tard. La fête est finie, les enfants se dispersent. Il en voudra longtemps à sa mère ; mais cette expérience de frustration l'amène à réfléchir sur le défi que constitue, pour un Juif pratiquant, le fait de vivre dans deux civilisations.

Mordekhai étudie le Talmud avec son père, orthodoxe d'une grande ouverture, qui l'introduit aussi à la critique biblique par l'entremise d'un savant, Arnold Ehrlich. Il fréquente l'école publique ainsi que la *yeshivah Etz Haim* et le séminaire théologique juif (*Jewish Theological Seminary – JTS*), futur séminaire rabbinique du mouvement *conservative*. Il suit ensuite un cursus universitaire au *City College* où il obtient le *bachelor of arts*, et à *Columbia University*, le *master*. Il étudie principalement la philosophie et la sociologie. Un de ses professeurs, Franklyn H. Giddins, a d'ailleurs été le premier à enseigner la sociologie aux USA. Kaplan était un grand lecteur, intéressé par de nombreux domaines, que ce soit les sciences sociales - l'histoire, l'anthropologie, la psychologie, la sociologie, les religions comparées - ou les sciences pures, comme la physique.

Pendant ses années universitaires, Kaplan était inscrit comme étudiant-rabbin au JTS. Il en sort diplômé à l'âge de vingt et un ans, en 1902. En 1909, il est embauché par Salomon Schechter au JTS pour enseigner l'homilétique, et y demeura, en tant qu'enseignant jusqu'à sa retraite en 1963. Il exercera une grande influence sur les futurs dirigeants et intellectuels du mouvement *conservative*, tels que Louis Finkelstein, Robert

Gordis, Simon Greenberg⁷. Kaplan est donc devenu un acteur important dans l'enseignement du judaïsme aux USA. Il fut également actif dans la grande communauté juive new yorkaise : le bureau de la *Jewish Education* et le *Young Mens' Hebrew Association* (YMHA).

Dès 1904, Kaplan imagine une « théologie de reconstruction »⁸. En août 1920, dans *Menorah*, la revue intellectuelle juive de l'époque⁹, il décrit son programme pour la « reconstruction du judaïsme ». Il s'agit d'une approche moderne de la croyance. Il propose que l'on se sépare des idées mythologiques sur Dieu et la Torah.

Les deux premiers postes de rabbin qu'on lui attribua étaient afférents à des synagogues orthodoxes *Kehillat Jeshurun* et *The Jewish Center*. Cette dernière synagogue, de création récente, devint, par l'action de Kaplan, un lieu non seulement dédié à la prière et à l'étude, mais aussi un centre culturel et social. Il y fit notamment installer une piscine. On appelait le *Jewish Center*, « *the schul with the pool and the school* ».

Certains des membres les plus traditionalistes du *Jewish Center* organisèrent bientôt une fronde contre Kaplan, qui fut donc mis en demeure de quitter cette communauté. Il fonda ensuite, avec un certain nombre de membres qui l'avaient suivi, la première synagogue reconstructionniste, la *Society*

7. Louis Finkelstein (1895-1991), Robert Gordis (1908-1992), Simon Greenberg (1901-1993).

8. Le terme « reconstructionisme » - certes difficile à prononcer en français ! - n'a pas été emprunté à John Dewey et son oeuvre *Reconstruction in Philosophy*, comme on le dit souvent à tort.

9. *The Menorah Journal*, publié par la Menorah Association de New York, « *for the study and advancement of Jewish culture and ideals* ». Le premier numéro voit le jour en 1915.

for the Advancement of Judaism, SAJ, en 1922. Dans cette nouvelle structure, Kaplan a plus de liberté pour mettre en œuvre sa conception d'un judaïsme traditionnel et moderne. Il va, par exemple, révolutionner le statut de la femme juive. Sa fille Judith devient en effet, la première *bat-mitsvah* des Etats-Unis à lire une *parasha* devant la communauté en 1922. Dans le cadre de la SAJ, Kaplan introduit aussi des cours d'études juives pour adultes, animés par des savants de grande renommée, tels que Shalom Spiegel, sur le thème de l'art et la Bible, par exemple. La musique devient aussi une activité centrale dans la communauté. Au début des années 30, Kaplan s'attelle à la tâche d'écrire son *magnum opus*, dans lequel il développe sa conception reconstructionniste. *Judaism as a Civilisation* est publié en mai 1934. Afin de diffuser plus largement la pensée de Kaplan, le *Reconstructionist*, revue bimensuelle de pensée juive, voit le jour en 1935. Kaplan y propose notamment des innovations en matière de rituel et de liturgie.

En 1941, il crée, avec Ira Eisenstein (un de ses disciples et son futur gendre) et Eugène Kohn, la *New Haggadah*, qui introduit des modifications dans le rituel de Pessah, telles que la suppression des dix plaies et le rajout d'extraits midrashiques sur la vie de Moïse. Les collègues du séminaire sont outrés. Mais ce n'était pas la première fois que Kaplan se heurtait à un front critique. Depuis des années, les membres du corps enseignant du JTS étaient très embarrassés par ses positions radicales. Ainsi, le fait d'avancer que la Torah n'avait pas été révélée par Dieu sur le Mont Sinaï, que les commandements devaient être perçus plus comme des *folkways* (usages populaires) que comme des prescriptions divines, son rejet de la notion d'élection ou sa croyance en un Dieu transcendant dans le monde de la nature et non en un Dieu surnaturel qui interviendrait dans l'histoire. En 1945, le premier rituel *Sabbath Prayer Book*

est publié par la *Reconstructionist Foundation*. A peine un mois après sa publication, l'Union des rabbins orthodoxes des Etats-Unis et du Canada déclarent un *herem* (décret d'excommunication) contre Kaplan. Lors de cette cérémonie qui prit place à l'hôtel McAlpin à New York, quelqu'un aurait brûlé le *siddour* de Kaplan¹⁰.

Considérant les prises de position que nous venons d'évoquer, on pourrait penser que Kaplan n'était pas très scrupuleux dans la pratique du judaïsme. Il était au contraire strictement observant, et cela, jusqu'à la fin de sa vie. Il portait le *tallit katan*, priait quotidiennement, observait le *chabbat* ainsi que toutes les fêtes et la cacheroute. Kaplan était opposé à l'idée de créer un quatrième mouvement, après les libéraux, les orthodoxes et les *conservatives*. En fait, il espérait que le mouvement *conservative* adopterait sa philosophie mais cela ne se produisit pas. Son gendre, Ira Eisenstein, prit donc la décision de créer un séminaire de formation, en 1968. Cette décision donnera le coup d'envoi d'un mouvement séparé et autonome.

Vers la fin de sa vie, Kaplan s'établit à Jérusalem, où il fréquente la synagogue de *Mivakché Derekh*¹¹. Il revient à New York où il meurt en novembre 1983 à l'âge de 102 ans.

Mordekhai Kaplan : sa pensée

Les historiens de la pensée juive ont tendance à considérer Kaplan plutôt comme un sociolo-

10. Selon Mel Scult, le biographe officiel de Kaplan, il n'y a jamais eu d'enquête mais il pense qu'un juif orthodoxe présent dans ce salon aurait brûlé le *siddour* selon sa propre initiative.

11. Aujourd'hui une synagogue affiliée au mouvement libéral israélien.

gue du judaïsme que comme un véritable théologien, tels qu'un Heschel ou un Buber. Il est vrai qu'il était particulièrement intéressé par la réalité sociale du judaïsme dans le monde moderne. Son projet était la réinterprétation du judaïsme dans un contexte de société ouverte, démocratique et multiculturelle, telle que l'était la société américaine, où les citoyens juifs souhaitaient aussi bien rester attachés à leur tradition qu'à leur communauté. Dans le passé, l'antisémitisme, d'une part, et l'existence d'une communauté organisée, d'autre part, préservait l'identité juive et le judaïsme. « De quelle manière, les Juifs voulaient-ils/pouvaient-ils demeurer juifs aujourd'hui ? », se demandait Kaplan dans les années 20. L'autorité des rabbins avait été singulièrement réduite avec l'émancipation. Appartenir à une communauté n'allait plus de soi désormais. Et pourtant Kaplan croyait à la centralité de ce qu'il appelait en anglais : *peoplehood*.

Il soutenait que les Juifs comme d'autres peuples possèdent une conscience ethnique. Ainsi « les activités collectives des Juifs devraient être menées avec une prise en compte consciente de la solidarité du peuple juif, ainsi que de son développement éthique et spirituel »¹². Pour cela il fallait créer des communautés novatrices autour des synagogues, ainsi que des centres culturels juifs, qui allaient effectivement devenir importants dans l'Amérique des années 20. En mettant l'accent sur l'importance du groupe, Kaplan a trouvé un dénominateur commun pour rassembler les Juifs de toutes sensibilités. Il a ainsi réussi à tisser des liens avec des personnalités et des institutions de

plusieurs tendances : orthodoxe, libérale, sioniste, bundiste, etc.

Dans les années 20 et 30, il anticipait le comportement des Juifs américains des années 70 et 80 qui, malgré leur détachement de la pratique religieuse, afficheront un lien fort avec le judaïsme et le peuple juif; c'est ce que les sociologues appellent « la religion civile » des Juifs américains : la lutte contre l'antisémitisme, l'entretien de la mémoire de la Shoah, et un soutien indéfectible et généreux à Israël.

Les courants intellectuels qui eurent un impact important sur la pensée de Kaplan sont d'abord le pragmatisme de William James et de John Dewey, mais également la pensée théologique d'Alfred Whitehead, de Douglas Clyde Macintosh et de Henry Nelson Wieman¹³. Il a trouvé dans le pragmatisme une approche et une logique qui recouraient aux procédés scientifiques pour identifier l'essence de la religion et la façon dont elle opère dans la vie des hommes. Quand Kaplan réfléchissait à la signification de Dieu, au sens des prières, à celui de l'élection, des commandements, d'Israël, il utilisait l'approche pragmatique. Selon son biographe, Mel Scult, Kaplan posait quatre questions :

1. Quelle fonction tenait la liturgie, par exemple, dans la tradition juive aux temps bibliques et talmudiques ?
2. Comment cette fonction a-t-elle évolué au cours de l'histoire juive ?
3. Cet aspect de la tradition juive répond-il aux mêmes motivations aujourd'hui ?

12. « *Jewish group activities should be conducted in conscious dedication to the solidarity of the Jewish people and the growth of its ethical and spiritual consciousness* ».

13. William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), Alfred Whitehead (1861-1947), Douglas Clyde Macintosh (1877-1948), Henry Nelson Wieman (1884-1975).

4 Si ce n'est pas le cas, comment cet aspect de la tradition peut-il être réadapté pour retrouver la fonction qu'il avait auparavant ?

En tant que pragmatiste, Kaplan n'acceptait pas l'idée que le judaïsme serait constitué d'un ensemble de doctrines éternelles imposées à chaque Juif. Pour lui, le judaïsme était avant tout la force profonde, une source de vie pour le peuple.

Le Judaïsme en tant que civilisation » : une définition nouvelle et inclusive du judaïsme

Kaplan définit le judaïsme en tant que civilisation religieuse et évolutive du peuple juif. Le judaïsme ne peut pas être appréhendé comme une entité en soi révélée par Dieu sur le mont Sinaï mais plutôt comme une création dynamique du peuple. Au cours de son histoire, les Juifs ont traversé toutes sortes de changements et épreuves, et tout cela a eu des incidences sur ce qu'on appelle la tradition juive. Il écrit : « l'approche historique implique que la tradition juive est un phénomène humain qui subit les lois naturelles du comportement humain et qui est aussi le produit de l'interaction normale entre la vie humaine et son environnement. »¹⁴

Mais le judaïsme n'est pas seulement une tradition religieuse ; il incorpore tous les aspects d'une civilisation : une langue, une littérature, une histoire, une terre, etc. Dans *The Religion of Ethical Nationhood*, Kaplan préconisait que chaque école juive promeuve des valeurs culturelles juives :

- 1) l'histoire millénaire du peuple juif
- 2) *Eretz Yisrael*, une aspiration commune
- 3) la littérature de la vie spirituelle
- 4) la langue hébraïque

14. M.M. Kaplan, *The Future of the American Jew*, N.Y., Macmillan, 1948, p. 377.

- 5) la vision messianique d'un monde en paix et la lutte pour la justice sociale
- 6) l'idée que la vie de l'homme à un sens spirituel profond
- 7) le calendrier juif ponctué par le *chabbat* et ses fêtes, dont l'enseignement met en évidence toutes les valeurs citées en amont¹⁵.

La présence de Dieu dans le monde

Kaplan n'appréhende pas la question de Dieu par le biais de la métaphysique mais par la sociologie. En effet, il s'interroge beaucoup sur la façon dont la foi en Dieu peut améliorer la vie spirituelle et sociale de la personne. Il soutient que la croyance en un Dieu surnaturel est une idée dépassée et qu'il faut trouver une nouvelle conception de Dieu pour l'homme croyant du XX^e siècle. Cependant Kaplan n'est ni athée ni agnostique¹⁶. Il explique qu'en suivant le cours de l'histoire juive, on voit que la foi du peuple a été constante, mais que c'est la façon dont le peuple concevait Dieu qui a changé au cours des temps. Par exemple, à l'époque biblique, Dieu était appréhendé comme le chef des armées qui avait libéré le peuple d'Egypte (*Adoshem Tsevaot* dans la liturgie), alors qu'à l'époque rabbinique, c'était plutôt comme une *Shekhina* (la présence féminine de Dieu) qui s'était retirée en exil au moment de la destruction du Temple.

A l'époque de Kaplan, l'homme pouvait apprécier Dieu ainsi : « La divinité est cet

15. M.M. Kaplan, *The Religion of Ethical Nationhood*, N.Y., Macmillan, 1970, p. 174.

16. Il faut quand même signaler qu'un certain nombre de ses critiques disaient qu'un Dieu dépourvu d'un pouvoir et d'une volonté absolus ne peut pas être considéré comme le Dieu vrai.

aspect de la nature, à la fois dans l'univers mais aussi dans l'homme, qui pousse l'humanité à créer un monde meilleur et l'individu à faire le meilleur dans sa propre vie ». Kaplan insistait sur le fait que « l'homme peut aussi découvrir la présence de Dieu dans sa recherche de vérité, d'honnêteté, d'empathie, de loyauté, de justice, de liberté, de bonne volonté... » La croyance en Dieu est donc associée à ce qu'il appelait « le but le plus noble que l'on puisse concevoir (*the highest conceivable purpose*) dans la vie de l'homme. Selon Emmanuel Goldsmith, un des disciples de Kaplan, les Juifs croyaient à l'époque biblique qu'en suivant les commandements rituels et éthiques de la Torah, ils se mettaient au service du Dieu Un de l'univers, et témoignaient ainsi de son unicité. A l'époque talmudique, *the highest conceivable purpose* était d'atteindre le monde à venir en étudiant la loi, et d'observer les *mitsvot*. Au moyen âge, pour un penseur comme Maimonide, il s'agissait d'arriver à une compréhension philosophique de Dieu et de sa loi, alors que pour Hermann Cohen, au début du XX^e siècle, c'était de mettre en pratique une conception de vie éthique exemplaire, basée sur le rationalisme et l'idéalisme philosophique allemand. Pour Martin Buber, *the highest conceivable purpose* était de bâtir une communauté idéale basée sur l'héritage spirituel juif. Et enfin pour Kaplan, c'était de développer un art de vivre, tant sur le plan individuel que sur le plan communautaire, qui contribuerait au progrès intellectuel, moral et spirituel de l'humanité.¹⁷

L'importance du sionisme dans l'œuvre de Kaplan

Kaplan fut l'un des grands penseurs du judaïsme américain des vingt premières années du siècle à avoir embrassé, très tôt, les idées sionistes. Etant donné la place centrale qu'il accordait au *peoplehood*, et compte tenu de ses convictions sur le fait que la survie des juifs en tant que peuple dépendait de leur volonté de vivre en collectivité, la création d'un foyer juif en Palestine était quelque chose de nécessaire et de vital. Kaplan devint donc une porte parole du sionisme aux Etats-Unis et un idéologue de l'américanisation du projet sioniste. D'ailleurs, en 1925, la *Zionist Organisation of America* envoie Kaplan comme délégué pour l'inauguration de l'Université hébraïque.

Alors que Kaplan croyait profondément en une interdépendance dynamique entre Sion et la Diaspora, c'est seulement sur la terre de ses ancêtres que le peuple juif peut recréer sa culture et se réaliser. Kaplan était très influencé par les écrits d'Ahad Ha'am (Asher Ginzberg 1856-1927) et par l'idée que le peuple juif, réinstallé sur sa terre serait à même de recréer une culture originale. Comme Ahad Ha'am, il croyait à l'idée que le peuple juif doit bâtir une société basée sur l'éthique.

Mordekhai Kaplan a souligné très tôt les problèmes éthiques posés par le fait que les Juifs, ayant besoin d'un territoire, devaient le partager avec la population arabe autochtone. En cela, il avait la même vision que d'autres penseurs sionistes, tels que A. D. Gordon, Judah Magnes et Martin Buber, qui considéraient qu'il fallait prêter plus d'attention à la population arabe. Il critiquait également la discrimination faite aux ouvriers arabes. En 1939, par exemple, il écrivait que « les Juifs devraient réaliser qu'ils doivent vivre avec les Arabes et n'auraient pas dû notifier dans les statuts du Fonds

17. Emmanuel Goldsmith et Mel Scult, *Dynamic Judaism. The essential writings of Mordecai M. Kaplan*, Fordham University Press, 1991, pp. 21-22

national juif (*Keren Kayemet L'Yisrael*) l'interdiction de la main-d'œuvre arabe »¹⁸.

La Liturgie et la prière

Kaplan était un homme exigeant, doté d'une grande honnêteté intellectuelle. Il ne pouvait pas admettre que quelqu'un puisse réciter des prières dont le contenu ne correspondait plus avec ses convictions profondes. Il fallait qu'il y ait une cohérence entre la croyance et le rituel. Introduire des modifications dans le texte traditionnel du *siddour* (le rituel) était déjà accepté par des rabbins libéraux en Allemagne. Quand Kaplan créa la SAJ, il introduisit un certain nombre de modifications liturgiques. Par exemple, il ne croyait plus en l'idée d'élection (il acceptait par contre l'idée que le peuple juif ait une vocation). Par conséquent, dans la bénédiction récitée avant la lecture de la Torah, il remplaça les mots (en hébreu et en anglais) « qui nous a choisis parmi tous les peuples » par « qui nous a rapprochés de son service. ». Idem pour un texte dans le célèbre passage de la prière *Aléinou*¹⁹; au lieu des trois phrases suivantes : « Dieu ne nous a pas faits comme les peuples d'autres contrées/Il ne nous a pas placés comme les familles de la terre/Il n'a pas placé notre portion comme elles ni notre sort comme celui de la multitude des peuples... », Kaplan proposa à la

place les mots : « qui nous a donné une Torah de vérité ».

D'autres modifications proposées par Kaplan, qui avaient déjà été intégrées par des synagogues libérales, concernent la suppression de toute référence liturgique à un personnage messianique. Ainsi, dans une des bénédicitions de l'*amidah*²⁰, le mot « rédempteur » est remplacé par « rédemption ». Idem pour des références à une résurrection physique. Kaplan remplace encore une fois dans l'*amidah* les mots « Béni sois-Tu Eternel qui ressuscite les morts » par « Béni sois-Tu Eternel qui par sa compassion se souvient de ses créatures pour la vie ». Il pensait également qu'il est important de varier d'une semaine à l'autre le déroulement de l'office. Ainsi, à côté des textes hébraïques, il proposait la lecture de textes créatifs en anglais. Dans son rituel pour *chabbat*, la moitié de l'ouvrage est consacrée à des lectures et méditations supplémentaires. Il a aussi rédigé un recueil de textes en anglais pour des fêtes civiles américaines telles que *Thanksgiving*.

Le regard de Kaplan sur la société américaine et le capitalisme

Kaplan a élaboré sa pensée pendant l'Amérique de la grande dépression. Il voyait que de nombreux Juifs se tournaient vers le socialisme et le communisme. Dans ses deux premières œuvres – *Judaism as a Civilization* (1934) et *The Meaning of God in Modern Jewish Religion* (1937) –, il démontrait comment le système capitaliste présentait des défis pour la société américaine en général, et pour la vie juive en particu-

18. Jack J. Cohen, « Mordeccai M. Kaplan », in *The « Other » New York Jewish Intellectuals*, Carole S. Kessner, New York University Press, 1974, pp. 298-299.

19. La prière *Aleinou*, a fait l'objet de critiques de l'Eglise catholique. La partie concernée – « car ils (les autres nations) se prosternent devant vanité et vide, un dieu qui ne sauve pas... » – a été supprimée dans le rite ashkénaze.

20. *Amidah*, une des prières centrales dans la liturgie juive, également appelée *Téfila* (la Prière) ou *Shemoneh Esreh* (les 18).

lier. Le capitalisme, selon lui, en encourageant la consommation à outrance, empêchait les gens de développer une vie intellectuelle et spirituelle ; les bâtisseurs et membres actifs dans les grandes synagogues de Manhattan étaient pour la plupart issus de la grande bourgeoisie, et, par conséquent, les Juifs relevant de couches sociales plus humbles en étaient exclus. Le capitalisme américain créait des écarts énormes entre riches et pauvres et engendrait une grande insécurité économique pour de nombreux employés et ouvriers. Sans la justice économique, pensait Kaplan, on ne pouvait pas œuvrer pour la justice sociale, la fraternité et la liberté. Il était également attristé de découvrir que le judaïsme américain ne se positionnait pas dans le débat « pour dénoncer, et lutter contre, les torts sociaux, l'avidité, la greffe monopolistique, qui sont responsables de cette situation »²¹.

Dans les années 30, Kaplan a donné plusieurs conférences sur le thème du judaïsme et du communisme. On le soupçonnait même d'être un *radical* (lire « communiste »!). Plus étonnant encore, il évoque, dans son journal intime, l'idée de retourner en Russie et de participer à la création d'une société nouvelle ! Mais Kaplan était lucide et comprenait que ni le communisme ni le socialisme ne seraient des panacées pour résoudre les graves problèmes de la société américaine. Dans certains écrits, notamment *Judaism in Transition* (1936), il exprime ses réserves vis-à-vis du communisme. Ainsi il était en profond désaccord avec l'idée marxiste selon laquelle la religion serait l'opium

des masses. Pour lui justement, la tradition prophétique et une religion moderne pouvaient inciter les hommes à œuvrer à l'amélioration morale de l'homme et à la transformation de la société. Kaplan critiquait également le communisme pour son refus de reconnaître la dimension spirituelle de la réalité et il lui reprochait de focaliser uniquement sur l'idée de la lutte des classes. Il n'acceptait pas le rejet par les communistes du rôle du nationalisme dans la culture d'une nation et le déni de l'importance du sionisme pour les Juifs en Russie. Enfin, il était opposé à la violence et espérait que les transformations de la société pourraient advenir sans passer par une « révolution » sanglante.

D'une manière générale, dans sa pensée politique, Kaplan s'efforçait de trouver des points de convergence entre la tradition juive et l'engagement progressiste, afin de concilier chez ses coreligionnaires l'appartenance communautaire et l'implication politique²².

Le « reconstructionnisme » aujourd’hui

Les idées de Kaplan continuent d'exercer une influence certaine sur le judaïsme américain ; en témoigne un numéro récent de ZEEK, la revue d'avant-garde juive américaine qui consacre son dossier central au reconstructionnisme²³. De même que les Juifs américains ont aujourd’hui une sensibilité et une orientation idéologique différentes de celles des Juifs américains des années 20 ou 30,

21. « *denounce and combat the social wrongs, the greed, the monopolistic graft that are responsible for this situation* », « Journal de Mordekhai Kaplan, le 3 juin 1931 », in Mel Scult ed., *Communings of the Spirit : The Journals of Mordecai M. Kaplan, Volume One : 1913-1934* Wayne University Press, p. 141.

22. cf. Rebecca Trachtenberg Alpert, « The Quest for Economic Justice : Kaplan's response to the Challenge of Communism (1929-1940) », in *The American Judaism of Mordecai Kaplan*, New York, New York University Press, 1990.

23. *Zeek : a Jewish Journal of Thought & Culture*, automne 2010.

de même, le mouvement reconstructioniste a évolué vers d'autres modes de pensée depuis Kaplan. Aujourd'hui, en effet, un grand nombre de rabbins reconstructionnistes développent une philosophie du judaïsme assez éclectique, où les idées classiques inspirées par Kaplan cohabitent avec les traditions hassidiques, le bouddhisme, des orientations politiques telles que le féminisme ou l'écologie. Cette tendance a commencé à voir le jour dans les années 1980 au Séminaire reconstructionniste. En 1984, un forum intitulé « Néo-hassidisme et reconstructionnisme » a suscité beaucoup de débats et de polémiques. Ainsi, Ira Eisenstein, gendre de Kaplan et président du Séminaire, a sévèrement jugé le phénomène néo-hassidique, avançant qu'il ne s'agissait pas seulement d'un mimétisme stérile mais aussi d'une « nostalgie pathétique pour un style de vie que peu étaient prêts à adopter ». Beaucoup plus conciliant, et préparant sans doute le terrain de son éventuelle nomination comme président du RRC, Art Green, lui, s'exprimait ainsi : « le néo-hassidisme partage avec le reconstructionnisme, non seulement la transcendance du théisme conventionnel, mais aussi le sentiment que le Dieu que nous cherchons est davantage une essence qui se trouve partout, plutôt qu'un être qui serait différent, retranché du monde. Alors qu'à première vue, le hassidisme semble éloigné du reconstructionnisme, notamment dans sa poésie singulière, en fait certains aspects théologiques de ce courant sont plus proches du reconstructionnisme, qu'on le croit. »²⁴

Kaplan croyait beaucoup dans la science, la technologie, ainsi qu'à la capacité de l'homme à s'améliorer et à faire progresser la société. Mais depuis la Shoah et la bombe atomique, les Juifs

24. *Ra'ayanot* été 1984, [journal de l'association des rabbins reconstructionnistes].

américains sont entrés dans un temps que l'on peut qualifier de post-moderne. Par conséquent, une présentation strictement rationaliste et pragmatique de la religion juive ne répond plus vraiment aux interrogations contemporaines. Par ailleurs, la synagogue ou le centre communautaire ne jouent plus le rôle central qu'ils tenaient vingt ans plus tôt. Le rapport entre l'individu et sa communauté a changé. Rappelons que le public de Kaplan était constitué de Juifs new-yorkais traditionalistes, la plupart issus de la première ou deuxième génération installées aux Etats-Unis. Ceux-là étaient très attachés à l'idée du groupe. Aujourd'hui, avec un taux de mariages mixtes élevé, un certain éloignement d'Israël et la possibilité de créer des liens en dehors des structures communautaires traditionnelles, les jeunes Juifs américains ont perdu cette conscience « ethnique ». L'appartenance aujourd'hui, à l'époque d'Internet et de Facebook, peut être virtuelle. D'ailleurs l'école rabbinique reconstructionniste vient de décider de consacrer 10 % de son budget à un projet intitulé *Digital Outreach Initiative*, qui a comme objet de créer de nouvelles formes en vie juive en ligne.

Bibliographie

Les œuvres de Kaplan ne sont pas encore traduites en français. Mais ses idées ont fait l'objet d'un colloque international organisé au Palais de Luxembourg le 17 janvier 2010 par l'Alliance Israélite Universelle.

Voici quelques-uns des ses ouvrages les plus importants :

Judaism as a Civilization, New York, Macmillan Company, 1934

- The Meaning of God in Modern Jewish Religion*,
New York, 1936
- A New Zionism*, New York, 1959
- The Future of the American Jew*, New York,
1949
- The Religion of Ethical Nationalhood*, New York,
1970

Mel Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century : A Biography of Mordecai M. Kaplan*, Detroit, Wayne State University Press, 1993

Jack J. Cohen, « Mordecai Kaplan », in *The « Other » New York Jewish Intellectuals*, édité par Carole S. Kessner, New York, New York University Press, 1994

Livres sur la vie Kaplan et sa pensée

Emanuel S. Goldsmith et Mel Scult, ed. et préf.
Dynamic Judaism : The Essential Writings of Mordecai M. Kaplan, New York, Shoken Books-Reconstructionist Press, 1985

Emanuel S. Goldsmith, Mel Scult, et Robert M. Seltzer, ed., *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*, New York, New York University Press, 1990

Les journaux intimes de Kaplan sont accessibles depuis quelques mois sur le site de la bibliothèque du *Jewish Theological Seminary*. Kaplan était peut-être un des plus grands *diarists* du judaïsme du XX^e siècle. Commencés en 1913 et arrêtés peu avant sa mort, ils sont constitués de plus de 27 tomes. Mel Scult a publié *Communings of the Spirit : The Journals of Mordecai M. Kaplan, Volume One : 1913-1934* Wayne University Press.

L'HISTOIRE DE JULIUS LESTER : UN PRISME SUR LES RELATIONS DES JUIFS ET DES NOIRS AUX ETATS-UNIS

Nicole Lapierre

Dans *Lovesong*, Julius Lester, fils d'un pasteur méthodiste noir du sud des États-Unis, raconte comment il est devenu juif. Remontant jusqu'à ses jeunes années et plongeant, au delà, dans sa généalogie familiale, il reconstruit un parcours, présenté comme une voie d'autoréalisation, qui l'a conduit à la conversion, en 1982. « Je ne suis plus trompé par le visage noir que me renvoie le miroir. Je suis juif » écrit-il dès la première page¹, tandis qu'en quatrième de couverture, comme pour le confirmer, figure une photographie de lui portant une kippa et un châle de prière.

Lester est loin d'être un inconnu quand paraît cet ouvrage, en 1988. Il a déjà publié de nombreux livres pour la jeunesse, inspirés par l'histoire et les récits des Noirs du Sud des États-Unis aux temps de l'esclavage puis de la ségrégation et certains, primés, sont devenus des classiques régulièrement réédités². Professeur à l'Université du Massachusetts à Amherst, il va avoir cinquante ans et a derrière lui une vie déjà bien remplie, essentiellement consacrée à la culture et à la cause des Africains-Américains. Vétéran de la lutte pour les droits civiques – dont il a fait le sujet

de ses cours au Département des études afro-américaines pendant près de vingt ans –, il a aussi, à plusieurs reprises, défrayé la chronique et suscité de vives polémiques. Notamment en 1969 quand, proche du *Black Power*, il a fait lire dans l'émission de radio qu'il animait un poème antisémite écrit par une lycéenne noire ; ou encore dix ans plus tard quand, dans un texte publié dans *Village Voice*, il a au contraire vigoureusement dénoncé l'antisémitisme noir³.

C'est évidemment un personnage tout à fait atypique et paradoxal. Son histoire personnelle s'inscrit cependant dans l'histoire générale des relations entre Juifs et Noirs aux États-Unis. Par ses prises de positions, il se trouve même au cœur d'un certain nombre d'épisodes ou d'événements considérés comme révélateurs d'une détérioration de ces relations. Et son parcours très singulier est intéressant précisément parce qu'il force le trait, en rendant d'autant plus visibles les ressorts, certes psychologiques, mais aussi contextuels et sociaux, des projections et transferts identitaires. On verra que dans son cas, devenir juif, c'est cesser d'être noir, ou du moins d'être vu comme tel en étant « trompé par le miroir », sans pour autant devenir blanc.

1. Julius Lester, *Lovesong. Becoming a Jew*, New York, Henry Holt & Company, 1988, (traduction N. L.)

2. Notamment un récit historique : *To be a Slave*, (Penguin Modern Classics, 1968), des nouvelles : *Long Journey Home* (Dial Books for Young Readers, 1972) ou encore des contes : *Black Folk Tales* (Grove Press, 1969) et *The Tales of Uncle Remus : the Adventures of Brer Rabbit* (Puffin Books, 1987).

Une enfance à part

Dès l'enfance, la vie de Lester semble avoir été marquée par un sentiment de différence, voire de distinction. Né le 27 janvier 1939 à Saint

3. Julius Lester, « The Uses of Suffering », *Village Voice*, 10 septembre 1979.

Louis, dans le Missouri, le jeune Julius grandit dans une atmosphère familiale imprégnée par la personnalité austère et la morale exigeante de son père. Vis-à-vis de leurs voisins, les Lester doivent afficher leur tenue et leur vertu, car tous sont les représentants de cet homme sévère et fier qui, lui-même, représente Dieu. Julius et son frère ne sont pas autorisés à partager les jeux et divertissements des autres enfants de leur âge. La famille vit à l'écart du monde noir des plantations de coton et évite, autant que possible, les situations d'humiliation raciale au contact du monde blanc. Sa différence tient également au fait qu'elle ne dépend pas économiquement de ce dernier et que la mère, comme la grand-mère, a la peau claire.

En interrogeant ses parents sur le nom inconnu inscrit sur la boîte aux lettres de cette grand-mère maternelle, lors d'un séjour chez elle, à Pine Bluff dans l'Arkansas, Julius Lester, vers huit ou neuf ans, apprend que Altschul est son nom de jeune fille et le nom de famille de son oncle Adolphe. L'arrière-grand-père, un Juif allemand, avait atterri là et était devenu colporteur. Il s'était épris de l'arrière-grand-mère, une ancienne esclave mulâtre nommée Maggie Person, et avait vécu maritalement avec elle, contre l'avis de ses frères dont, pour cette raison, il s'était éloigné. Le jeune Julius ignore tout des Juifs lorsqu'on lui raconte cette histoire dont, longtemps, il ne semblera pas avoir gardé mémoire. Jusqu'à ce que cette filiation devienne, finalement, une pierre angulaire de sa conversion.

L'été 1953, la famille part s'installer dans le sud, à Nashville, où le Révérend Lester a été nommé Directeur des Affaires Noires au Bureau évangélique de l'église méthodiste. Il est le seul homme de couleur de cette assemblée et la vie dans le Tennessee, où sévit une brutale ségrégation raciale, est dure pour lui et les siens. Parmi bien d'autres choses et malgré sa fierté, il conseille à ses fils adolescents de baisser les yeux quand

ils croisent une femme blanche pour ne pas être accusés de la regarder avec concupiscence. Plus tard, dans les années 1980, Julius Lester racontera à ses étudiants du département des études africaines américaines de Amherst la peur et les humiliations quotidiennes infligées aux Noirs qui ne pouvaient alors étudier que dans une université réservée, comme Fisk, où lui-même est admis en septembre 1956.

Il y découvre avec enthousiasme la littérature mondiale et se rêve déjà écrivain. A l'automne 1958, une amie lui conseille la lecture d'*Exodus* de Leon Uris, qui vient de paraître. Deux ans plus tard, au printemps 1960, une enseignante hollandaise, le Dr Rosey Poole, qui a été dans la Résistance aux Pays-Bas, donne à Fisk une conférence sur *Le Journal d'Anne Frank*. Pour Lester, comme d'ailleurs pour un très large public à la même époque, ces deux textes, qui suscitent une puissante émotion, sont une véritable révélation de la catastrophe juive. C'est également le moment où le mouvement de lutte pour les droits civiques, en plein essor, mène de nombreuses campagnes contre la ségrégation dans les États du sud. A Fisk comme dans d'autres collèges et universités, les étudiants se mobilisent.

Lester quitte l'université avec sa licence de lettres (*Bachelor of Arts*) en poche, se marie et part en 1961 pour New York où il écrit des nouvelles qui ne trouvent pas d'éditeur, devient chanteur de Folk, rejoint le Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC) et chante dans les meetings en compagnie d'autres artistes tels Pete Seeger ou Judy Collins. Si, comme il l'avoue lui-même, il n'a pas vraiment la fibre militante, il va néanmoins s'engager jusqu'à devenir permanent de cette organisation qui se radicalise et adopte une ligne tiers-mondiste, sous l'impulsion d'une nouvelle direction autour de Stockely Carmichael.

Provocation antisémite

Fondé en 1960 par des étudiants noirs du Sud qui avaient lancé les *sit-ins* dans les restaurants réservés aux Blancs, plus radical que la puissante *National Association for Advancement of the Colored People* (NAACP), le SNCC n'a pas, comme cette dernière, bénéficié dès sa création d'un large engagement juif venu des grandes villes du Nord⁴. Il a toutefois rallié les milieux juifs radicaux dissidents du parti communiste, particulièrement à New York où une tradition minoritaire afro-américaine et juive s'est perpétuée, malgré les conflits des années 1930, 1940 et 1950, transmettant à la fois un savoir faire en matière d'agitation politique et un projet de transformation de la société⁵.

Au printemps 1966, Julius Lester y devient donc permanent politique, responsable du secteur de la photographie. Il réalise des reportages, des affiches et des expositions pour le SNCC, qui se mobilise alors contre la guerre du Vietnam. En 1967, il fait un reportage à Cuba où il se rend avec Stokely Carmichael et un autre au Vietnam pour montrer les effets des bombardements américains. Plus activiste que théoricien, il n'a pas vraiment de formation politique, n'a jamais été dans la sphère marxiste et, peut-être en réaction à l'austérité familiale dans laquelle il a grandi, préfère les

4. Dès sa création, par W. E. B. Du Bois, en 1909, la NAACP a reçu l'aide financière de banquiers, industriels et négociants d'origine judéo-allemande et le soutien de plusieurs rabbins. Elle a en outre durablement bénéficié de l'implication directe d'avocats, d'intellectuels et d'enseignants juifs qui ont joué un rôle important dans ses instances dirigeantes.

5. Claybourne Carson Jr., *In Struggle : SNCC and the Black Awakening of the 1960s*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

plaisirs de l'existence aux contraintes militantes. Mais il suit l'évolution du SNCC qui entend rallier et émanciper les masses noires en appelant au *Black Power* et s'en fait le propagandiste, notamment dans sa chronique du *National Guardian*.

C'est alors la seule organisation issue de la lutte pour les droits civiques à prendre parti pour les Palestiniens et à dénoncer Israël après la Guerre des Six jours de juin 1967. Une dénonciation politique sur fond de solidarité tiers-mondiste qui dérape, parfois, en caricatures anti-juives. Ces dérapages sont très minoritaires et interviennent dans une organisation qui, elle-même, connaît une baisse d'influence, mais ils ont un fort impact symbolique en brisant l'idée de solidarité. Comme le résume Claybourne Carson : « le petit groupe dirigeant du SNCC n'est plus capable d'œuvrer comme catalyseur d'une mobilisation massive du monde noir, mais il peut encore servir de catalyseur d'une perturbation majeure de l'alliance réformatrice juive/noire de l'après-guerre.⁶ »

En 1968, l'année où la jeunesse se lève un peu partout, celle, aussi, où Martin Luther King est assassiné en avril, Robert Kennedy en juin et où les chars soviétiques écrasent le printemps de Prague, Lester, qui approche de la trentaine, sort son premier livre. Ce n'est pas le roman du « James Joyce noir » qu'il a secrètement rêvé d'être, mais un livre militant dont la tonalité est proche de celle de la frange la plus dure du SNCC, qui prône le séparatisme noir. *Black Power, Look Out, Whitey ! Black Power's Gon' Get Your Mama !* est un essai au ton corrosif et provoquant, perceptible dès le

6. Claybourne Carson Jr., « Black and Jews in the Civil Rights Movement », in Maurianne Adams et John Bracey (ed.), *Strangers and Neighbours. Relations between Black and Jews*, Amherst, University of Massachussets Press, 1999, p. 585, (traduction N. L.)

titre⁷, qui exprime la colère noire et son aspiration révolutionnaire en termes ethniques et dans la langue à vif des ghettos. La même année, il anime une émission radiophonique de deux heures en direct le jeudi soir sur Radio WBAI-FM, dans laquelle il reçoit des activistes radicaux. Il l'a appelée *The Great Proletarian Cultural Revolution*, tout un programme…

C'est dans cette émission, le jeudi 26 décembre 1968, que naît le scandale à la suite duquel Julius Lester sera considéré comme un antisémite notoire. Le contexte est celui d'un conflit sur le contrôle et la gestion de plusieurs écoles, opposant les enseignants aux représentants des parents et des associations de quartier. Dans trois districts expérimentaux, le Bureau de l'Education de la ville de New York a en effet décidé de donner aux seconds la maîtrise des budgets et celle des recrutements et mutations des enseignants. C'est le cas des écoles publiques d'Ocean Hill-Brownsville⁸, un quartier déshérité de Brooklyn, où des professeurs mutés, presque tous juifs, ont décidé de se battre avec leur syndicat, l'*United Federation of Teachers* (UFT), pour être réintégrés, en s'affrontant aux parents, majoritairement noirs. Cette lutte de pouvoir, qui recouvre également des affrontements sociaux et des enjeux autour de la détention du savoir, dégénère en accusations réciproques de racisme et d'antisémitisme. Elle est dès lors largement médiatisée et Lester est envoyé sur place faire un reportage pour WBAI-FM. Il y rencontre Leslie Campbell, un professeur d'histoire afro-

américain très engagé dans le conflit, l'invite dans son émission et l'incite à lire sur les ondes un des poèmes qu'il a apportés. Celui-ci, écrit par une élève de 15 ans, Thea Behran, commence ainsi : « Hey Jew boy, with that yarmulka on your head/ You pale faced Jew boy – I wish you were dead⁹ ». Il se poursuit, de vers en vers, en faisant rimer la haine, les souhaits de mort et tous les poncifs de l'antisémitisme noir fondé sur la compétition victimaire.

L'émission est réalisée en direct et Lester sait ce qu'il fait. Après cette lecture, il précise d'ailleurs : « Je vous ai fait lire cela en sachant parfaitement, bien entendu, qu'une moitié des souscripteurs de WBAI vont sans doute immédiatement annuler leur souscription à la station et à toutes sortes d'autres choses à cause des sentiments exprimés dans ce poème, mais néanmoins, je voulais que vous le lisiez parce qu'elle exprime... ce qu'elle ressent...¹⁰ » Sous couvert de faire entendre les sentiments de la jeune élève, c'est évidemment une provocation antisémite, assortie dans le commentaire d'une allusion douteuse aux liens entre les Juifs et l'argent.

Dans un premier temps, il n'y a pas de réactions, ce qui peut s'expliquer par la faible audience et le caractère marginal de la station. Mais au bout de 15 jours, et alors que Lester, dans les deux émissions suivantes, a prolongé sur les ondes le débat sur le poème, des voix s'élèvent pour le dénoncer et réclamer son limogeage. L'UFT porte plainte auprès de la Commission fédérale des communications et demande l'annulation de la licence de

7. *Whitey*, symétrique de *nigro*, désigne les Blancs de façon péjorative : « Black Power. Fais attention, Blanchet ! Le Pouvoir Noir va choper ta mère ! »

8. Voir Jonathan Kaufman, « Black and Jews. The Struggle in the Cities », in Jack Salzman et Cornel West, *op. cit.* p. 112-116.

9. « Hé, garçon juif, avec ta kippa sur la tête/Toi le garçon juif à la pâle figure – J'aimerais que tu sois mort ».

10. Cité par Fred Ferretti, « New York's Black Anti-Semitism Scare », in Maurianne Adams et John Bracey (ed), *op. cit.*, p. 657, (trad. N. L.)

diffusion de la chaîne. La presse donne alors un large écho à l'affaire qui prend une dimension nationale et s'emballe. La provocation est à son comble quand, dans une autre émission, un étudiant noir déclare que Hitler « n'a pas fait assez d'abat-jour avec les Juifs » tandis que Lester le laisse dire sans protester. A l'appel de la *Jewish Defense League* - mouvement extrémiste qui vient d'être fondé par le rabbin Meier Kahane et dont c'est une des premières actions publiques - , des manifestations houleuses ont lieu devant les locaux de la radio. L'animateur maintient sa position en expliquant qu'il ne souscrit pas aux propos mais juge nécessaire de faire entendre la colère des jeunes noirs. Interrogé peu après par le journaliste Nat Hentoff, il explique que « le poème est un acte d'autodéfense, à cause du racisme qui s'est manifesté dans la grève des enseignants.¹¹ » Il affirme en outre que la déclaration de l'étudiant, certes « horrible », est une façon « symbolique » de parler en cherchant, de façon réactive, à blesser au maximum¹². Bref, cette violence verbale s'explique, selon lui, par la violence subie et il n'a fait que la relayer.

En réalité, le conflit de Ocean Hill-Brownsville a exacerbé les tensions sociales et les enjeux de pouvoir liés aux inégalités entre Juifs et Noirs, il annonçait également les dissensions ultérieures sur la question de quotas et de la discrimination positive (*affirmative action*) dans l'enseignement supérieur. Dans la dynamique de l'affrontement, qui lui-même réveillait l'écho des antagonismes idéologiques et politiques au sujet de la guerre de

11. Natt Hentoff, « Black and Jews. An interview with Julius Lester », initialement publié dans *Evergreen Review* 13, n° 65, 1969, repris dans Maurianne Adams & John Bracey, *op. cit.*, p. 670, (trad. N. L.)

12. *Ibid.*, p. 671.

1967 au Proche Orient, la dimension raciale a pris le pas sur la dimension sociale, les accusations réciproques de racisme et d'antisémitisme opérant comme des prophéties auto-réalisatrices. Dans ce contexte, les vaticinations antisémites de deux jeunes noirs diffusées sur une petite radio privée périphérique n'ont pas seulement pris la consistance d'un inquiétant symptôme, elles ont fait monter la fièvre et aggravé le mal.

Lester, qui s'est trouvé dans cette histoire un peu par hasard, dira plus tard qu'il suivait la pente, séduit par l'illusion, l'attraction et le confort communautaire. Et, dans une sorte d'examen de conscience rétrospectif, il s'interrogera sur « l'animosité et la jalouse » qu'il ressentait alors à l'égard des Juifs¹³. Pour l'heure, il est celui qui attise le feu dans lequel brûle jusqu'au souvenir des alliances passées. Le 30 janvier 1969, après avoir rejoint la station sous les huées des manifestants de la Ligue de Défense Juive et sous la protection des policiers, il dénonce sur les ondes le « paternalisme » et la « bonne conscience » des Juifs qui rappellent continuellement leur implication dans la lutte pour les droits civiques¹⁴, invoquent leurs martyrs et se prétendent les amis des Noirs en « définissant unilatéralement la relation.¹⁵ »

En dépit des polémiques, il conserve son émission et publie *Revolutionary Notes*¹⁶, un recueil de ses chroniques dans le *Guardian* entre fin 1967 et début 1969, qui témoigne de l'effervescence politique et de l'engagement révolutionnaire de l'époque. La dernière chronique, intitulée « autocritique » exprime toutefois le désir de ralentir et de prendre du recul. Il rêvait de littérature et y revient en écrivant des livres pour la jeunesse inspirés par

13. Julius Lester, *Lovesong*, *op. cit.*, p. 58.

14. Albert Shanker, le président du syndicat, avait participé à la marche de Selma.

15. *Ibid.*, p. 62.

16. New York, Baron, 1969.

l'histoire, les récits et les contes du monde noir. Comme d'autres, dans les années 1970, il abandonne l'activisme sans rupture explicite, pour se consacrer à l'écriture et à une carrière universitaire. L'université du Massachusetts à Amherst lui offre un poste en 1971, cette même année il publie une anthologie en deux volumes des écrits de W. E. B. Du Bois. Il devient un vétéran de la lutte pour les droits civiques dont il enseigne l'histoire à ses étudiants, un ancien radical un peu assagi mais réputé pour son franc-parler et un auteur de plus en plus reconnu, notamment pour ses récits et romans destinés aux jeunes lecteurs.

« Les usages de la souffrance »

L'histoire aurait pu s'arrêter là, ou du moins se poursuivre sans surprise sur cette lancée. Mais la complexité de la personnalité de Lester et son rapport ambivalent à l'histoire juive vont la faire bifurquer. Est-ce l'effet d'une culpabilité après l'affaire du poème antisémite ? Le retour de l'origine juive refoulée de son arrière-grand-père, comme il l'affirmera plus tard ? La trace du rapport oedipien à la lignée maternelle, d'ascendance juive et de peau claire, selon l'analyse proposée par Alyson Cole¹⁷? Ou faut-il y voir l'influence d'un contexte, celui de la diffusion de la mémoire du génocide dans l'espace public, culminant en 1978 avec l'énorme succès mondial du feuilleton *Holocaust* qui fait entrer l'événement dans la culture de masse¹⁸? Tout cela à la fois peut-être, c'est indécidable. Mais toujours est-il qu'au prin-

17. Alyson Cole, *The cult of True Victimhood. From the War of Welfare to the War of Terror*, Chap. « Blue Lester : Two Faces of Victimhood », Stanford University Press, 2007.

18. Peter Novick, *L'Holocauste dans la vie américaine*, Paris, Gallimard, 2001.

temps 1979, Julius Lester se met à lire, avec une sorte de passion désespérée, une série de livres sur les persécutions juives parmi lesquels *La destruction des Juifs d'Europe* de Raul Hillberg, le journal du ghetto de Varsovie de Chaïm Kaplan et *La nuit* d'Elie Wiesel. Profondément ébranlé, il s'identifie à cette tragédie. Les Juifs lui apparaissent comme les victimes absolues.

Et dix ans après le scandale de l'émission sur WBAI-FM, il se jette dans la bagarre en dénonçant, cette fois, les préjugés noirs. Le point de départ est la polémique suscitée par la démission, en août 1979, de Andrew Young, ambassadeur des États-Unis à l'ONU. Celui-ci, qui était le premier Afro-Américain à occuper une telle fonction, avait rencontré secrètement à New York le représentant de l'OLP, des contacts à l'époque officiellement prohibés. Il a d'abord nié les faits, puis les a reconnus et a démissionné. Symbole d'une réussite rare, Young est ainsi devenu, du jour au lendemain, l'éternel paria noir et pis, la cible malheureuse de supposées manœuvres juives. Si ses contacts avec l'OLP soulevèrent des protestations, notamment en Israël, aucune organisation juive, à l'exception de la Fédération sioniste américaine, n'avait publiquement réclamé cette démission. Cependant, des leaders noirs de sensibilités politiques très diverses, du Révérend Joseph Lowery¹⁹ à Jesse Jackson, les ont accusées d'avoir fait pression sur le président Carter pour l'obtenir. Lors d'un meeting organisé sous les auspices de la NAACP, ils ont signé une déclaration commune dans laquelle, mêlant le cas Young et les conflits récurrents sur la discrimination positive, ils reprochaient aux Juifs d'être devenus des « apologistes du statu quo racial ». L'affaire

19. Membre dirigeant de la *Southern Christian Leadership Conference* (SCLC), fondée par Martin Luther King Jr.

fit grand bruit, parce qu’au delà de la question du Proche-Orient – sur laquelle les dirigeants des divers mouvements noirs étaient alors loin d’être unanimes, certains étant favorables à Israël –, elle mettait une nouvelle fois en évidence la disparité des places occupées par les uns et les autres dans la société américaine et détruisait l’idée de la grande alliance scellée dans les luttes passées.

Julius Lester, qui suivait la polémique dans la presse, décida d’intervenir. Il écrivit d’un trait, comme poussé par une impérieuse nécessité, un texte intitulé « Les usages de la souffrance », publié dans le *Village Voice* du 10 septembre et qui commençait par ces mots : « Ainsi, les Juifs, une nouvelle fois, servent de bouc émissaire²⁰. » Il affirmait que Young avait démissionné, avec dignité, pour retrouver sa liberté de parole. Et ajoutait que le mécontentement des Afro-américains devant l’opposition des Juifs à la discrimination positive, si compréhensible soit-il, ne justifiait nullement cette campagne. Il reprochait aux leaders noirs leur arrogance et retournait contre eux l’accusation d’insensibilité proférée à l’égard des Juifs. Il dénonçait, par exemple, leur absence de solidarité face aux attentats contre la population civile en Israël ou encore leur indifférence à l’égard de la situation des Juifs en Union Soviétique. Et lui qui avait été pourtant fort éloigné de Martin Luther King dans le passé, l’invoquait désormais : « Il m’a manqué ces dernières semaines, car, en dépit de mes divergences avec lui, il m’a aidé à comprendre que bien qu’ayant souffert du fait de ma race, je ne peux pas me complaire dans cette souffrance. Ni en user pour me couronner de supériorité morale.²¹ » Et il concluait : « Je suis profondément désolé que les dirigeants noirs aient parlé

comme ils l’ont fait, car mon humanité en tant que personne noire en a été diminuée²². »

Si *The Village Voice* n’est pas un hebdomadaire grand public et populaire, il est en revanche lu dans les milieux politiques, intellectuels et universitaires de la gauche américaine de New York et d’ailleurs. Les réactions, cette fois, ne se firent pas attendre. Lester recevait quotidiennement un appel téléphonique du *Voice* lui demandant son autorisation pour la reproduction de son article dans divers journaux juifs. Un lecteur avait même offert de payer fort cher pour qu’il soit repris en encart dans le *Times*. Soutenu et publicisé par les uns, il était décrié et rejeté par les autres. À Amherst, la plupart des membres du département d’études africaines américaines, y compris ses proches amis, se détournaient et ne lui adressaient plus la parole. Il était devenu l’apostat, l’infréquentable et en souffrait. Il était aussi devenu la coqueluche des médias pour qui la question des relations entre Noirs et Juifs s’imposait comme « le sujet “chaud” du moment²³. » Il décida alors d’en faire le thème de son cours du semestre suivant à l’université, ce qui provoqua une petite tempête locale. Le président de son département (un des rares à lui parler encore), lui apprit que ses collègues avaient convoqué une réunion pour voter l’interdiction de cet enseignement. Le président lui-même, ayant découvert par hasard l’existence de cette réunion, s’était opposé à l’interdiction au nom de la liberté universitaire. Un cours parallèle, sur le même thème et à la même heure, avait alors été proposé par un des contempteurs les plus virulents de Lester. L’histoire est anecdotique, mais en même temps symptomatique d’un climat profondément détérioré. Et si Lester gagna haut la main la bataille de l’audience (80 étudiants, majoritairement juifs), il fut néanmoins victime d’une réaction collective de rejet et de rejeté.

20. Julius Lester, *Lovesong*, op. cit., p. 127, (trad.

N. L.)

21. Ibid., p. 130.

22. Ibid., p. 130.

23. Ibid., p. 137.

rement juifs, avec seulement 10 Noirs, contre 3, selon ses dires, dans le cours concurrent), il ne se sentait pas moins isolé, abandonné des siens, dans un inconfortable entre-deux. Car il doutait que les Juifs soient, plus que les Noirs, capables désormais d'accepter la critique et la complexité.

Sans doute n'était-il pas fait pour cette solitude frontalière, à l'écart des attachements communautaires. Son parcours est singulier, sa démarche, en dépit de moments militants, est plutôt individualiste, il est réputé pour sa liberté de ton, voire ses provocations, mais au fond il a besoin de croire, d'adhérer, d'appartenir.

Vers le judaïsme

Invité par un ami à assister à l'office de *Kippour* avec la communauté juive de Amherst, peu après la publication de son article dans le *Village Voice*, Julius Lester est ému aux larmes par la voix du Cantor chantant le *Kol Nidre* et songe à son arrière-grand-père. Puis, réalisant soudain qu'il est le seul visage noir de toute l'assemblée, a envie de fuir. Mais quelque chose le retient, l'attire, le fascine même.

Il se met à étudier le judaïsme pour préparer son cours, qu'il suspend au moment de *Rosh Hashana* ou de *Yom Kippour* comme si il était tenu de respecter les fêtes. Il prend progressivement conscience du fait qu'il se sent juif, envisage de se convertir et décide de consulter un rabbin. A la veille du rendez-vous avec ce dernier, une inquiétude le saisit toutefois à l'idée de « devenir un objet de curiosité, un monstre de foire : Julius Lester, ancien militant noir, ancien antisémite, devenu juif », ce serait tellement plus simple, se dit-il, avec une autre tête...²⁴ Mais, à son grand étonnement, ni le rabbin, ni sa femme, ne sont sur-

pris par sa décision, le premier lui dit ce qu'il doit apprendre - l'hébreu, les textes sacrés, les rites à observer -, la seconde l'encourage dans cette voie. Il finira par se convertir, un an plus tard, en prenant pour la synagogue le nom de Yaakov Daniel ben Avraham v'Sarah.

A 43 ans, le fils de l'austère pasteur méthodiste épouse littéralement le judaïsme. Il s'en déclare « épris », c'est « une histoire d'amour spirituelle » dit-il²⁵. La communauté dans laquelle il est entré pratique un judaïsme réformé qui n'exige pas de lui une circoncision, à son grand soulagement. Mais c'est la congrégation conservatrice qui l'attire et cette dernière ne laisse guère de choix. L'opération, à laquelle il se résigne, le terrifie, il craint de devenir définitivement impuissant et raconte, dans *Lovesong*, avec un sens de l'autodérision assez désopilant, un dialogue avec son pénis mortifié qui lui en veut et pend tristement²⁶. Cependant, il se sent désormais « entièrement juif » et aimera respecter une pratique rigoureuse. Mais il est difficile d'imposer soudain à sa famille des règles qui lui sont étrangères, comme une nourriture casher ou un strict respect du shabbat en empêchant son jeune fils de regarder les matchs de base-ball à la télévision le samedi...

Zèle enthousiaste du nouveau converti ou épanouissement de ce qu'il a toujours été, comme il l'affirme ? Peu importe ici. Ce qui est évident, c'est l'importance, pour lui, de l'appartenance et de la reconnaissance. Il veut faire partie de la communauté et chaque preuve d'inclusion le réjouit. En témoigne, par exemple, sa satisfaction à être « publié en tant que juif », dans le magazine *New Traditions* auquel il a donné un texte très personnel sur son « voyage vers le judaïsme »²⁷. Et

25. *Ibid.*, p. 202.

26. *Ibid.*, p. 215.

27. *Ibid.*, p. 206-207.

24. *Ibid.*, p. 161.

peu importe si la reconnaissance prend parfois des formes étranges. Il reçoit ainsi, à la suite de cette publication, une lettre du rabbin Allen Maller, officiant à Culver City en Californie et auteur d'un ouvrage intitulé *God, Sex and Kabbalah*, lui expliquant qu'il est un parfait exemple de *gilgul*, c'est-à-dire d'âme réincarnée. Le rabbin Maller a lui-même exhumé cette notion, a priori étrangère au judaïsme, dans un texte de la cabale datant du XIV^e siècle, le *Sefer Ha'pliya* ou *Livre des Merveilles*, lequel mentionnerait la réincarnation possible d'âmes ayant été, plusieurs générations auparavant, séparées du peuple juif. Lester cite ce courrier avec un évident plaisir, même si l'explication lui paraît trop irrationnelle. Il se voit en lointain héritier de son arrière grand-père juif allemand plus qu'en réincarnation de ce dernier ou de quelque autre ancêtre égaré.

Héritage certes non orthodoxe, puisque seule compte la filiation en lignée maternelle aux yeux du rabbinat. Mais les identifications se jouent des traditions et Lester, après sa conversion, se sent proche de cet Adolph Altschul dont il ne sait pas grand-chose, sinon qu'il a aimé une femme de couleur dont il a partagé la vie et que, pour cette raison, il a été rejeté par ses frères (lesquels ont cependant veillé à l'enterrer dans le cimetière juif de Pine Bluff). Il décide de chercher des descendants, de lointains cousins qui pourraient peut-être l'éclairer sur cette branche juive de sa famille. En 1985, un certain Samuel Altschul, étudiant de 22 ans à l'université de l'Arkansas, qui a trouvé des documents chez sa grand-tante et s'est intéressé à l'histoire familiale, lui donne des informations généalogiques remontant au début du XIX^e siècle. Le jeune homme lui apprend aussi que son propre père a épousé une non-juive et s'est converti au christianisme et que ses oncles et tantes ont également fait des mariages mixtes et se sont éloignés du judaïsme. Tous ont ainsi entrepris un chemin

inverse de celui de Julius Lester qui en conclut, non sans fierté, qu'il est « le dernier Juif de la famille ! ²⁸ »

A la différence de son arrière grand-père, il a toujours eu pour compagnes des femmes blanches, y compris au plus fort de son engagement pour le Black Power, pourtant peu favorable aux unions mixtes. Alyson Cole interprète cette exogamie comme une transposition de l'attrance oedipienne pour la mère à la peau claire, renforcée par la rébellion contre le père austère. Et s'appuyant sur l'autobiographie de Lester, elle poursuit cette interprétation d'inspiration psychanalytique en décelant dans sa conversion, présentée comme une histoire d'amour (*Lovesong*), un déplacement qui lui permet de retrouver une forme d'union avec sa mère d'ascendance juive²⁹. Cette mère trop blanche pour le monde noir et trop noire pour le monde blanc, qui souffrait de son métissage dans le sud ségrégationniste. Son fils, lui, est taraudé par les questions identitaires.

Métamorphoses

Plusieurs de ses romans pour la jeunesse, notamment ceux qu'il a écrits assez tardivement, quand il est passé des récits tirés de l'histoire et de la mémoire noires à des livres inspirés par la tradition juive, explorent les tourments de personnages qui ne savent plus tout à fait qui ils sont. L'essai publié dans *New Traditions*, dans lequel il annonce sa conversion, est en même temps une étude sur la dualité douloureuse de Moïse. Un motif que l'on retrouve dans *La fille du Pharaon*³⁰. Ce roman populaire, librement inspiré du récit de l'Exode, raconte

28. *Ibid.*, p. 225.

29. Alyson Cole, art. cit., p. 55.

30. Julius Lester, *Pharaoh's Daughter*, New York, Harper Trophy, 2002.

le sauvetage de Moïse en Egypte et lui invente une sœur, Almah, personnage clé du récit et narratrice de la première partie. Adolescente, Almah est retirée à sa famille juive et emmenée à la cour par la fille du Pharaon qui a sauvé Moïse des eaux et veut l'adopter comme son fils. Mais alors que celui-ci est longtemps partagé entre deux loyautés, envers sa famille adoptive égyptienne et envers sa famille juive d'origine à laquelle il se ralliera finalement, Almah, elle, est une transfuge assumée. Tout en veillant sur son jeune frère, elle change d'univers culturel et religieux, gagne la confiance du Pharaon et devient prêtresse du dieu Hathor. Ce qui donne lieu à une scène d'anthologie hollywoodienne quand elle danse nue dans le temple devant le pharaon qui la désire, la cour rassemblée, et son jeune frère Moïse, incestueusement troublé par cette performance sacrée. Le lecteur peut penser que l'auteur s'est projeté dans cette figure double de Moïse qui est le second narrateur du récit. Or, à plusieurs reprises, dans les notes accompagnant l'ouvrage comme dans des entretiens ultérieurs, Lester affirmera que le personnage « autobiographique » est Almah³¹, celle qui n'a peur de rien et ne demeure pas prisonnière de sa naissance.

*Othello, un roman*³² est une adaptation de la pièce de Shakespeare, transposée dans l'Angleterre du début du XVI^e siècle et présentée comme une reconfiguration mettant l'accent sur « les questions de race, d'identité et de clivage psychique³³ » du héros. Dans cette version, Iago et sa femme Emilia sont africains, comme Othello. Lester explique dans l'introduction qu'ayant décidé de centrer son récit sur la question raciale, il voulait éviter de faire de Iago le stéréotype du

raciste blanc et trouvait plus intéressant d'attribuer son comportement malfaisant à un Iago noir. Cela lui permettait aussi de créer entre ces trois personnages, qui lorsqu'ils sont seuls s'appellent par leurs anciens noms africains, des complicités liées à l'expérience de l'exil. Car bien que située dans un lointain passé anglais, c'est une histoire américaine et moderne qu'il entend raconter. Une histoire dans laquelle la personnalité d'Othello n'est pas seulement ravagée par la jalousie qui fissure son amour pour Desdémone, mais aussi partagée entre deux univers et divisée par sa « double conscience » de noir européen (ou américain). Toutefois, là encore explique Lester, le personnage dans lequel il se retrouve n'est pas Othello mais... Desdémone, la femme blanche qui a le courage de vivre selon son cœur³⁴.

Derrière les coquetteries de l'auteur et son évident goût du paradoxe, il y a sans aucun doute une attirance pour la transformation, la métamorphose et le franchissement de la barrière raciale. Julius Lester attache une grande importance aux signes visibles de son appartenance juive, comme sur ces photos où il porte la kipa et le châle de prière. Et il n'envisage pas une seconde de rejoindre une communauté de Juifs noirs parmi lesquels, pourtant, il aurait moins eu ce sentiment d'être différent qui, au tout début, lui donnait envie de fuir. Pour lui, devenir juif, c'est certes épouser une religion différente de celle qu'incarnait trop solennellement son père, mais c'est aussi ne plus être assigné à l'image que lui renvoient son miroir et le regard des autres. C'est cesser d'être seulement noir, sans être vraiment blanc et tout en trouvant une place dans une communauté reconnue et constituée.

Alyson Cole parle à son propos de *Jewface* en référence au *Blackface*, le spectacle donné par des

31. *Ibid.*, p. 173.

32. Julius Lester, *Othello, a Novel*, New York, Scholastic Inc., 1995.

33. *Ibid.*, p. XV.

34. Entretien, juillet 2003, DownHomeBooks.com

Blancs grimés imitant la musique et la danse des Noirs³⁵. En fait, en se judaïsant, Julius Lester se décoloré, mais c'est moins pour se normaliser que pour accéder à une identité distinctive, transnationale et transhistorique. Pour lui, le masque juif - qui n'est pas un travestissement ou une mascarade, mais une présentation et une perception de soi - , n'est pas seulement cette tentative, si bien analysée par Franz Fanon, de sortir de la prison du corps noir en se fondant dans le modèle blanc valorisé et dominant. C'est une façon de revendiquer une altérité magnifiée, une différence essentielle car, dit-il, « être comme tout le monde, c'est cesser d'être juif³⁶ ». Et puis, c'est aussi s'identifier à la figure cardinale de la victime, dans un contexte, tant américain qu'international, marqué par la mobilisation humanitaire et la sensibilisation aux persécutions. Un contexte dans lequel le génocide des Juifs est devenu le cadre référentiel de tous les préjugés, la tragédie à laquelle les autres sont renvoyées ou comparées. Lester lui-même cède d'ailleurs à la tentation de dresser une échelle des souffrances sur laquelle les « millénaires » de déréliction juive ou encore les sort des enfants juifs sous le nazisme sont inscrits plus haut que les « siècles » d'oppression esclavagiste ou la condition des enfants noirs du sud ségrégationniste, telle qu'il l'a connue dans les années 1940³⁷.

Fasciné par le destin juif diasporique et attiré par une religiosité émotionnelle (qui n'est pas sans évoquer une représentation idéalisée ou folklorisée de celle du shtetl), Julius Lester est en revanche plus réservé en ce qui concerne l'Etat israélien. Un jour de l'été 1982, en voyant un de ses anciens étudiants défiler dans une manifestation contre la guerre du Liban, il est d'abord pris

de courroux. Mais tandis que le cortège s'éloigne et que les slogans s'assourdisent, il se rend compte qu'il est partagé: d'un côté, il se sent agressé quand des non-Juifs critiquent la politique israélienne, de l'autre, il sent affleurer son propre désaccord et avec celui-ci remontent les souvenirs anciens. « Je n'ai pas été en Israël et n'irai sans doute pas pendant de longues années car je ne veux pas voir des Juifs traiter des Arabes comme les Noirs l'étaient dans le sud » explique-t-il³⁸.

Au fond, il aimerait inscrire son expérience noire, rappelée sur le mode mineur, dans une identité juive revendiquée sur le mode majeur, être pleinement juif et accessoirement noir. Juif, non pas au sens sarrien, en étant défini de l'extérieur par l'antisémitisme, mais par choix, nécessité intérieure, héritage assumé ou fantasmé, par liberté en somme et noir, comme un legs de l'expérience et de la conscience d'être vu et considéré comme tel.

La logique des places

Pour les autres, en l'occurrence ses collègues du département des études africaines américaines, Lester est renvoyé du côté de l'identité juive de façon à la fois exclusive et excluante. Une fois de plus, autour de sa personne, se cristallisent les tensions entre Juifs et Noirs. Le sujet de discorde, au printemps 1984, est un propos du Révérend Jesse Jackson, candidat afro-américain à la présidence des Etats Unis : interviewé par un journaliste noir du Washington Post, il a parlé, hors micro, de New York comme d'une *hymietown* (une ville de « youpins »), cela s'est ébruité, soulevant des polémiques. Invité par l'université du Massachusetts pour un semestre à donner un cours sur le mouvement des droits civiques, James Baldwin revient sur cette affaire pour blâmer les médias qui l'ont

35. Alyson Cole, art. cit., p. 39.

36. Julius Lester, *Lovesong*, op. cit., p. 174.

37. Ibid. p. 32.

38. Ibid. p. 177.

rapportée et les Juifs qui l'ont amplifiée. Lester, présent dans la salle, est indigné et le laisse entendre à la sortie. Les deux hommes sont amis de longue date, le premier n'est nullement antisémite, ce que le second reconnaît volontiers. Mais au-delà de l'incident local, la divergence a une portée plus générale : l'un pense qu'il est historiquement et symboliquement prioritaire de défendre le candidat démocrate noir contre toute critique qui pourrait l'affaiblir ; l'autre, qui se dit « diminué en tant que Noir » et « en colère en tant que Juif » par l'attitude de Jesse Jackson³⁹, refuse cette priorité politique au nom d'une exigence morale. Il n'a pas sa langue dans sa poche et ses critiques, de son propre aveu, sont exprimées sans précautions diplomatiques. Dès lors, ses collègues du département, à nouveau, ne lui adressent plus la parole et il ressent leur hostilité grandissante.

La parution de *Lovesong* va provoquer finalement son excommunication. L'ouvrage comprend des pages sévères sur les dérives du nationalisme noir. Lester revient de façon autocrítique sur certaines de ses prises de position passées, s'en prend à l'indulgence de plusieurs leaders afro-américains et déclare par exemple, à propos de l'affaire Jesse Jackson : « Si la négritude est synonyme de non pensée et de loyauté aveugle à la race, quelle que soit l'attitude de certains de ses membres, alors je ne suis pas noir.⁴⁰ » En réaction, dès mars 1988, ses collègues demandent à l'unanimité sa mutation dans un autre département en assurant qu'il y serait plus à l'aise et mieux à sa place. La direction de l'université obtempère et le transfère au département du Proche-Orient et des études juives. Lester proteste publiquement contre cette mesure en dénonçant l'intolérance et la censure

dont il est la cible. Il se retrouve au cœur d'une nouvelle affaire, largement relayée par les médias, autour de laquelle, une fois encore, se cristallise le débat sur la discrimination positive (*affirmative action*) et le « victimisme ». Ce débat, qui recoupe les polarisations politiques, est aussi une vieille pomme de discorde entre une partie des leaders communautaires juifs et noirs.

Au long de son parcours très singulier, après avoir été dénoncé successivement comme un « noir antisémite », puis après sa conversion au judaïsme et le récit de celle-ci dans *Lovesong*, comme un « noir, ennemi des noirs » en proie à la haine de soi, Julius Lester aura ainsi été l'homme par qui le scandale arrive. Cela tient sans doute en partie à son tempérament, à sa façon de foncer dans les engagements et les identifications comme à son goût de la provocation. Cela tient aussi aux différents contextes dans lesquels son histoire s'inscrit et qu'elle révèle en même temps. Julius Lester ne se déplace pas dans un mouvement de va-et-vient entre diverses expériences, il change de place et, ce faisant, rend particulièrement visibles les lignes de démarcation séparant de plus en plus fréquemment Juifs et Noirs dans la société américaine depuis la fin des années 1960. Acteur de cette histoire, revendiquant publiquement ses choix, il est en même temps embarqué, plus ou moins malgré lui, dans des logiques communautaires exclusives et rétives aux affiliations multiples. Chacune des affaires dont il est le protagoniste est le symptôme aigu de tensions latentes et s'il fait sans nul doute souvent monter la fièvre, c'est sur fond d'affections identitaires préexistantes.

39. *Ibid.* p. 208.

40. *Ibid.* p. 209.

RÉFLEXIONS SUR LA QUESTION AFRO-JUIVE*

Lewis R. Gordon

Lorsque Sartre visita les États-Unis, l'un de ceux qui l'accueillirent fut Richard Wright, le célèbre romancier afro-américain, auteur de *Native Son*. Wright savait où conduire Sartre, qui était un amoureux de jazz et de *hipster*¹ noir: Harlem. En se promenant dans ce monde noir, Sartre se tourna vers son hôte et lui demanda son opinion sur le problème noir. Voici la réponse de Wright: « Il n'y a pas de problème noir aux États-Unis, il n'y a qu'un problème blanc. »² Wright indiquait par là

1. * Je tiens à remercier Martine Leibovici pour la lecture et l'édition de cet article.

On appelle *hipster*, la contre-culture *cool* des jeunes dans les années 1940, issue au départ de la vie urbaine nocturne des Afro-américains. Ils portaient des costumes flamboyants (*Zoot suits*) et vivaient une culture de club proche de celle d'aujourd'hui. On a associé le Be-Bop, une forme nouvelle de jazz, à ce groupe. Cf. Luis Alvarez, *The Power of the Zoot: Youth Culture and Resistance during World War II*, Berkeley, CA: University of California Press, 2009. Dans son autobiographie, Malcolm X a aussi raconté comment il a été *hipster* (Cf. *The Autobiography of Malcolm X*, Alex Haley ed., New York : Grove Press, 1965 ; trad. fr, *L'autobiographie de Malcolm X*, Paris, Presses Pocket, 1999).

2. Ronald Hayman, *Sartre: A Biography*, New York : Carroll & Graf Publishers, 1987, p. 220. Cf. John Gerassi, *Talking with Sartre: Conversations and Debates*, New Haven, CT: Yale University, 2009, p. 113, and Jonathan Judaken, *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question: Anti-Antisemitism and the Politics of the French Intellectual*,

que le problème à poser était celui de la façon dont les Blancs traitaient les Noirs. Sa réponse fut une révélation pour Sartre. Quand il revint à Paris, il écrivit *Réflexions sur la question juive*, où il discute la question juive en tant que problème de l'antisémite, de la haine antisémite des Juifs.³

Une grande partie de mon travail concerne l'apparition de communautés invisibles. Par *invisible*, je n'entends pas ici un échec pour réfléchir la lumière. *Invisible* renvoie aux forces sociales qui influent sur la perception, lorsqu'une personne est perçue comme absente alors qu'elle est là, devant tout le monde. La discussion qui va suivre peut être comprise grâce à une analogie. Si l'on est dans une pièce sans lumière, on peut croire qu'on est seul. Si on allume une allumette, un petit ensemble d'autres personnes apparaîtront. Et davantage encore, si on allume une bougie. Et si l'on doit utiliser la bougie pour trouver l'interrupteur électrique, tous ceux qui sont dans la salle viendront à la lumière. La conclusion ? Ne voir personne n'implique pas qu'il n'y ait personne. Il importe de mettre en question notre mode de perception et d'explorer les mécanismes sociaux de pouvoir qui affectent ce que nous voyons et voulons voir.

L'idée que la question afro-juive est quelque chose de complexe ne va pas de soi. On peut penser, de prime abord, qu'elle soulève en même temps des questions sur le problème noir et sur

Lincoln, Nebraska : University Nebraska Press, 2006, pp. 159–160.

3. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1946.

le problème juif, comme si l’Afro-juif rencontrait à la fois le racisme anti-noir et l’antisémitisme. Lorsqu’on se place du point de vue du judaïsme, la question de la convergence entre des personnes d’origine africaine et d’autres d’origine juive ne présenterait aucun caractère spécifique et le « problème » ici encore serait tout simplement le racisme anti-Noir et l’antisémitisme. Une difficulté apparaît cependant lorsque le raciste anti-Noir est juif et qu’il refuse de reconnaître les Afro-juifs ou qu’il pense que l’Afro-Juif est impossible, qu’il ne peut pas exister. Curieusement, il y a des Juifs noirs qui rejettent l’idée qu’une personne puisse être à la fois blanche et israélite. Ils admettent l’existence de personnes de race blanche qui se disent juives, mais ils affirment qu’il n’y a pas de lien biologique ou historique entre ces gens et ceux de l’ancien Israël. Ils soutiennent que les anciens Israélites auraient été des gens de couleur, comme ceux d’aujourd’hui⁴.

Formulée en termes biologiques, cette revendication des « Israélites noirs »⁵ est cependant une épée à double tranchant. Le développement récent de la génétique révèle la façon dont l’histoire biologique et généalogique ne peut résoudre les questions qui se posent à propos des ancêtres des gens. Le domaine florissant de la génétique juive se rattache à ces questions, mais il pose beaucoup de problèmes : même si quelqu’un possède le matériel génétique d’une personne d’Afrique du Nord

4. Cf., par exemple, Yosef A.A. ben-Jochannan, *We the Black Jews : Witness to the « White Jewish Race » Myth*, Volumes I & II (Baltimore, MD : Black Classics Press, 1993).

5. Ces *black Jews* se définissent eux-mêmes comme des Israélites ou comme des « Israélito-hébreux ». Pour eux, c’est une façon de dire que les « vrais Israélites » sont noirs. Israélite n’est pas à prendre ici au sens français du terme.

ou d’Asie occidentale, cela ne signifie pas que son lointain ancêtre ait été de Judée. Mais, comme nous le savons tous, les fanatiques trouvent le moyen de défendre une telle revendication. Cependant, s’il s’avérait qu’il n’y a aucun lien génétique entre la plupart des membres passés et présents du peuple juif, il faudrait que le Juif noir, le Juif brun, le Juif rouge, ou le Juif blanc, fassent un gros effort de réflexion pour faire appel à *leur* passé juif en des termes autres que théologiques.

La démarche qui consiste à rattacher le judaïsme aux Juifs et les Juifs aux Hébreux et aux Israélites crée une nouvelle série de questions. Tout comme celle qui rattache les personnes originaires d’Afrique à la population noire d’aujourd’hui. En plus de la question des Afro-juifs, il y a celle des Juifs noirs. Même si l’expression *afro-juif* peut le laisser croire, ce qualificatif n’est pas réversible : *juif noir* n’est pas identique à *afro-Juif*. Un Juif aborigène d’Australie, par exemple, n’est pas un Afro-juif. (on pourrait réinscrire l’africanité dans une autre lecture des Aborigènes d’Australie, mais ce serait alors dans un sens primordial, qui s’applique assez bien à tout le monde, puisque nous sommes tous des *homo sapiens*.)

Pour les Juifs, une grande partie du problème est compliquée par un désaccord général sur ce qui compte pour savoir qui est juif. Bien que certains revendentiquent l’idée, au sens racial-ethnique du terme, d’un groupe d’Hébreux ou d’Israélites dont la religion est le judaïsme, leur revendication se heurte à des éléments qui la déstabilisent d’emblée. Par exemple, il y a eu et il y a encore des gens qui parlent hébreu ou qui descendent des Hébreux ou des Israélites, qui ne pratiquent pas le judaïsme, mais qui peuvent appartenir à la catégorie des Juifs à cause de certaines dimensions de la loi juive ou Halakha : si leurs mère sont juives, ils sont juifs. Ensuite il y a ceux qui ne viennent

pas des Hébreux, mais qui sont considérés comme juifs par la Halakha : si leurs ancêtres ont été convertis au judaïsme, qu'ils ont continué à pratiquer le judaïsme et qu'ils en descendent par leurs mères, ils sont juifs. Et puis il y a ceux et celles qui, par exemple, descendent du peuple hébreu, qui sont nés juifs, mais n'ont pas le droit d'épouser des Juifs ou des Juives, toujours en raison de la Halakha : si une femme juive commet l'adultère, l'enfant de cette relation illicite (appelé *mamzer*), bien que juif, n'est pas autorisé à épouser un Juif ou une Juive (les Conservateurs, les Réformés, et les Juifs reconstructionnistes rejettent cette pratique comme immorale et barbare, mais il y a des Juifs orthodoxes qui la maintiennent). De plus, il y a différentes confessions juives avec des conceptions radicalement différentes concernant la place et l'interprétation de la Halakha dans la vie juive contemporaine. Pour les Réformés et le judaïsme reconstructionniste, un parent juif, la mère ou le père, suffit. Ces différentes conceptions, allant de l'orthodoxie à la reconstruction, affectent la notion d'être juif par naissance. Bien que le judaïsme rabbinique affirme que l'on naît juif par sa mère, les anciens Juéens étaient patrilinéaires, ce qui est en conflit avec la Réforme et le judaïsme reconstructionniste, parce que, même s'ils reconnaissent à un individu qu'il est juif par son père, ces judaïsmes doivent aussi reconnaître comme juifs tous ceux dont la mère seulement est juive. Encore une complication de fait, bien que théoriquement non pertinente pour les Juifs qui préfèrent la filiation patrilinéaire : pensez à l'importance des noms de famille Cohen, Levi, Benjamin, Isaacs, Juda, Ruben ou Siméon, ou, chez les Juifs d'Ethiopie (et peut-être partout dans le monde), Salomon. Pour qui cherche à donner une identité à ce mélange, on peut imaginer les problèmes qu'il rencontrerait si d'autres difficultés se présentaient encore !

A première vue, la question de la « race », telle qu'elle se pose pour la diaspora africaine semble n'avoir aucun rapport avec la question juive, jusqu'au moment où l'on se rend compte qu'historiquement la réalité mélangée, multiraciale, des Juifs intervient dès que l'on emploie le qualificatif hébreu ou israélite. Dans le Nouveau Monde en particulier, *afro* désigne cependant un groupe mixte, de sorte que la couleur de la peau y est quelque chose de très fluide, qui va du clair au foncé. Ce qualificatif, comme Frantz Fanon l'a montré dans *Peau noire, masques blancs*, est aussi ce qu'on peut appeler un schéma historico-racial, à propos duquel il faut rappeler que les groupes dont descendent les *Afros* modernes et les peuples noirs n'étaient historiquement ni africains, ni noirs.⁶ On a beaucoup fait en sorte de les constituer comme tels. L'histoire politique, économique et mythico-symbolique, qui a conduit à l'émergence de ce schéma, entrave les ressources intellectuelles nécessaires à l'étude de la population noire. Aujourd'hui, par exemple, une condition est souvent mise à cette étude, qui déforme tout effort pour qu'elle soit menée de façon rigoureuse : il faut qu'elle commence par nier la réalité de son objet. En réfléchissant à ce qu'il a appris de son ethnographie des Noirs à Philadelphie, W.E.B. Du Bois a fait valoir qu'être né dans un groupe n'impliquait pas que l'on ait privilégié la connaissance scientifique de ce groupe.⁷ Il voulait dire par là que, même s'il était noir lui-même, il avait encore beaucoup apprendre au sujet des Noirs. Il devait

6. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris : Éditions du Seuil, 1952, chapitre 5.

7. W.E.B. Du Bois, *The Autobiography of W.E.B. Du Bois : A Soliloquy on Viewing My Life from the Last Decade of Its First Century*, New York : International Publishers, 1968. Tr. fr., *Les Ames du peuple noir*, Paris, La Découverte/Poche, 2007.

considérer la perspective des sciences sociales. Sa compréhension de la population noire est venue après son étude. De même, de nombreux Juifs ont étudié les Juifs sous la pression des antisémites et ont investi l'identité juive que proposait l'adhésion à l'univers qui les rejetait. En d'autres termes, en plus des fausses formulations antisémites énoncées sur l'histoire juive, s'est aussi posé le problème des fausses formulations énoncées par les Juifs eux-mêmes sur leur propre histoire.

Le judaïsme est devenu soi-disant plus « authentique » en tant que religion et mode de vie né en Europe plutôt qu'en Asie occidentale ou en Afrique de l'Est. Une grande partie de ce phénomène a émergé à partir de la constitution d'Israël comme Etat juif. Bien que de nombreux sionistes aient été des Juifs laïques, ils ont confié l'autorité religieuse à des groupes qui étaient autrefois marginaux parmi les Juifs d'Europe, ce qui les a insitués en contrôleurs de l'identité juive. Le résultat aujourd'hui est le fait, répandu dans le monde entier, que l'identité juive finit par être aux mains des ultra-orthodoxes parmi les Ashkénazes et les Sépharades. Bien que la plupart des Juifs, de ceux qui s'identifient en tant que juifs, ou en tant qu'israélito-hébreux, ne vivent pas en Israël, et que nombre d'entre eux continuent à vivre leur vie indépendamment de ce que déclarent les chefs rabbins d'Israël, l'impact de l'autorité des ultra-orthodoxes se fait surtout ressentir chez ceux qui appartiennent à des communautés dont les ancêtres ont cessé de pratiquer le judaïsme. Leur « retour » au judaïsme se fait presque toujours sous les auspices du *Beth Din* orthodoxe et ultra-orthodoxe et, dans certain cas, la reconnaissance n'est même pas garantie.⁸

8. Cf.: http://www.somethingjewish.co.uk/articles/1423_beth_din_bad_decisio.htm

Un mythe commun à la diaspora africaine et à la diaspora juive est la soi-disant notion de « pureté », entendue comme une morphologie ininterrompue. En d'autres termes, une communauté qui revendique l'authenticité aujourd'hui peut faire appel à une « authenticité » qu'elle aurait eue dans le passé. Mais, pour y parvenir, on efface certains faits historiques, tels que la migration et les dangers qu'elle a fait courir à des communautés méprisées. D'autres méconnaissent les pratiques de mariage et la naissance d'enfants hors mariage. Il y a aussi les représentations erronées qui structurent la façon dont un grand nombre de gens imaginent l'histoire de continents entiers comme l'Afrique, l'Europe et l'Asie. La construction des deux extrêmes que sont le civilisé et le sauvage engendre la notion d'une Europe rationnelle opposée à une Afrique primitive et irrationnelle.

De l'Antiquité à l'époque de la première modernité, on peut pourtant étudier l'Afrique comme un vaste système de routes commerciales. Cela rend suspectes les notions d'isolement africain et de primitivisme. Il faut au contraire examiner de près le fait que ce sont précisément les perturbations dans ce commerce qui ont déterminé l'histoire de la chrétienté au Moyen-Age, de ses lents efforts pour rétablir l'expansion jusqu'à la Renaissance et au mondialisme triomphant dans l'ère moderne sous la forme de l'Europe.⁹ Cette expansion a entraîné l'apparition de catégories raciales prototypiques, ce qui est manifeste avec le mot *raza*, né dans la péninsule ibérique au Moyen Age, qui se réfère à des races de chiens, de chevaux, et, lorsqu'il est appliqué aux personnes, aux

9. Pour une analyse de cette crise au Moyen Age et de l'expansion qui a conduit à l'âge moderne, cf. Cedric Robinson, *An Anthropology of Marxism*, Aldershot, UK : Ashgate, 2001.

Maures et aux Juifs.¹⁰ L'héritage de cette convergence est double. D'un côté, il n'y a presque pas de distinction entre les Maures et les Juifs, à cause de l'identification des Africains du Nord comme juifs ou maures (beaucoup de Chrétiens d'Afrique du Nord ont été convertis à l'Islam à partir de là). D'un autre côté, la compréhension géo-raciale des Maures fait se rencontrer deux régions : l'Asie occidentale et l'Afrique par l'Islam ; l'Asie occidentale et l'Afrique par le judaïsme.

Bien que le christianisme ait aussi amené l'Asie occidentale en Afrique, la romanisation et l'est-européanisation du christianisme ont conduit à l'ignorance de l'histoire africaine, du moins dans ses considérations théologiques. A partir de la Trinité chrétienne, on imagine l'Afrique du Nord comme un lieu de pensée européenne. Mais, pour ceux tout du moins qui considèrent que l'éloignement géologique de l'Asie occidentale par rapport à l'Afrique ne va pas de soi, il y a un *hic* : l'Asie occidentale n'est-ce pas l'Afrique orientale ?

Une préoccupation similaire a affecté l'émergence du judaïsme dans le monde romain antique. Les rabbins savaient bien que les habitants de la Judée avaient adopté de nombreuses pratiques romaines et que les Chrétiens n'étaient pas les seuls à être prosélytes.¹¹ Les Juifs (le peuple de

Judée) ont proposé leurs rituels et leurs pratiques au monde romain, ce qui en a fait une communauté très efficace de prosélytes, puisque leur nombre a augmenté de près de 8 000 000 au cours du premier siècle de l'ère commune. Cette tendance s'est maintenue jusqu'à la conversion de l'empereur Constantin au christianisme, qui a frappé d'illégalité (sous peine de mort) la conversion au judaïsme d'autres groupes, chrétiens en particulier. Et ce décret a contraint les Juifs à devenir endogames, dans le monde antique tout du moins. Nous ne devrions cependant pas oublier que le monde romain était multiracial et qu'il s'élargissait au Nord jusqu'à la Bretagne, s'étendait au Sud aussi loin que le Sahara, et à l'Est jusqu'à la Mésopotamie, l'Irak contemporain. En ce sens, beaucoup de ceux que nous considérons comme les Juifs d'aujourd'hui reflètent des groupes très divers et répandus sur un vaste territoire géographique.

Chaque partie du terme *afro-juif* soulève aussi des problèmes spécifiques. Du côté *afro*, en s'inspirant à nouveau de Du Bois, il y a le problème de la double conscience, dans un monde où être noir ne doit pas être une norme —ou pire, ne doit pas être normal.¹² Cette conscience suppose à la fois

M. Schulweis, *Finding Each Other in Judaism: Meditations on the Rites of Passage from Birth to Immortality* (New York : UAHC Press, 2001), p. 66, et Simon Glustrom, *The Myth and Reality of Judaism* (West Orange, NJ : Behrman House Publishers, 1989, p. 150).

12. W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches* (Chicago : A.C. McClurg & Co., 1903) ; cf. aussi Du Bois, "The Study of Negro Problems," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* XI (January 1898) : 1–23. Republié dans *The Annals of the American Academy of Political and Social*

10. Cf. David Nirenberg, "Race and the Middle Ages: The Case of Spain and the Jews," in *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, eds. Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, et Maureen Quilligan, Chicago : University of Chicago Press, 2007.

11. Cf., parmi les historiens et les rabbins, Shaye J.D. Cohen, *The Beginning of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley, CA : University of California Press, 1999) ; Harold

que les Noirs se voient à partir du regard raciste anti-Noir et que ce regard est lui-même considéré comme défectueux. Elle implique également de négocier avec l'histoire de la déshumanisation (l'esclavage, le racisme). D'autres problèmes sont spécifiques au côté *juif*. La persécution des Juifs à travers l'histoire alors que le judaïsme est le fondement de la religion d'un grand nombre de persécuteurs. Ou encore, le problème interne de la signification du mot juif, dans des termes qui ne sont pas ceux de la discrimination dans le monde moderne mais qui sont ceux de la loi juive. Autrement dit, du point de vue du judaïsme, le Juif est celui ou celle qui vit selon la Torah, ainsi chaque Juif devient en fait un prêtre, ce que Nietzsche avait compris¹³. Du fait que certains Juifs, comme les Cohen et les Levi ont des rôles spécifiques du point de vue de la loi, chaque Juif est comme « en réserve ». Même les Juifs laïques se trouvent souvent eux-mêmes dans la situation d'avoir à remplir un rituel qui exige la présence de Juifs alors qu'il n'y a pas de Juifs religieux parmi eux.

Venons-en maintenant à l'essentiel. Il y a maintenant une question afro-juive, en raison d'un problème qui se pose à la fois dans l'histoire juive et dans l'histoire de la formation des Noirs. L'histoire juive a ses origines dans les conquêtes des peuples antiques de Judée et dans les débats sur la séparation par rapport à l'assimilation. Chez les Grecs et les Romains, il s'agissait, pour de nombreux Juidéens, de savoir ce qui appartient à César et ce

Science 56 (March 2000) : 13–27. Cf. aussi mon analyse de Du Bois dans Lewis R. Gordon, *An Introduction to Africana Philosophy* (Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2008).

13. Cf. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Munich : Deutscher Taschenbuch Verlag, 2002).

qui appartient à Dieu. Comme nous l'avons vu, le christianisme a tenté, avec l'empereur Constantin, une convergence entre l'Eglise et l'Etat, mais dans l'Etat moderne et laïque, les questions d'adhésion sont devenues en partie raciales. Du fait de la montée du colonialisme et du développement des conceptions de la modernisation qui l'ont accompagnée, les Juifs européens - des gens qui ont rarement été considérés comme des Blancs, parce que les Chrétiens européens considéraient le judaïsme comme étranger et davantage tribal que religieux, et parce que la blancheur est née avec la chrétienté - ont été atteints par un processus de blanchiment. Il se trouve que le découplage de l'appartenance religieuse et de l'appartenance tribale a fait émerger une autre voie pour la pleine citoyenneté, en particulier dans les colonies européennes cherchant une présence majoritaire blanche. La séparation de l'Église et de l'État en Amérique du Nord voulait dire que la religion de quelqu'un ne pouvait être invoquée pour lui refuser la citoyenneté. Mais du fait que l'identité raciale a aussi été une exigence de la citoyenneté dans les pays d'Amérique du Nord (et la plupart des pays d'Amérique), le chemin d'accès à l'assimilation pour les Juifs européens était évident: devenir blancs. Ce n'est que récemment qu'on a vu apparaître des études sur les efforts faits par des Juifs pour devenir des Blancs, mais ces études négligent un élément supplémentaire: l'impact du traumatisme de la Shoah.¹⁴ Le

14. Pour la façon dont les Juifs européens et d'origine européenne sont devenus blancs, cf. Karen Brodkin, *How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America* (New Brunswick, NJ : Rutgers University Press, 1998) et Eric L. Goldstein, *The Price of Whiteness : Jews, Race, and American Identity* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 2007). Ces livres se concentrent sur les Juifs aux Etats-Unis, une ancienne

traumatisme de l’Holocauste a fait de l’expérience des Juifs européens non seulement l’expérience des Juifs européens, mais *l’expérience juive* par excellence. La culpabilité, les traumatismes et les entreprises de réparation et de rédemption ont conduit à une réécriture de l’histoire juive qui produit les pratiques sociales des communautés juives dans le monde entier, même celles qui, par exemple, n’ont pas encore récupéré la mémoire de l’Inquisition. En fait, un grand nombre de descendants de l’Inquisition vivent aujourd’hui en Amérique latine, et ce dispositif les atteint de plein fouet: un certain récit contemporain les accuse d’impureté du point de vue d’une soi-disant pureté halakhique, ce qui les taxe d’inauthenticité ou de caractéristiques négatives, les privant ainsi de leur histoire de lutte et de résistance.

Le problème de l’apparition des Noirs dans l’histoire s’est posé de la manière suivante. Les Noirs ont souvent été décrits comme ne faisant pas partie de l’histoire en tant qu’acteurs. Cela signifie que, sauf de façon exceptionnelle, leur histoire n’a pas été écrite, même dans les pays où ils étaient la majorité. Ou bien elle a été écrite d’une façon qui les rendait absents. Si l’on considère, par exemple, la hiérarchie mythique des civilisations, partout où il y avait de la civilisation, il n’y avait pas de Noirs. Cela signifie que des pays (y compris des pays à majorité noire) ont été blanchis, au point de faire disparaître les Noirs. Une logique similaire s’applique à la citoyenneté. Bien qu’il y ait eu des exceptions, les Noirs ont été, en général, régis par la logique d’une essence qu’on leur imposait. Ainsi, rien de ce qui venait d’Afri-

colonie qui a construit son identité nationale sur la suprématie blanche. Des comparaisons peuvent être facilement réalisées en ce qui concerne, par exemple, l’Afrique du Sud, l’Australie, et de nombreuses anciennes colonies européennes.

que (des Noirs) n’était légitime, mais seulement les trésors qui avaient été introduits en Afrique.

Une telle répression a engendré une logique persistante d’illégitimité. La souffrance noire, considérée comme légitimement imposée, n’est pas en mesure de justifier des réparations pour les Noirs. La souffrance des Noirs se présente comme une limite à une anthropologie de l’égalité. Et, plus pertinent pour la question afro-juive, l’histoire des Noirs, en tant qu’histoire de l’esclavage au cours de la période de l’expansion mondiale de la chrétienté, est considérée comme une histoire de la christianisation. En d’autres termes, les Noirs sont censés être entrés dans le monde moderne en tant que chrétiens, avec comme résultat la présupposition selon laquelle ils n’offrent pas de résistance ontologique au christianisme¹⁵. En d’autres termes, tous les Noirs ont été transformés en chrétiens, malgré l’histoire de l’expansion coloniale islamique, qui a toujours été accompagnée d’une présence juive. Des formes de résistance ont aussi réellement existé, représentées par des interprétations culturelles divergentes de la vie spirituelle et des réglementations africaines. La conséquence, au sens quasi anthropologique, est que le Noir symbolise une forme particulière

15. Ce n’est pas une thèse tout à fait fausse pour certaines communautés africaines. Voyez, par exemple, Jean Comaroff and John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 1, *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago, IL: Univeristy of Chicago Press, 1991) et Olúfémí Táíwò, *How Colonialism Preempted Modernity in Africa* (Bloomington, IN : Indiana University Press, 2010). Corey Walker propose un récit intéressant sur ces questions : *A Noble Fight. African American Freemasonry and the Struggle for Democracy in America* (University of Illinois Press, 2008).

de christianisme. Même les Afro-musulmans sont souvent perçus comme des chrétiens clandestins ou des crypto-chrétiens.

Une difficulté supplémentaire vient de ce que l'on étudie souvent les communautés juives avec un mauvais ensemble de questions, telles que : qui sont les vrais Juifs ? Et, s'il y a des Afro-juifs, combien d'entre eux sont-ils de vrais Juifs ? Je ne pense pas que ce soit aux chercheurs d'élaborer une définition du peuple juif (même si c'est un défi pour les rabbins et les philosophes de la pensée juive). Une autre raison a déjà été mentionnée : la plupart des Juifs ont du mal à s'entendre sur qui est juif, et il est nécessaire d'interroger et de critiquer la présupposition de l'existence d'une identité juive authentique (ceux qui sont « vraiment juifs »). En me fondant sur le schéma développé par Diane et Gary Tobin, je préfère le modèle des « communautés juives identifiées. »¹⁶ Certains critiques pourraient objecter que cela peut conduire à étudier des communautés douteuses, au statut juif douteux.

16. Cf. Diane Kaufmann Tobin, Gary A. Tobin, et Scott Rubin, *In Every Tongue : The Racial and Ethnic Diversity of the Jewish People*, préfacé par Lewis R. Gordon (San Francisco, CA: Institute for Jewish & Community Research, 2005).

Je réponds que je ne connais aucune communauté juive aujourd'hui dont les origines ne soient pas douteuses. Même ceux qui pensent qu'un groupe est juif si sa judéité consiste à correspondre aux attentes des ultra-orthodoxes de la légitimité (à savoir, sont juifs ceux qui descendent de convertis par des rabbins ultra-orthodoxes) sont confrontés à ce doute. Je pense enfin qu'il est plus important d'en apprendre davantage sur l'histoire du peuple juif (dans toute sa diversité), telle qu'elle est racontée à travers l'histoire orale, les documents et la recherche archéologique, et d'examiner les problèmes soulevés par ces approches et ces données. Pour qui adopte une telle démarche, la chose la plus imprudente serait d'empêcher les gens de raconter leur propre histoire.

La conclusion est évidente et simple : il faut reconnaître que les communautés qui vivent sous la rubrique du judaïsme sont diverses, répandues dans le monde entier et faiblement connectées. De cette manière, nous pouvons nous atteler à la tâche importante d'étudier ce que chaque groupe juif apporte à la compréhension de la vie juive. Je suis convaincu que ce sera un portrait précis des hommes et des femmes qui composent aujourd'hui le peuple juif.

J STREET FACE À L'AIPAC : QUAND DAVID S'ATTAQUE À GOLIATH

Célia Belin

A sa création en 2008, les médias français et européens se sont enthousiasmés pour un nouveau lobby américain, J Street, se revendiquant à la fois pro-paix et pro-israélien. Conscients du rôle crucial joué par la diplomatie américaine et, par extension, la communauté juive américaine dans l'avancée des négociations de paix au Proche-Orient, les Européens applaudirent l'initiative, espérant qu'elle apporterait une bouffée d'air frais dans un bocal washingtonien saturé par le consensus pro-Israël. Enivrés par la possibilité de développer un mouvement juif pro-Israël et pro-paix autour du monde, les Européens ont répondu deux ans plus tard en concevant JCall, un groupe de pression bruxellois aux ambitions similaires à J Street. Bien qu'il n'y ait pas de lien formel entre les deux organisations, il est clair que l'espoir suscité par J Street, espoir pour les juifs de la diaspora de réussir à « se démarquer de leur alignement trop souvent systématique sur la politique israélienne¹ », a été source d'inspiration outre-Atlantique.

Toutefois, trois ans plus tard, c'est à se demander si les Européens n'ont pas pris leurs rêves pour la réalité. Si J Street répond bien à une demande au sein de la population juive américaine pour changer les termes de l'engagement américain au Proche-Orient, le lobby ne parvient pas à la cheville de son géant de grand frère en taille, en puissance et en influence, l'American Israel Public Affairs Committee, plus connu sous son acronyme AIPAC. Loin de réussir à contrebalancer l'influence de la machine AIPAC, J Street parvient tout juste à exister.

1. Site Internet de JCall, <http://www.jcall.eu/Qui-sommes-nous.html>, consulté le 10 janvier 2011.

Il faut dire que l'AIPAC a, à son actif, plus d'un demi-siècle de lobbying virulent en faveur d'Israël. Fondé en 1954, le lobby avait à l'origine pour ambition d'offrir à la communauté juive américaine la possibilité de s'exprimer d'une voix unique au Congrès sur les questions israéliennes. En coopération avec la Conference of Presidents of Major American Jewish Organizations, créée en 1953 pour être l'organe central de coordination des organisations juives américaines, l'AIPAC avait pour mission de garantir que le Congrès apporte un soutien constant, homogène et fidèle à Israël. Après de premiers résultats modestes, l'aura de l'AIPAC a commencé à s'accroître à mesure que les Etats-Unis allongeaient leur aide économique et militaire au petit Etat juif, notamment après les guerres des Six Jours et du Kippour.

De l'avis de nombreux spécialistes, c'est sur une défaite politique que l'AIPAC a inauguré un cycle d'influence sans précédent². En 1981, le président Ronald Reagan a affronté l'opposition féroce du lobby pro-israélien sur la question de la vente d'avions radar AWACS à l'Arabie Saoudite. Alors que la vente était inacceptable aux yeux d'Israël et de l'AIPAC, le président républicain l'emporta et le Congrès approuva l'accord. Bien que le lobby ait clairement perdu, la bataille a révélé ses forces, ses réseaux, son extraordinaire capacité de mobilisation et d'influence. Dorénavant,

2. Voir J.J. Goldberg, *Jewish Power: Inside the American Jewish Establishment*, Reading, MA, Addison-Wesley, 1996, p. 197-199; et Edward Tivnan, *The Lobby: Jewish Political Power and American Foreign Policy*, New York, NY, Simon and Schuster, 1988, p. 135-161.

le Congrès devait compter avec cette prodigieuse force politique, vouée à un seul objectif: celui de soutenir et protéger le petit Etat juif. Aujourd’hui, la réputation de l’AIPAC, « voie royale du militantisisme pro-israélien³ », « puissance prééminente du lobbying à Washington⁴ », n’est plus à faire. Les grandes organisations de l’establishment juif américain (American Jewish Committee, American Jewish Congress, Anti-Defamation League, Conference of Presidents...) encouragent pour la plupart l’action du grand lobby. La classe politique américaine est, dans sa très large majorité, en relation étroite avec les lobbyistes de l’AIPAC, et se presse chaque année au grand gala qui célèbre l’amitié entre les deux pays. L’AIPAC est devenu l’un des lobbies les plus puissants de Washington, rivalisant avec le lobby des armes à feu, la National Rifle Association, et AARP, le lobby des retraités.

Rien de sournois ou de condamnable dans cela : pour entretenir sa place dominante, l’AIPAC s’appuie sur des méthodes de lobbying efficaces (mobilisation, expertise, professionnalisme), rompues aux aléas du monde politique, et sur une stratégie politique intelligente. Premièrement, son équipe de lobbyistes d’excellent niveau facilite la tâche des législateurs et de leur personnel en leur fournissant des informations fiables et précises sur les problématiques de la région et des éléments de législations prêts à l’emploi. Les positions du lobby sont connues de tous, ne varient pas soudainement et sont aisées à suivre.

3. Eran Lerman, « Etats-Unis-Israël : une relation vraiment très spéciale », *Outre-Terre*, n° 9, 2004/4, p. 311-324.

4. Paul Findley dans *They Dare to Speak Out : People and Institutions Confront Israel’s Lobby*, Westport, CO, Lawrence Hill, 1985, p. 25.

Deuxièmement, au cœur de la stratégie AIPAC réside l’idée que soutenir Israël relève de l’intérêt national américain. En martelant année après année que l’Etat juif est l’allié le plus loyal et le plus fiable des Etats-Unis dans la région, voire dans le monde, en démontrant que la proximité entre les deux pays est avantageuse aux Américains, en affirmant que le soutien à Israël est conforme aux valeurs démocratiques américaines, l’AIPAC met un argumentaire solide à disposition des hommes et femmes politiques américains. Ils peuvent ainsi défendre Israël en toute sérénité. De même, grâce à ses réseaux et son influence, le grand lobby a su faire d’Israël une question rémunératrice politiquement. Année après année, il a démontré que le positionnement d’un élu sur la question d’Israël peut avoir des fortes conséquences électorales, positives ou négatives – d’autant qu’il n’existe pour ainsi dire pas de voix dissidente pour s’y opposer. C’est donc, pour les élus du Congrès américain, une position à faible coût et à fort retour sur investissement. Le théorème est aisément démontré : un soutien stable et fidèle au gouvernement israélien en toutes circonstances combine « *good policy and good politics* », c’est-à-dire garantit de mener une bonne politique étrangère et une bonne politique électorale.

Troisièmement, l’AIPAC a fait le fin calcul politique qu’il est tout à fait contraire à ses intérêts de devenir une question partisane. Il offre donc un soutien équivalent à tous les élus pro-Israël quel que soit leur camp. Ainsi, insensible aux changements de couleur politique à Washington, l’AIPAC est un roc sur lequel les membres du Congrès peuvent toujours s’appuyer. Pour garantir une stabilité encore plus grande, le lobby ne s’implique pas non plus dans les débats politiques en Israël. Son mot d’ordre est de s’aligner sur le gouvernement en place à Tel Aviv et de se conformer à ses positions. En cas de désaccord interne,

par exemple sur la colonisation en Cisjordanie, le lobby reste muet et ne prend pas position.

L'influence hors du commun de l'AIPAC soulève bien des suspicions et suscite bien des jalouïes. Les critiques fusent, dont certaines frisent parfois la théorie du complot ou l'antisémitisme primaire. Mais d'autres résonnent plus fortement et ébranlent un peu la confiance en soi du géant. Récemment, c'est un pamphlet des professeurs d'Harvard John Mearsheimer et Stephen Walt, *The Israel Lobby and US foreign policy*, publié sous forme d'article (2006) puis d'ouvrage (2007)⁵, qui a suscité la controverse. Malgré ses imperfections, l'œuvre des deux professeurs pose la question des actions et des méthodes de l'AIPAC, l'accusant avant toute chose de censurer le débat sur les questions israéliennes et de défendre une politique contraire à l'intérêt national américain. Sur le premier point, personne ne peut réellement accuser le lobby de manipuler les législateurs ou de manœuvrer illicitement (même si de temps en temps un scandale vient émailler son image policée, comme cela a été le cas en 2005 lorsque deux employés de l'AIPAC ont été mis en examen pour transmission d'informations secrètes au gouvernement israélien). La position dominante de l'AIPAC sur les questions proche-orientales dans la capitale américaine est avant tout le fruit de sa remarquable maîtrise du jeu politique. En revanche, sur le second point, le positionnement de l'AIPAC est bien plus vulnérable. L'idée selon laquelle le soutien inconditionnel à Israël est la meilleure poli-

5. John J. Mearsheimer et Stephen M. Walt, « The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy », Faculty Research Working Papers, RWP06-011, John Kennedy School of government, Harvard University, mars 2006 ; *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, New York, NY, Farrar, Straus and Giroux, 2007.

tique à défendre pour les Etats-Unis – ou même pour Israël – peut faire l'objet d'un véritable débat de fond. Et c'est ce débat qui s'est incarné dans la création de J Street.

Périodiquement, les insatisfaits du *statu quo* dénoncent les pratiques et/ou les résultats du lobby et affirment la nécessité de faire contrepoids au géant AIPAC. Cet exercice de balancier ne pouvait guère provenir du camp palestinien ou arabe, divisé et avec une base électorale et un capital sympathie réduits aux Etats-Unis. Il existe bien d'autres groupes offrant une vision alternative comme Americans for Peace Now, fondé pour soutenir le camp de la paix en Israël, ou Israel Policy Forum, qui milite pour un engagement fort des Etats-Unis en faveur du processus de paix, mais leur positionnement était jugé trop angélique ou trop restreint.

En 2008, un groupe de juifs américains progressistes, s'appuyant sur un réseau de militants et de petits donateurs mobilisés grâce aux nouvelles technologies, a voulu offrir une alternative à la domination de l'AIPAC en créant J Street, un groupe de pression pro-paix et pro-israélien qui milite pour un engagement diplomatique actif des Etats-Unis en faveur de la paix. Pour plus d'efficacité, J Street s'est doté du statut juridique de « lobby », offrant une large gamme de possibilités d'action pour influencer les législateurs et a créé un PAC (*Political Action Committee*), JStreetPAC, qui a la possibilité de lever des fonds pour financer directement des candidats ou des partis.

L'objectif de J Street n'est pas seulement de multiplier les capacités juridiques du camp pro-paix américain. Sa raison d'être repose sur un simple constat : les positions de la communauté juive américaine sur Israël sont défendues par une frange non représentative de la communauté et la plupart des juifs américains n'ont aucun véhicule pour faire entendre leur voix sur cette question.

D'après son fondateur, Jeremy Ben-Ami, J Street vient compenser ce manque, en permettant à la « majorité silencieuse » de s'exprimer⁶. De fait, les lobbyistes qui parlent au nom de tous les juifs américains à Washington sont en réalité disproportionnellement issus de la droite idéologique, alors que la majorité des juifs américains épousent plus volontiers les idées politiques progressistes⁷. Des sondages commissionnés par J Street ont montré que 75 % des juifs américains sont favorables à une implication active des Etats-Unis dans le processus de paix même si cela signifie afficher un désaccord public avec Israël ou faire pression sur l'Etat juif et que 59 % d'entre eux soutiendraient un retrait israélien de la Cisjordanie⁸. L'ambition de J Street est de fournir un canal d'expression pour une nouvelle génération de juifs américains, plus critiques d'Israël mais aussi plus déterminés à trouver une solution à un conflit de soixante ans.

Or, depuis quelques années, en particulier depuis la guerre du Liban de 2006, un nombre

croissant d'hommes et de femmes politiques américains se sont ralliés à l'idée qu'un règlement rapide et durable du conflit israélo-palestinien était une absolue nécessité. Englués dans les guerres irakiennes et afghanes, préoccupés par une contagion islamiste au Moyen-Orient, mal à l'aise face à l'usage jugé disproportionné de la force par Israël, ils se sont montrés de plus en plus convaincus que « l'enlisement » de la situation des Palestiniens empoisonne la région. Du côté républicain, le président Bush lui-même avait perçu ce changement et engagé un processus tardif de négociations, dit d'Annapolis, sans toutefois parvenir à un résultat significatif. Chez les Démocrates, en particulier au sein de la frange la plus progressiste, l'alignement du Congrès sur les politiques du Likoud fatiguait. C'est pourquoi la création de J Street fut accueilli avec une relative bienveillance, comme une *via media*, un souffle d'air idéaliste et optimiste sur un sujet habituellement affligeant. Au lendemain de l'élection du nouveau président américain, tous les espoirs étaient permis. Très rapidement, Barack Obama, lui-même convaincu qu'un peu de désaccord public avec Israël ne pouvait pas nuire à la relation⁹, mit ses troupes en ordre de bataille et le processus semblait relancé. Cette fois, le ton s'était durci à l'encontre de l'allié israélien et l'Administration américaine s'est autorisée à rompre avec le silence complaisant de ces prédécesseurs et à exiger un gel de la colonisation.

Mais le décollage attendu ne s'est pas produit. L'Administration américaine, débordée par deux guerres et une situation économique catastrophique, n'a pas mis les ressources nécessaires à une véritable reprise des négociations. Il faut avouer que la position du président démocrate est déli-

6. Jeremy Ben-Ami, « The “Previously Silent” Majority », *Haaretz*, 25 juillet 2009.

7. Sous impulsion de son troisième directeur exécutif, Thomas Dine, l'AIPAC s'est libéré du contrôle des organisations juives communautaires. Le lobby est maintenant dirigé par un groupe restreint de riches donateurs, bien plus conservateurs que la majorité des juifs américains (Peter Hägel et Pauline Peretz, « La polémique sur le “lobby pro-israélien” », *La vie des idées*, n°21, avril 2007).

Depuis 1992, les juifs votent en moyenne à 70-80 % en faveur du parti démocrate (Célia Belin, *Jésus est juif en Amérique, droite évangélique et lobbies chrétiens pro-Israël*, Paris, Fayard, 2011).

8. Communiqué de presse, « American Jews Defy Conventional Wisdom On Israel and the Middle East », sondages menés par Gerstein/Agne, 29 juin-3 juillet 2008.

9. James Traub, « The New Israel Lobby », *New York Times Magazine*, 9 septembre 2009.

cate. Bien qu'il se soit toujours prononcé pour une reprise du processus de paix, il sait qu'il a très peu à gagner à dépenser du capital politique pour la résolution de ce conflit. Toute tentative est dangereuse politiquement et pas forcément rentable sur le plan de la sécurité nationale, en tout cas à court terme. Pourquoi prendrait-il ce risque alors qu'il a besoin d'espace politique pour mener ses autres réformes sur le plan intérieur? Dans ce contexte, l'œuvre de J Street a été mise en difficulté.

Après avoir perdu ses soutiens politiques, J Street a dû affronter l'opposition de la *l'establishment* pro-israélien de Washington. Comme on pouvait s'y attendre, celui-ci a vu d'un mauvais œil la montée en puissance d'un nouvel acteur dont l'objectif affiché était de faire contrepoids au lobby le plus influent de la communauté. Comme l'affirme l'historienne Pauline Peretz, J Street est, à bien des égards, un « anti-AIPAC »: résolument ancré à gauche, proche de l'Administration Obama, J Street finance, via son PAC, des candidats que l'AIPAC juge trop critiques d'Israël et rejette les alliances avec la droite religieuse¹⁰.

Sur un certain nombre de points, son existence même met en péril les principes au cœur de la stratégie AIPAC. J Street contredit ouvertement le grand lobby en martelant que les Etats-Unis ont parfois intérêt à désavouer ou à faire pression sur Israël pour l'amener à faire des concessions difficiles. Le jeune lobby ambitionne de faire regagner aux Etats-Unis la liberté de leurs propres choix sur les questions du Proche-Orient. Or, pour l'AIPAC, mettre en équivalence soutien inconditionnel à Israël et intérêt national américain est une absolue nécessité. Sans cela, ses lobbyistes courrent le

risque d'être accusés de privilégier Israël sur les Etats-Unis et d'être des marionnettes au service de l'Etat juif.

De par son positionnement sur l'échiquier politique et sa proximité avec la gauche américaine, J Street érode la tradition bipartisane chère au grand lobby. Au cours de la dernière décennie, fidèle à son principe de soutenir le gouvernement israélien en place sans contester ses choix politiques, l'AIPAC a épousé les thèses et les positions de la droite israélienne, dominantes depuis l'assassinat de Yitzakh Rabin en 1995. Aux Etats-Unis, il s'est rapproché de la droite néoconservatrice, spontanément pro-israélienne. Malgré cela, l'AIPAC a réussi à conserver une assise bipartisane, résultat d'un effort constant d'impliquer les membres des deux partis dans le soutien à Israël. Mais la création de J Street a offert à la gauche progressiste américaine une solution pour rester pro-Israël tout en se distinguant des positions les plus droitières de l'AIPAC.

Ainsi, malgré des rapports courtois en façade, les deux lobbies se livrent une guerre féroce. J Street critique constamment la pensée unique et le *statu quo* prôné par l'AIPAC et ce dernier accuse son jeune compétiteur de diviser la communauté juive américaine et de ne pas être réellement pro-Israël. Les deux lobbies semblent en opposition constante sur l'ensemble des sujets ayant trait à Israël: opération militaire sur la flottille turque, reprise des constructions à Jérusalem-est, etc. Chaque initiative de l'AIPAC – lettres au Congrès, communiqués de presse, initiatives législatives – est presque toujours contrée par une de J Street, et inversement. Seule la question de l'Iran reste pour l'instant épargnée. Les combats ont été particulièrement virulents lorsque J Street a décidé de condamner, au grand dam de l'*establishment* juif américain, l'opération Plomb Durci à Gaza puis a applaudi le rapport très critique du juge Richard Goldstone sur l'opération.

10. Pauline Peretz, « J Street, le lobby de la "majorité silencieuse". Une nouvelle voix critique dans la communauté juive américaine », laviedesidees.fr, 20 novembre 2009.

Cette guerre intestine reflète les divisions qui déchirent les juifs américains et le malaise qu'ils ressentent face à Israël. Le problème de J Street provient de ce que son analyse de la communauté juive n'a pas de transcription tangible. En théorie, et d'après les sondages, une majorité des juifs américains devraient être prêts à soutenir le jeune lobby. Mais il s'agit d'une majorité passive et le système du lobbying favorise les minorités bruyantes aux dépens des majorités silencieuses. Ainsi, bien qu'une majorité de juifs approuvent son action, cela ne se traduit pas en poids politique, électoral ou financier.

En outre, les efforts de J Street sont entravés par un autre aspect: Israël, traditionnellement réceptif aux groupes juifs américains, s'est montré méfiant, voire hostile à l'égard de celui-là. En mars 2010, une délégation de membres du Congrès américain menée par J Street est accueillie froidement en Israël. Daniel Ayalon, ancien ambassadeur d'Israël aux États-Unis et ministre adjoint des Affaires étrangères d'Israël, refuse de les recevoir. Malgré les déclarations d'un certain nombre de diplomates et intellectuels israéliens en sa faveur, J Street ne parvient pas à redorer son image négative. L'AIPAC, lui, continue d'entretenir d'excellents rapports avec le gouvernement israélien mais aussi avec de nouveaux partenaires aux Etats-Unis, tels que les chrétiens sionistes, principalement issus des rangs protestants évangéliques composant près de 30 % de la population américaine. Les chrétiens sionistes sont, par devoir religieux et philosophie politique, de fervents supporters de l'Etat juif. S'ils n'ont pas encore de fort pouvoir organisationnel, ils ont, grâce à leurs réseaux d'églises et d'organisations para-religieuses, une influence croissante sur l'opinion publique. Leur principal groupe de pression, Christians United for Israel, entretient

des rapports exécrables avec J Street qui ne cessent de dénoncer leurs positions droitières.

Enfin, beaucoup de juifs américains, bien que pro-paix, sont mal à l'aise face à l'idée de critiquer Israël. Ils considèrent le plus souvent que ce n'est pas à eux d'imposer ou d'imaginer les contours d'une solution dans la région mais aux Israéliens, vulnérables sur la ligne de front. Ils veulent à tout prix éviter qu'on les accuse d'affaiblir Israël. Dans un essai publié en 2006 par l'American Jewish Committee, le professeur Alvin H. Rosenfeld accusait une partie de la communauté juive américaine, les juifs « progressistes », d'être elle-même antisémite, affirmant que « certains arguments pour l'élimination de l'État juif – rêve cheri par tout antisémite – proviennent de juifs eux-mêmes¹¹ ». L'attaque est brutale, et efficace.

Accusé d'affaiblir Israël et de diviser la communauté juive¹², le travail de J Street s'avère délicat. Isolé, assimilé à la gauche radicale, limité par ses moyens encore modestes, J Street peine à gagner en influence. Bien que le lobby rappelle inlassablement son attachement à défendre l'existence et la sécurité d'Israël, il a pour le moment largement perdu le procès d'intention que lui fait l'AIPAC, mais aussi l'ensemble de l'*establishment* juif américain, une grande partie des Israéliens et beaucoup des supporters non-juifs d'Israël aux Etats-Unis. Il faudra du temps à J Street pour leur faire comprendre que son apport dans le débat ne consiste pas seulement à mettre des bâtons dans les roues du grand frère jalouxé..

11. Alvin H. Rosenfeld, « “Progressive” Jewish Thought and the New Anti-Semitism », American Jewish Committee, 2006, p. 27-28.

12. James Kirchick, « The surrender lobby », *Haaretz*, 9 janvier 2009

LAMED SHAPIRO, DE KICHINEV 1903 À NEW-YORK 1930

Daniel Oppenheim

Lamed Shapiro, né en 1878 à Rjichtchev, en Ukraine, émigré aux Etats-Unis en 1906, où il meurt en 1948, a publié dans ce pays deux livres remarquables : *Le Royaume Juif*¹, en 1919, *New-Yorkaises*² en 1931. Le premier comporte plusieurs nouvelles écrites en réaction au pogrome de Kichinev, en 1903, plusieurs du second portent sur la vie des Juifs à New-York. Confronter ces deux livres, et en particulier en m'appuyant sur la nouvelle la plus significative de chacun d'entre eux – « La Croix », 1909 – et « Doc », 1930 - aide à mieux voir la permanence des préoccupations et du regard sur la société, l'homme, les Juifs, de Lamed Shapiro, et leur évolution. L'auteur y invite d'ailleurs, en citant « La Croix » dans « Doc ». Les héros des deux nouvelles ont aussi tous deux fait des études de médecine. De même, le héros de « La Croix »³ et Sadie, la femme de Doc, ont tous deux quitté à 12 ans le petit bourg de leur enfance. La biographie de Lamed Shapiro apporte quelques éléments de lecture, mais pas suffisants. Il faut tenir compte aussi de ce que dans le temps qui sépare les deux livres le monde a changé – l'empire tsariste s'est écroulé, la révolution a eu lieu ainsi que la première Guerre Mondiale – mais aussi l'auteur, qui a vieilli et s'est usé dans ses errances et ses expériences. Néanmoins, la fiction n'est ni autobiographie ni documentaire.

1. Lamed Shapiro, *Le Royaume juif*, Paris, Le Seuil, 1987, repris in Rachel Ertel, *Royaumes juifs. Trésors de la littérature yiddish*, tome 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2009.

2. Lamed Shapiro, *New-Yorkaises*, Paris, Julliard, 1993.

3. Il n'est jamais nommé par Lamed Shapiro.

Les pogromes. Les sept nouvelles qui composent la publication en France du *Royaume Juif* décrivent les pogromes avec une force et une violence qui forcent le lecteur à ‘voir et savoir’, jusqu’aux limites du supportable, sans se laisser détourner par l'esthétisme, l’émotion, la fascination ou le voyeurisme, l’endoctrinement. Placé au plus près de l’événement, mais pas en position de spectateur, il peut ainsi garder sa liberté de pensée et sa lucidité, tout en subissant, à son tour, la violence de l’événement. Ce faisant, le livre nous interroge sur les limites de l’humain, celles de la barbarie exercée, de l’insupportable. C’est pourquoi il est, hélas, toujours d’actualité.

Les pogromes décrits sont tous semblables - aucune hiérarchie dans l’horreur – et leur déroulement est effroyablement prévisible, stéréotypé. Lamed Shapiro montre les pogromistes – abrutis, pervers, cupidés, violents, cruels – autant que la palette des réactions des Juifs, et les effets de cette violence sur eux et leurs enfants. Ils sont victimes, bien sûr, absolument, mais pas seulement. Ils existent, avec leurs qualités, leurs défauts, leurs limites, souvent dues à leurs références sociales et religieuses. Ils ne sont pas coupables non plus – ils ne pouvaient empêcher les pogromes – mais responsables de leurs réactions. Dans la première nouvelle, « En alerte », ils se montrent dans un rapport fataliste et figé à l’Histoire et ses répétitions.

Dans « Le Baiser », la violence en excès fait éclater la frontière entre dehors et dedans, événement et corps, histoire publique et histoire personnelle. La peur initiale cède vite la place à une réaction venue du plus profond de l’être, et la victime promise au supplice, hors de toute volonté, de toute conscience, plante ses dents dans le pied

du pogromiste. Plus les coups enlèvent à son corps toute apparence humaine, plus ses dents acquièrent une puissance autonome, deviennent pure morsure. La frontière qui différencie leurs deux corps s'annule, de même que celle qui sépare le vivant et le mort. Le pogromiste agonise lentement sous les dents du mort.

Dans « Déverse ta colère » le pogrome détruit la famille : la femme a été violée devant son mari, l'enfant ne reconnaît plus son père fou de haine contre elle et de douleur, ni sa mère qui lui demande de la tuer.

Dans « La Croix » un enfant regarde ses parents se transformer radicalement sous l'effet de la violence. Ils lui deviennent étrangers, et il n'arrive plus à préserver son amour pour eux, qui devient haine. Plus tard, jeune homme, il assiste au viol et au massacre de sa mère. Il ne peut supporter de voir son œil, la seule trace d'humain restée dans son corps devenu informe, et il l'achève, dans un acte où se mêlent indistinctes la compassion et la haine. L'excès de violence, subie, agie, fait éclater son sentiment d'identité et de cohérence, la volonté meurtrière du pogromiste pénètre en lui et, comme dans une tâche sacrificielle à laquelle il ne peut échapper, il fait subir à son amie ce que celui-ci a fait à sa mère. Il est désormais hors du temps, sans âge, et hors tout lieu et toute appartenance. Il part aux Etats Unis, et un nouveau cycle peut alors s'enclencher, jusqu'à ce qu'il puisse renaître, autre, n'étant plus sous l'emprise du passé, n'en ayant rien oublié, prêt au retour et à la lutte.⁴

« Dans la ville morte », une petite fille qui vit avec son grand-père, gardien d'un cimetière, est en communication permanente et exclusive avec les âmes des morts. Elle a totalement oublié

le pogrome qui a tué ses parents, sous ses yeux. Un jour ce refoulement massif se lève et, pour la première fois depuis l'événement traumatique, elle crie « Maman ». En même temps, elle reconnaît dans les « hommes-jouets » les hommes réels, semblables aux assassins de ses parents.

Dans « Le Royaume juif », le fils du rabbin, constatant l'impuissance de Dieu face au pogrome, perd la foi, et devient dès lors un étranger aux yeux de son père. Il quitte la communauté, tient des discours antisémites, par haine non des bourreaux mais des victimes, ses parents et leur communauté qui ont trahi la confiance sans limite qu'il avait mise en eux. Mais le déferlement de la haine antisémite détruit toute humanité. Le sacrificeur de la communauté, horrifié par la violence qui lui fut nécessaire pour défendre sa vie contre les brutes se jette à son tour dans le vide où il les précipita. Le fils du rabbin sera tué dans un pogrome.

La remarque exigeante de Chalamov s'applique à ce livre : « Il est en notre pouvoir et de notre devoir d'écrire un récit qui ait l'évidence d'un document. Il suffit que l'auteur explore sa matière en payant de sa personne, pas seulement avec son esprit, pas seulement avec son cœur, mais avec chaque pore, chaque fibre de son être. »⁵ Lamed Shapiro, dans ce livre et dans sa vie, montre que le pogrome ne se contente pas de détruire, de tuer, mais transforme les êtres, les pousse aux limites de l'humain, les rend étrangers à eux-mêmes et aux autres. Robert Antelme, à peine rescapé de Dachau, écrivit le 21 juin 1945 : « Tous mes amis m'accablent, avec une satisfaction pleine de bonté, de ma ressemblance avec moi-même, et il me semble que je vis à l'envers le *Portrait de*

4. « Et moi, un nouveau né [...] une génération de fer bâtira ce que nous avons laissé détruire. »

5. Varlam Chalamov, *Tout ou rien*, Lagrasse, Verdier, 1993 p. 31.

Dorian Gray. Il m'est arrivé l'aventure extraordinaire de pouvoir me préférer autre... Il me reste encore parfois un sentiment trop vif de l'horreur, mais sans doute bientôt tout cela sera neutralisé. Alors peut-être j'accepterai la ressemblance avec moi-même parce que je saurai qu'elle n'est pas. »⁶ Lamed Shapiro ne décrit pas seulement le pogrome, il force le lecteur à éprouver une part de sa violence, même minime, faute de quoi le savoir transmis serait abstrait et bien peu utile. Il s'interroge aussi sur le devenir des survivants : que font-ils d'un tel traumatisme dans leurs choix de vie, dans leurs actes, dans leur sentiment d'identité, dans leur regard sur le monde et sur l'homme, et qu'en transmettent-ils ? Comment leurs enfants reconnaissent-ils et assumment-ils la rupture que les pogromes ont provoquée dans leur continuité familiale, sociale, culturelle, mais aussi dans l'être même de leurs parents ou de leurs grands-parents ? Choisissent-ils la rupture - fuir dans la plus grande distance, la plus grande différence -, la vengeance, la haine de soi et de l'homme, la fidélité à leur histoire et à leur origine ?

Les éléments significatifs de « La Croix » et de « Doc » La relation à l'autre.

A New-York, il existe une communauté juive, mais les différences sociales y sont fortes. Certains rêvent de sortir de la misère et de l'humiliation, d'autres y renoncent, certains s'efforcent de s'intégrer dans l'*American way of life*, par l'apparence vestimentaire, la relation à l'argent, le métier ou les loisirs, d'autres restent, par fidélité ou, épuisés, brisés, par impuissance dans leur statut et leur communauté d'origine. Emprunter est

6. Dyonis Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme*, Maurice Nadeau, 1987, p 95.

devenu une pratique généralisée, mais qui a des significations diverses. Joe, le beau-frère de Doc, lui demande régulièrement, sans succès, quelques centaines de dollars. Cet argent lui permettrait de sortir de l'atelier sordide où il est surexploité. Ces demandes expriment aussi sa jalouse de la réussite de Doc. Ce faisant, il incarne le personnage traditionnel du *schnorrer*, mais qui a perdu son énergie, son invention, sa fantaisie et son humour. Pour son vieil ami Isy, la demande rituelle, à chaque rencontre, de cinq dollars apparaît plus comme un salut, la préservation d'un mode de vie traditionnel, la démonstration que les liens anciens existent toujours. Pour les jeunes, les demandes, elles aussi rituelles, et satisfaites, portent sur des petites sommes, ne laissent pas un sentiment de dette, font partie du nouveau mode de vie. Elles recréent une solidarité superficielle, autour de la circulation de l'argent et non plus, comme avant, des pratiques religieuses dans un environnement d'antisémitisme dangereux. Ce faisant, ils cherchent à se démarquer autant des Juifs restés dans la misère que de ceux qui sont au bas de l'échelle sociale, les Noirs. Mais bien rares sont ceux pour qui le don et le geste gratuit gardent toute leur valeur, comme Dolorès, la prostituée d'une autre nouvelle, ou qui veulent rester libres de toute dette, comme le héros de « La Croix ».

Dans « La Croix », les personnages se questionnent sur la relation et sur l'autre, dans le doute et l'ambivalence. A New-York, l'indifférence désabusée domine : à quoi bon s'interroger ? Les relations y sont molles, peu investies, qu'il s'agisse de connaissance de bar, d'amitié ou d'amour. Mais la cause profonde de cette médiocrité, de cette vie étriquée est peut-être l'excès de souffrance et de malheur qu'eux-mêmes ou leur famille subirent, et la volonté obstinée de vouloir simplement vivre, et se protéger autant que possible du retour des épreuves meurtrières.

La camaraderie et l'amour. Dans « La Croix », l'amour ni l'amitié ne peuvent exister en ce temps de barbarie. Le héros tue celle qu'il aimait, sa camarade révolutionnaire, avec la même violence dont usa le jour même le pogromiste contre sa mère. Mais la force de cette violence est à la hauteur de celle de l'amour qu'il lui portait. La mort de sa mère ouvre un gouffre de désarroi, qui entraîne une remise en question radicale de ses choix de vie antérieurs et de ses projets, dont il tire les conséquences, aussi douloureuses et risquées qu'elles soient. A New-York, dans l'ennui et la monotonie, la vie de couple apparaît d'abord comme une nécessité sexuelle, sociale et économique, une habitude. La mort de la femme de Doc le rend triste, mais la vie continue, dans sa banalité quotidienne. Il faut un œil exercé pour repérer la brisure et le désarroi qui se montrent dans la brève tentative de communiquer avec la morte.

Les malentendus, radicaux et quotidiens. Dans le contexte intense et dangereux des pogromes, les individus peuvent évoluer vite, agir en rupture radicale avec ce qu'ils étaient et ce qu'ils faisaient jusqu'alors, devenir étrangers aux autres, parfois à eux-mêmes. Ainsi, après s'être battu dans une lutte à mort contre les pogromistes, avoir été forcé d'assister à la torture barbare exercée sur sa mère, après l'avoir tuée pour abréger ses souffrances, le héros de « La Croix » se jette dans le pogrome, se battant alternativement contre les Juifs et contre les pogromistes. A New-York, Lamed Shapiro ne montre pas de différences significatives entre les individus. Tous restent, médiocres, dans un univers, social ou intérieur, sans idéal et sans force. Les évolutions sont modérées, sans rupture.

De quoi est fait l'homme ? Quand Doc se plaint de douleurs abdominales, le chirurgien dit (p. 140) : « Ouvrons et jetons un coup d'œil ». Cette curiosité rappelle celle de Beylke, la petite fille du gardien du cimetière, qui se demandait quel

mécanisme interne faisait agir les hommes-jouets. De même, Doc, dans le trouble, est décrit comme une horloge détraquée et fait d'une substance mal-saine, la « nature humaine maladive. » (p. 176)

Lamed Shapiro évoque les égéries des jeunes intellectuels new-yorkais, sans attachements, et précise qu'elles sont bien différentes des camarades d'avant, courageuses et déterminées, et tellement enfermées rigidement dans leur projet politique qu'elles en étaient devenues insensibles à la souffrance des autres, ou de l'anarchiste des colonies communistes, des communautés de vie. De même, Sadie apparaît bien étriquée, frileuse et fragile, en comparaison de la mère du héros de « La Croix », aussi dure avec lui qu'avec elle-même, et qui après la mort de son mari s'est enfermée dans un silence que seule la torture extrême qu'elle a subie a fini par faire céder, laissant alors entendre : « Oh ! Mon fils. »

La violence est omniprésente dans *La Croix*, comme dans tout *Le Royaume juif*. La violence barbare et criminelle du pogrome en constitue le cœur, le point de départ, l'objet. A New-York, la violence existe, bien sûr, et il aurait été étonnant que Lamed Shapiro n'y soit pas sensible et n'en fasse pas un élément majeur de son livre. Elle est bien sûr celle de l'exploitation capitaliste et des conditions de vie et de travail misérables et impitoyables : insalubrité des logements ou accidents du travail qui usent et ruinent la santé. Mais si la violence des individus garde la trace de celle du *Royaume juif*, elle est devenue simulacre. Dès le premier jour, Joe menace Doc, s'il ne lui donne pas les avantages pécuniaires auxquels sa position de « beau-frère » lui donne droit : « je peux être un méchant garçon ». Au fil du temps, la menace ne sera jamais mise à exécution, et cette phrase continuera certes à être formulée, mais comme une formule de salutation. Par contre, un autre simulacre apparaît inquiétant, mais il ne concerne

pas les Juifs : à Coney Island, un jeu de baraque foraine propose d'essayer de tirer au fusil sur une tête de nègre. Tout d'ailleurs ici est faux, simulacre. Ainsi, les Socialistes révolutionnaires parlent un néo-russe ; par contre, la langue des vrais russes apparaît incompréhensible. De même, quand Doc, Sadie et Joe vont à Coney Island : « on alla en enfer » disent-ils, rappel dégradé des pogromes. Ils y font « la traversée du désert » avec deux dromadaires, Aron et Moses. Ce dernier montre encore un faible mouvement de révolte, - il refuse de déposer Doc après le petit tour de manège payé et ne s'arrête que sous les coups répétés du patron -, ce que les hommes ne font plus. La violence du chirurgien, qui propose d'ouvrir le ventre de Doc, pour son bien, rappelle en mineur celle des pogromistes. Mais Doc ne s'y trompe pas, qui refuse de « se laisser charcuter. » Mais à New-York, en dernière instance, ce n'est pas comme en Russie les pogromistes ou l'armée tsariste antisémite qui triomphent, mais la voix aseptisée du « démon » américain, celle que fait entendre la radio, la dernière voix que Doc entendra, au moment de mourir, et qui recouvre le bruit du camion réel qui vient au petit matin livrer les bidons de lait.

Contre qui retourner sa révolte et son combat? Dans « La Croix », le jeune homme la retourne d'abord contre sa mère, dans l'ambivalence amour-haine puis, dans le plus grand désarroi, contre tous, pogromistes et Juifs, comme si ces derniers étaient responsables du pogrome ou, comme Lamed Shapiro l'a écrit, parce que la barbarie est en tous⁷, bourreaux et victimes, et que nul n'est innocent ; contre la jeune femme aimée et, en fin de compte, contre lui-même, au bord du suicide. A New-York, la question ne se pose

7. « Hitler... comme dans un miroir déformant, me renvoyait une figure monstrueuse, la mienne. », cité dans la préface du *Royaume juif*.

pas, tant domine la souffrance passive. Pourtant, la violence est bien là, et tous le savent : (NY, p. 182) :« Chaque mort naturelle est une mort violente, un meurtre. » s'écrie Doc.

La mort, le mystère. Dans « La Croix », la mort est associée à la barbarie mais aussi au plus intense de la relation à l'autre et à soi-même. Dans « Doc », elle est l'unique moment d'intimité d'une vie, mais partagé avec l'ange de la mort. En son dernier instant, c'est la fin de la chanson « tu seras la reine du monde et ma compagne éternelle. » que Doc entend à la radio.

Limites et Frontières

Dans « Le Royaume juif », aucune limite n'est respectée et la violence barbare les brise toutes, autant celles de la maison que du corps, ou celles qui séparent les vivants des morts, les parents des enfants, l'enfance de la vieillesse. Dans « Doc », les personnages ont traversé, comme tout immigré, de nombreuses frontières et s'efforcent, ou rêvent, de continuer leur parcours - atteindre le quartier voisin, ou pouvoir enfin sortir de l'atelier infernal ou de la cave librairie - vers une meilleure position sociale et le respect qui y est associé, à défaut du bonheur. Mais en attendant, ils vivent dans des logements misérables, où toute intimité, tout espace privé sont impossibles. Mais quelle intimité, quelle caractéristique n'appartient qu'à soi seraient à défendre ? A la différence de Beylke, la petite fille du gardien du cimetière, Doc n'arrive pas à entrer en communication avec les morts aimés : la frontière qui sépare les vivants des morts est désormais infranchissable. Les personnages du *Royaume juif*, confrontés à l'exceptionnelle violence, sortaient véritablement d'eux-mêmes, devenaient figures de légende. Ceux de *New-Yorkaises* restent enfermés dans leur médiocrité. Mais ne s'agit-il pas là de l'effet durable du

traumatisme ancien, indépassable, ne sont-ils pas, dans la réalité comme dans le livre, les personnages du Royaume juif ou leurs descendants ?

Personne ne sort vraiment de son espace restreint, et si Doc s'offre un grand voyage -rappel de celui, lustral, au cours duquel le jeune homme de « La Croix » a traversé les Etats-Unis -, c'est en tramway qu'il le fait.

A New-York, il semble que dans le désabusement généralisé, toute différence s'estompe - Doc a des lèvres négroïdes - et seule la réussite sociale différencie les individus, les groupes, le présent du passé, le vrai du faux, ce qui a existé de ce qui n'a pas existé. Izi, l'ami de Doc, lui déclare : « Tout est sable et s'éparpille comme du sable... comme si ça n'avait jamais existé. », Doc affirme qu'« après tout, les humains, les animaux, quelle différence ? », et Lamed Shapiro fait se rejoindre les contraires : « le printemps flottait toujours sur la ville, coulant dans le cœur de Benny un poison à la saveur de vie, à la saveur de mort. » Les Etats-Unis semblent bien loin de la Russie. Pourtant, Lamed Shapiro décrit la foule se pressant à Coney Island dans des termes proches de ceux avec lesquels il a décrit, dans *Le Royaume juif* les mouvements de panique et de lutte du pogrome. La différence radicale n'y est pas tant entre le meurtrier et la victime mais entre celui qui veut et peut tuer et celui pour qui un tel geste, même accompli pour défendre sa vie contre celui qui veut le tuer, est absolument insupportable, pour qui dès lors la vie perd tout sens et toute valeur. A New-York, tout semble possible, non parce que la transgression est permise mais parce qu'il n'y a plus de commandements, et la Thora, devenue objet bibliophilique luxueux et illisible a été remplacée par les milliers de livres que Joe entasse dans sa cave librairie, dont il ne connaît pas la valeur, qu'il ne sait pas lire et que, devenant aveugle, il ne peut plus voir.

Le temps

Dans *Le Royaume juif*, la violence traumatique bouleverse le temps, produit télescopage et dilatation (« une année passe, puis dix, cent. »), accélération jusqu'à la mort et la catastrophe collective ou, au contraire, contribue à la résolution des entraves du passé et à l'ouverture d'une nouvelle période, tournée vers l'espoir et l'avenir. Le temps est scandé par les événements majeurs que sont les pogromes ou les ruptures par rapport à la famille ou la religion. A New-York, il ne se passe rien (« Tu prends un billet pour Mars, et tu reviens à la même place. ») hormis quelques évolutions et événements superficiels, à première vue, et Doc reste toute sa vie un enfant. Le temps passe pourtant, les bananes pourrissent avant d'avoir mûri, les corps montrent leur vieillissement, la révolution russe, et les espoirs que les Juifs y avaient mis, paraissent bien loin. Les Juifs s'américainent, ou s'efforcent de le faire, changent de nom (la femme de ménage de Doc s'appelle désormais Robin – le rossignol –, à la place, peut-être, de Rabin. L'espoir d'y constituer un nouveau Wilno est mort et le yiddish va vers son déclin. Ici, nulle rupture assumée mais la détérioration des liens, de la mémoire, de la pensée, sans aucun projet valeureux car plus rien n'est attendu de l'avenir. Les choix de vie, aussi différents qu'ils soient, apparaissent, avec le recul du temps, s'équivaloir, dans le désabusement et le sentiment d'échec. Ce constat n'empêche pas les jeunes intellectuels, qui prétendent faire du passé table rase – mais le passé a été détruit, est devenu inaccessible -, ou n'osent assumer leur héritage, de proclamer que le monde commence avec eux. Pour tous, le passé semble lointain et l'origine oubliée, le futur apparaît flou et les ambitions médiocres. Doc n'a pas d'enfants, c'est au-dessus de ses forces, dit-il, et nous ne savons rien de ses parents ni de

ses grands-parents. Isy a certes une femme et des enfants, mais il les connaît bien peu. Les parents ne se reconnaissent pas dans les enfants, et réciproquement. Dans « La Croix », les relations entre parents et enfants sont marquées par la violence du contexte autant que des spécificités familiales. Le jeune homme a perdu son père dans sa première enfance, et le deuil dans lequel sa mère s'est enfermée a entraîné une rupture relationnelle entre eux, à laquelle le pogrome mettra un terme.

Préserver la trace de l'événement, du passé importe-il toujours ? Le jeune homme de « La Croix », sortant de l'évanouissement, découvre sur son front une croix que le pogromiste a gravée au couteau. Son premier mouvement est de l'enlever, avec la peau qui la porte. Il décide finalement de garder et de ne pas cacher cette trace de l'événement, qui marque son étrangeté radicale et son extériorité à la société. A New-York, il reste bien peu du passé, comme s'il n'avait jamais existé, comme les émigrants qui n'ont plus jamais donné de leurs nouvelles, « les hommes disparus. » L'oubli est accepté : « Qui peut se souvenir de tout le monde ? » affirme Isy. Pourtant, Lamed Shapiro contrebalance ce regard pessimiste sur l'oubli du passé en montrant les signes discrets de ses traces dans le présent, entre ses deux livres. Ainsi, à Coney Island, les visiteurs peuvent voir « un sauvage d'Afrique » avec un œil au milieu du front, rappel de « La Croix ». Le héros de cette nouvelle, forcé de voir sa mère torturée, veut devenir aveugle. Ce sera le destin de Joe.

Le clivage entre les mots et la réalité

Le désarroi est le même, dans chaque pays, à chaque époque. A New-York, Doc se demande « qu'est-ce que ça veut dire : 'on vit', 'là-bas', 'ici' ? » Mais l'origine en est peut-être la barbarie des pogromes. Le héros de « La Croix », face

à sa mère torturée, s'efforce de faire perdre tout sens à la réalité insupportable, de la morceler en d'innombrables éléments si simples qu'il n'a plus de raison d'en être bouleversé : « Qu'est-ce qu'un cheveu ? Et deux ? Et une touffe ? Bien sûr, quand on casse des os ils craquent. Mais quand on casse des bâtons, du bois sec aussi, c'est un phénomène naturel. Que sont deux vieilles mamelles. De la chair, du tissu. Cela se constitue de certains éléments, demandez à un chimiste. » De même, dans son petit groupe révolutionnaire : « nous appelions les pogromes contre-révolution. » Mais à New-York aussi, au moment où il meurt, Doc entend à la radio une chanson russe qui évoque les paysannes portant les bidons de lait et qui recouvre le bruit du camion de lait qui livre ses bouteilles. Et, en fin de compte, c'est la voix mécanique du speaker, le « démon américain », qui occupera seule le terrain sonore.

En conclusion

Il existe certes des différences entre les deux livres, dans les thèmes, les récits, les personnages, les préoccupations et le style, mais aussi de nombreux points communs et une évidente continuité. Lamed Shapiro reste le même, et son regard sur le monde et les hommes, sur la permanence de la violence et du malheur, n'a pas fondamentalement changé. Il y témoigne de sa fidélité au destin des Juifs d'Europe. « La Croix » et « Doc » sont autant des documents que des fictions. S'y mêlent le regard objectif et subjectif sur la réalité autant que son questionnement insistant sur sa vie : « ai-je eu raison d'émigrer, dois-je avoir honte et culpabilité de ma vie actuelle et de sa médiocrité, d'avoir abandonné là-bas le combat, les vivants et les morts ? L'émigration et le changement d'époque ont-t-ils entraîné une rupture entre le passé et le présent, et dans ce cas cette

rupture est-elle irréversible, et le passé désormais inaccessible ? Quelles en sont les composantes, et les conséquences ? C'est souvent bien après s'être constituée que la rupture montre sa présence et sa profondeur, à l'occasion d'un événement, d'une discussion, d'une rencontre, d'un malentendu, et que se déchire l'illusion de participer à la même communauté, de partager les mêmes références, les mêmes repères identitaires, avec les autres autant qu'avec soi-même. Mais où et quand a eu lieu la rupture entre le présent et le passé, l'un et les autres, soi et soi-même ? Le traumatisme, du pogrome, de l'immigration, des conditions de vie misérables, n'explique pas tout. Les ruptures familiales – crises ou deuils –, idéologiques, politiques, jouent aussi leur rôle, et il importe de les distinguer et d'évaluer leur rôle respectif.

Les personnages de « La Croix » sont des victimes ou des héros exemplaires. Ceux de « Doc » sont, comme l'auteur, les survivants des pogromes et du yiddishland et leurs descendants. Nous pouvons voir en eux autant la différence radicale que la permanence de leur histoire et de leur identité, plus ou moins consciemment assumée. Les questions posées par Lamed Shapiro dans « Doc » concernent tous ceux, individus ou groupes, qui ont traversé des épreuves traumatiques majeures,

ainsi que leurs descendants : les diverses façons de se situer par rapport au passé, au présent et à l'avenir, les raisons conscientes et inconscientes de leurs choix de vie, ce qu'ils transmettent et transmettront à leurs enfants, ce que ceux-ci en feront.

P.S. Ce texte porte sur la continuité et la rupture et sur les effets à long terme de l'événement traumatique. Il s'inscrit dans une réflexion ancienne et non achevée. Je me permets de renvoyer le lecteur, que ces questions intéressent, aux articles et livres suivants : « Dans l'après-coup de l'événement », *Plurielles* n° 9 (2004) ; « Passé et présent, idéal et réalité », *Plurielles* n° 10 (2005) ; « *Trois jours et un enfant*, d'Abraham B. Yehoshoua. », *Plurielles* n° 10 (2005) ; « Entre tradition et subversion, la contradiction du *Roi des schnorrers* », *Plurielles* n° 10 (id.) ; « Partir, penser, rêver », *Plurielles* n° 12 (2007) ; « Variations sur la frontière, avec Iouri Olecha et Georges Orwell », *Plurielles* n° 14 (2009) ; « Etre fils, être père dans la Shoah et après », *Plurielles* n° 15 (2010) ; *Héritiers de l'exil et de la Shoah* (en collaboration avec Hélène Oppenheim-Gluckman), Eres 2006, « Lamed Shapiro. *Le Royaume juif* », in *Littérature et expérience limite*, Paris, Ed. Campagne-Première, 2007.

DEUX ÉCRIVAINS YIDDISH AU TEXAS

Alan Astro

Le Texas, que j'habite depuis plus d'un quart de siècle, ne figure pas sur la carte de la littérature yiddish, mais comme on le verra, il pourrait y prétendre à deux titres. Parmi les États du Centre des États-Unis, c'est plutôt le Kentucky qui avait quelque résonance pour le lectorat yiddish, grâce à un long poème épique qui s'y déroule, écrit en 1925 par Y. Y. Schwartz. Cette œuvre, intitulée précisément *Kentucky*, chante les heures et malheurs d'une famille de commerçants juifs de Lituanie qui s'y établit. Un géographe des lettres yiddish ne pourrait pas non plus ignorer le Colorado, car le grand poète H. Leivick y transférait des éléments de ses paysages sibériens enneigés, pendant le séjour qu'il effectua dans un sanatorium de Denver pour soigner sa tuberculose.

Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, la littérature yiddish du Texas ne met pas en scène des cowboys, juifs ou autres. C'est plutôt le Dakota du Nord qui accueille ceux-ci, dans le roman intitulé *Der Yidisher Cowboy*, publié par Isaac Raboy en 1942. Le Texas, lui, est représenté au panthéon yiddish par deux écrivains qui y vécurent: Alexander Ziskind Gurwitz (ou Hurvits) et Chaya Rochel Andres.

L'œuvre de Gurwitz lui valut un article¹ dans *Le Dictionnaire biographique de la littérature yiddish moderne*, publié à New York entre 1956 et 1981. Notre auteur naquit en 1859 à Minsk et reçut

une formation traditionnelle de rabbin et de *shochet*. En 1910, il émigra aux États-Unis, via le port de Galveston sur le golfe du Mexique. Des notables de la communauté juive américaine avaient commencé d'aiguiller vers celui-ci de nouveaux arrivants; on craignait d'attiser l'antisémitisme en favorisant l'expansion de la population juive de New York, déjà très importante. Cette initiative reçut le nom de « Galveston Movement » ou « Galveston Plan »², d'après cette ville portuaire texane, choisie comme destination en raison de sa taille moyenne. La rareté des débouchés professionnels qu'elle proposait ne permettant pas à une très grande communauté juive de s'y implanter, on pouvait présager une « meilleure » distribution de la population juive dans la région.

Le rabbin Gurwitz, pour sa part, s'installa à San Antonio, où il mourut en 1947. Il y enseigna l'hébreu à des centaines de jeunes Texans, tenus d'apprendre des rudiments de la langue sacrée en vue de leur bar-mitsva. Tâche pénible pour cet érudit qui aurait aimé étaler dans un cadre plus reluisant ses vastes connaissances en hébreu. Il se fit fort d'envoyer ses traductions de dictons talmudiques en rimes yiddish à un personnage aussi peu célèbre que Hayyim Nahman Bialik; et celui-ci ne manqua pas de lui répondre de Tel Aviv le 3 juillet 1933, par une formule assassine... des plus diplomatiques: « Ce que la génération précédente

1. « Aleksander-Ziskind Hurvits », *Leksikon fun der nayer yidisher literatur*, New York, Altveltekher Yidisher Kultur-Kongres, vol. 3, 1960, colonne 99.

2. Hollace Ava Weiner, *Jewish Stars in Texas: Rabbis and Their Work*, College Station, Texas A & M University Press, 2006, p. 82. L'arrivée du rabbin Gurwitz est évoquée à la p. 84.

eût pu apprécier ne plaira pas forcément à celle d'aujourd'hui »³.

Bialik ne s'est nullement trompé; la poésie yiddish de Gurwitz est un ramassis de vers de miriliton. Un exemple plutôt drôle est sa version d'une partie du dixième dicton figurant au premier chapitre des *Maximes des pères*: *Ehov et ha-m'lachah u-s'na et ha-rabbanut*. « Chéris le travail et hais le pouvoir », c'est-à-dire « refuse de dominer les autres »; voilà au moins le sens traditionnel qu'on accorde ici à *rabbanut*, qui de nos jours serait plutôt entendu comme « rabbinat ». Or considérez la traduction rimée qu'en propose Gurwitz: *Arbet zolstu glaykhn Fun rabones zolstu vaykhn*⁴, où l'on comprend exclusivement: « Tu aimeras le travail et éviteras le rabbinat ». Nulle surprise, quand celui-ci se résume à faire entrer dans la tête de petits Texans revêches les caractères hébraïques dont ils se moquent éperdument ! L'immense différence de registre linguistique entre l'hébreu ciselé des « Pères » et le yiddish populaire de Gurwitz s'apprécie dans le choix que fait celui-ci du mot *glaykhn* pour traduire « aimer ». Américanisme s'il en fut jamais, résultant de l'extension totalement injustifiée (sauf par une homonymie imparfaite) du mot yiddish signifiant « comparer » — *glaykhn*, cf. « to liken » en anglais — au champ sémantique couvert par « to like ». Cette douteuse tournure yiddish se répand même sur d'autres continents ; on la retrouve, par exemple, dans une des nouvelles parisiennes de Wolf Wiewiorka (c'est le grand-père de la fratrie de chercheurs), qui en use apparemment sans ironie⁵. Il est vrai que le grand lexicographe

Uriel Weinreich considère *glaykhn* utilisé dans le sens de « bien aimer » comme convenable à un niveau de style moins soigné, et non pas comme un solécisme à écarter à tout prix⁶.

Heureusement pour le rabbin Gurwitz, le yiddish populaire, qui sied si mal au contenu grave qu'il veut donner à ses vers, passe merveilleusement dans sa prose autobiographique. Ses mémoires⁷, dont les deux volumes sont publiés (très probablement à compte d'auteur) en 1935, sont écrits dans une langue fluide et savoureuse. Il ne recule même pas devant les pires excès du « potato-yiddish », allant bien au-delà des anglicismes modérément acceptables comme le *glaykhn* déjà cité. Il écrit par exemple que Bialik lui avait envoyé une « letter » plutôt qu'un *briv*⁸ — choix qui n'est explicable que par le plus grand prestige attaché à tout ce qui est américain. Pourtant, c'est loin d'être le parti pris de Gurwitz.

6. Ainsi dans son dictionnaire, le mot *glaykhn* est accompagné dans cette acception-là d'un petit point indulgent et pas du triangle assassin : Uriel Weinreich, *Modern English-Yiddish Yiddish-English Dictionary*, New York, YIVO-McGraw Hill, 1968, p. 676.

7. Hurvits [Gurwitz], *Seyfer zikhroynes fun tsvey doyres*, 2 vols., New York, Posy-Shoulson Press, 1935. Le tapuscrit d'une traduction de ces deux volumes en anglais, intitulée *Memories of Two Generations*, faite par Amram Prero, se trouve dans la bibliothèque de l'Université du Texas à Austin. Je me permets de signaler ma version d'un chapitre de ces mémoires : « San Antonio Twenty-Two Years Ago » dans *Yiddish South of the Border: An Anthology of Latin American Yiddish Writing*, compilée par mes soins (Albuquerque, University of New Mexico Press, 2003), pp. 176-178.

8. *Seyfer zikhroynes*, vol. 2, p. 221.

3. Cité dans Aleksander Ziskind Hurvits [Gurwitz], *Seyfer pisgomey khazal bekharuzim*, New York, Pardes, 1943, p. 7.

4. *Seyfer pisgomey khazal*, p. 19.

5. Wolf Wiewiorka, *Bodnloze mentshn*, Paris, V. Veviorke-Komitet, 1937, p. 144.

Le récit qu'il fait de sa vie fournit de riches aperçus sur des aspects moins connus de la vie juive dans l'Empire russe, détaillant, par exemple, l'existence ingrate d'un rabbin dans les colonies agricoles juives établies par le tsar Nicolas Ier. Mais ce sont ses impressions du Texas qui retiennent notre intérêt avant tout. Gurwitz réprouve durement ses coreligionnaires américains qui n'accordent plus leur prestige aux plus instruits : au nouveau pays, dit-il, le plus ignorant des hommes peut gravir les échelons communautaires les plus élevés – et accéder à la présidence d'une synagogue – pourvu qu'il ait amassé le pactole nécessaire. Qui plus est, le destin d'un rabbin de la vieille école serait semblable à celui d'une épouse juive du passé. Si celle-ci pouvait être répudiée au moindre mouvement d'humeur de son mari, l'officiant du culte en Amérique peut, quant à lui, être démis de ses fonctions suivant les caprices des fidèles les plus influents. Quoique mieux payé qu'un rabbin en Europe de l'Est, il n'est pas protégé par la *khazoke* (titularisation, droit de possession) dont on jouissait là-bas⁹. Gurwitz raconte avoir été licencié suite à son usage du yiddish, plutôt que l'anglais, comme langue d'instruction – avant de se faire engager à nouveau dès lors que le maître *american style* s'avéra ne pas donner les résultats escomptés.

Ces ironies du destin se révèlent particulièrement frappantes lorsque Gurwitz fait usage de la figure du chiasme :

Naguère, le nouveau marié devait faire une leçon talmudique mais ne recevait pas toujours les cadeaux attendus ; de nos jours, il obtient des présents sans devoir montrer aucun savoir. Jadis, un rabbin était riche en connaissances et pauvre en salaire ; maintenant, c'est le contraire. Autrefois, les écoles religieuses dispensaient la Thora sans péda-

9. *Seyfer zikhroynes*, vol. 2, p. 191.

*ogie ; or on ne manque plus de pédagogie mais on est à court de Thora. . Quand a-t-on été au mieux : alors ou maintenant ? Que chacun décide selon sa vision des choses !*¹⁰

Gurwitz n'épargne nullement l'élite juive d'origine allemande, établie depuis longtemps au Texas, et qui méprise quelque peu les immigrés de l'Empire russe ou de Galicie. La misère des Mexicains de San Antonio et les compartiments de train réservés aux Noirs l'amènent à se demander si la vie est vraiment meilleure en Amérique. Vers la fin de ses mémoires il constate avec tristesse que s'il a « vécu durant » (*opgelebt*) soixante-dix ans, il ne saurait dire avec certitude qu'il a « vécu » (*gelebt*)¹¹.

* * *

Notre second écrivain yiddish au Texas, Chaya Rochel Andres, est d'une tout autre génération que le rabbin Gurwitz. Elle naît quarante ans après lui, en 1899, à Suvalk, en Pologne, près de Bialystok ; elle émigre à Dallas en 1921 et y meurt presque centenaire en 1996. Poète à ses heures, c'est après guerre qu'Andres commence à publier sa production dans divers périodiques yiddish, tels *Vokhnblat* de Toronto ; *Zamlungen* de New York ; et *Di Yiddische Tsaytung* de Tel Aviv. Elle réunit ses pièces de prédilection en quatre recueils bilingues yiddish-hébreu ou yiddish-anglais, dont le premier parut à Tel Aviv en 1968, et les autres à Brooklyn en 1979, 1981 et 1990 – ce dernier à l'âge de 90 ans¹².

10. *Seyfer zikhroynes*, vol. 2, p. 11.

11. *Seyfer zikhroynes*, vol. 2, p. 217.

12. Chaya Rochel Andres, *Mayn tatns yerushe* (avec traductions en hébreu d'Esther Zametsky), Tel Aviv, Ha-Menorah, 1972 ; *Far vemen zing ikh mayne lider/For Whom Do I Sing My Songs*, 1979 ; *Zaynen yorn gelofn/Years Have Sped By*,

Les meilleures créations de Chaya Rochel Andres, si l'on ne peut y voir des chefs-d'œuvre d'originalité, sont de joli rythme et de belle métrique, sans céder au kitsch. Par exemple, un de ses poèmes sur la Shoah, intitulé *Pesekh – zman khey-ruseynu* (« Pessah : la saison de notre liberté »), s'inscrit dignement dans la tradition attestée par Jacob Glatstein et Aaron Zeitlin, qui remanient la liturgie traditionnelle en la chargeant de nouvelles interrogations :

*Dayne kinder baym seyder veln fregn
Kashes farvunder,
Kler zey uf! —
A « naye hagode » mir farmogn.*

*Haynt vos iz tsum redn, tsum zogn?
A takhles – vi pulver tsefloygn. — —
Tserunen di blutn, af gasn, af rogn,
Toye, ofene, mentshishe oygn.*

*Fregn bay vemen; — Vi kumt es?
Vi geshikt zikh? — —
Aza groyl! — — aza khurbm! — —
Far gorer velt — yidisher korbm?*¹³

*Tes enfants au seder poseront
Des questions, étonnés.
Éclaire-les.*

1981 ; et *A langer veg mit lider un zikhroynes/ Youthful Aging*, 1990. Les trois derniers recueils comprennent des versions en anglais par Yudel Cohen ; ils portent Dallas comme lieu de publication, mais ont été imprimés par la Faculty Press de Brooklyn.

13. Andres, *Zaynen yor gelofn*, p. 75. Ce volume bilingue est doublement paginé : de gauche à droite et de droite à gauche. Nous suivrons ce dernier système qui correspond au texte yiddish.

*Nous possédons une « nouvelle Haggada »!
Or de quoi parler, que dire?
Le sens – disséminé comme de la poudre.
Le sang a coulé aux carrefours des rues.
Les yeux morts, ouverts, humains.*

*À qui demander ? D'où vient que... ?
Comment ça s'est fait ?
Pareille horreur ! Un tel holocauste !
Une offrande juive, pour le monde entier ?*

Chaya Rochel Andres relate sa vie dans une longue préface à son troisième recueil. Comme sa poésie, sa prose est écrite dans une langue plus pure que celle de Gurwitz. Elle ne recourt presque jamais à l'anglais, à moins qu'on puisse légitimement désespérer de trouver un terme yiddish pour désigner une réalité typiquement américaine (telle que « high school »¹⁴, qui n'est pas exactement une *gimnazye*). Dans ses pages autobiographiques, nous découvrons qu'Andres vint rejoindre des oncles et des tantes déjà établis à Dallas ; elle avait quitté son *shtetl* d'urgence, afin d'éviter un mariage sinon forcé, du moins très encouragé par ses parents. Son père dut s'excuser auprès du fiancé rejeté en ces termes : « Tu devrais, Moïshl, remercier Dieu de t'avoir débarrassé d'elle. Dieu t'enverra celle qu'il t'a prédestinée (*dayn basherte*) ». En réponse à la revanche, très précise, qu'avait imaginée le prétendant éconduit, le père ajouta : « Et il ne faut pas lui souhaiter de se marier avec un nègre »¹⁵.

Certes, c'est plutôt avec un garçon juif de bonne famille qu'Andres convolera en justes noces peu après son arrivée au Texas, une fois qu'elle aura surmonté son étonnement, dans un premier temps, de ce qu'on la laisse sortir seule

14. Andres, *Zaynen yorn gelofn*, p. 39.

15. Andres, *Zaynen yorn gelofn*, p. 21.

avec quelqu'un du sexe opposé. Mais dans un Sud américain encore largement infecté du virus du racisme, elle s'enorgueillira d'habiter « un quartier où toutes les classes se mêlent, Blancs, Noirs et autres Mexicains »¹⁶; et en 1947 ne mettra-t-on pas sa maison sous protection policière, quand son mari et elle fêteront chez eux, avec quelques invités noirs, Henry Wallace, ancien vice-président sous Franklin D. Roosevelt, écarté en raison de sa politique alliant spiritualisme et pro-soviétisme ? Cependant, Andres fuit les extrêmes : malgré le nombre réduit de périodiques existant en yiddish à la fin de sa vie, il lui arriva plus d'une fois de devoir annuler expressément son abonnement au *Tsukunft* de New York, clairement marqué à gauche, dont le bureau continuait à lui envoyer des numéros bien qu'elle eût cessé de payer sa souscription.

Le troisième recueil d'Andres reproduit des photos de famille. Nous y voyons l'archétypale *bobe* (grand-mère) ashkénaze, au visage rond, aimant, souriant. Andres joue volontiers sur cette corde affective qu'on désigne *en anglais*, quelque peu abusivement, par le mot yiddish de *schmaltz* (littéralement « graisse », en français « guimauve »). La dédicace à ses petits-enfants qu'elle publie est signée en yiddish, y compris dans sa version anglaise, par ces deux mots : « The Bubbeh »¹⁷. Homonymie qui serait surprenante pour le (rare) lecteur texan non prévenu : *bubba* (même prononciation, ou presque), déformation de « brother », désigne le plouc du Sud des États-Unis. Par exemple, ceux qui reprochaient à Bill Clinton son populisme le traitaient de « bubba ». Il n'est pas exclu que tel robuste descendant de notre « bubbeh » poésie yiddish présente quelques caractéristiques du « southern bubba » : après George W. Bush, la gouvernance du Texas n'a-t-elle pas été

briguée par Kinky Friedman, chef du groupe de musique country-western « The Texas Jewboys » ? Candidature provocatrice, loufoque à la manière de la campagne de Coluche, « Jewboys » en un seul mot ne valant guère mieux que « petits youpins ». Mais contrairement au comique français, Kinky Friedman s'est réellement présenté, et ses positions iconoclastes – à la fois libertaires, centristes et populistes – lui firent gagner plus de 12 % des suffrages exprimés en 2006.

Mais revenons à notre surprenante figure, Chaya Rochel Andres. On peut se demander pourquoi une grand-mère judéo-américaine – si typique à bien des égards ! – tenait tant au yiddish littéraire. Le rabbin Gurwitz, quant à lui, était arrivé au Texas à un âge bien plus avancé qu'Andres, et à une époque antérieure aussi. Il était donc entouré, pendant davantage de temps, d'un grand nombre de contemporains profondément sinon exclusivement yiddishophones. Par sa profession, il resta cantonné dans un univers juif ; et quand il se mit à publier dans les années 1930, le monde de l'édition yiddish était florissant. Écrirait-il des livres, ce serait inévitablement en yiddish, ou dans un hébreu mi-talmudique mi-maskilique.

Mais Chaya Rochel Andres ? Elle arriva bien plus jeune, vers la fin de la grande vague d'immigration juive aux États-Unis, et ses coreligionnaires de la même classe d'âge, surtout loin des grands centres de population juive, avaient déjà opté dans leur immense majorité pour une totale assimilation linguistique ; chez eux le yiddish servait surtout de bouche-trou affectif ou lexical. Par ailleurs, Andres, malgré son implication dans les institutions juives locales, aidait son mari dans un commerce qui la mettait en contact avec toutes les populations environnantes ; elle avait suffisamment d'identité anglophone pour se doter

16. Andres, *Zaynen yorn gelofn*, p. 39.

17. Andres, *Zaynen yorn gelofn*, p. 192.

d'un prénom américainisé, « Ray »¹⁸. Certes, dans les années 20, elle avait réussi pendant quelque temps à faire vivre à Dallas une école de l'amicale yiddish *Der Arbeter-Ring*, mais l'initiative succomba à la crise économique de la décennie suivante. Et ce n'est que bien plus tard, en 1968, alors que le déclin inexorable du yiddish littéraire était déjà bien entamé, qu'elle publia son premier recueil de poésie.

Vers la même époque, pourtant, elle organisa un cercle de conversation yiddish avec d'autres dames juives de Dallas, et réussit même à faire passer à la radio des lectures, *en yiddish*, de sa propre poésie, aussi bien que des monologues de Sholem-Aleichem ! Mises à part ses déclarations intempestives d'amour à la langue yiddish, on ne voit pas Andres s'interroger sur sa particularité. Nous hasarderons donc l'hypothèse suivante : à part quelque vocation poétique dont la cause serait par définition insondable, l'engagement assez solitaire de notre écrivaine tiendrait à ce qu'elle fut, de sa nombreuse famille immédiate (sauf son père, qui mourut avant), la seule à avoir été épargnée par la Shoah. Situation peu usuelle dans cette strate démographique, si j'en juge d'après ma famille et tant d'autres semblables à Brooklyn, dont les ancêtres nombreux immigrèrent aux États-Unis dans les années 1910-1920. Il était assez rare sinon inouï qu'on arrive sans quelques-uns de ses plus proches parents – mère, père, frère, sœur, conjoint ou enfant – ou qu'on ne les fasse pas venir peu de temps après. En revanche, de sa famille d'origine, Andres ne fut entourée en Amérique que par des parents un peu plus éloignés : des oncles et des tantes. Tout accueillants qu'ils fussent, elle n'en devait pas moins être un électron libre.

18. Andres, *Zaynen yorn gelofn*, p. 53.

Elle n'est pas oubliée pour autant. Si l'on part à la recherche de traces laissées dans les consciences par le rabbin Gurwitz, il faut recourir aux rares amateurs (et professionnels¹⁹) d'histoire juive locale ou aux familles juives les plus anciennement établies à San Antonio. Certes, Chaya Rochel Andres provient d'une génération ultérieure, mais il est notable qu'elle jouit d'une postérité cybernétique sous la forme de quelques pages liées au site de la communauté de Dallas ; sur l'une de celles-ci, on va jusqu'à l'appeler « Glückel de Dallas », d'après Glückel (ou Glikl) de Hamelin, mémorialiste juive du dix-septième siècle, une des figures les plus remarquables de la littérature yiddish²⁰. Sur ce même site web, on peut consulter bon nombre de versions anglaises – inégales – publiées dans deux recueils d'Andres, ainsi que quelques-uns des poèmes dans leur original yiddish.

La collection personnelle de livres yiddish possédée par Chaya Rochel Andres fut léguée par ses héritiers à la bibliothèque de l'Université du Texas à Austin, un des centres de recherche les plus importants du pays. Le fonds considérable de judaïca qui s'y trouve a été grandement enrichi d'œuvres en yiddish offertes entre autres par la Bibliothèque Medem de Paris. En sorte que les liens entre les écrivains yiddish au Texas et les lecteurs de la revue *Plurielles* sont peut-être moins ténus qu'il n'y paraîtrait à première vue...

19. Gurwitz, par exemple, est évoqué non seulement dans l'ouvrage de Weiner déjà cité, mais aussi, encore plus récemment, par Bryan Edward Stone, *The Chosen Folks : Jews on the Frontiers of Texas* (Austin, University of Texas Press, 2010), p. 88 et *passim*.

20. <http://www.dvjc.org/culture/years/>

LE VIF SAISI PAR LE MORT

Rachel Ertel

C'est au sortir d'une plongée de dix ans *Dans la langue de personne*¹, celle des poètes yiddish qui disaient l'anéantissement, hantée par leurs voix auxquelles j'avais tenté de mêler la mienne en un périlleux exercice de dehors-dedans – dialogue et traduction – que l'idée de leur absence dans une revue sur « littérature et judéité aujourd'hui » m'est apparue comme inconcevable.

Tout d'abord parce que leurs voix cherchent à percer la surdité du monde. Et qu'il est impossible de ne pas entendre ce cri et encore moins ce silence qui sourd en nous, dans la connaissance ou l'absence de cette langue. « J'écris dans une absence », dit Henri Raczymow, « la perte de ma langue préhistorique, le yiddish ».² Son emprise – « ...la lourdeur de la main qui immobilise, (...) ce poids de temps figé (qui) ne se lèvera pas... »³,

1. Paris, Le Seuil, 1993, Collection Librairie du XX^e siècle, dirigée par Maurice Olender.

2. Henri Raczymow, réponse à une enquête de la *Quinzaine littéraire* sur les écrivains français aujourd'hui, n° 532, 16 mai 1989.

Je crois que c'est le cas de nombre d'écrivains juifs aux Etats-Unis, cf R. Ertel, *Le roman juif américain*, Paris, Payot, 1980. Parmi les écrivains de langue française, je pense, entre autres, à André Schwarz-Bart, Piotr Rawicz, Georges Perec, Henri Raczymow, Serge Koster, Myriam Anisimov, Gérard Wajcman, Berthe Burko, Robert Bober, Régine Robin, des dramaturges comme Jean-Claude Grumberg, des poètes comme Charles Dobzynski, Céline Zins, Alain Veinstein...
3. François Gantheret, « De l'emprise à la pulsion d'emprise », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Paris, Gallimard, printemps 1977.

c'est précisément ce quelque chose qui se parle en nous, que nous ne comprenons pas forcément et qui demande néanmoins révélation et incarnation.

Cynthia Ozick, parmi les écrivains américains, est aujourd'hui le sourcier le plus sensible de cette parole enfouie. L'une des métaphores qu'elle a choisies pour la capter est celle du « traducteur introuvable » dans *Envy: or Yiddish in America*.

« La métaphore, écrit-elle, est... un prêtre de l'interprétation : mais ce qu'il interprète est la mémoire. La métaphore est dans l'obligation de creuser sans relâche langue et narration ; elle habite la langue dans ce qu'elle a de plus concret. En tant que projection la plus traumatique de l'inconnu dans notre être le plus intime, le plus sensible, le plus secret... »⁴

Le lien, qu'elle établit ainsi entre métaphore et mémoire, ne peut se comprendre que si l'on associe en un tout les différents registres de la mémoire : « mémoire de ce qui n'a jamais été : le fantasme ; mémoire de ce qui a été : la vérité ; mémoire de ce qu'on n'a pu recevoir : la réalité ».⁵

Un non-lieu : l'Amérique

Envy: or Yiddish in America (« Le traducteur introuvable »⁶) de Cynthia Ozick se déploie selon les mécanismes du rêve ou plutôt du cauchemar,

4. Cynthia Ozick, *Metaphor and Memory*, New-York, Alfred A. Knopf, 1989, p. 282.

5. François Gantheret, « De l'emprise à la pulsion d'emprise », *op. cit.*, p.81.

6. Pour l'analyse de cette nouvelle, j'ai utilisé, outre la version originale du texte, l'édition française, « Le traducteur introuvable ou le yiddish en Amérique », in *Le Rabbi païen*, trad.Claudia

avec une logique implacable et une apparence de chaos. Les lieux défilent et fusionnent, les épisodes s'emboîtent, les personnages sont ubiquitaires, le passé et le présent se chevauchent, les points de vue ne cessent de se déplacer abolissant perspective et centre de gravité, dispersant les focales dans le corps de la narration ; le flux de conscience est interrompu et repris selon des rythmes aléatoires, dialogue et monologue se muent l'un en l'autre ; la voix du narrateur brouille les pistes par une ambiguïté totale et délibérée, se situant toujours aux confins entre ironie, sarcasme, empathie et rejet, amour et haine, invective et déploration ; tableaux de genre échanges épistolaires réels ou imaginaires entre vivants, entre vivants et morts, scènes et répliques de théâtre, contes et poèmes, insérés dans le corps de la nouvelle procèdent à une mise en abyme qui donne le vertige.

Pour ces Juifs du *yiddishland* naufragés sur les rives de Manhattan, certains depuis quarante ans, l'Amérique est le monde de l'irréel. La vie quotidienne – la vie diurne – se noie dans le grotesque et le macabre. Ils y sont ballottés – feuilles mortes, épaves venues d'un autre univers –, par des métros et des trains qui vont de Bronx en Brooklyn. Condamnés au neuf, à la pacotille, au faux-semblant, au factice, au trucage, au mensonge d'une Amérique qui étale sa surabondance de synagogues comme sa pléthore de nourriture, étrangers à ses temples comme à ses tables :

... à l'intérieur, d'énormes Tables de la Loi en simili-bronze, la rotation motorisée de mobiles représentant des mains tendues, des tétragrammes géants en plastique transparent accrochés au plafond comme des lustres, des tribunes, des autels, des estrades, des chaires, des allées, des bancs, des

Ancelot, Paris, Payot, 1988. Toutes les références entre parenthèses renvoient à cette édition.

coffres de chêne ciré contenant des livres de prières imprimés en anglais avec des prières de fabrication récente. Tout sentait le plâtre humide. Tout était neuf. Une collation s'étalait sur de longues tables lumineuses – gâteaux nappés de glaçage, monticules neigeux de salades aux oeufs, hareng, saumon, thon, carpe farcie, lacs de crème fraîche, cafetières électriques en métal argenté, bols de lamelles de citron, pyramides de pain en tranches, tasses de transparente porcelaine de Forêt Noire, plateaux de cuivre indiens où s'empilaient des fromages cuits, bouteilles dorées rangées comme des quilles, grandes mottes de beurre sculptées en forme d'oiseaux, chaumière de Hänsel et Gretel en fromages blanc et cake... Un jour... il lut des paroles de l'Ecriture rivées à la paroi en moules d'or à quatorze carats : « Tu me verras par-devant, mais ma face ne pourra être vue » (Exode, 33,34) (69-70).

Les rues nocturnes sont des fantasmagories, où la neige elle-même n'a rien de commun avec celle, enveloppante et protectrice, du Vieux monde, liée dans la mémoire à la chaleur du feu et au rythme psalmodié des prières. Ici, elle est source de cécité, d'égarement, de souffrance :

« Un voile de neige tournoyait devant lui et le fit pivoter sur lui-même. Il trébucha dans une congère, une superbe masse bleutée et dressée en biseau. Ses pieds furent trempés, percés comme par une vague de sang glacé... Ses chaussures étaient des enfers de froid, ses orteils des blocs morts. Lui-même l'unique créature vivante dans la rue, pas même un chat. Le voile de neige vint se coller à lui, tournoya et frappa ses pupilles... » (116-117).

La nuit de la ville est habitée par d'étranges visions, de « voitures accroupies sous des amas de neige, des tortues au dos bleu » (117), et l'aube est traversée par des éléphants jaunes avec « une petite lumière éternelle... sur (l)a trompe » (122).

Une Amérique dont l'Amérique est absente, un désert sans hommes, hormis le portier entr'aperçu vaquant à sa besogne ou un garçonnet portoricain dont les joues rouges renvoient à un souvenir d'enfance à Kiev, une cabine téléphonique avec une affichette proclamant « nous sommes tous des frères humains mais certains humains devraient crever, d'accord ? » (132) et une voix au bout du fil qui, dans un nasillement sudiste, après avoir prêché la bonne parole, conclut à l'adresse de son interlocuteur juif :

« Tous les gens qui entrent en contact avec vous deviennent vos ennemis... Même vos habitudes alimentaires sont anormales, elles vont contre le grain des plaisirs quotidiens. Vous refusez de cuire l'agneau dans le lait de sa mère. Vous n'acceptez pas de manger un oeuf fertilisé parce qu'il a une tache de sang. Vous psalmodiez en vous lavant les mains. Vous priez dans un jargon infect et non pas dans le bel anglais sacré de notre Sainte Bible.

– Amalékite ! Titus ! Nazi ! Le monde entier est infecté par vous, les antisémites » (152).

Cruauté sans bornes du narrateur omniscient qui rapporte ce discours et qui par sa distance ironique, sa cocasserie macabre et par le noyau de vérité ainsi dévoilé, assassine à travers la dérision, l'énonciateur du propos et son destinataire.

L'Amérique – monde de l'indifférencié sur lequel surnagent des îlots où se sont échoués quelques intellectuels yiddish. Leur destin : vivre sur les marges, sur les franges d'un monde qui se défait, qui n'a pas de consistance.

Edelshtein sans feu ni lieu connu du lecteur, « sans enfants, ne possédant que de rares parents éloignés », se perçoit toujours entre-deux : trains, rues ; de passage : conférencier invité, jamais bienvenu, de synagogues, de temples, de maisons de la culture— ou réfugié pour une heure, un jour, une nuit chez d'autres laissés pour compte.

Les appartements, plongés dans des lumières glauques, sont sordides, rongés par la mort : celui des Braumzweig, « miroirs encrassés, cristal gagné par la rouille, toujours sur le point de se fissurer, un couloir épuisé, à l'abandon... » (70-72) ; pire encore, la pièce unique de Vorovsky, ni logis, ni bureau où s'empilent livres et revues jamais lus, jamais distribués :

C'était une seule pièce, l'évier et le réchaud derrière un rideau en plastique, des rayonnages ployant non pas sous le poids de livres, mais de piles de revues, une table poisseuse, un divan-lit, un bureau, six chaises de cuisine et le long des murs soixante-quinze cartons qui recelaient deux mille exemplaires du dictionnaire de Vorovsky.

Spectres dans Manhattan

Qui sont ces êtres qui évoluent dans un monde apparenté aux poubelles d'où émergent les personnages de Beckett ?

Ils s'organisent en deux ensembles, deux univers inconciliables qui s'affrontent. Du côté de la vie, de cette Amérique factice, au savoir frelaté – imposture et faux-semblant – les jeunes :

... les jeunes gens efflanqués chargés de livres..., les portant presque comme des vêtements, costumes d'un livresque criant, d'une sexualité criante, avec des pantalons mouvant l'entrejambe, dessinant des fesses dans l'air; moustachus, certains chevelus jusqu'à la clavicule, jambes et mollets menaçants tels

des marteaux, et des jeunes filles, tuniques, genoux, pantalons, bottes, mignonnes, petites langues cachées, yeux noirs » (89).

Au centre, la figure de l'écrivain yiddish, Ostrover, celui qui, grâce à ses traductions, a conquis l'Amérique, constitue l'aimant autour duquel se déchaînent toutes les passions – l'admiration de ses jeunes lecteurs, la haine et l'envie de ses collègues et contemporains. Unique auteur yiddish – génie de la modernité ou maître ès cynisme ?- à être lu et reconnu par le monde entier. Catalyseur des émotions, des ardeurs et des emportements, révélateur des âmes dans leurs replis les plus secrets et les plus sombres, il met en branle par sa seule existence la constellation des autres personnages.

A côté des jeunes qu'il semble fasciner et dont les questions montrent l'abîme infranchissable d'incompréhension qui les sépare, il attire à lui, telle la flamme le papillon de nuit, ses frères en écriture qu'il détruit et corrompt à la manière des diables et des esprits qui peuplent ses contes. Ses semblables qui gravitent autour de lui et à qui l'une des admiratrices d'Ostrover lance :

– *Mourez... Mourez tout de suite, vous autres les vieux, qu'est-ce que vous attendez?... toute la bande, des parasites, dépêchez-vous de mourir.* (148)

Est-il utile d'ailleurs d'en exprimer le souhait ? Ces vieux ne sont-ils pas des spectres qui hantent l'Amérique – leur planète morte ? « Des vies l(es) avaient traversé(s) puis s'en étaient allées » (70).

Les Braumzweig – la femme « regard gris, gestes mous » (70), le mari qui « avait une bonne place, une sinécure, une rente camouflée » assurée par une association dont le fondateur, un fabricant de laxatifs, et tous les membres – étaient morts.

Chaïm Vorovsky, le lexicographe alcoolique, affublé d'un chapeau « un grand monstre de fourrure à la russe. Il le vit nimbé de clochettes de traîneau, de linceuls de neige. » (99)

« Ici, nous sommes tous des fantômes » (107), dit Edelshtein, veuf à New-York, âgé de soixante-sept ans, (yiddishiste comme on disait), poète » (66), la conscience centrale de la nouvelle. Les poètes yiddish sont des fantômes. « Le premier poète était un mendiant vivant de charité institutionnelle – Braumzweig ; le second, Silverman, vendait des bas élastiques pour femmes, des bas à varices... Baumzweig, se grattant dans son lit, lui aussi un fantôme. Silverman mort depuis longtemps » et Edelshtein, spectre qui hante les rues de Manhattan, se sachant mort lui aussi depuis longtemps, « Impossible... que vous soyiez encore en vie », lui dit la jeune Hannah (106). « Nous sommes déjà morts », constate Edelshtein (103).

La langue et la mort

« Au commencement était le verbe », source de vie et de création. Ici la proposition est inversée. Les langues se liguent contre les spectres de Manhattan, chacun le champ de bataille où se combattent les langues d'Edom, certaines perdues, d'autres qui se dérobent, qui les narguent et les humilient, ne se laissant jamais approcher ou apprivoiser, se déposant dans la bouche ou sous la plume en pâte inerte, avec un goût de fiel ou de cendres. Les langues juives – hébreu des prières abandonnées, délaissées, trompeuses et sacrilèges ; yiddish inutile, ignoré, réduit en Amérique à quelques borborygmes de l'enfance mal digérés et mal épelés, à quelques obscénités de couleur locale. Chacun de ces spectres – sa propre Tour de Babel, vouée à la ruine -, se désarticule, se disloque, implose dans le silence.

L'anglais, parlé avec un accent qui fait la risée des jeunes, jamais maîtrisé, jamais adéquat, fuyant, trahissant la pensée, langue de l'impuissance – langue ennemie et convoitée, la seule susceptible de faire sortir le poète, du moins le pense-t-il, de sa prison-, la clef du monde. Elle reste inaccessible, une obsession de chaque instant qui le lance en quête du « traducteur introuvable ».

Langue qui se dresse comme un mur entre les générations. Les parents « incapables d'imaginer la vie de leurs enfants. Ni les enfants celle des parents. Les parents étaient trop désarmés pour s'expliquer, les fils trop impatients... Mutismes, mutations. » (71)

Vorovsky avait quitté Vilna pour les universités allemandes, Berlin, en 1924. Il avait consacré sa vie « à la compilation d'une histoire de l'esprit humain, exprimé en mathématiques... Les mathématiques, la poésie définitive, la seule possible » (101), sous forme d'un dictionnaire bilingue allemand-anglais, qui lui avait coûté dix-sept ans de sa vie et dont les exemplaires inutiles s'entassaient dans sa chambre. Au terme de ce labeur « il s'était brusquement mis à rire et avait continué à rire six mois durant, même dans son sommeil... Sa femme mourut, puis son père, et il continuait à rire. Il perdit le contrôle de sa vessie, puis découvrit, pour soigner le rire, les vertus thérapeutiques de la boisson ». (99)

L'anglais, l'allemand, les mathématiques – langues et chaos, langues et folie.

Le peu de russe jamais connu d'Edelshtein, enfoui dans la fosse commune avec Avremeleh, de son faux nom Alexeï Y. Kirilov, maintenant probablement « petit cadavre de Babi Yar » (124), jadis amour secret de son enfance « ce visage brillant : le visage de la flamme » (124) qui surgit de tout objet et à tout moment sur la route du poète vieilli. Destin de cet enfant, promis par le russe, par « ses jouets allemands et son latin » à

échapper au ghetto, à gagner le « vaste monde du dehors » (116) et qui en tombant « du bord du ravin », tombant « dans (s)a tombe... tombait pour la première fois dans la réalité. » (146).

Cette réalité, celle d'Edelshtein : « Je n'ai d'autre demeure que la prison, l'histoire est ma prison, le ravin ma demeure » (146) – prison et ravin, cette langue yiddish qui l'habite et de laquelle il ne peut s'évader.

Aucune autre langue au monde n'avait connu ce destin :

Et la langue était perdue, assassinée. La langue – un musée. De quelle autre langue pouvait-on dire qu'elle était morte, de mort soudaine et incontestable, au cours d'une décennie donnée, sur un bout de terre donné ?.. Le yiddish, cette chose infime, cette petite lumière – oh! sainte petite lumière – mort, disparu. Expédié dans les ténèbres. (67)

Aucune place, nulle part sur le globe – le trou, le fond de la terre – *in dr'erd* -, au sens strict du terme.

Une langue en trop, superflue, malvenue, inconvenante à New-York. Objet de mépris, d'une vague honte. Ironie et dérision : c'est de la mort de cette langue qu'Edelshtein vit matériellement. Il va se lamenter sur le sort du yiddish, dans des banlieues cossues, devant des publics indifférents, parfois goguenards, qui se donnent bonne conscience en se payant une pleureuse qui accomplit pour eux les rites de la mort et leur sert aussi de *badkhen* en dédramatisant la situation par des plaisanteries stupides et éculées qui l'avilissent et ne font rire personne.

Pas davantage de place pour cette langue en Israël :

A Tel-Aviv ou à Jérusalem, le yiddish n'était pas à l'honneur. Au Néguev, il ne valait pas un clou. Dans l'Etat d'Israël, ce

don de Dieu, les gens ne voulaient pas de la langue qui avait occupé le court intervalle, la mauvaise passe entre le pays de Canaan et le présent. Le yiddish était habité par le passé, rejeté par les nouveaux juifs. (75)

Vivre dans le yiddish est vivre dans l'enfer. L'enfer de la folie. Cette langue rend fou. Schizophrénie de l'écrivain célèbre, Ostrover, obligé d'assumer les masques que lui imposent ses admirateurs : « La marionnette sur les genoux du ventriloque. Un soliveau. C'est la langue d'un autre et il exhibe cette poupée morte » (127). Folie de Vorovsky, sauvé ni par l'anglais, ni par l'allemand, ni par les mathématiques, fier des quelques bribes de yiddish conservées par sa nièce Hannah et condamné à rire sans fin et à pisser sur lui en riant. Folie de Braumzweig qui s'auto-mutile en s'arrachant des morceaux de chair, les croûtes qui couvrent sa peau.

Folie des monologues d'Edelshtein avec son passé et son présent – morts l'un et l'autre ; avec ses fantômes – son père mort, Alexeï Kirilov mort -, avec lui-même mort de solitude, d'auto-apitoiement, de fausse rhétorique, de vérité qui n'a pas cours, ne trouvant nul terrier, pas même le chapeau de fourrure de Vorovsky pour s'y réfugier, petit rongeur muni de quelques graines.

Entre lui et le monde une vitre transparente et infranchissable : impossible communication avec ses amis, tous enfermés comme lui dans cette cage de verre d'une culture morte dans laquelle, tels les monstres de la ménagerie de Wedekind, les moribonds s'entre-dévorent, fouillés de culpabilité :

dans la diaspora, la naissance d'un juif n'augmente nulle population, la mort d'un juif est dénuée de sens. Anonyme. Etre mort parmi les martyrs, au moins une solidarité, une entrée dans l'histoire, une appartenance aux êtres marqués, kiddush-hashem. (118)

Mais il est expulsé de l'histoire, celle révolue et celle à venir. Car pour la jeune Hannah, la souffrance « est superflue » et « l'histoire c'est du gâchis » (140) et le monde n'a pas de place pour ces rebuts, abandonnés sur le bord du chemin, dans leurs « ghettos » : « diplômé de l'université de Berlin en 1924, Vorovsky pue le ghetto ? Moi, quatre livres par la grâce de Dieu... moi je pue le ghetto ? Et Dieu, quatre mille ans depuis Abraham qu'il fréquente les juifs, Dieu aussi, il pue le ghetto ? » (144)

Enfer d'un monde sourd où ni son Dieu, ni Edelshtein ne peuvent être entendus. Les quatre livres d'Edelshtein, pas un être humain ne les connaît, enfermés dans leur prison, leur ravin – le yiddish. Sans abonnés et sans lecteurs, l'obscurue revue, *Bitterer Yam* qui accueille les poèmes d'Edelshtein et dont Baumzweig est le rédacteur, est surnommée par la femme de ce dernier *Encre Invisible*. Les exemplaires non lus, inutiles, encombrent leur appartement miteux.

La surdité du monde les condamne au mutisme.

Mesdames, messieurs, ils ont excisé mes cordes vocales, la seule langue dans laquelle je puisse vous parler librement et couramment, mon mameloshen cheri ; scalpels, morts, l'opération a bien réussi... Si ma langue n'a point de secrets pour vous, mesdames, messieurs, c'est que vous êtes des fantômes, des ectoplasmes, des spectres. Je vous ai inventés, vous êtes le fruit de mon imagination, il n'y a personne ici, une grotte déserte, une soupe vide, l'abandon, la désolation (90).

Privés de parole, privés d'interlocuteur, enfermés dans la mort d'une langue morte, ils sont voués à l'oubli, c'est-à-dire au non-être, au néant.

Le Talmud dit que sauver une seule vie, c'est comme sauver le monde entier. Et si on

*sauve une langue ? Des mondes peut-être.
Des galaxies. Tout l'univers. (127)*

Car la perte de la langue est un désastre absolu, les hommes engendrent d'autres hommes, les générations succèdent aux générations, mais l'effacement d'une langue est irrémédiable.

« La tâche du traducteur »

Ce qui se joue dès lors dans la traduction est une affaire de vie ou de mort, de vie et de mort, pour l'auteur, comme pour le traducteur.

Sortir de la surdité, sortir du mutisme, sortir de l'oubli, sortir du non-être, sortir du néant. Non pas accéder à la gloire, mais atteindre/toucher (*to reach*), comme dit Edelshtein, être au monde, être dans le monde, avoir une voix, une parole, des cordes vocales.

Le déni que lui oppose le monde est absolu. Les langues des nations gardent la maîtrise de leur destin, libres de dire, de créer, de traduire et d'être traduites. Le yiddish « langue perdue, langue assassinée » est réifié. D'autres décident de ses cendres. Ils donnent la parole selon leur propre décret. Ostrover, seul élu de toute une littérature – écran pour tous les autres, alibi pour le monde. D'où la frénésie, la folie, le délire, l'« envie », la « jalouse » d'un Edelshtein dont l'univers a basculé, dont la raison sombre, roi Lear pitoyable d'un royaume aboli. La quête du traducteur devient la quête de la vie même.

Envy : or Yiddish in America est une méditation, grave et ironique, rageuse et angoissée, sur la traduction en général et sur la traduction du yiddish en particulier, par quelqu'un qui en a fait la douloureuse expérience.

Tout d'abord une méditation sur l'art de la traduction. Dans son *Monologue du traducteur*, Cynthia Ozick écrit, «... la relation du poème à

sa traduction n'est pas celle d'un objet à son ombre... »⁷, elle n'est ni ressemblance, ni reflet, ni dévoilement d'un donné préexistant, la traduction advient dans le processus du traduire (*craft becomes becoming*).⁸

Tout en refusant les poèmes d'Edelshtein, le rejetant ainsi, lui, sa langue et ses poèmes, dans les limbes du non-advenu, la traductrice s'attribue la modernité des contes d'Ostrover : « *Qui a lu James Joyce, Ostrover ou moi ?* » (87) Elle définit son art comme celui du maquillage :

... je suis esthéticienne, peintre, celle qu'ils paient, eux, dans les pompes funèbres pour faire le même travail sur les cadavres. Je vous dis que le yiddish n'a pas d'importance. Ni son yiddish, ni celui de quiconque. Tout ce qui est yiddish n'a pas d'importance » (87).

Mais pour le poète qui a « avalé sa langue » et en suffoque, le yiddish est primordial et essentiel. Dans la leçon imaginaire de traduction qu'Edelshtein donne à sa traductrice elle aussi imaginaire, Hannah, il lui explique :

...s'il vous plaît, n'oubliez pas que lorsqu'un goy de Columbus, Ohio, dit : « *Elie, le prophète* », il ne parle pas d'*Eliohou hanovi*. *Eliohou* est l'un des nôtres, un *Folksmentch* qui se promène en habits de fripier. *Leur Elie* est Dieu sait quoi. Le même personnage biblique, avec précisément la même histoire, une fois qu'il revêt un nom de la Bible en version anglaise, DEVIENT UN AUTRE. La vie, l'espoir, la tragédie, rien n'est pareil. Ils parlent des contrées de la Bible, pour nous c'est *eretz yisrael*. (125)⁹

7. Cynthia Ozick, « *A Translator's Monolog* », in *Metaphor and Memory*, op. cit., p. 201.

8. Ibid., p. 201.

9. Dans « *Le monologue du traducteur* », Cynthia Ozick écrit : « Du français à l'allemand, de l'alle-

Mais Hannah, qui avait reçu cette langue en partage, refuse les stigmates de mort qui l'enserrent. Elle se débat pour préserver sa vie : «...vous dévorez les gens avec votre dégoûtante vieillesse – des cannibales, c'est ce que vous êtes. » (148) Elle refuse de se laisser « vampiriser », d'être « entre deux organismes. Une hermaphrodite culturelle, ni l'un ni l'autre » (87).

Le mathématicien alcoolique, fou et polyglotte énonce l'art de la traduction en prédictats négatifs :

Traduction n'est pas équation. Si tu recherches une équation, mieux vaut mourir tout de suite. Il n'y a pas d'équation, les équations ne se produisent pas. C'est une idée comme un animal à deux têtes, tu me suis ? La dernière fois que j'ai vu une équation, c'était une photo de moi. J'ai regardé dans mes propres yeux et qu'est-ce que j'ai vu ? J'ai vu Dieu sous la forme d'un assassin. (101)

Et quelle est l'image sous laquelle se voit le traducteur du yiddish, ce « traducteur introuvable » ? Les problèmes de poétique se posent à lui comme au traducteur de toute autre langue. Mais à la différence des autres, il se voit contraint de répondre à cette injonction énoncée par Glatstein : « sois notre sépulture ». ¹⁰

Cependant s'il veut échapper à l'emprise mortifère de cet impératif, il doit se faire passeur, là encore comme tout traducteur. Mais de

mand à l'italien, de l'italien au russe, se transmet la cohérence d'une théologie, donc d'une culture, donc des rôles et des figures de style. Mais le passage du yiddish à l'anglais suppose un croisement (*crossing-over*) de concepts juifs et de concepts chrétiens, ou au mieux une sensibilité sécularisée. », *Ibid.*, p. 203.

10. Jacob Glatstein, « Nocturnes », trad. Rachel Ertel, in *Po&sie*, Paris, Belin, automne 1994, n° 71.

quel rivage à quel rivage le traducteur du yiddish doit-il passer indéfiniment ? Avec ce sentiment de culpabilité d'être un nécrophore, de nourrir son écriture et sa langue de la langue effacée, avec ce fardeau de choisir qui vivra et qui mourra, d'avoir en quelque sorte droit de vie et de mort sur des œuvres qui sans lui risquent d'être englouties dans le néant de l'oubli.

S'il ne suffoque pas sous le trop plein de voix qui crient ou creusent le silence en lui, s'il récuse ce Dieu assassin des hommes et des langues, c'est qu'il croit comme Walter Benjamin, qu'il existe «... un rapport très intime entre les langues... celui d'une convergence originale. Elle consiste en ce que les langues ne sont pas étrangères l'une à l'autre, mais *a priori* et abstraction faite de toutes relations historiques, sont apparentées l'une à l'autre... »¹¹.

Cette foi n'abolit pas le deuil de la langue effacée, car elle est irremplaçable, elle laisse une béance qui jamais ne sera comblée dans ce tissage enchevêtré et inextricable que sont les langues humaines. Pourtant la traduction sème ces « germes », dont parle Benjamin, ou éparpille ces « étincelles » dont parle la Kabbale ; elle fait résonner un écho, un sens, – un *tikkun* – donne à celle, disparue, incarnation en d'autres langues

«... .c'est à la traduction, qui tire sa flamme de l'éternelle survie des œuvres et de la renaissance indéfinie des langues, qu'il appartient de mettre toujours derechef à l'épreuve cette sainte croissance des langues, pour savoir à quelle distance de la révélation est le mystère qu'elles recèlent,

11. Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », in *Mythe et violence*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Denoël, Dossiers des Lettres Nouvelles, 1971, p. 264.

combien cette croissance peut devenir présente dans le savoir de cette distance. »¹²

« Langue-mère étrangère »

Si « ce qui donne contenu à son travail (celui de traducteur) est le grand motif de l'intégration de plusieurs langues pour former une langue véritable »¹³, la visée de l'écrivain semble être ce noyau incandescent de « pur langage », cette langue originelle qui est à la naissance de toute parole et qui doit être cueillie à la racine du silence, sans préalable. L'écriture juive après l'anéantissement, et quelle que soit sa langue d'expression, ne peut pas ne pas rencontrer le silence du yiddish.

Mon silence sera celui de cette langue, du yiddish : je nomme ainsi ma langue silencieuse. N'étant pas entré en elle ce serait elle qui serait venue loger en moi, telle qu'elle demeure pour moi, une voix du silence qui ne cesse de parler en moi...¹⁴

Jadis langue d'élection, choisie par des écrivains plurilingues en lieu et place de l'hébreu, du russe, ou du polonais comme langue d'écriture, allégeance renouvelée de façon délibérée et volontariste par plusieurs générations d'affilée, elle est devenue pour beaucoup langue de l'interdit, de l'impossible appropriation ou réappropriation. Jadis langue profane, langue du peuple, son anéantissement l'a rendue tabou. Le yiddish aujourd'hui inverse le paradigme de l'élection. D'une certaine façon c'est lui désormais qui élit ses porteurs, dans un acte de possession souterrain, clandestin, qui ne

le ramène pas à la vie, le condamne à rester en suspens « entre deux mondes ».¹⁵

Aujourd'hui (et ce n'était bien entendu pas le cas quand le yiddish était parlé et écrit par des millions de personnes), cette langue a pris dans la topique du psychisme une place à la fois fondatrice et matricielle. Tache aveugle, inconnue, inaccessible, présente-absente, lacunaire, surgissant quelquefois par fragments, par éclats, par bribes. Elle est à la langue ce que l'inconscient est à la psyché.

Au seuil du silence, dans ce va-et-vient entre la dé-prise de la langue maternelle et l'élaboration de cette langue autre qu'est toute écriture, dans cette « langue-mère étrangère »¹⁶, quel rôle tient pour les écrivains juifs aujourd'hui le yiddish ?

« Le silence, c'est la langue des morts entrée en moi, un silence qu'elle creuse profond, dont elle m'entoure et qui dit *nous* ».¹⁷

Dans l'écriture juive aujourd'hui, la mort que l'on porte en soi, la sienne propre et celle des exterminés – car c'est cela l'écriture aujourd'hui, le vif saisi par le mort – parle toujours d'une voix double : à toutes les langues se mêle le *dybbouk* de l'absente.

12. *Ibid.* p. 267.

13. *Ibid.* p. 269.

14. Gérard Wajcman, *L'interdit*, Paris, Denoël, 1986, p. 266-267.

15. Titre de la pièce d'Anski, plus connue sous le nom du *Dybbouk*.

16. Michelle Trân Vàn Khâï, « Le don des mots », in *Poésie en traduction, Cahiers Charles V*, Paris, Institut d'Etudes anglophones, Université Paris 7-Denis Diderot, nov. 1994, p.25.

17. Gérard Wajcman, *Id.* p. 266-267.



FICITIONS D'AMÉRIQUE: *Goodbye, Columbus* ou le bonheur d'être juif

Guido Furci

« La carrière littéraire de Roth commença en beauté. Aucune maladresse d'apprenti dans *Goodbye, Columbus*, son premier livre, publié en 1959, rien qui fasse penser à un livre de débutant, tant l'écriture y est déjà maîtrisée. Un ton vif et déjà un peu âpre, une cadence déjà sûre d'elle-même, un souple talent de conteur, un sens aigu du détail : un écrivain était né, et qui eut la chance d'être d'emblée reconnu et salué comme tel. »¹

C'est ainsi qu'André Bleikasten débute son essai *Philip Roth. Les ruses de la fiction*, qui se veut autant un hommage qu'une monographie exhaustive portant sur la vie et l'œuvre du romancier américain. De fait, *Goodbye, Columbus* suscita les éloges de critiques reconnus, tels que Irving Howe et Alfred Kazin ; tous deux ne s'y trompèrent pas, qui décelèrent le caractère abouti, bien que fragmentaire, de l'œuvre dans son ensemble. Saul Bellow, quant à lui, applaudit la capacité de l'auteur à concilier une pluralité de voix dans un ouvrage qui, dès sa parution, possédait une valeur indéniablement testimoniale.

Succession de nouvelles relatant la vie des Juifs dans l'Amérique des années cinquante, *Goodbye, Columbus* s'articule autour du court conte épynomique qui ouvre le recueil. Cela commencerait presque comme un roman de Fitzgerald : jeune Juif de milieu modeste, vivant à Newark en compagnie de son oncle et de sa tante, Neil Klugman fait un jour la connaissance de la jolie Brenda Patimkin. Prenant son courage à deux mains, il se décide à

lui fixer un rendez-vous le soir même : « tout en parlant, Brenda fermait et ouvrait l'enveloppe de sa raquette ; pour la première fois, elle semblait nerveuse. Sa nervosité appela la mienne, de sorte que nous nous trouvâmes mûrs pour ce dont, magiquement, il semblait que nous aurions pu nous passer : une rencontre.² » Dès lors, les deux jeunes gens nouent une idylle dans le décor clinquant et artificiel du Green Lane Country Club – et tant pis si l'amour peut paraître surjoué : « En fait, nous n'éprouvions pas les sentiments dont nous parlions avant de les avoir énoncés [...] [L]es dire c'était les inventer, se les approprier. De l'étrangeté et de la nouveauté nous faisions une mousse qui ressemblait à l'amour, mais nous n'osions pas jouer avec trop longtemps, en parler trop longuement, de peur qu'elle ne retombe et se désagrège.³ »

Tout oppose Neil et Brenda : lui, issu de la classe moyenne, diplômé de philosophie aux projets indécis et à l'avenir incertain, gagne chichement sa vie comme employé à la bibliothèque municipale – un travail ingrat et monotone, que viennent parfois égayer les visites d'un petit garçon noir fasciné par les peintures de Gauguin ; elle, cadette d'une famille de nouveaux riches, enfant gâtée sans grandes ambitions, n'attend

2. Philip Roth, *Goodbye, Columbus*, Paris, Folio – Gallimard, 2010, p. 26. Cette citation et les suivantes sont extraites de la traduction française de Céline Zins de 1962, quelque peu remaniée depuis, et éditée pour la première fois dans la collection Folio en 1980.

3. *Ibid.*, p. 34.

1. André Bleikasten, *Philip Roth. Les ruses de la fiction*, Paris, Belin, 2001, p. 23.

que de s'inscrire à l'université pour s'éloigner d'une mère trop présente et d'un père faussement indulgent. Cependant, malgré les différences, leur aventure prend rapidement une tournure plus sérieuse; bientôt, Neil est invité à passer quelques jours chez les Patimkin. Le séjour est pour lui l'occasion de découvrir l'univers de son amie. Archétypes des nouveaux industriels parvenus, M. et Mme Patimkin ont fait fortune dans la fabrication d'éviers et de lavabos; gravitent également autour de Brenda un frère, Ron, sportif autant que superficiel, et Julie, une petite sœur choyée et capricieuse. A ce cercle s'ajoute Harriet, la fiancée de Ron, qui trouve elle aussi bien peu grâce aux yeux de Neil: « Harriet Ehrlich me donna l'impression d'être une jeune fille singulièrement inconsciente du fait qu'il puisse exister des motivations chez les autres et chez elle-même. Elle était toute en surface, et semblait une partenaire parfaite pour Ron, et aussi pour les Patimkin.⁴ »

Le mariage d'Harriet et Ron – prétexte à une série de récits « seconds » qui viennent enrichir le tissu narratif principal, en s'attardant quelques instants sur le destin d'autres personnages tels que le pittoresque Léo, petit commerçant en proie à des difficultés financières – pousse Neil à s'interroger sur sa propre histoire avec Brenda: quel avenir pour deux amoureux à peine majeurs, qui plus est lorsque la jeune fille s'apprête à partir faire ses études à Boston? Malgré la promesse de rapides retrouvailles, la distance creuse dans le couple un fossé chaque jour un peu plus difficile à combler. La rupture, maintes fois repoussée, est consummée lorsque Brenda reçoit de ses parents une lettre incendiaire: les moments passés en compagnie de Neil ont déshonoré le nom des Patimkin; elle n'a alors d'autre choix que de mettre fin à cette relation, déjà trop affaiblie par les remords et les absences.

4. *Ibid.*, p. 111.

Pavé jeté dans les eaux calmes de la bourgeoisie bien-pensante américaine, *Goodbye, Columbus* atteste un remarquable esprit critique de la part de Philip Roth. En effet, dès sa première publication, celui-ci oppose non pas l'ensemble de la communauté juive aux *goyim*, mais les Juifs aux Juifs, sans craindre les conséquences qu'une telle démarche aurait pu impliquer peu après la fin de la Deuxième Guerre mondiale et au sein d'un milieu intellectuel encore secoué par toutes sortes de discours identitaires. Ainsi, davantage que la lutte des classes, c'est la lutte *entre* les classes qui occupe l'auteur, toujours prompt à dresser – d'une façon aussi impitoyable que savoureuse – le portrait d'hommes et de femmes souvent incapables de dire leur existence autrement qu'en existant. Semblables aux acteurs d'une « comédie humaine », ces gens restent seuls et désemparés, malgré le confort matériel dont la majorité d'entre eux a hérité; ils ne sont pas en mesure de communiquer avec leurs proches, sinon dans le but – parfois inavouable – de mener à bien une négociation, quelle qu'en soit la nature.

C'est dans cette perspective qu'il faut envisager les interactions entre les différents personnages. Rien n'est gratuit, et derrière l'humour acerbe de Philip Roth pointe l'amertume: qu'il s'agisse de relations amoureuses ou amicales, les échanges sont toujours intéressés. A bien y regarder, le ciment du couple Brenda-Neil n'est pas la passion, mais l'égoïsme: chacun a besoin de l'autre pour satisfaire son propre désir. Il en va de même pour les autres binômes, qui ne constituent qu'une déclinaison de ce motif. En amitié aussi, la donne est faussée. Ainsi, la soirée au cours de laquelle Ron fait écouter à Neil le discours d'adieu de l'université de Columbus⁵ ne marque pas le début d'une

5. Traditionnellement, aux Etats-Unis, la fin de l'année académique est marquée par une céré-

quelconque camaraderie. Si Ron ne voit en Neil qu'un auditeur privilégié de ses exploits d'athlète – et sans doute le seul homme dans son entourage avec lequel partager sa dernière nuit de célibataire –, Neil n'est pas moins ambigu puisque, de son côté, il cherche l'appui de Ron pour mieux trouver sa place parmi les membres de la famille Patimkin.

En fin de compte, seuls les échanges avec le petit garçon noir venu consulter les livres d'art à la bibliothèque sont dénués de toute arrière-pensée. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que l'inconscient de Neil n'accepte que lui dans un rêve qu'il relate : « J'étais sur un bateau, un vieux voilier comme ceux qu'on voit dans les films de pirates. Avec moi sur le bateau, il y avait le petit garçon noir de la bibliothèque – j'étais le capitaine et lui mon marin, et nous étions les seuls membres de l'équipage.⁶ » Loin d'être anodine, la figure de cet enfant – et, dans une moindre mesure, celle de Carlota, la domestique des Patimkin aux allures faulknériennes – rappelle, à plusieurs reprises et par contraste, la difficulté de Neil à se mêler aux autres Juifs, les Juifs assimilés des grandes banlieues résidentielles.

Cet échec, de la part des différents protagonistes, à se comprendre les uns les autres, est souligné sur le plan linguistique par une attention toute particulière portée à l'oralité. De façon mimétique, chaque personnage s'exprime dans un langage propre à sa condition : ainsi, dès sa première rencontre avec Neil, Brenda semble pren-

monie, la « graduation », au cours de laquelle un hommage est rendu aux étudiants qui se sont distingués par leurs travaux de recherche ou par leurs résultats sportifs. Cette cérémonie fait souvent l'objet d'un enregistrement, que les étudiants peuvent se procurer en souvenir de leur passage à l'université.

6. Philip Roth, *op. cit.*, p. 101.

dre pour acquis que le simple terme « Boston » constituera une réponse suffisante à la question du jeune homme, qui l'interroge sur l'université qu'elle fréquente. Mais la connivence n'est pas aisée : « Je détestai la réponse. A chaque fois qu'on me demande où j'ai fait mes études, je réponds immédiatement : au collège de Newark, Université Rutgers. Je le dis peut-être avec un peu trop d'emphase, trop d'orgueil, trop vite, mais je le dis. Pendant une minute, Brenda me fit penser aux petits imbéciles au nez camus de Montclair qui viennent à la bibliothèque pendant leurs vacances et qui, tandis que je tamponne leurs livres, restent plantés à tirailler sur leurs écharpes gigantesques jusqu'à les faire pendre jusqu'aux chevilles, en faisant sans cesse allusion à « Boston » et « New Haven ».⁷ » De même, les mots de Mme Patimkin, qui n'hésite pas à employer les dernières expressions françaises à la mode, ne sont pas les mots du gamin de la bibliothèque qui, lui, multiplie les fautes de syntaxe sans même s'en rendre compte. On ne sera alors guère surpris de ne pas entendre la voix de Carlota, la domestique, le langage le plus approprié à son rang social demeurant celui du corps : « A la regarder faire, on avait l'impression que les travaux ménagers n'étaient que des gestes illustrant ce qu'elle chantait [...]. Elle allait du fourneau à la machine à laver la vaisselle – elle poussait des cadrans, jetait un coup d'œil à la porte vitrée du four, et de temps en temps piquait un gros raisin noir sur une grappe dans l'évier.⁸ »

Ces calques linguistiques apportent à l'histoire une touche de vraisemblance qui n'est pas sans rappeler les principes du *storytelling*, énoncés par Mark Twain un demi-siècle avant la parution de *Goodbye, Columbus* : lorsque les personnages d'un récit sont plongés dans une discussion, leur conversation doit

7. *Ibid.*, p. 24.

8. *Ibid.*, p. 104.

ressembler à une conversation humaine, et leurs paroles doivent être celles que des êtres humains prononceraient dans des circonstances similaires.⁹ L'abondance de détails dans les descriptions – qu'il s'agisse des vêtements portés par Brenda ou du menu des repas de Neil – renforce encore cet « effet de réel » : sans pour autant se réclamer de lui, Philip Roth perpétue assurément l'héritage du roman anglo-américain du XIX^e siècle. Mais toute catégorisation serait forcément réductrice : si *Goodbye, Columbus* s'inscrit dans une veine réaliste, c'est pour mieux s'en démarquer, et l'on ne saurait le limiter à une simple peinture de la vie quotidienne. La forme narrative est ici prétexte à habiller sinon une thèse, du moins un programme : brosser le portrait de la société juive américaine dans le contexte délicat de l'après-guerre, et faire affleurer les divergences qui peuvent exister au sein même de cette société. Est-ce à dire, pour autant, qu'il s'agit là d'un roman à thèse ? Là encore, gardons-nous de tomber dans cet écueil. Pourtant, il semble clair que, par sa forme même, l'œuvre porte en elle une contradiction, justement résumée par Susan Rubin Suleiman dans un essai qui fait référence : « Le roman réaliste proclame avant tout la vocation de rendre la complexité et la densité de la vie quotidienne ; le roman à thèse, par contre, se trouve devant la nécessité de simplifier et de schématiser ses représentations pour ses besoins démonstratifs.¹⁰ »

9. C'est le propos que Mark Twain soutient, en substance, dans l'un de ses articles les plus controversés : « Fenimore Cooper's Literary Offences », in *How to Tell a Story and Other Essays*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1897, pp. 93-116. Une première version de ce texte avait déjà été publiée en 1895 dans la « North American Review ».

10. Susan Rubin Suleiman, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, PUF, Paris, 1983, p. 33.

Plus proche par sa longueur de la *novella* que du roman, *Goodbye, Columbus* relate une histoire de façon condensée, trop sans doute pour en faire un support pertinent au développement d'une véritable thèse. Cependant, et de façon paradoxale, le souci permanent de coller au plus près de la réalité finit par conférer au récit une dimension artificielle. Qui, dans la vraie vie, posséderait une mémoire aussi aiguisée que celle de Neil, dont l'œil trop affûté nous inciterait presque à remettre en question son statut de « narrateur intra-diégétique »¹¹ ? A se vouloir naturel, le parler des personnages finit lui aussi par devenir attendu. En poussant à l'extrême l'aspect programmatique de la narration, Philip Roth fait de sa première œuvre un travail à mi-chemin entre le prévisible et l'imprévu. A plusieurs reprises, Neil surprend la domestique Carlota en train de siffloter des standards de blues. Le détail a son importance : la narration dans son intégralité peut se lire à la manière d'une partition de jazz, où des grilles aux accords imposés se déclinent à l'infini, pour mener à des improvisations totalement libres. C'est à la lumière de ces variations sur un même thème qu'il faut appréhender le court roman *Goodbye, Columbus*, mais également, et dans une perspective plus large, le recueil tout entier. Les cinq autres nouvelles qui le constituent ne trouvent en effet leur sens que dans le rapport qu'elles entretiennent les unes avec les autres. Véritable cinéaste-écrivain, Philip Roth ne se contente pas de dérouler la bobine d'une histoire de façon mécanique. Il coupe, juxtapose, recolle, rapproche : c'est dans le montage des scènes au sein des récits et, par une mise en abyme inversée, dans le montage des récits eux-mêmes, que résident tout l'intérêt et toute l'unité de *Goodbye, Columbus*.

11. C'est-à-dire son statut de « narrateur interne à l'univers fictionnel ».

En effet, caractérisées par un style vif et dénué de toute rhétorique de circonstance, ces nouvelles se font écho à de nombreux égards : dans *La conversion des juifs*, Ozzie Freedman – dont le nom semblant compter une consonne de trop évoque déjà un désir de liberté vis-à-vis des adultes et des autorités religieuses – embarrassé et exaspère son rabbin par des questions irrespectueuses sur Dieu, Jésus-Christ, l’Immaculée Conception et l’élection du peuple juif. S’étant réfugié sur un toit, il menace de sauter si la foule rassemblée en bas ne promet pas, la tête baissée et le corps courbé, de ne plus imposer sa « vérité » à autrui ; *Défenseur de la foi* met en scène un deuxième affrontement, opposant cette fois-ci le sergent Nathan Marx, vétéran de la Seconde Guerre mondiale, à Sheldon Grossbart, jeune recrue dans un camp d’instruction du Missouri. Si ce dernier pense pouvoir utiliser sa judéité pour obtenir un traitement privilégié, Nathan quant à lui finit par démasquer ses manœuvres et l’oblige à ne plus exploiter la religion à des fins personnelles ; un troisième face-à-face se produit dans *Eli le fanatique*. Sur un ton tragicomique, l’histoire se joue entièrement autour de l’intrusion de quelques Juifs hassidim d’Europe de l’Est, rescapés des camps, dans la périphérie conservatrice de Woodenton. Une place à part est attribuée aux deux textes restants, dont la portée symbolique affleure, comme par interférence, par le biais d’un dialogue à peine ébauché entre le quinquagénaire adultère de *Epstein*, qui rompt définitivement avec le mythe de la fidélité des bons maris juifs, et le jeune adolescent de *L’habit ne fait pas le moine*, qui se lie d’amitié avec les fils de deux immigrés italiens, promis, certes, à un brillant avenir de gangsters, mais non pas dépourvus de valeurs morales.

Si le lien entre ces deux dernières nouvelles s’établit notamment au niveau des contenus¹², il est vrai aussi qu’elles se réfèrent l’une à l’autre au travers des titres : d’une part, « l’habit ne fait pas le moine » résume la leçon d’une histoire dont les présupposés existent dans *Epstein* ; d’autre part, le personnage d’Epstein, aussi ordinaire que le nom qu’il porte, rappelle une fois de plus que l’anonymat est propre à tout homme, qu’il appartienne ou non à une communauté reconnue en tant que telle, comme le suggèrent les jeunes gens de *L’habit ne fait pas le moine* – marginaux, bien entendu, et pourtant si semblables à leurs voisins « autochtones », représentants d’un certain nombre de modèles comportementaux qui ne relèvent aucunement d’une déontologie exemplaire. Sur le plan de la microstructure, une telle correspondance sémiologique s’applique également aux propos tenus par les différents protagonistes qui peuplent la production littéraire de Roth à cette époque. Ainsi, par bribes, nous avons comme l’impression que certaines répliques viennent en préciser d’autres, peu importe qu’elles soient prononcées par le même personnage, présentes au sein du même dialogue ou intégrées au même récit. Seul compte le jeu de ricochets que ce procédé met en place ; cette impression d’éternel retour, qui fait de chacun le portrait rêvé de quelqu’un d’autre.

12. Dans *Epstein*, un homme irréprochable en apparence entretient à l’insu de tous une relation adultère avec sa voisine. Dans *L’habit ne fait pas le moine*, à l’inverse, le narrateur sympathise avec deux camarades italo-américains récemment sortis de prison ; leur passé est loin d’attirer les faveurs de la plupart des professeurs – y compris ceux qui devraient les aider dans une réinsertion professionnelle –, mais ils font preuve tous deux d’une loyauté admirable au regard de l’hypocrisie qui les entoure.

D'une histoire à l'autre, un chemin se dessine donc dans le labyrinthe des nouvelles de *Goodbye, Columbus* et annonce déjà la démarche que Philip Roth adoptera dans son œuvre toute entière. De fait, les romans ultérieurs de l'écrivain possèdent, eux aussi, des résonances entre eux. Ainsi, certaines silhouettes traversent différentes fictions – plus besoin de présenter les figures, désormais familières, de Nathan Zuckerman ou David Kepesh. Mais, surtout, les circonstances elles-mêmes peuvent être envisagées sous une forme cyclique. Qu'importe leur nom ou leur visage, les êtres mis en scène sont confrontés à des obstacles similaires et adoptent, impuissants, les mêmes attitudes pour s'en défaire. Leur liberté n'est qu'illusoire – les marionnettes ne s'échappent jamais bien loin. On voit s'ébaucher là une conception figurale de l'Histoire : à chaque fait répondent une préfiguration et un accomplissement ; chaque situation n'appelle qu'un nombre limité de réactions possibles. Nulle religion, cependant, dans ce que l'on pourrait, à défaut, qualifier de « télologie négative »¹³ : si démiurge il y a, il s'agit seulement de l'auteur qui, resté dans les coulisses, tire les ficelles de ses personnages afin de les faire se mouvoir dans un théâtre de papier.¹⁴

Est-ce à dire que le lecteur n'aurait plus de rôle à jouer et que, spectateur passif, il devrait se

13. Cf. Frank Kermode, *The Sense of an Ending : Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, Oxford, 1967.

14. C'est ce qu'entend Frédéric Verger quand il affirme que « ce qui fascine Roth, c'est comment l'impossibilité pour les hommes de ne pas se raconter des histoires finit par transformer des motifs narratifs en destin » (in « Philip Roth, malice de la tragédie », in *Revue des deux mondes*, n. 12, décembre 2010, p. 152.)

contenter d'assister au déroulement de l'intrigue ? La forme adoptée par *Goodbye, Columbus* – et, dans une plus large mesure, par la production dramatique de Roth dans son intégralité – semble pourtant indiquer le contraire. La structure fragmentaire du livre autorise ici une plus grande liberté que le genre romanesque traditionnel, contraignant ; là où le roman exige de commencer par l'incipit et de suivre un enchaînement de chapitres prédéfini pour aboutir aux dernières pages, le recueil de nouvelles possède plusieurs entrées. Libre de lire le dernier conte avant le premier, le lecteur a tout loisir de créer et de recréer à l'infini une œuvre à laquelle il prend une part active. Ce qui revient à dire, avec Todorov, que : « [l]e geste inaugural de toute lecture est un certain bouleversement de l'ordre apparent du texte. Dans sa linéarité de surface, l'œuvre se présente comme une pure différence : de cette œuvre aux autres, d'une partie de l'œuvre comparée au reste ; le travail de lecture commence par le rapprochement, par la découverte de la ressemblance. [...] Un certain bouleversement, disons-nous : car bouleverser ne veut pas dire ignorer. L'ordre apparent n'est pas le seul [...]】.¹⁵

Davantage qu'une succession linéaire de nouvelles, *Goodbye, Columbus* peut donc se concevoir à la manière d'une mosaïque ; la démarche est transposable à la plupart des autres romans de Philip Roth, qu'il serait réducteur d'inclure dans une vaste saga chronologique, mais qu'il est, là encore, préférable de prendre dans leur individualité, de façon aléatoire, kaléidoscopique. Cette

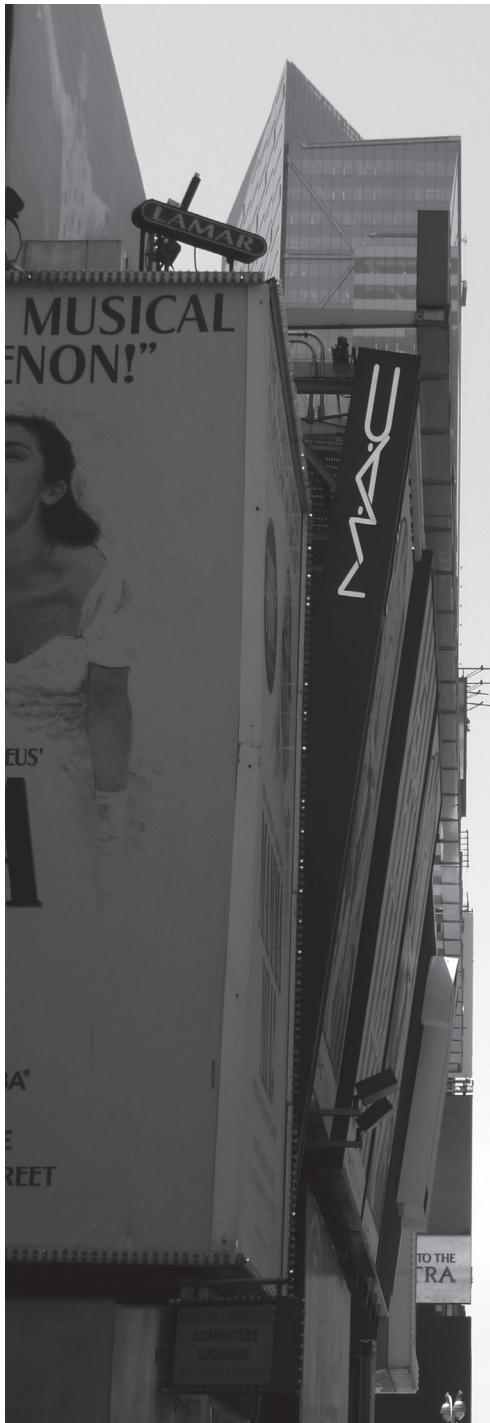
15. Tzvetan Todorov, *Poétique de la prose*, Seuil, Paris, 1971, pp. 247-248, cité dans Michael Issacharoff, « Trois Contes et le problème de la non-linéarité », in *Littérature*, n. 15, octobre 1974, p. 29. C'est à cet essai que l'on se réfère, de façon générale, tout au long de ce paragraphe.

anarchie apparente, ce « défaut de ligne droite¹⁶ » dans l’œuvre de Roth a sans doute été source d’un malentendu entre la critique et l’écrivain. D’aucuns lui reprochèrent une langue trop maîtrisée, des situations trop attendues, une abondance

16. La réplique est de Frédéric Moreau qui, dans *l’Education Sentimentale*, tente de trouver une explication à ses échecs. La référence à Flaubert – déjà présente dans l’essai de Michael Issacharoff – nous semble pertinente, non seulement parce que la structure des *Trois Contes* peut admettre une grille de lecture proche de celle que l’on vient d’évoquer, mais aussi en raison du rapport de filiation qui s’instaure, au début des années 50, entre Roth et « l’école française du XIX^e siècle ». Sur ce point, voir en particulier: Balbir Singh, *The Early Fiction of Philip Roth*, Omega Publications, Nouvelle-Delhi, 2009.

de naturel qui finissait par sonner faux. On pourrait répondre à ces attaques par la voix de Flaubert, qui tentait, dans une lettre à Roger des Genettes, d’analyser l’échec de *L’Education Sentimentale*: « Esthétiquement parlant, il y manque : *la fausseté de la perspective*. A force d’avoir bien combiné le plan, le plan disparaît. »¹⁷ Paradoxalement, c’est donc l’absence de défauts qui serait préjudiciable à l’œuvre ; mais, justement, la faille naît de la quête de cette perfection – par essence, inaccessible. L’excès d’ordre dans l’œuvre de Philip Roth amène le désordre, une infime faiblesse heureusement humaine qui brouille les clivages entre les mots et les choses, entre la littérature et la vie.

17. Geneviève Bollème, *Préface à la vie d’écrivain*, Seuil, Paris, 1963, p. 288.



« THE OTHER KIND » : L'ŒUVRE DE JAMES GRAY

Anissia Bouillot

« Quelqu'un a demandé un jour à Duke Ellington quel genre de musique il écoutait. « *What kind ? There's the good kind, and then there is the other kind.* » »

James Gray, questionné sur son choix

pour la « convention » désuète qu'incarne le cinéma de genre

James Gray est un cinéaste américain d'origine russe, né en 1969 à New York.

Son œuvre cinématographique est composée de quatre films ; on peut la voir comme la déclinaison d'un même récit prototypique, celui d'un individu en prise avec un milieu écrasant. Après une longue absence, un fils retourne à sa famille, qui est elle-même rattachée à un clan plus vaste, la mafia (*Little Odessa*, 1994), le milieu des affaires (*The Yards*, 2000), et la police (*La Nuit nous appartient*, 2007). Cette confrontation oblige le héros à faire un choix entre la criminalité et la justice, dilemme dont l'issue déterminera sa relation au clan. Le territoire familial, posé comme scène du conflit, est toujours, explicitement ou implicitement, le quartier juif de Brighton Beach, situé dans Brooklyn. *Little Odessa*, le premier film de Gray, est l'exploration topographique de ce territoire parfaitement clos ; *La Nuit nous appartient* gravite autour du « ghetto » ; *Two Lovers* referme l'œuvre par une nouvelle claustration dans Brighton Beach. Seul *The Yards* n'y est pas explicitement situé ; mais le film se déroule dans le milieu des chemins de fer et explore les quartiers ouvriers de Brooklyn.

L'ailleurs, l'autre clan qui éveille chez le héros le désir de s'extraire de son milieu, c'est la société américaine. Dans *The Yards*, Leo Handler aspire à une réintégration sociale et professionnelle après sa sortie de prison. Dans *La Nuit nous appartient*, Bobby Green a refusé l'héritage policier de sa

famille pour travailler dans un night-club, et aspire à conquérir le milieu de la nuit en s'établissant à Manhattan. James Gray revendique la parenté de ses films avec « le drame social de gauche, dans la lignée de certains films des années cinquante. »¹ Il déclare à propos de *The Yards* : « Mon intention, très politique, était de montrer un univers très compliqué où les grandes familles entrent en collision avec le monde politique et celui des affaires »². L'issue de ce conflit est toujours fatale : Gray montre par là son « ambition de réaliser un film où les circonstances économiques et les forces culturelles finissent par contrôler la vie des gens. »³ Le cinéaste évoque l'influence d'Althusser dans sa représentation de la communauté russe : « Il y a des idéologies dominantes dont nous sommes les otages, et notre libre arbitre est restreint par les cases où nous sommes cantonnés. L'ethnicité reste importante, car la culture n'est pas la même en France, en Italie ou aux Etats-Unis... »⁴

Or, ce conflit thématique se retrouve au plan cinématographique. James Gray est un cinéaste solitaire, qui met en scène des films dont lui seul écrit le scénario, tournés uniquement dans l'environnement de Brooklyn.

1. Ciment Michel et Tobin Yann, Entretien avec James Gray, *Positif*, n° 477, novembre 2000, p. 16

2. *Ibid.*, p. 16

3. *Ibid.*, p. 16

4. Ciment Michel et Tobin Yann, Entretien avec James Gray, *Positif*, n° 562, décembre 2007, p. 27.

ronnement dans lequel il a vécu. *Little Odessa* est un premier film salué par la critique et récompensé à Venise. Il faudra attendre 2000 pour tourner *The Yards*, après quatre années passées à lutter pour conserver sa mainmise sur le scénario original, le choix de mise en scène et le casting. Le film est un échec total, commercial et critique ; les studios tournent le dos à James Gray. *La Nuit nous appartient* existe seulement grâce à ses deux acteurs fétiches, Joaquin Phoenix et Mark Wahlberg, qui se sont portés producteurs. Mais le soutien de deux stars hollywoodiennes n'a pas pu abattre toutes les difficultés : la réalisation du film n'a été rendue possible que sept ans après *The Yards*.

James Gray est un cinéaste cinéphile, qui revendique l'héritage d'une tradition. Il déclare s'inscrire dans une double filiation, celle des classicismes hollywoodien et européen, celle du modernisme du Nouvel Hollywood. Il souhaite se démarquer du cinéma américain contemporain (1980–2010), qu'il s'agisse de la culture de masse ou de l'esthétique post-moderne de Tarantino et des frères Coen. Cet héritage peut se lire à l'écran par le choix des acteurs qui incarnent les parents du héros : Dans *The Yards* et *La Nuit nous appartient*, Faye Dunaway, James Caan et Robert Duvall emblématisent le Nouvel Hollywood, là où les acteurs européens de *Little Odessa* peuvent constituer une référence au classicisme.

Le conflit entre cinéma d'auteur et cinéma de masse explose dans une polémique journalistique à la sortie de *The Yards*. Il nous semble que cette réception cristallise un tiraillement qui agite l'œuvre de James Gray, en son centre et à sa périphérie : le cinéaste noue un conflit entre la norme et la marge, aux triples plans formel, thématique et contextuel. L'identité individuelle (le héros, le cinéaste-auteur) entre en confrontation avec deux groupes : un grand espace émancipatoire, synonyme de respectabilité et d'intégration, qui se

refuse à lui (la société américaine, le cercle des « bons » cinéastes, reconnus), et un petit espace, la fameuse « case » dans laquelle il est enfermé, qui limite son expression et cloisonne son identité (la famille, la classe sociale, la communauté immigrée, le cinéma de genre). Ainsi la question identitaire travaille l'œuvre de Gray : le cinéaste interroge l'identité cinématographique au plan formel, et l'identité personnelle au plan thématique. Parallèlement, la critique n'a de cesse d'interroger l'identité générique de ses films.

Cette problématique semble engrainée dans l'histoire hollywoodienne elle-même, qui donne à voir un rapport entre l'identité générique et l'identité culturelle. Les fondateurs de Hollywood, juifs émigrés d'Europe (les frères Warner, Adolph Zukor, Louis B. Mayer) ; les chantres du classicisme hollywoodien (Lubitsch, Mankiewicz) ; les tenants du Nouvel Hollywood (Scorcese, Coppola, De Palma) : l'histoire hollywoodienne est inextricablement liée à celle de créateurs immigrés ou issus de l'immigration. L'espace nouvellement investi de l'Amérique et l'espace abandonné de l'Europe ; le cinéma américain à forger face à l'influence européenne ; les masses à conquérir par « l'usine à rêves » et l'individualité à exprimer par le media artistique. On voit bien que le cinéma hollywoodien est travaillé par une double tension, où l'Amérique et les origines européennes se questionnent d'un côté, et le cinéma d'auteur et le cinéma de masse s'interrogent de l'autre.

Un cinéaste contemporain clame qu'il reprend le flambeau de la tradition hollywoodienne classique ; les critiques le classifient lapidairement dans le « cinéma de genre » ou le « cinéma d'auteur », en continuant un débat dont le cinéma hollywoodien a toujours été l'objet. On lui reproche notamment de faire un cinéma qui « ne cherche jamais à réinventer, à transcender ; où la notion de « déjà

vu » est une donnée pleinement assumée »⁵; par là même on reproduit à l'identique un discours critique vieux de soixante ans. Quel sens donner à ces répétitions, qui concernent tout à la fois le cinéma, la réception et l'Histoire ? Plutôt que de les dissoier, il faut les analyser ensemble. On s'interrogera donc sur le rapport entre identité et genre (cinématographique), à partir de l'œuvre de Gray.

Nous interrogerons d'abord les rapports entre forme et genre. La critique a condamné la répétitivité formelle des films de James Gray. Cette répétitivité est triple : elle concerne le genre cinématographique qui calquerait trop ses modèles, l'intrigue qui userait de mythes et de stéréotypes, et la similarité des films de Gray eux-mêmes.

Au plan générique, on a apparenté le cinéma de Gray à la « tragédie de la famille-mafia shakespeareenne »⁶. Gray revisiterait ainsi un « genre marqué à jamais par *Le Parrain* de Coppola »⁷. Il convient de rappeler, à la suite de Jean-Loup Bourget, que la tragédie est un genre théâtral et non pas cinématographique : on parle donc de mélodrame. Par ailleurs, Bourget rappelle que le film criminel classique regroupe deux sous-genres distincts, le film de gangster et le film noir. A l'époque du Nouvel Hollywood, Coppola a renouvelé ces formes classiques en pratiquant un mélange des genres : la « petite forme » du film de gangster, centrée sur une figure solitaire, connaît dans *Le Parrain* une « expansion épique »⁸; elle

5. Cohen Clélia, « *The Yards* », *Cahiers du cinéma*, n° 551, novembre 2000, p. 99.

6. Cohen Clélia, « Du bon usage du film de genre », *Les Cahiers du cinéma*, n° 547, juin 2000, p. 38.

7. Neyrat Cyril, « Abus d'images », *Cahiers du cinéma*, n° 629, décembre 2007, p. 20.

8. Bourget Jean-Loup, *Hollywood, la norme et la marge*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 79.

est hybride avec la saga familiale, le mélodrame, l'enquête socio-historique.⁹

L'héritage de Coppola se voit ici dans la reprise de l'hybridation entre le film criminel et le mélodrame. Le mélodrame se définit notamment par l'alternance de scènes de liesse et de détresse collectives, qui jalonnent les films et en constituent des moments attendus. *The Yards*, *La Nuit nous appartiennent* et *Two Lovers* contiennent chacun une scène de boîte de nuit, à laquelle répondent des scènes de pleurs et de déchirement familiaux face au deuil. Dans le premier cas, l'espace est ouvert ; les corps se délient les uns des autres. Le clignotement des lumières fait apparaître et disparaître l'image et crée une discontinuité visuelle, que la mise en scène ne tente pas de pallier mais amplifie. A cette esthétique répond, dans le deuxième cas, la représentation d'un espace clos, dans lequel les corps se resserrent les uns contre les autres. Aux travellings succède un plan fixe, traversé par les mouvements lents de personnages qui sont devenus statuaires. On pense ici à l'enterrement final de *The Yards* ; ou bien à la scène de retrouvailles imaginaires qui clôt *Little Odessa*. Le cinéma de James Gray reprend donc bien la polarité du mélodrame, à ceci près que les films sont empreints dès le début d'une mélancolie sourde. La fête qui inaugure *The Yards* laisse透pirer une joie inquiète, qui menace de se transformer en panique. Le mélodrame est surtout présent par l'intrigue « tragique » de tous les films de James Gray. Le cinéaste déclare s'inspirer des structures mythiques et tragiques de la Grèce antique : le fils prodigue rentre chez lui pour protéger une mère affaiblie et délicate, pour contrer un père tyrannique (ou involontairement destructeur), pour retrouver son double incarné par la figure fraternelle.

Ainsi, au contact de l'œuvre, on est d'abord frappé par la primauté accordée à l'art du récit. Gray

9. *Ibid.*, p. 79.

colle littéralement à l'histoire ; comme son héros, sa caméra retourne dans la matrice familiale pour ne plus la quitter ; elle vient au plus près des visages lorsque survient le nœud tragique, elle resserre le champ lors des virages de l'intrigue. La mise en scène, les acteurs, les effets des films servent un seul objectif ici : le récit, grande star des films de Gray. L'extrême stylisation, la perfection formelle de l'œuvre passent par l'influence picturale (chaque plan offre une image isolable dont la lumière, le cadrage, la géométrie sont parfaitement soignés) et l'art du détail. Ces effets servent à souligner l'histoire, d'où le reproche de symbolisme qui a été fait à Gray. Clélia Cohen dénonce ainsi l'« impossibilité pour les personnages d'échapper à leur destin, sans cesse coincés aux entourmures par une mise en scène carcérale, toujours délimités par des encadrements de portes, des cages d'escalier »¹⁰. L'image récurrente des draps blancs tendus peut jouer un tel rôle. Placés dans la trajectoire du héros, ils occultent momentanément la scène et annoncent la vision traumatique de corps blessés, morts ou rendus inhumains. Ils agissent ainsi comme un signal lors de l'exécution finale de *Little Odessa*, dans la scène de l'hôpital de *The Yards*, ou lors de la découverte du laboratoire de *La Nuit nous appartient*.

Or, l'esthétique de l'œuvre de Gray est si sophistiquée qu'elle annule non seulement tout réalisme, mais bientôt aussi, tout symbolisme. A force de souligner le fil de l'intrigue, d'appuyer les moments décisifs, le travail plastique finit par déformer l'histoire, par laisser son empreinte dans le déroulement narratif. C'est d'ailleurs la conception visuelle qui devance le scénario dans l'élaboration des films. Le cinéaste prépare initialement une série d'aquarelles qui ne retracent pas chronologiquement l'intrigue, mais en constituent des séquences fortes émotionnellement. Il les confie ensuite à son

chef opérateur. Ainsi la genèse de *The Yards* repose avant tout sur un travail du clair-obscur, inspiré du Caravage et de La Tour. « Je commence en essayant de créer une atmosphère, un climat émotionnel »¹¹, explique Gray. Après l'image, la musique constitue le deuxième élément préparatoire du film. Gray déclare ne pas comprendre l'importance des dialogues, qui relèvent du « domaine de la scène » : « A mon sens, ce qui est propre au cinéma, c'est l'émotion, le gros plan, le détail, et une des voies d'accès, c'est la musique. »¹² Dans *The Yards*, Leo retrouve sa cousine Erica lors de la fête de retour qui ouvre le film. Au moment où l'émotion est à son comble, la lumière s'éteint et la scène est plongée dans le noir. La panne de courant oblige à s'éclairer à la bougie, et la flamme vacillante colore les visages d'un clair-obscur doré, qui souligne leur « inquiétante étrangeté ». Le terme freudien est particulièrement adapté à cet environnement familial, qui est devenu étrange après la longue absence. Une angoisse affleure sur les visages affectueux mais devenus étrangers, un malaise transparaît derrière les gestes amoureux, la fête ressemble à une veillée mortuaire. Mais lors de l'affrontement final de Willie et Erica, lorsque les déclarations d'amour ponctuent la violence physique, la lumière devient intermittente sans que le film ne le justifie par un prétexte narratif. Comme les gestes de panique qui fusent, la lumière est erratique.

L'intrigue, dont la critique juge le traitement naïf, relevant du premier degré, est donc secondaire. C'est en premier lieu l'idée d'une émotion à représenter qui surgit, et elle se traduit par une image ou une musique. Le cinéaste incorpore alors ce climat affectif à un tissu narratif, élaboré plus

11. Entretien avec James Gray, *Positif*, n° 477, *op. cit.*, p. 20.

12. Entretien avec James Gray, *Positif*, n° 477, *op. cit.*, p. 18.

10. « *The Yards* », *op. cit.*, p. 99.

tard. L'image comme quelque chose qui *affleure*, qui prend forme tardivement, c'est aussi la conception fictionnelle qu'a élaborée Stevenson. On peut trouver saugrenu de rapprocher Gray d'un auteur de littérature anglaise du XIXe siècle. Pourtant leur réputation de faiseurs d'intrigues, de fabricants de divertissements les rapproche. Michel Le Bris, spécialiste de l'écrivain, justifie ainsi le choix générique du récit d'aventures : « l'aventure est la forme même de la fiction – et en cela elle échappe au totalitarisme des contenus, propres au naturalisme : *elle est la manifestation du pouvoir plastique de l'imaginaire.* »¹³

Le « pouvoir plastique de l'imaginaire » se manifeste peut-être chez James Gray par l'usage du genre « noir » et de l'imagerie qui lui est liée : c'est la fumée nacrée qui enveloppe les corps qui chutent, le corps du policier matraqué dans *The Yards*, le corps du père mourant dans *La Nuit nous appartient*. C'est l'énergie sexuelle du travelling latéral, le chatoiement des couleurs de la boîte de nuit, l'ondoiement caressant de la caméra sur les corps, dans l'ouverture de *La Nuit nous appartient*. On y voit le déploiement langoureux de la fiction, qui s'est sûrement développée chez Gray à partir de cette image et de cette ambiance originelles. Amorcée par une scène érotique, la fiction s'élance comme un flux vital avant de se tarir au fur et à mesure que l'image s'éloigne. La musique extérieure est progressivement remplacée par une musique originale, selon la volonté de Gray que « le film devienne de plus en plus opératique et stylisé »¹⁴. Les couleurs deviennent plus froides, le récit ralentit, l'image est parfois abstraite et graphique, le cadrage dérape lors de la course-poursuite en voiture.

13. Le Bris Michel, « La Morale de l'histoire », in Stevenson R.L., *Intégrale des nouvelles*, tome II, Paris, Editions Phébus, 2001, p. 13.

14. Entretien avec James Gray, *Positif*, n° 562, *op. cit.*, p. 28.

Selon Gray, « la surface doit être au service de l'émotion »¹⁵ : il est vrai que la forme ondoie, perméable, autour des acteurs. Car si le récit n'est qu'une enveloppe qui relie des séquences clefs, lieux de surgissement de l'image originelle, alors ce sont les personnages qui doivent le conduire, dans leurs corps. James Gray crée un cinéma physique, rivé au personnage, collé à son point de vue. Il filme les visages et les corps comme des blocs d'*« énergie innervée et explosive »*¹⁶. Impossible de ne pas être saisi par le travail plastique de la représentation des corps. La caméra s'arrête, et semble s'emplir du visage minéral de Burt Grusinsky dans l'ambulance ; elle saisit furtivement le corps en mouvement d'Amada dans un couloir ; elle se fige sur le dos voûté de Bobby ou découpe la chevelure ébène et gominée du même acteur dans *The Yards*. Dans *Little Odessa*, elle fait entrevoir, par l'entrebailement d'une porte, la chorégraphie douloureuse du corps souffrant d'Irina Shapira. Le point de vue épouse la perception des personnages à tel point que celle-ci déforme le film, notamment dans les scènes d'action. L'hébétude de Joseph lors de la somptueuse embuscade nocturne de *La Nuit nous appartient* fait brusquement passer la scène au ralenti. Lorsque l'action se présente, c'est souvent de manière inattendue. La surprise et la peur du héros ralentissent et insonorisent la scène, qui se trouve suspendue dans un silence vrombissant, comme dans la sublime attaque nocturne de *The Yards*. Ces deux films contiennent une scène d'infiltration, quand Bobby infiltre le laboratoire d'héroïne pour la police, et quand Leo s'immisce dans l'hôpital pour assassiner le policier. Le corps pénètre un espace étranger qui l'aspire et le menace tout

15. Burdeau Emmanuel, Entretien avec James Gray, *Les Cahiers du cinéma*, n° 639, novembre 2008, p. 94.

16. Ferrari Jean-Christophe, « La tristesse nous appartient », *Positif*, n° 562, décembre 2007, p. 24.

à la fois : la silhouette de Bobby se fond dans la porte emplie de ténèbres, celle de Leo se découpe en noir sur le drap blanc. La panique fait frémir la peau, le corps menace de s'effondrer, et au contact de l'altérité radicale (les images macabres d'un corps en souffrance ou de la fabrication d'héroïne) c'est, inversement, le corps filmé qui pénètre la peau du film. La respiration et le martèlement cardiaque du héros emplissent la bande-son, jusqu'à la faire imploser quand les balles fusent brusquement dans le laboratoire.

Les nœuds de l'intrigue surviennent lors des scènes de contemplation d'un corps blessé. Leo et Bobby choisissent instinctivement la voie de la justice quand ils sont confrontés, à l'hôpital, au corps inconscient d'un homme blessé par leur faute. Leur choix relève moins d'un examen de conscience que d'une réaction épidermique ; Gray propose moins un cinéma de la morale qu'un cinéma de *l'apparition*. L'intrigue, c'est le surgissement des corps dans la lumière, qui noue une tension ; le déploiement de l'action, c'est la nécessité d'insuffler de la vie à ces *images*. On comprend l'utilisation du Caravage dans la genèse des films d'un cinéaste qui est « plus porté vers le mouvement, le théâtre, le ballet »¹⁷ : mettre en intrigue, c'est (re)mettre les corps en mouvement.

Chez Gray, l'intrigue se charge d'une fonction libidinale, pulsionnelle, car elle se résume toujours à une course (déjà perdue) après la vie. On a beaucoup polémiqué sur le choix final de Bobby dans *La Nuit nous appartient*, interprété comme une rédemption et une apologie de la police. Mais ce qui décide le héros à aider la police, c'est la perspective de la mort de son père. Lorsque celle-ci survient, le récit dérape, d'abord formellement lors de la scène de course-poursuite. La pluie forme un

torrent qui opacifie l'image, fait glisser les voitures, empêche d'avancer ; elle ralentit l'action et précipite la mort. Comme dans *Little Odessa*, la mort survient dans la fulgurance lumineuse d'un coup de feu, qui électrise l'image et court-circuite l'histoire. Car la suite n'est qu'un dénouement narratif incohérent. Bobby enfile l'uniforme policier pour mener une chasse à l'homme vengeresse. Il transforme en victime expiatoire, en monstre absolu, en grand coupable de l'histoire policière, celui que le film n'avait jamais présenté autrement que comme une vulgaire petite brute. *La Nuit nous appartient* se clôt sur la cérémonie d'entrée dans la police ; *The Yards* s'achève sur la délation de Leo lors d'une conférence de presse¹⁸ : ces scènes finales n'ont rien de glorieux ou de rédempteur. Il faut regarder le *corps* des personnages, contempler leurs yeux vides et éteints, qui ne regardent plus rien. Chez Gray, quand la mort vient, l'intrigue se délite. *Little Odessa* et *The Yards* s'achèvent respectivement sur une crémation et une chute ; avec les corps, c'est l'histoire qui dégringole ou qui se consume. Si le récit se poursuit au-delà de la mort comme dans *La Nuit nous appartient*, alors il ne veut plus rien dire. Le processus narratif semble inextricablement lié au processus vital ; en témoignent les scènes évoquées plus haut, où la vie des héros est mise en jeu, où le cœur manque d'éclater. Ces battements de cœur ratés, ces souffles qui s'emballent sont des moments de sidération, de suspension narrative ; ils trouent le film et le déchirent comme une blessure.

Les personnages de Gray sont enfermés dans la fatalité de la mort, qui est triplement conditionnée par la matière mythique de l'intrigue, par l'issue tragique du film criminel, par la conception d'un milieu social destructeur. Ce fatalisme de l'intrigue entre en

17. Entretien avec James Gray, *Positif*, n° 477, *op. cit.*, p. 20.

18. Il est conseillé de regarder la version « director's cut » qui ne contient pas cette scène, imposée par les studios Miramax.

contradiction avec la vitalité de la fiction. Si Gray ne croit pas en un salut possible pour ses personnages, il croit amoureusement en la fiction, qui s'épanouit dans une forme jouissive et jubilatoire. Ses films héritent du film noir par leur trame resserrée et leur climat asphyxique. Mais ces petites structures claustrophobes se mettent à enfler, par une expansion visuelle et émotionnelle. L'ardent *désir* de ressentir le pathos mélodramatique et de palper la tension de l'intrigue pousse à sublimer l'image, à esthétiser les corps, à exacerber les effets émotionnels.

Gray semble alors créer une nouvelle forme de circulation du sens : le récit s'organise autour de foyers significatifs, les scènes d'apparition de l'image désirée. Les films passeront leur temps à essayer de recréer ces séquences rêvées. Le récit déploie l'attente de ce pic émotionnel, de cette splendeur visuelle ; quand cela survient, il vient s'y briser, avant de retomber par un dénouement mélancolique. La fiction, malgré cette retombée morne, ne cesse de se relancer. « Il faut laisser les films être ce qu'ils sont : des choses vivantes, qui respirent... »¹⁹, dit James Gray. Cette conception organique de la matière fictionnelle, c'est aussi celle des séries télévisées, qui connaissent actuellement un apogée. Dans sa réflexion sur le récit de détection classique, Uri Eisenzweig avait déjà expliqué la structure sérielle des romans policiers en invoquant une nécessité formelle : le plaisir à lire *l'intrigue* policière n'a d'égal que la déception provoquée par son dénouement. Cette déception entraîne la nécessité de recommencer la lecture. Eisenzweig constate ainsi dans la lecture policière « *l'inachèvement structurel* de l'expérience et l'exigence subséquente de répétition »²⁰. Disons-le

plus crûment : la fiction recommence infiniment pour empêcher une crise de manque. Ce désir de fiction est palpable chez Gray, qui redonne une grande puissance au récit : l'histoire bouillonne et avec elle, c'est toute la surface du film qui palpite.

Maintenant que les rapports entre le genre cinématographique et la forme ont été évoqués, il convient d'examiner les rapports entre le cinéma de genre et l'identité.

Les *Cahiers du cinéma* ont récemment sorti un numéro sur les séries télévisées, dont notre époque marque l'âge d'or ; ils analysent un éventail des meilleures œuvres. Le grand vainqueur est *Mad men*, une série consacrée aux leaders d'une agence publicitaire dans l'Amérique des années 1960. Jean-Sébastien Chauvin déclare : « Tout dans cette magnifique série semble pris dans les rets de la perfection plastique et du contrôle absolu. En ce sens, *Mad Men* se vit en véritable série d'auteur, travaillée par un inconscient cinéphile [...]. »²¹ Le critique analyse une « dimension iconique, glacée, presque fantomale », qui transforme les personnages en « idéal plastique, aussi immortel qu'une image ». ²² Cette structure est évidemment un « *leurre* », car les personnages « tentent de faire tenir debout un monde qui risque sans cesse de s'évanouir, troué de moments d'étrangeté où viendraient se nichер la folie et la dépression »²³. Le critique conclut alors : « En ce sens, cette série cinéphile a intégré les codes du cinéma moderne et ses accès d'opacité, son esthétique héritée du classicisme hollywoodien. »²⁴ Il est ici frappant de voir que toutes les caractéristiques relevées, du matériau « vintage » jusqu'à l'es-

19. Entretien avec James Gray, *Les Cahiers du cinéma*, n° 639, *op. cit.*, 90.

20. Eisenzweig Uri, *Le Récit impossible*, Paris, Christian Bourgois éd., 1986, p. 85.

21. Chauvin Jean-Sébastien, « Il faut sauver le soldat Draper », *Les Cahiers du cinéma*, n° 658, juillet - août 2010, p. 8.

22. *Ibid.*, p. 8.

23. *Ibid.*, p. 9.

24. *Ibid.*, p. 8.

thétique visuelle, en passant par le traitement narratif, l'influence cinéphile, l'hommage classique et la suprématie de l'« auteur », pourraient être attribuées à James Gray. *Les Cahiers du cinéma* aiment *Mad Men* pour les mêmes raisons qu'ils détestent Gray. Qu'est-ce qui dérange, alors, chez le cinéaste ?

Dans l'ouvrage historique *Le Royaume de leurs rêves – La saga des Juifs qui ont fondé Hollywood*, Neal Gabler explique le choix des immigrés de fonder une industrie cinématographique. Les fondateurs hollywoodiens ont d'abord été rejetés à la marge de la société américaine pour leur judéité : ils étaient accusés de conspirer contre les valeurs traditionnelles de l'Amérique, et de menacer les structures du pouvoir. « [P]our comprendre ce qui, peut-être, fut aux yeux des Juifs le principal attrait du cinéma, il faut aussi comprendre leur soif d'assimilation et la manière unique dont les films étaient susceptibles d'assouvir cette soif. Si les Juifs se virent interdire l'accès aux cercles fermés de la distinction et du prestige, les films leur offrirent en revanche une alternative ingénieuse. Dans le cadre des studios et à l'écran, les Juifs eurent tout simplement la possibilité de créer un nouveau pays – un empire à part entière, pour ainsi dire *leur empire* –, où non seulement ils seraient admis, mais qu'ils gouverneraient. Ils allaient façonner cet empire à l'image de l'Américain prospère. Ils allaient créer ses valeurs et ses mythes, ses traditions et ses archétypes. »²⁵

Cette correspondance entre deux espaces à conquérir, le territoire géographique et le territoire cinématographique, se retrouve régulièrement dans l'histoire hollywoodienne. On peut citer Kazan pour l'époque classique ; on évoquera particulièrement Scorsese pour l'époque du Nouvel Hollywood, car

25. Gabler Neal, *Le Royaume de leurs rêves – La saga des Juifs qui ont fondé Hollywood*, Paris, Hachette Littérature, 2005, p. 16.

le cinéaste présente des similitudes avec Gray. A ses débuts, Scorsese est animé par un désir de cinéma d'auteur à l'identité propre, échappant à l'hégémonie des studios ; c'est pourquoi il participe au mouvement du Nouvel Hollywood. Ses premiers films relèvent de la « *petite forme* » du film de gangster, ils sont centrés sur la communauté *italienne*. Ces composantes resteront toujours présentes dans son œuvre, mais son désir parallèle de s'inscrire dans la grande tradition hollywoodienne le pousse depuis quelques années vers des films de genre « *noble* » (film historique, biopic), de « *grande forme* », questionnant l'identité *américaine*. Aux yeux de tous, Scorsese emblématise aujourd'hui le film de gangsters ; or ses œuvres illustrent cette tension identitaire. Le film de gangster révèle une contradiction, que Scorsese s'est efforcé de creuser. Le cinéaste révèle la puissance subversive de la mafia, posée comme un contre-pouvoir de l'Etat associé à la marginalité, par son rapport à l'interdit et à l'illégalité. Mais, si marginaux soient-ils, les gangsters aspirent à entrer dans la norme du rêve américain. Ils sont empreints d'un désir de réussite au sein de la société capitaliste, et tendent à quitter leur communauté d'origine. L'idéologie libérale des gangsters, le fonctionnement de leur structures économiques, sociales et politiques, semblent dictés par l'*american way of life* lui-même. Selon Yannick Mouten, chez Scorsese cette microsociété est moins « la réaction d'un groupe social marginalisé qu'une tentative d'adaptation sociale des membres d'un groupe d'une minorité ethnique. »²⁶ La critique idéologique a ainsi vu alternativement une apologie ou une dénonciation du capitalisme dans le film de gangster. La mort finale du malfrat, qui est une

26. Mouten Yannick, « La Trilogie des gangsters », in Estève Michel (éd.), *Martin Scorsese*, Paris, Lettres modernes Minard, collection « Etudes cinématographiques », volume 68, 2003, p. 87.

caractéristique du genre, serait significative d'une idéologie : une ascension sociale trop élevée dans la hiérarchie des classes sociales a toujours une conséquence mortelle, dit le film de gangster, qui justifierait ou dénoncerait ainsi le système des classes.

On comprend mieux pourquoi le thème du déchirement identitaire, du conflit social, s'exprime dans le cinéma de genre. Pour Gray, dont le rêve serait de « faire des films qu'on puisse voir, comprendre et ressentir dans cinquante ans »²⁷, le film de genre, parce qu'il est issu du cinéma de masse, permet d'accéder au mythe. En effet, une certaine opinion voit dans le cinéma de genre l'expression d'un imaginaire collectif ; sa structure formelle de répétition et de permanence le rapprocherait du récit mythique. Le film de genre permet ainsi de participer à la perpétuation des valeurs et des mythes américains. Mais dans le même temps, précise N. Gabler, les genres hollywoodiens « bas » hiérarchiquement (auxquels le film criminel se rattache) ont souvent « épous[é] la cause des perdants et des solitaires, des boxeurs, des employés d'abattoir, des camionneurs, des mineurs, des tricheurs professionnels, des détectives privés, des racketteurs, des arnaqueurs et de tout ce qui pouvait passer sous la lie de la Grande Dépression. »²⁸ Le film de genre « bas » permet donc d'inscrire les minorités, les faibles et les marginaux dans la Grande Histoire, de placer des comportements jugés « antisociaux »²⁹ au cœur du médium produisant la norme sociale. L'accès au cinéma de genre constitue donc tout à la fois une soumission et une domination de la norme ; il est double.

Autrement dit, le cinéma de masse est trop esclave de la *norme* pour qui souhaite renouveler le cinéma de genre ; mais il représente une

marge pour qui souhaite renouveler la tradition du cinéma d'auteur.

On doit conserver cette dualité, cette tension pour analyser l'œuvre de James Gray : il est le créateur d'un cinéma de genre *et* d'auteur, il est à la fois américain *et* juif. On a souvent reproché à son cinéma d'être nostalgique ; on a été agacé par l'omniprésence de la figure paternelle, mise en récit par le matériau mythique et incarnée par des acteurs du Nouvel Hollywood. A mon sens, la figure de la paternité traduit moins un goût du passé qu'une problématisation de l'héritage. Rappelons que les mythes, grecs et bibliques, sont qualifiés de *fondateurs* car ils avaient pour fonction originelle d'expliquer la création d'une civilisation ou d'une communauté. Chez James Gray, les pères vieillissants sont les tenants d'un ancien monde, qui est en cours d'effondrement. Ils étaient les représentants d'un monde double : les pères, *dans* les films, sont immigrés, placés au carrefour de deux terres. Les pères *des* films sont les créateurs du Nouvel Hollywood, qui avaient hybridé le cinéma de masse hollywoodien avec le film d'auteur européen des années 1950-60. Le cinéma contemporain de Gray pose donc la question de l'héritage de cette identité culturelle et cinématographique fondièrement double. Le recours au mythe peut être perçu comme ennuyeux formellement ; mais il s'avère nécessaire pour celui qui interroge les notions de transmission identitaire et de fondation communautaire. Rappelons que le mythe d'Œdipe, avant d'être le récit d'un parricide, est celui de la fondation d'un royaume par un homme en *exil*, sans terre. D'abord écarté du royaume parental pour empêcher toute transmission, il y est finalement ramené par l'errance exilique, où il accepte malgré lui le terrible héritage paternel.

C'est l'issue fatale funeste de ce parcours *circulaire* qui nous intéresse, notamment parce qu'elle agace particulièrement la critique. Le

27. Entretien avec James Gray, *Les Cahiers du cinéma*, n° 639, *op. cit.*, p. 91.

28. *Le Royaume de leurs rêves*, *op. cit.*, p. 235

29. *Ibid.*, p. 235.

cinéma de Gray est volontairement « élégiaque »³⁰. Cela correspond à une conception cinématographique particulière : « A mon sens, oubliez le reste, toute œuvre d'art a pour sujet la mort : l'espèce humaine essayant de faire avec sa propre mortalité. Cette conscience nous différencie des autres créatures vivantes. On n'y pense pas tous les jours, on est même très fort pour l'oublier ; mais pour moi l'art est une forme de religion : c'est une manière d'assumer le fait d'être mortel. »³¹ La nuit nous appartient, les ténèbres nous appartiennent : l'influence du Caravage se ressent dans cette démarche de domestication de l'obscurité. Il est vrai que Gray contemple des personnages qui meurent lentement, progressivement au cours de l'intrigue tragique ; eux-mêmes sont interpellés par la puissance hypnotique des corps agonisants. Citons notamment le travelling qui embrasse au ralenti la scène d'égorgement dont Bobby est témoin, dans *La Nuit nous appartient*. Pensons également aux scènes de *Little Odessa* et de *The Yards* où les héros vont au chevet de leur mère : la veillée de la malade ressemble déjà à une veillée mortuaire. *Little Odessa* n'est d'ailleurs qu'un film sur l'attente de la mort. Quand Joshua contemple le visage inconscient de sa mère, il ne fait rien d'autre que regarder la mort venir. Inversement, quand il braque une arme sur la tête de son père et le tient longuement en joue, il tente de précipiter une mort longuement désirée, mais échoue à *achever* celui qu'il hait.

Cette dimension funeste est inscrite dans la matière tragique des œuvres qui inspirent les films. A une différence près : dans les mythes et chez Shakespeare, le conflit mortel déchire un clan *royal*. La crise familiale correspond à un ébranlement du

pouvoir *dirigeant*. Dans le film criminel, c'est une famille immigrée, prolétaire ou *hors-la-loi* qui s'entretue. Dans *Little Odessa*, le clan est complètement *marginal* : Brighton Beach est une enclave hermétique, comme *hors* de l'Amérique ; le ghetto juif ressemble à une immense ruine européenne, plongée *hors* du temps. La communauté russe évolue dans un système économique qui est *hors* de la légalité : elle ne vit que du servage à la mafia locale.

Or, dans la réalité, la population que ce cinéma représente s'est emparée du film criminel pour en faire son emblème. Je désigne notamment le phénomène des gangs, et plus largement les groupes marginaux qui « zonent » dans l'espace urbain. Le terme est ici employé dans son sens premier de « non-lieu ». Autrement dit, lorsque le langage courant parle de « zonards », il désigne des *sans terre*. Le culte du clan, voire du gang, implique la nécessité d'exhiber son appartenance. Souvent, les signes d'appartenance sont d'autant plus corporels que les moyens économiques sont faibles : faute de possessions matérielles, c'est le corps lui-même qui est engagé dans le processus de représentation. On tatoue sa peau, on la marque, on se pare de certaines couleurs pour signifier son allégeance. On tient les murs, on impose sa présence physique par une certaine posture, à un certain endroit. La culture du rap et du hip-hop a lancé le concept du « représente » : l'argot dit par là qu'on tient lieu d'un groupe. Or, que donne-t-on à voir de soi quand le film criminel nous « représente » ? Une image ambiguë qui dépeint une conquête de la société, où les critères d'adhésion à la *norme* sont à la fois subvertis et parfaitement imités. Mais on donne aussi une image macabre de soi.

Dans la « tragédie de la famille-mafia shakespeareenne », on lutte dans le sang pour la survie du clan. La forme et le fond s'épousent parfaitement dans le dispositif feuilletonesque de la saga (*Le Parrain*) ou de la série (*Sons of anarchy*, *Les*

30. Entretien avec James Gray, *Positif*, n° 477, *op. cit.*, p. 16.

31. Entretien avec James Gray, *Positif*, n° 562, *op. cit.*, p. 27.

Sopranos) affectionné par le genre, où le flux fictionnel, appelé à se régénérer indéfiniment, tient du processus vital. On appelle à sauver la progéniture pour pouvoir continuer à produire du récit. Mais chez James Gray il n'y a pas d'appel au secours ; c'est un mouvement inverse où l'étroite communauté se replie sur elle-même, sur son propre effondrement. « I never needed everyone else anyway » répond Leo à sa mère qui s'excuse qu'il n'y ait jamais eu « personne d'autre » qu'eux deux au monde, personne pour les protéger et personne à protéger. Pas de prolongation du combat ici. A l'intérieur de soi ça tressaute et ça palpite encore, mais on est presque déjà mort. Voilà justement ce qui est décrié chez James Gray.³²

Je justifie maintenant ma référence à la réception de *Mad Men*. On aime assister aux atermoiements et aux conflits *intérieurs* des puissants de la société, des publicitaires posés comme les *fabricants du rêve* qui alimente l'Amérique idyllique des années 1960. Mais on déteste assister au conflit *physique* des classes opprimées, de la communauté de parias justement modelée par les valeurs et les mythes créés par les puissants. On déteste voir le conflit mortel qui justement résulte d'une soumission *assumée* à la norme, d'une tentative d'entrer dans le rêve. Sous le vernis de l'apparence, on découvre une pourriture intérieure, nous dit *Mad Men* qui, en filmant la détresse d'une blonde iconique de l'*american way of life* ou les tourments psychiques d'un golden boy, ne fait que reprendre le mythe de l'Amérique moderne qu'a emblématisé Marilyn Monroe. Mais à ce schéma mythique de l'opposition binaire, Gray répond par un monolithisme radical, qui déplaît franchement. Si les personnages sont tourmentés par des désirs doubles et contradictoires, certains n'en demeureront pas moins univoques : dans *Little Odessa* ils sont

torves, haineux, impuissants, pauvres, condamnés. Pas de système d'opposition ici. *Little Odessa* est un film de petites raclures, où Gray ne sauve personne : le père maltraite ses enfants, donne son fils à la mafia, trompe sa femme agonisante ; le fils abandonne une mère malade, frappe son père, provoque la mort de son frère.

Ce type de film criminel magnifie ses héros, mais ce n'est pas par le déchaînement d'une violence vengeresse et subversive. Les scènes d'*action* ne sont jamais spectaculaires, mais toujours litotiques, filmées sans musique ; la violence n'est jamais infligée, elle est toujours subie. Si les héros sont sublimés, c'est par un travail de fixation dans l'*image* de l'effondrement, qui baigne l'œuvre par la prolifération de scènes de chute et d'agenouillement. Les personnages sont iconisés, comme le révèle le modèle de l'art religieux, choisi pour élaborer l'esthétique cinématographique.

Celle-ci est d'ailleurs reprise aux films de gangster du Nouvel Hollywood, plus particulièrement à Scorsese et Ferrara. On peut juger cette représentation complaisante ; mais il faut aller jusqu'au bout de l'analyse et en questionner les implications.

Catégoriser ces films disparates sous une même appellation, comme le fait la critique, contribue à les insérer dans les pratiques sociales³³. Or la récupération de ce cinéma par les communautés de la marge, qui visent ainsi à s'emblématiser, confère un statut spécial à la fiction. Dans un contexte d'isolement social et de dépossession économique, le groupe est invisible géographiquement et non identifiable par des signes matériels. J'ai suggéré que c'était le corps qui devait alors engager sa présence, être marqué et mis en scène dans l'espace public. On montre qu'on existe dans une fiction traversée par la question de la survie ; dans une fiction qui esthétise au plus haut

32. « Du bon usage du film de genre », *op. cit.*, p. 38.

33. Voir Moine Raphaëlle, *Les Genres du cinéma*, Paris, Nathan, 2002, p. 5.

point la communauté, dans une fiction qui aspire chez Gray à provoquer une pure jouissance plastique des images, une pure délectation de l'émotion. Les objectifs de cette représentation n'obéissent pas aux critères consensuels de l'œuvre d'art; ils ont affaire avec des questions de vie et de mort, troubles et ambiguës. Car dans les films de Gray, qui peuvent eux aussi être représentatifs d'une certaine communauté, le corps qu'on exhibe pour afficher son identité est un corps *mort*.

Cette donnée, qu'on se contente ici de pointer, mériterait une analyse profonde. C'est le cœur du cinéma de Gray, et plus généralement d'un certain cinéma dans lequel il souhaite s'inscrire, dans lequel la critique achève de le catégoriser. Or cette donnée est riche d'implications, esthétiques et politiques.

Gray ne filme qu'une seule fois un spectacle. Dans *Two Lovers*, le héros espère séduire la femme qu'il aime lors d'une virée nocturne. Dans la voiture, il s'est déjà livré à une improvisation de rap pour divertir le groupe de jeunes filles. Arrivé dans la boîte de nuit, il observe la démonstration de hip-hop d'un danseur placé au milieu de la piste. Il se lance au milieu de l'arène pour l'imiter. Là, sous le regard de la foule et de la femme désirée, il engage son corps dans un spectacle dont il ne connaît rien mais qu'il improvise. Qu'importe que les mouvements soient maladroits face aux dizaines de regards: on joue le tout pour le tout ici, et une fois que le corps a choisi de *s'engager*, une fois qu'il est lancé dans la scène, on s'abandonne, on *s'immerge* totalement dans la danse.

La critique journalistique aimerait arracher l'œuvre à son espace cinématographique, pour lui trouver un ancrage extérieur. Son échec lui fait déduire une politisation douteuse de l'œuvre: le recours au mythe traduirait une nostalgie, voire un « climat de la restauration des valeurs traditionnelles de l'Amérique »³⁴. Mais Gray est littéralement collé à son histoire, impossible de le déraciner du récit. La critique ne voit pas que les enjeux politiques et esthétiques se situent justement dans l'adhésion à la fiction.

Or ne pas vouloir voir les implications de l'*immersion* du cinéaste dans le geste de représentation (le cinéma de genre), et de l'*immersion* du personnage dans le geste représenté (la danse, la lutte), ce n'est pas seulement une faiblesse de l'analyse esthétique. C'est aussi un acte politique. Car le choix de la tristesse et de la submersion dans le malheur n'est pas neutre, ni politiquement ni esthétiquement. Surtout quand le film est cantonné à la pure catégorie codifiée du « cinéma de genre ». Cet acte de dénomination, rappelle R. Moine, fait de lui un « outil de communication, une médiation culturelle, idéologique et sociale »³⁵.

« Je me sens léger comme une plume, à cause de la drogue » *prétexte* Bobby au dealer, pour prononcer le nom de *code* qui alertera la police. Mais les *paroles codées* font aussi sens : à ce moment là, le héros est véritablement semblable à une plume, ballotté et précipité dans le cours des événements, et surtout *submergé* par la peur.

34. « Abus d'images », *op. cit.*, p. 24.

35. *Les Genres du cinéma*, *op. cit.*, p. 5.

LA QUESTION JUIVE DANS *MAD MEN*

Nathalie Azoulai

Une série qui caracole en tête des audiences et une couverture médiatique impressionnante, *Mad Men* est un des phénomènes de mode du moment. En tant que chronique de l'Amérique des années 60, la série déroule un ensemble de faits socio-historiques avérés et repérés comme le sexism, le racisme, le souci vestimentaire ou encore la consommation excessive de tabac et d'alcool. A priori, rien qui amène à penser frontalement la question juive mais à bien y regarder, on la découvre en filigrane sous la forme d'une quête identitaire relancée. Quelles sont les pièces qui composent ce tableau? Des allusions explicites, un contexte sociologique propice qui renvoie à une période de l'histoire américaine traversée par l'antisémitisme et la discrimination. Un milieu professionnel en plein essor, la publicité, marqué par la concurrence entre la classe dominante, les WASP, et de nouvelles compagnies, de nouveaux talents issus de la communauté juive. La présence de personnages féminins qui se caractérisent par leurs origines ethno-religieuses et qui éclairent la judéité d'une manière fantasmatique mais déterminante. Enfin, un héros, Don Draper, qui déploie sa quête identitaire tout au long des saisons.

A l'occasion de campagnes publicitaires et de contacts avec des clients, les personnages de la série font plusieurs allusions qui indiquent que les juifs sont différents, exclus, communautaristes. A la saison 2, l'un des patrons de l'agence Sterling Cooper demande au directeur de la création : "Avons-nous déjà embauché des Juifs?" "Pas que je sache," répond Draper avant d'ajouter, "Tu veux que je descende au deli du coin et que je t'en ramène un?" Autrement dit, le Juif, c'est encore

pour les tenants de cet univers élitaire le petit commerçant des épiceries newyorkaises connues sous le nom de deli (delicatessen), pas un cadre, pas une personne éduquée et compétente mais un vulgaire quidam.

Dans l'épisode 6 de la saison 1, intitulé *Babylone*, l'Office de tourisme israélien demande à Don Draper de modifier l'image d'Israël auprès du public américain. Alors que le pays n'est connu que pour ses « gueguerres », que la presse signale dans ses unes mais que les lecteurs surveillent, Draper doit promouvoir l'image d'un pays cosmopolite, une mission qui le confronte à une confusion manifeste. Don en déplore les difficultés : « On a un pays quasiment communiste peuplé de Juifs et de femmes armées de revolvers. » La scène s'ouvre sur la photo d'une Israélienne en uniforme et sur une remarque plus qu'ironique de la part d'un collaborateur : « Allez, vas-y, tue-moi, espèce de brute Juive ! » La scène s'achève sur une affiche conçue par l'un de ses collaborateurs montrant une femme à moitié nue et l'accroche suivante « Le plus grand trésor de ce pays, ses habitants, parce qu'ils sont beaux. Là-bas, les Juifs ne ressemblent pas à nos Juifs ». Pour preuve, le directeur artistique brandit la une d'un magazine israélien où l'on reconnaît le visage de Claudia Cardinale dont nous savons qu'elle n'est pas israélienne, ce que semblent ignorer les personnages. Et le directeur artistique d'ajouter : « Etes-vous jamais allé dans le quartier des diamantaires ? » La façon d'épingler la spécificité de l'état israélien dans une agence dominée par le sexism et le pouvoir de séduction de ses cadres masculins doit beaucoup à la représentation de la femme

israélienne vue comme une guerrière menaçante et dénuée des attributs féminins traditionnels (douceur, pacifisme, soumission). Au-delà de la femme israélienne, c'est, comme on le verra, la représentation de la femme juive qui se signale ainsi. A l'occasion d'un précédent rendez-vous avec d'autres clients juifs, pour pallier l'absence de cadre juif, de manière cocasse, le patron, Roger Sterling, convie un vulgaire employé du service courrier, lequel ne pipera mot : il n'a aucune autre raison d'assister à la réunion, que son nom puisque c'est un Cohen, sorte de clin d'œil aux manifestations liturgiques juives où la présence d'un Cohen est traditionnellement requise.

Pour s'instruire et accomplir sa mission, Don lit *Exodus*, le livre de Leon Uris, paru en 1958, relatant l'aventure du bateau Exodus chargé de mener clandestinement en Palestine des immigrés juifs européens en 1947. Tout un symbole concernant la création de l'Etat d'Israël. Autant dire que c'est montrer là une façon de s'instruire au rabais. Don ne connaît aucun Juif, ce que lui renverra Rachel Menken lorsqu'elle acceptera de déjeuner avec lui la première fois : « Je suis donc la seule Juive que vous connaissiez à New York ? » Autant dire que les Juifs représentent dans l'Amérique des années 60 dominée par le pouvoir des WASP une catégorie à part et exotique. Tout particulièrement dans le milieu de la publicité où les Juifs vont se forger une place de choix et incarner des modèles de créativité encensés. Si Don Draper est un personnage conçu à travers des modèles de publicitaires ayant réellement existé, on ne peut oublier que parmi ces modèles figurent des personnalités juives comme Bill Bernbach de l'agence DDB (Dane Doyle Bernbach), l'auteur de la campagne pour la voiture coccinelle de la marque allemande Volkswagen, une campagne restée célèbre pour son innovation, son audace et son slogan, « Think small », et dont on ne peut

manquer de relever l'ironie dans la mesure où c'est un Juif qui a popularisé une voiture créée sous le nazisme. A Manhattan, quand on parlait de Bill dans les années 60, on pensait immédiatement à Bernbach, parce qu'il était créatif, charismatique et qu'il a su profondément modifier les méthodes de travail au sein des agences de publicité. Don Draper y fera d'ailleurs une allusion insistante. Il vantera auprès de ses collaborateurs les mérites de cette campagne et laissera filtrer sa jalousie. Cette référence indique le pouvoir de fascination qu'exerce le monde juif sur le personnage, fascination qu'il confirmara à travers ses aventures amoureuses ultérieures. Fascination qui s'accompagne tant d'une méconnaissance que d'une conscience du pouvoir d'exclusion et de rejet exercé à l'encontre des juifs car le même Don Draper lancera à un collaborateur éminemment représentatif de la classe WASP, Peter Campbell, que l'agence Sterling Cooper rassemble en son sein autant d'artistes et d'intellectuels frustrés que le Troisième Reich : analogie aussi violente que révélatrice.

Autre allusion explicite, Don Draper fustige le fait que les agences juives travaillent sur des produits juifs achetés par des Juifs, un circuit selon lui totalement fermé et impénétrable. En ligne de mire, l'agence Grey, créée en 1925 par Larry Valenstein et Arthur Fatt, dont l'agence DDB, fondée en 1949, sera une émanation de taille. A partir de là, pléthore de rédacteurs-concepteurs d'origine juive et de directeurs artistiques d'ascendance italienne ou grecque, dont le fameux George Lois, affluent sur le marché. Au-delà de la simple concurrence commerciale, c'est une percée que le pouvoir WASP vit comme une invasion, une redistribution et une menace sociales. Incidemment, alors qu'il est en train de lire *Exodus* chez lui, Don Draper reçoit une confidence de sa femme Betty, laquelle lui raconte que son premier

petit ami s'appelait David Rosenberg, qu'il était très beau et qu'il l'avait choisie parce qu'elle ne faisait pas partie de la synagogue, une amourette qui lui avait valu l'hostilité de ses camarades de classe. Une scène anodine en apparence mais qui indiquerait une fois encore que, du point de vue de Don Draper, le ver juif est dans le fruit WASP et ce, jusque dans son lit.

Au sein de l'agence Sterling Cooper, aucun juif donc, seulement un directeur artistique d'origine italienne et homosexuel qui plus est. Pourtant le personnage de Peggy Olson retient notre attention. Jeune fille sage, embauchée comme simple secrétaire, elle révèle des talents créatifs insoupçonnés et devient la première rédactrice-conceptrice au sein d'une équipe jusque-là totalement masculine. Originaire de Brooklyn, elle a grandi dans une famille très catholique, ce qui la distingue de ses collègues majoritairement WASP, donc protestants. C'est le personnage le plus religieux de la série. Pour tous, c'est une jeune fille qui en veut mais qui n'a pas les codes parce qu'elle ne vient pas du sérapé, c'est-à-dire du milieu WASP qui envoie ses enfants dans les bonnes universités. A plusieurs reprises, elle indiquera qu'elle n'a fait qu'une école de secrétariat. Par ailleurs, elle est secrète, ne se livre pas, accouche clandestinement d'un enfant qu'elle abandonne et ne prend pas le chemin du mariage et de la vie de famille malgré ses vingt-six ans à la fin de la saison 4. Historiquement, Weiner aurait pu choisir à sa place une jeune fille juive et la confronter aux mêmes embûches sur le chemin de la réussite et de l'intégration mais c'eût sans doute été trop explicite. A la place, il opte pour une jeune catholique, une sorte de choix en creux qui fait de Peggy Olson une Juive. D'autant que de mémoire de publicitaires new-yorkais, un fait semble établi : à la fin des années 60, tous les rédacteurs-concepteurs étaient juifs.

Mais Weiner ne se contente pas de discours en creux puisqu'il a choisi de placer dès la saison 1 une femme ouvertement juive, Rachel Menken. Un choix qu'il revendique : « Dieu sait si je connais la télévision ! Eh bien, je n'ai jamais vu de personnage débarquer et déclarer de but en blanc qu'il était juif. Or, moi, avec Rachel, c'est que j'ai voulu faire ». Héritière d'un grand magasin fictif appelé Menken, fondé par son père, comme il en existait beaucoup à New York dans la première partie du XX^e siècle, comme Bendel ou Russek (le grand magasin du père de la photographe Diane Arbus), Rachel vient demander à l'agence Sterling Cooper d'en moderniser l'image. Ses premiers contacts avec les créatifs sont rudes. On la toise parce qu'elle est une femme, parce qu'elle est juive et qu'elle a de la répartie. Pete Campbell n'hésite pas à lancer : « Having money and education doesn't take the rude edge out of people » (« Ce n'est pas parce qu'on a de l'argent et de la culture qu'on échappe à sa mauvaise éducation »). Don Draper lui est hostile avant de comprendre qu'elle l'attire et de décider de la séduire. Mais Rachel résiste, affirme son indépendance et son caractère trempé. Entre eux, commence alors une approche en plusieurs étapes qui se solde par une liaison amoureuse nourrie de confidences réciproques. Chacun reconnaît en l'autre un même sentiment de non appartenance et d'étrangeté, ce que Rachel verbalise de la manière suivante : « Les Juifs ont vécu en exil pendant longtemps et en ont fait une force. Peut-être est-ce dû au fait que nous devons nous bagarrer pour faire des affaires avec des gens qui nous détestent. » Plus que toutes les lectures qu'il pourrait faire, c'est en parlant avec Rachel que Don comprend un peu mieux ce que sont la judéité et le sionisme d'une Américaine de son temps et qu'il reconnaît chez elle des qualités qui lui sont propres à lui et dont il ne peut parler à personne. Ce que confirment les propos de Matt

Weiner : « Don est juif dans le sens où c'est un blanc qui reste un outsider et c'est ce que lui renvoie Rachel. C'est ce qui les lie profondément. »

Contrairement aux autres femmes de la série, Rachel porte des tenues couture très fantaisistes, des chapeaux audacieux mais sa signature physique est sa longue chevelure brune et épaisse, sorte de signe sémité du personnage. Dans la société américaine actuelle, on dirait que Rachel est une JAP et non une WASP, le premier acronyme étant phoniquement calqué sur le deuxième, c'est-à-dire une Jewish American Princess. Symboliquement, on retrouverait même chez elle les traits physiques d'une princesse biblique et interdite (Rachel ne peut s'éprendre que d'un homme juif) dans la lignée d'une Bérénice. Pour Don, Rachel est une femme tentatrice, dont il tombe amoureux, avec laquelle il est prêt à refaire sa vie, autrement dit une femme puissante et dangereuse.

Dans la seconde saison, Don a une aventure avec Bobbie Barrett, la femme et l'impresario d'un comique que l'agence fait jouer dans un spot publicitaire qui flirte avec le mauvais goût. Jimmy Barrett (de son vrai nom Brownstein) est le portrait typique du comique juif new-yorkais : physique malingre et disgracieux, humour vache et cynique, grande liberté de ton. Pour le concevoir, le scénariste s'est inspiré d'un Lenny Bruce ou d'un Jerry Lewis, comiques très en vogue dans les années 60 et très représentatifs de l'humour Borscht Belt. Par métonymie, on suppose que Bobbie Barrett est juive aussi. Contrairement aux autres maîtresses de Don, c'est une femme mûre, peu sentimentale et libre sexuellement qui l'entraîne dans des nuits d'ivresse où ils manquent tous deux de se tuer, notamment lors d'un accident de voiture. Par ailleurs, c'est par Jimmy et Bobbie Barrett que le scandale arrive puisque c'est Jimmy qui sournoisement révèlera à Betty les infidélités chroniques de son mari. Là encore, se profile une représentation

de la femme juive tentatrice, dominatrice et dangereuse dans la mesure où elle est capable d'ébranler la construction existentielle du héros.

A la saison 2, apparaît également dans l'agence une nouvelle secrétaire, Jane Siegel, un patronyme que Weiner n'a pu choisir au hasard. Belle et jeune, elle se distingue pourtant des autres du fait de son audace. C'est elle qui entraîne les jeunes cadres à pénétrer dans le bureau de Bert Cooper pour admirer son Rothko, peintre connu pour ses origines juives. A l'issue de cette scène, dans l'ascenseur, elle leur suggère même qu'ils auraient pu le voler, ce qui lui vaut en retour de la part de Harry Crane la question acerbe : « Who are you ? ». Bref, Jane n'a pas froid aux yeux et alors que Roger Sterling enchaîne les aventures extraconjugales, qu'il refuse de mettre son mariage en péril pour l'amour de Joan, c'est pour Jane qu'il décide de faire le grand saut et de quitter sa femme Mona. C'est donc Jane qui emporte le morceau en devenant Jane Sterling. Une autre péripétie dramatique viendra confirmer à la saison 4 la judéité de Jane en la personne de son cousin David qu'elle demande à son nouvel époux d'embaucher dans l'agence malgré un CV très médiocre, façon d'indiquer par là qu'elle est désormais la femme du patron et qu'en tant que juive, elle peut manifester une légère tendance au népotisme. L'ironie du sort voudra que malgré son incompétence risible, Don Draper se verra dans l'obligation d'embaucher ledit cousin, petit bonhomme vilain et sournois.

Enfin et de manière plus marginale, deux autres femmes juives traversent la série. Deux femmes d'âge mûr et affublées d'un fort accent allemand, Lily Meyer, une des représentantes de l'Office de Tourisme israélien, et le Dr Greta Gutman, chargée de recherches au sein de l'agence. Outre que ces deux femmes ne sont nullement candidates à la séduction et ne peuvent intéresser sexuellement Don Draper, elles se pré-

sentent toutes deux comme des personnages forts, potentiellement castrateurs et dotés d'un savoir marqué du sceau de la vieille Europe.

La force dramatique de toute la série repose sur le mystère de son personnage central, à savoir Don Draper, un homme en perpétuelle quête de lui-même. On apprend au fil des saisons qu'il a usurpé une fausse identité pour déserter la guerre de Corée mais surtout pour échapper à son lourd passé familial, un passé misérable et malheureux qui l'a obligé à grandir au sein de couples parentaux adoptifs et hostiles. Que le moteur dramatique soit lié à ce changement de nom doit d'emblée retenir notre attention car qui plus que les Juifs ont connu les aléas d'une telle option, avantages et décalages compris ? Malgré la série des révélations qui entourent le passé de Draper, une zone d'ombre reste intacte, l'identité de sa mère. Lors des rares confidences auxquelles il se livre, il déclare que c'était une jeune prostituée morte en lui donnant la vie, rien de plus. Il ne connaît ni son nom ni ses origines. Si on appose cette donnée scénaristique aux évolutions du personnage, un homme qui veut gravir l'échelle de la réussite et réaliser son rêve américain en réinventant toute sa vie, et aux déclarations du scénariste, on peut en arriver à se poser la question de savoir si Don Draper ne serait pas juif. Weiner raconte dans une interview que tout le monde le lui demande constamment, ce à quoi il répond que dans les faits, rien ne le dit, mais qu'au départ de cette histoire, il y avait la figure de son grand-père maternel, un fourreur de Manhattan. Rappelons-nous à cet égard que Don Draper croise la route de son mentor, Roger Sterling, alors qu'il est lui-même employé chez un fourreur. D'ailleurs, ajoute Weiner, quand l'acteur qui joue le père de Rachel est apparu sur le pla-

teau en costume de l'époque, il a failli s'étrangler tant il lui rappelait son grand-père. « Je dirais que Don est émotionnellement juif », précise Weiner avant de poursuivre : « Ce qui m'intéresse, c'est de raconter l'histoire de quelqu'un qui réussit en Amérique en étant un outsider, une personne sans attaches qui arrive à gagner la reconnaissance des autres. Pour réussir en Amérique, il vous faut devenir un homme blanc, ce qui implique qu'il vous faut renoncer à quelque chose d'énorme, ce que nous avons tous fait volontairement mais douloureusement. En fait, c'est ça, la vraie histoire de *Mad Men*. Vous pouvez vous réinventer, on vous tolèrera, mais vous devez accepter de perdre quelque chose dont vous ne mesurez pas la valeur et ça, c'est une souffrance, parce qu'au fond, on n'échappe jamais à ce qu'on est. » En créant le personnage de Don Draper, comme celui de son alter ego, Peggy Olson, Weiner crée un personnage qui se confronte aux mêmes difficultés d'assimilation que les Juifs : un passé compliqué, une ascension sociale semée d'embûches et l'impossibilité de jamais baisser la garde, même un instant.

Si donc la question juive dans *Mad Men* n'est pas une donnée évidente, de l'aveu même de son créateur, c'est une ligne dramatique décisive. Qu'il la déploie sociologiquement, historiquement ou symboliquement, Matt Weiner instille un questionnement identitaire qu'on a l'habitude de lire sous la plume des grands romanciers américains comme Philip Roth ou de voir chez des cinéastes comme Woody Allen, mais plus rarement à la télévision, d'où, sans doute, les biais qu'il utilise. « Quand je pense à mes personnages, conclut-il, j'essaie de penser à ce que j'ai entendu dans la bouche de mes parents, à ce que ça signifiait pour eux d'être des Juifs américains. »



RADICAL JEWISH CULTURE: traces d'un distant présent, voix d'un passé proche

Mathias Dreyfuss, Raphaël Sigal

C'est [...] mon impossibilité d'être un « juif paisible », apaisé, ancré dans ses certitudes, qui a fait de moi le juif que je crois être. Cela peut paraître paradoxal, mais c'est précisément dans cette coupure – dans cette non-appartenance en quête de son appartenance – que je suis sans doute le plus juif.

Edmond Jabès, *Du désert au livre*: entretiens avec Marcel Cohen, Paris, Belfond, 1980, cité par John Zorn dans le livret de son album *Kristallnacht*, TZ 7301, 1995.

Les réflexions qui suivent ont précédé et accompagné l'élaboration de l'exposition *Radical Jewish Culture*, Scène Musicale New York, présentée au Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme au printemps 2010. Cette aventure de longue haleine, menée sur quatre ans, a été pour l'équipe des commissaires de l'exposition l'occasion de réfléchir, en s'y frottant, à la culture juive américaine. Évidemment, une porte y a été découpée ; la Radical Jewish Culture est tout à fait particulière et ne saurait en aucun cas représenter un univers dont la signature est une incroyable diversité. Les projets qui la composent s'y inscrivent subtilement, tissant un réseau de références, de citations et de clins d'œil, épousant chacun à sa manière les reliefs d'un paysage complexe et varié.

Une communauté musicale

Au début des années 1990, à New York et en Europe de l'Est, des festivals de musique se montent sous une bannière détonante : *Radical New Jewish Culture* (nouvelle culture juive radicale). Les artistes qui participent à ces manifestations s'inspirent autant de l'improvisation venue du jazz que de l'énergie brute puisée dans le blues, le rock, le punk, le funk ou les musiques traditionnelles d'Europe orientale. Le caractère inédit de leur message n'échappe pourtant à personne : ces

artistes veulent désormais être entendus comme juifs. Le compositeur et saxophoniste new-yorkais John Zorn (né à New York en 1953) est à l'initiative de ces festivals, organisés à l'issue de débats passionnés avec les acteurs clés de cette scène. Ces musiciens se rattachent de près ou de loin à la scène *downtown*. Ce terme désigne, depuis les années 1960, la bohème artistique qui expérimente, dans les clubs du sud de Manhattan, de nouvelles formes marquées par un profond éclectisme, en marge des musiques commerciales comme de la musique académique¹.

1. L'acception du terme « *downtown* » dépasse en fait largement la scène musicale qui constitue le cadre de cet article. Ce terme définit depuis le début des années 1960 la scène du Sud de Manhattan, par opposition à la scène « *uptown* », la limite géographique se situant autour de Houston Street. Cette scène émerge dans les années 1960 au moment où de jeunes artistes expérimentaux ouvrent des lieux informels, le plus souvent dans des lofts autrefois occupés par des usines, pour y jouer et monter des événements artistiques de manière plus libre que dans les lieux jusque là dévolus à la création contemporaine situés pour la plupart *uptown*, non loin du Lincoln Center. Outre ce caractère informel des performances de la scène *downtown*, cette dernière semble s'être

Le titre « Radical Jewish Culture » est adopté en deux temps. En 1992, le producteur allemand Franz Abraham organise à Munich une vaste manifestation culturelle se déclinant en une série de cartes blanches offertes à de grandes figures de la scène musicale américaine contemporaine où sont conviés, outre John Zorn, Ornette Coleman, Steve Reich, Philip Glass... John Zorn choisit d'intituler sa carte blanche « Festival for Radical New Jewish Culture ». Il s'entoure pour l'occasion de musiciens, pour certains icônes célébrées de la scène des musiques alternatives new-yorkaises et pour d'autres artistes alors en pleine ascension : Lou Reed, John Lurie, Tim Berne, mais aussi Marc Ribot, Frank London, David Krakauer, Roy Nathanson, Elliott Sharp ou encore Shelley Hirsch. C'est à l'occasion de ce festival que John Zorn et Marc Ribot publient un manifeste dans lequel ces derniers déclarent rechercher une « tradition cachée » et tenter de reconstruire la genèse de leur musique à travers des sources spécifiquement juives :

*Si ces valeurs partagées, culturelles et musicales, existent, comment sont-elles apparues dans la musique du New York des années 80 ? Comment les « règles » dans des pièces telles que *Cobra* de John Zorn (ou d'ailleurs dans la musique dodé-caphonique d'Arnold Schönberg) reflètent-elles un désir talmudique de codification ? (...) La fascination de longue date d'Anthony Coleman pour la musique d'Europe de l'Est participe-t-elle d'une recherche de continuité avec un passé détruit ? (...) Et*

cristallisées autour de l'idée de provocation, fondée sur le choc entre formes « hautes » et « basses » de la culture, l'exagération de certains principes de composition à l'œuvre dans le minimalisme ou la musique répétitive et plus largement la radicalité des choix esthétiques adoptés.

ceux dont le travail se revendique du punk ou du hardcore, leur rage contre la complaisance bourgeoise correspond-elle à la colère prophétique juive dans une histoire faite d'exil et d'agression ?²

Suite au succès de l'événement, John Zorn crée au sein de son label Tzadik (fondé en 1995) une collection qu'il intitule « Radical Jewish Culture » pour publier les œuvres : si les musiciens ne se constituent ni ne se définissent en un mouvement nommé comme tel, ils se rallient cependant à l'idée qu'ils inaugurent une nouvelle musique juive et radicale, elle-même revendiquée comme l'héritière d'une culture séculière juive dont le terreau intellectuel est New York. La notion de radicalité se révèle assez vaste pour pouvoir accueillir en son sein des définitions et des approches variées ; elle les inscrit également dans une tradition de contestation et une volonté de modernité extrêmement riches dans l'histoire juive. Étant ainsi irréductible à tout dogme, voix ou position unique, elle se présente comme une formidable caisse de résonance des possibilités ouvertes par un jeu d'attraction et de répulsion entre les notions qu'elle met en exergue.

Une bannière : la « culture juive radicale »

Selon la musicologue américaine Tamar Barzel³, la *Radical Jewish Culture* est un concept lié à plusieurs phénomènes : la culture juive séculière, l'implication des juifs dans le radicalisme

-
2. John Zorn et Marc Ribot, « (First) Statement for Program », feuillet manuscrit, Archives John Zorn. Traduction David Wharry.
 3. Tamar Barzel, *Radical Jewish Culture. Composers/Improvisers in New York City 1990's Downtown scene*, University of Michigan, 2004.

politique et l'activisme social aux États-Unis, l'intérêt manifesté pour la religion juive et plus généralement pour les traditions éthiques, le sens du judaïsme perçu tout à la fois comme une minorité en diaspora, un groupe religieux et une nation.

L'histoire occupe une place essentielle dans l'imaginaire musical, littéraire et visuel de la Radical Jewish Culture. Ce « désir d'histoire » est rendu visible dès les seuils qui encadrent les productions discographiques publiées dans la collection « Radical Jewish Culture » du label Tzadik. Chaque album est systématiquement accompagné de citations ou de références littéraires puisées dans les textes de la tradition juive comme dans d'autres sources littéraires, incluant également des témoignages personnels parfois poignants⁴. Par ailleurs, les festivals de New Radical Jewish Music qui se sont tenus principalement au club de la Knitting Factory à New York dans les années 1990 ont été accompagnés de livrets présentant déclarations, interviews, polémiques même. C'est par le biais de cette matière textuelle et visuelle que nous avons remonté à travers les sources disparates de la Radical Jewish Culture. Nous avons ainsi cherché à inscrire la musique dans son contexte, réfléchissant plus largement sur les conditions historiques qui ont présidé à l'avènement de cette scène musicale à New York.

Afin d'illustrer notre démarche, il nous a semblé opportun de revenir ici sur deux des notions que nous avons largement exploitées dans la réalisation de l'exposition présentée au Musée d'art et d'histoire du Judaïsme. La *Radical Jewish*

4. Voir notamment le témoignage personnel du saxophoniste Steve Lacy présenté à l'intérieur du livret accompagnant son album solo *Sands*, TZ 7124, Tzadik, 1998.

Culture apparaît comme une bannière, un titre dont les trois mots s'entrechoquent. Les musiciens s'inscrivent au fil de leurs compositions dans la *Radical Jewish Culture* tout en la redéfinissant d'une manière singulière :

Il est important de se rappeler que la Radical Jewish Culture pouvait signifier des tas de choses différents...

Pour moi c'était affaire de communauté.

Pour Marc, c'était politique, polémique.

Pour Anthony, c'était une esthétique de l'identité.

Pour certains, d'abord de la musique...

*Pour beaucoup, c'était juste un cachet!*⁵

En premier lieu, la question de la réactualisation. Il s'agit pour certains musiciens d'exploiter l'héritage protéiforme du judaïsme new-yorkais tel qu'il s'est tissé depuis l'arrivée massive des premiers immigrants d'Europe orientale et centrale jusqu'à eux. Cet héritage est, dans la perception des musiciens, très régulièrement associé à un espace délimité, le Lower East Side. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, le Lower East Side a été l'un des principaux quartiers d'immigration de Manhattan, « porte d'entrée de l'Amérique » pour des populations d'Europe centrale, méridionale et orientale, parmi lesquelles d'importantes populations juives ashkénazes. Dans les années 1950, à l'instar du Greenwich Village et de Soho limitrophes, ce quartier, qui englobait alors l'East Village, est devenu le refuge des avant-gardes esthétiques, depuis la Beat Generation (Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William Burroughs) jusqu'à John Cage et Andy Warhol. Espace de contestation intellectuelle, esthétique et politique, ce New York radical a longtemps gardé

5. John Zorn, mail adressé aux commissaires de l'exposition, 2008.

les traces de la culture yiddish, qui y a connu une véritable renaissance au début du XX^e siècle.

Toutefois, lorsque la jeune garde musicale de ce qui deviendra la *Radical Jewish Culture* prend position dans ce quartier à partir de la fin des années 1970, cette atmosphère culturelle très spécifique s'est déjà figée dans un certain nombre de traces matérielles – enseignes en yiddish, *deli's* devenus pour certains dès ce moment-là attractions touristiques⁶, théâtres yiddish aux inscriptions encore visibles reconvertis en salles de concert, synagogues délabrées – et immatérielles – et accents d'Europe orientale résiduels. Cependant, à l'opposé d'une démarche baignée de nostalgie inaugurée par le travail entrepris par Georges Perec et Robert Bober autour des *Récits d'Ellis Island* (1979) et prolongé plus tard par la cinéaste Chantal Akerman dans *Histoire(s) d'Amérique*, réalisé en 1989, les musiciens de la *Radical Jewish Culture* cherchent à quadriller un espace de créativité possible frayé à travers l'épaisseur des récits nostalgiques portés sur la « judéité perdue » de ce quartier⁷.

Parallèlement, une autre appréhension possible du matériau historique se fait jour. Moins sensibles à la langueur narrative des traces qu'à l'éclat brûlant de motifs court-circuitant le rap-

6. Cf. sur ce point Eve Jochnowitz, « ‘Send a Salami to Your Boy in the Army’ : Sites of Jewish Memory and Identity at Lower East Side Restaurants », in Hasia R. Diner, Jeffrey Shandler, Beth S. Wenger (ed.), *Remembering the Lower East Side*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2000, p. 212-225.

7. Hasia R. Diner *Lower East Side Memories. A Jewish Place in America*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

port au temps, certains musiciens s'emparent des traditions du judaïsme qu'ils perçoivent comme hérétiques. Ils puisent dans le mysticisme juif qu'ils réinterprètent de manière très personnelle. Les musiciens mettent ainsi en scène leur rapport au judaïsme par des jeux sur les signifiants, coutumes et traditions liées au judaïsme. L'idée de cet article est de mettre en perspective ces deux tendances à travers l'exploration d'œuvres choisies.

I. Les traces, réactualisation de la mémoire des lieux

Des critères de classification problématiques

Les musiques actuelles venant des Etats-Unis ont toujours été célébrées pour leur diversité. Ces musiques ne sont la propriété d'aucun groupe culturel particulier. Cependant, il n'est pas inutile de rappeler que la contribution des juifs américains à l'éclosion et à la reconnaissance de ces musiques a été considérable. Il n'est pas non plus inutile de souligner que parmi les critères qui ont servi à classer et analyser ces musiques, critères spatiaux (Downtown, East Coast, West Coast), stylistiques (Jazz, No-Wave, Hardcore, Avant-Garde), politiques, liés à la race, à la classe ou au sexe, aucun ne porte trace de l'investissement intense de ces juifs au développement de ces musiques, cette présence restant ainsi mystérieusement dans l'ombre.⁸

Le constat taxinomique sur lequel le guitariste Marc Ribot et le saxophoniste et compositeur John Zorn ouvrent le texte de présentation du premier

8. John Zorn et Marc Ribot, « [First] Statement for Program » [1992]. ms annoté, archives personnelles de John Zorn. Traduction par l'auteur.

Festival for Radical New Jewish Culture tenu à Munich en septembre 1992 a valeur de manifeste. Les critères ayant prévalu pour classer genres et styles des musiques dites alternatives aux États-Unis ont négligé de prendre en compte l'importance des juifs américains dans leur développement unique depuis la Seconde Guerre mondiale.

Plus précisément, ces critères n'ont pas seulement « oublié » que de nombreux Américains juifs s'étaient investis tout au long du XX^e siècle et à divers titres – du musicien au propriétaire de club en passant par le directeur de maison de disques – dans l'industrie musicale américaine. Ils n'ont en fait pas permis que cette présence puisse être véritablement pensée de manière positive et acceptée par la culture *mainstream* américaine.

Revenons brièvement sur les critères « géographiques » qu'ils évoquent : les termes de *downtown*, *east coast*, *west coast* déclinent une série de scènes artistiques classées en fonction de la localisation des espaces de création qui les ont portées. Cette triade fait s'imbriquer différentes échelles puisque si l'opposition *east coast/west coast* pointe l'échelle continentale, le terme *downtown* (qu'il faut opposer à *uptown*) renvoie plus directement à l'échelle urbaine de la ville de New York. La promotion de cette triade, populaire auprès de la critique artistique comme du grand public américains pour désigner les multiples « mondes de l'art » (Howard S. Becker), peut être interprétée comme une volonté d'esquiver l'importance de la présence juive dans ces mondes artistiques, voire le désir, plus souterrain, de contester la valeur positive qu'elle a pu avoir sur l'évolution esthétique de ces différentes scènes, à commencer par celle du jazz.

L'opposition *east coast/west coast* a été abondamment utilisée par la critique de jazz dès la fin des années 1940 pour distinguer à l'intérieur du

jazz moderne, alors en pleine ébullition, le bebop new-yorkais, nerveux et originel, porté par Charlie Parker et Dizzy Gillespie, et une version californienne plus « cool », influencée notamment par la trompette de Miles Davis. L'opposition *east coast/west coast* s'est aussi appuyée incidemment sur une opposition entre un jazz « noir » issu des viviers de New York et Philadelphie et un jazz « blanchi » prévalant sur la côte ouest, où de fait, de nombreux musiciens juifs natifs de la côte Est s'installèrent au début des années 1950, attirés notamment par le développement des studios hollywoodiens et les possibilités d'engagement offertes par l'industrie musicale et cinématographique⁹. Cette présence juive dans le jazz californien explique peut-être que l'on trouve en 1963 un disque signé Terry Gibbs, précurseur d'une certaine manière de la scène *Radical Jewish Culture*¹⁰.

Par-delà la variété des influences qui ont nourri le jazz *west coast* qui l'a amené à se démarquer assez vite du bebop se développant sur la côte Est des Etats-Unis, l'opposition *east coast/west coast* s'est retrouvée dans les années 1960 insérée dans une lecture politique du jazz moderne associant le jazz de la côte Est « noir » à l'authenticité des reven-

9. Cette scène a en outre été célébrée par le trompettiste Steven Bernstein dans son disque de 1999 : *Hollywood Diaspora*, deuxième opus de la série *Diaspora Suite* parue entre 1999 et 2004 dans la collection « Radical Jewish Culture » du label de John Zorn, Tzadik.

10. Terry Gibbs, *Plays Jewish Melodies in Jazz-time*, Mercury, 1963. Avec Alice McLeod, future Alice Coltrane. En 2004, le trompettiste et arrangeur Steven Bernstein a fait paraître dans la collection « Radical Jewish Culture » de Tzadik un album en hommage à cette « Hollywood Diaspora » : *Hollywood Diaspora*, TZ 7191, Tzadik, 2004.

dications politiques, culturelles et sociales portées par les musiciens afro-américains, à l'inverse des jazzmen blancs¹¹. Cette idée d'une authenticité plus haute des revendications politiques partant des avancées esthétiques portées par les artistes de jazz afro-américains a longtemps circulé à l'intérieur de la critique jazzistique jusqu'à nos jours¹².

Ainsi, parallèlement aux cheminements esthétiques de la majeure partie des musiciens formant le noyau dur de la *Radical Jewish Culture* qui les ont amenés à évoluer dès la fin des années 1970 en marge du monde du jazz, il est possible de repérer chez eux un souci de *déstabilisation* de la neutralité tout apparente des expressions *east coast*, *west coast*, et même de jazz auxquelles ils ont pu être confrontés dans leurs années de formation. Ils y réinsufflent dans un premier temps un esprit du lieu – à travers la promotion du terme *downtown* – puis dans un second temps, une caractérisation culturelle plus prononcée, par l'invention de la bannière de la *Radical Jewish Culture*.

11. Voir en particulier Philippe Carles et Jean-Louis Comolli, *Free Jazz/Black Power*, Paris, Champ Libre, 1971.

12. De manière plus générale, de nombreux musiciens de « jazz » se sont attaqués au terme même de jazz, critiqué pour les liens incestueux que ce terme à l'étymologie confuse aurait tissés avec le paternalisme blanc américain à l'égard des artistes afro-américains. Voir à ce sujet la position très polémique adoptée par Charles Mingus, très clairement exprimée dans l'interview accordée à *Jazz Magazine* en 1964 à l'occasion d'une mémoire tournée européenne : Jean Clouzet et Guy Kopelowicz, « Une inconfortable après-midi », *Jazz Magazine*, n°107, juin 1964.

L'inflexion prise par John Zorn et les musiciens gravitant autour de lui le poussant à promouvoir au début des années 1990 l'idée d'une nouvelle musique juive radicale nourrie au sein des esthétiques rencontrées dans les clubs du Sud de Manhattan est à la croisée de facteurs personnels et d'un désir collectif de critiquer la neutralité de façade du terme *downtown*.

Le guitariste et compositeur Elliot Sharp, qui fut un musicien incontournable de cette scène dès la fin des années 1970, souligne bien le fait que nombre des groupes de punk et de no-wave actifs à New York au début des années 1980 évitaient à dessein d'afficher que nombre des membres de leurs groupes étaient juifs¹³. Face à ce silence imposé a germé l'idée que les musiciens juifs américains évoluant sur ces scènes se voyaient interdire l'accès à une fierté acquise dans l'exaltation d'une culture vivante, transcendant les barrières de genre selon le modèle expérimenté une vingtaine d'années plus tôt par les musiciens afro-américains autour de la définition d'une « grande musique noire » (*Great Black Music*). Ce modèle, diffusé dès le milieu des années 1960 aux Etats-Unis, a consisté à affirmer que tous les musiciens afro-américains, quel que soit le style musical spécifique dans lequel ils évoluaient (jazz, free jazz, blues, rock'n roll, soul music, etc.) contestaient d'une même voix le « pouvoir blanc ». C'est d'une certaine manière dans le prolongement de cette affirmation que John Zorn a pu écrire :

Le nom Radical Jewish Culture, c'est important de le dire, a été choisi après mûre réflexion. Personne ne conteste que Franz

13. Interview réalisée en novembre 2008 par Mathias Dreyfuss et Gabriel Siancas en vue de la préparation de l'exposition *Radical Jewish Culture. Scène musicale New York*.

*Kafka, Mark Rothko, Albert Einstein, Walter Benjamin, Lenny Bruce et Steven Spielberg ont apporté une contribution capitale à la culture juive du XX^e siècle. D'où la question : y a-t-il un contenu juif dans l'œuvre d'un Serge Gainsbourg en France, d'un Jacob do Bandolim au Brésil, d'un Sasha Argov en Israël ? Eh bien des fois oui, des fois non – et lorsque j'utilise l'expression Great Jewish Music, c'est précisément cette question que je me pose [...].*¹⁴

Dans ce contexte, la *Radical Jewish Culture* puise aussi sa source dans le modèle ambivalent de la *Great Black Music*. Cependant, tandis que les musiciens afro-américains ont revendiqué une allégeance commune au courant de la Great Black music, les musiciens juifs sont devenus tantôt jazzmen, tantôt rockers, tantôt bluesmen. Ils se sont ainsi retrouvés arrachés du rapport aux racines et à la tradition qui a fait la force des contre-cultures afro-américaine ou latino dans le New York des années 1970 et 1980.

De fait, le judaïsme apparaît ici comme l'élément *déstabilisateur* des catégories établies par la critique esthétique. D'une part, il semble difficile d'associer ce critère « ethnique » ou religieux à des pratiques musicales évoluant le plus souvent très loin des milieux confessionnels. D'autre part, le judaïsme constitue une catégorie transcendant toutes les autres, car porteuse de valeurs, de données non prises en compte par les critères énoncés : le lien à une tradition ancestrale, l'influence secrète de schèmes culturels hérités d'une expérience religieuse ou encore le lien réel et imaginaire tissé

14. John Zorn, [2006], texte accessible sur www.tzadik.com [consultation janvier 2011]. Tr. David Wharry.

avec une histoire de souffrances et d'exils devenue mémoire collective d'une communauté.

Quand toutes les catégories d'analyse ont été épuisées, le judaïsme se réduit à une série de traces et d'indices que le manifeste de la *Radical Jewish Culture* a tenté de mettre en lumière, invitant par ce biais les musiciens conviés à la carte blanche de John Zorn à en déployer les potentialités artistiques et esthétiques.

Esthétique des traces et psychanalyse urbaine : le cas d'Anthony Coleman

Anthony Coleman (né en 1955 à New York) met en scène d'une manière très théâtralisée l'idée de traces faisant brutalement irruption dans le discours musical. Marqué dès le début des années 1980 par l'esthétique de Mauricio Kagel tout comme par les expérimentations new-yorkaises de Glenn Branca, Anthony Coleman participe depuis le milieu des années 1980 aux aventures musicales orchestrées par John Zorn. En 1989, trois ans avant le festival de Munich auquel il prend une part active, il fait paraître son premier disque, *Disco By Night*. Il y propose une déambulation musicale à travers l'Europe balkanique, qu'il a traversée quelques années auparavant et où il s'est vu pour la première fois confronté, en qualité de touriste américain, à des traces matérielles de cultures juives quasiment disparues¹⁵. Mélant rythmes et techniques d'ornementation inspirés du klezmer à une esthétique résolument rattachée aux musiques improvisées et au jazz, ce premier disque témoigne d'une attention aux traces rétive à toute idée de nostalgie. Il cherche au contraire à faire émerger toutes les différentes strates historiques charriées par les

15. Anthony Coleman, *Disco By Night*, Avant Records, 1989/1992.

impressions reçues en Europe balkanique. Cette démarche « archéologique » se confirme dans les années 1990 autour d'un duo monté en 1991 avec le saxophoniste Roy Nathanson. Anthony Coleman déplace le cadre géographique de ses « pérégrinations » musicales de l'Europe vers New York afin d'en explorer les traces du passé juif.

Entre 1993 et 1998 il dirige un projet orchestral et expérimental, intitulé *Selfhaters* (littéralement « ceux qui ont la haine d'eux mêmes »). Il forme également un trio jazz très classique, mais avec un répertoire qui l'est beaucoup moins, *Sephardic Tinge* (littéralement « teinte séfarade »), expression en forme de clin d'œil à l'un de ses maîtres, Jelly Roll Morton (1885-1941), inventeur auto-proclamé du jazz à la Nouvelle Orléans dans les premières décennies du XX^e siècle.

Ces projets, qui ont chacun fait l'objet de plusieurs albums parus sous le label Tzadik dans la collection « Radical Jewish Culture », opèrent constamment un même déplacement par rapport à l'idée de traces. Circulant dans différents imaginaires de la mémoire juive, tantôt ashkénaze et américaine à New York (avec Roy Nathanson ou dans le projet *Selfhaters*), tantôt séfarade et européenne (avec le trio *Sephardic Tinge*), Anthony Coleman s'attache à déjouer l'idée d'une association trop attendue entre klezmer et nostalgie d'un passé juif disparu. Significativement, dans l'un de ses albums les plus aboutis, *The Abysmal Richness of the Infinite Proximity of the Same*, il fait jouer les musiciens de *Selfhaters* à l'unisson de longues séries de notes oscillant autour d'un micro-intervalle. Ce procédé, inspiré à Anthony Coleman par le compositeur de musique contemporaine italien Giascinto Scelsi (1905-1988), donne la sensation d'une plainte qui pour lui figure bien mieux que le klezmer la plainte juive. Dans ce mélange de tristesse et de malaise, il

exprime également sa tendre ironie vis-à-vis d'un trait devenu poncif des musiciens de klezmer¹⁶.

L'esthétique du trio *Sephardic Tinge* opère également un déplacement troublant des idées reçues sur les signifiants juifs dans la musique. Interprétant dans un format jazz des romanceros séfarades traditionnels, le trio puise dans le jazz sa grammaire tandis que le répertoire n'est que le vocabulaire occasionnel mobilisé pour l'occasion. Ce faisant, il indique bien que la strate juive dans sa musique n'est pas forcément la plus profonde, mais simplement le prétexte ; ce sont en fait le jazz et les rythmes latino par lesquels il évoque son enfance et son adolescence passée au contact des communautés latino new-yorkaises et à sa passion pour les grands maîtres du piano jazz – Duke Ellington, Thelonious Monk et Cecil Taylor.

Plus largement, Anthony Coleman joint l'idée de traces à celle de distance avec un passé juif qu'il ne peut envisager que dans une dimension conflictuelle. Ainsi la « non appartenance en quête de son appartenance » soulignée par Jabès se voit renversée, devenant appartenance en quête de sa non appartenance.

II. Les symboles, resurgissement de la mémoire des voix

Nous avons essayé d'accentuer tout au long de notre parcours l'incroyable liberté avec laquelle la religion juive se déploie aux Etats-Unis. Les juifs américains envisagent la religion et ses préceptes à partir d'un foisonnement de possibilités : un judaïsme ouvert à toutes formes de pratiques et de

16. Anthony Coleman, *The Abysmal Richness of the Infinite Proximity of the Same*, TZ 7123, Tzadik, 1998.

mélanges, consécutifs à la manière avec laquelle les juifs se réapproprient symboliquement les impératifs religieux (halakhiques). L'identité sert de cadre de maintien à une religion dont les contenus et les pratiques sont sans cesse à réinventer. De nombreux facteurs entrent en jeu ici, parmi lesquels la prédominance de la notion de communauté aux Etats-Unis ainsi que de la religion tant dans la sphère privée que publique.

De fait, ces facteurs ont favorisé l'avènement d'une grande variété de courants au sein du judaïsme. Au-delà des tendances connues comme l'orthodoxie, le hassidisme, le judaïsme libéral ou le judaïsme réformé, le judaïsme se décline sur tous les tons et admet en son sein des pratiques qui lui sont traditionnellement exogènes, que ce soient des pratiques spirituelles comme le yoga ou la méditation, des activismes politiques, sociaux ou sexuels. Pour de nombreux juifs américains, le judaïsme se situe hors du jeu d'oppositions binaires qui le fixent traditionnellement. Toutes sortes de transformations, déplacements et substitutions – la plupart du temps transgressifs du strict point de vue de la loi (halakha) – laissent grand ouvert le spectre des religiosités au sein de la religion.

Cela est particulièrement marquant lors de la célébration de Pessah. Jacob Neusner note :

Le rite juif le plus célébré en Amérique du Nord oblige familles et amis à s'asseoir ensemble pour dîner. Comment un acte aussi profane parvient-il à transformer un simple repas en une cérémonie si riche de sens et d'émotions ? Se contenter de passer en revue les mots qui sont prononcés ne permet pas de le découvrir pas plus que le formule de Kol Nidrei (« Tous les vœux... ») ne permet d'expliquer pourquoi la synagogue se transforme, comme par enchantement, en théâtre

le soir de Yom Kippour. La chorégraphie, les morceaux de déclamation dramatique, de musique, de chanson, de procession, l'exposition des symboles en eux-mêmes éloquents ne peuvent rendre compte, à eux seuls, de la force et de la magie de Kol Nidrei ni du seder de Pâque. Le repas consommé selon un ordre cérémoniel transmuet les convives et les transporte au beau milieu du chemin où une histoire avance à toute allure. En présence de symboles à la fois visuels et verbaux, familles et amis deviennent – ô merveille – Israël sortant d'Égypte et se libérant de la servitude.¹⁷

Si le cadre du repas rituel du Seder est maintenu, il est possible, pour parvenir à une « transmutation » réussie, d'en modifier le contenu. Dans ce cas, des Haggadot sont rédigées pour un *seder* en particulier. Nous en avons réuni pour l'exposition plusieurs exemples, comme la Haggadah de God Is My Copilot, un groupe présent aux débuts de la *Radical Jewish Culture*. Cette Haggadah est, selon les termes d'un journaliste new-yorkais, « un mélange de *copy art*, de réflexions personnelles sur l'homosexualité et de ruminations sur le judaïsme en anglais, en mauvais hébreu et en yiddish »¹⁸. Le repas rituel de Pessah est modifié par une série de recodifications au fil des réécritures de la Haggadah qui président à un nouvel ordre. Le rituel de Pessah devient un moment de revendication d'une identité politique et culturelle.

17. Jacob Neusner, *The Enchantments of Judaism*, New York, Basic Books, 1987, traduction Jacqueline Carnaud.

18. Roee Rosen, « Sounds of ‘Shtetl Metal’ : Radical Jewish Music Hits Downtown Clubs, » *Forward*, 1994.

Cette idée de resymbolisation constitue un axe de lecture prépondérant de certains projets qui composent la *Radical Jewish Culture*. D'une manière ou d'une autre, les projets participent tous d'une volonté de remettre en circulation les significations qui lui sont attachées. C'est la condition énoncée par John Zorn pour entrer au catalogue :

*Je n'ai jamais accepté l'idée qu'il suffise d'être juif pour faire de la musique juive, ni n'ai prétendu être le seul arbitre de ce qui est juif et ce qui ne l'est pas. Il y a eu des moments où l'élément juif de la musique jouée n'était pas très clair, ou bien pas présent même. Mon rôle en tant que producteur exécutif est de questionner l'artiste. Si la réponse est simplement « Je suis juif – c'est ça que je fais – c'est donc de la musique juive » – le projet est rejeté et rendu à l'artiste pour qu'il en fasse ce qu'il veut. Mais si je perçois dans leur réponse une pensée bien articulée et que leur sincérité et honnêteté sont indubiables, j'accepte le projet, même si je n'adhère pas entièrement à la musique.*¹⁹

Il ne suffit pas d'être juif pour faire de la musique juive : la musique doit être davantage un moyen de questionner l'identité juive. Il est significatif à cet égard que John Zorn ouvre son texte de présentation de la collection de disques²⁰ par une citation de Gershom Scholem :

Il existe une vie de la tradition qui ne consiste pas simplement dans la préservation conservatrice, dans la prorogation permanente des acquis spirituels et culturels d'une communauté [...]. La tradition est également

*autre chose. Certains de ses domaines sont dissimulés dans les décombres des siècles et attendent d'être découverts et réactualisés. La tradition s'apparente à une sorte de chasse au trésor et cette quête crée une relation vivante à laquelle on doit une large part de ce qu'il y a de meilleur dans la conscience juive actuelle, même lorsque cette relation s'est développée et continue de le faire hors du cadre de l'orthodoxie.*²¹

Pour John Zorn, la *Radical Jewish Culture* doit se constituer en une « tradition vivante » se réclamant dans le même temps de la « tradition cachée » mise en lumière par Gershom Scholem au fil de ses recherches. En effet, ce sont ces courants souterrains non-orthodoxes – « révolutionnaires » – orthodoxe de se renouveler de manière constante au cours de l'histoire. En inscrivant la *Radical Jewish Culture* sous le sceau de la « tradition cachée », Zorn marque sa volonté d'engager un renouvellement des formes de la musique juive (on peut considérer à cet égard le répertoire qu'il a composé et nommé *Masada*, comme une tentative de recréer un langage musical juif). Telle doit être selon lui l'essence du projet.

Au sein de la *Radical Jewish Culture*, la relation au mysticisme et au messianisme est un medium privilégié pour sa charge symbolique. On peut d'ailleurs noter une identité terminologique : les musiciens issus de mouvances « underground » (littéralement « souterraine ») utilisent justement la tradition souterraine de la religion juive pour exprimer leur rapport à elle.

19. John Zorn, extrait du texte de présentation de Radical Jewish Culture sur le site internet du label Tzadik www.tzadik.com, New York, 2006.

20. *Id.*

21. Gershom Scholem, *Israël et la diaspora*, 1969, conférence tenue lors du congrès annuel de la Fédération suisse des communautés israélites, Genève, 14 mai 1969.

Fascinés par la force mystique qui se dégage, à leurs yeux, de rituels pratiqués par les juifs orthodoxes de Brooklyn, certains artistes convoquent, pour illustrer leurs albums, une iconographie dont émane une immédiateté dans la relation au divin, pouvant confiner à l'hérésie. Ils trouvent un équivalent musical à ces pratiques dans les *niggounim*, mélodies chantées rituellement par les hassidim en quête de communion avec Dieu. Ils puisent dans les classiques de la mystique juive des principes de combinaison de chiffres et de lettres qu'ils développent ensuite dans leurs œuvres expérimentales. Ils opèrent avec la même liberté que leurs aînés issus de la scène de la Beat Generation, notamment Allen Ginsberg, figure tutélaire de ce mouvement et auteur en 1959 du poème Kaddish, qui s'éloigne de la traditionnelle prière des morts chez les juifs (le kaddish) pour entraîner le lecteur dans un long tourbillon aux accents méditatifs.

Ils s'investissent également dans des luttes locales, contre la destruction de synagogues du Lower East Side, ou internationales, contre la guerre en ex-Yougoslavie ou au Proche-Orient, au nom d'un idéal de justice sociale librement inspiré du concept messianique de réparation du monde (*tiqqoun olam*), auquel se réfèrent certains courants mystiques juifs, ainsi que les mouvements modernistes juifs américains.

The Alter Rebbe's Nigun

L'un des exemples les plus réussis dans cette veine est l'album *The Alter Rebbe's nigun*²², composé et joué par Oren Ambarchi à la guitare et Robbie Avenaim à la batterie. Les deux musiciens se présentent comme d'anciens étudiants du

22. Oren Ambarchi et Robbie Avenaim, *The Alter Rebbe's nigun*, TZ 7131, Tzadik, 1999

Talmud et du Tanya, un traité de philosophie hassidique rédigé à la fin du XVIII^e siècle par Rabbi Shneour Zalman de Liadi (aussi appelé en yiddish l'*Alter Rebbe*), fondateur de la branche du hassidisme Chabad. Sur leur album, ils interprètent un fameux *niggoun*²³ en quatre mouvements composé par Shneour Zalman. Les quatre mouvements y correspondent aux quatre stades de la création du monde tels qu'ils sont développés dans la doctrine lurianique de la création, appelée *Tzimtzum*. L'album est une œuvre musicale sans concession et, il faut l'avouer, assez difficile d'accès pour des auditeurs non avertis.

Les musiciens superposent de nombreuses lignes mélodiques jouées à la guitare et à la batterie auxquelles ils ajoutent également des sons électroniques. Ainsi, le *niggoun*, traditionnellement chanté, est subverti par l'utilisation de la musique. Cependant, quiconque connaît le *niggoun* peut le reconnaître immédiatement à l'écoute de l'album. D'autre part, si la voix qui est normalement le seul « instrument », est remplacée par la batterie, la guitare et les sons électroniques, elle n'est toutefois pas absente de l'interprétation : les musiciens font appel à un rabbin, Yankel Lieder qui, sur l'un des morceaux, récite un texte dans un mélange d'hébreu et de yiddish qui s'avère être une réflexion psalmodiée sur les quatre moments de la création du monde évoqués dans le *niggoun*.

23. Les *niggounim* sont des chants hassidiques chantés en diverses occasions. Chaque cour hassidique a ses propres *niggounim*. Certains préfèrent les chants lents, expressifs et lyriques, les amenant à un état méditatif. D'autres favorisent des chants plus rapides, joyeux, syncopés, pouvant les éléver à un état d'extase spirituelle d'union avec Dieu, appelé *devekut*.

Tout en excédant la forme originale du *niggoun*, le projet en excède également l'intention traditionnelle, à savoir la *devekut* ou union mystique avec Dieu. Cependant, l'album crée délibérément une atmosphère propice à la transe : l'auditeur perd rapidement la notion du temps qui passe à l'écoute des quatre morceaux qui composent l'album. Les deux musiciens effectuent donc une série de déplacements au sein d'un cadre qui se maintient au-delà des transformations qu'ils lui font subir. Ils abordent donc le *niggoun* par l'angle de la réinterprétation et de la réactualisation.

The Sapphire Nature

Le percussionniste Z'EV explore également les contrées mystiques du judaïsme dans un album intitulé *The Sapphire Nature* publié dans la collection *Radical Jewish Culture* en 2002. Z'EV est un spécialiste de la Kabbale qu'il étudie depuis de très nombreuses années en dehors des circuits orthodoxes ou traditionnels. Le titre de l'album est sa propre traduction du titre du plus vieux livre ésotérique du judaïsme : le *Sefer Yetzira*, généralement traduit en français sous le titre *Livre de la Formation*. Z'EV a passé de nombreuses années à traduire l'ouvrage d'une manière personnelle et délibérément non-orthodoxe. Dans l'introduction qui précède sa traduction, il écrit :

[...] l'ouvrage comprend dans sa forme aboutie quatre traductions : une version exotérique, une version ésotérique, une version métaphorique et une version allégorique – une cinquième version « symbolique » sera rendue par le son.²⁴

Z'EV travaille selon la logique du *Pardès*, un principe qui invite le lecteur à considérer quatre degrés de lecture dans les textes mystiques. Ces quatre niveaux d'interprétation du texte déterminent en même temps le cheminement intellectuel et spirituel du lecteur. Aux quatre niveaux de lecture traditionnels, Z'EV en ajoute un, le « son » qui est en fait l'album publié en 2002. La musique est ainsi la transcription symbolique du *Sefer Yetzira*. *The Sapphire Nature* est composé selon des permutations de sons qui font écho aux permutations de lettres du livre : la composition et l'interprétation musicales en sont le plus haut degré de traduction.

Lorsqu'on lui demande quelle est la connexion entre son travail de traduction et sa pratique musicale, il répond : « Cela a à voir avec le « point central » dans lequel tout travail trouve son origine »²⁵. En filigrane, Z'EV admet tenter d'atteindre le point qui constituerait la source même du judaïsme, au-delà de ses transformations historiques ou religieuses :

C'est comme être un ethnomusicologue, écrit-il. On va faire un travail de terrain et l'on y trouve une musique qui existe. On essaye de documenter cela du mieux que l'on peut, et on le ramène pour le partager avec d'autres personnes. [...] Alors on a ces morceaux. C'est un conglomérat, un point spécifique, des possibilités, des textes que l'on appelle « prophétiques » et qui existent dans des réalités parallèles, comme si c'étaient des stations de radio jouant la musique du sang.

Là, Z'EV pointe le pouvoir de révélation inhérent à la musique : elle est de l'ordre de la

24. Z'EV, *The Sapphire Nature* [non-publié] p.6

25. *Id.*, p.32

manifestation davantage que de l'ordre de la signification. Il utilise la musique afin de manifester des vérités situées en dehors de la sphère normale de l'écoute, d'entraîner les auditeurs à la source du judaïsme telle qu'elle est envisagée dans l'univers mystique. Z'EV ajoutant une couche interprétative symbolique, ou Ambarchi et Avenaim subvertissant la forme du *niggoun* sont les exemples les plus probants au sein de la *Radical Jewish Culture* d'une volonté qui anime de nombreux musiciens : inscrire leur musique dans l'immémorial davantage que dans l'histoire.

Deux tendances se font ainsi face dans la *Radical Jewish Culture* : l'on trouve d'un côté des musiciens qui créent des projets qu'ils inscrivent au sein de l'histoire, à travers l'investigation de traces. De l'autre, il y a des musiciens dont les projets s'attachent à souligner les éléments ineffables qui composent la culture juive dans ses courants mystiques. Les premiers conçoivent leur héritage de manière horizontale, à travers la succession

linéaire de références avec lesquelles ils jouent ; les autres le conçoivent de manière verticale, en superposant des couches de sens qui coupent à travers espace et temps directement vers la source, un alphabet primordial du judaïsme.

Ces artistes ont dès le départ tenté de s'exprimer culturellement, proposant de revenir dans leurs œuvres sur les « traces » d'une tradition plurielle : culturelle, critique, politique. La *Radical Jewish Culture* relève ainsi d'un judaïsme perçu comme lieu de questionnement. Au fil de leurs réflexions et compositions, les musiciens disent leur rapport à l'histoire et à l'art des Juifs. Ils retrouvent de la sorte la liberté sans égale avec laquelle les Juifs américains réinventent sans cesse leur rapport à un judaïsme procédant autant d'une religion que d'une culture au sens large. En quelques années, ces musiciens ont inauguré un répertoire qui témoigne d'un jaillissement créatif unique. À travers l'expérience sensible de la musique, ils continuent de réinventer le rapport à la tradition dont ils sont issus.



INCERTITUDES AMÉRICAINES

Henri Lewi

« Qu'est-ce au juste que la fameuse « chair de l'Histoire » ?

[...] C'est le fantasme d'une saisie instantanée de la réalité vécue par les hommes d'un temps, à laquelle les textes qui restent de ce temps semblent pouvoir donner accès. »

Christian Jouhaud, Dinah Ribard, N. Schapira, Histoire Littérature Témoignage, Folio Histoire, Gallimard 2009.

1

Chez des amis communs je fais la connaissance d'un psychanalyste et sociologue, A. S. Il part demain pour l'Amérique latine où il a un colloque. Son père est mort il y a quelques jours, plus que centenaire. La date de sa naissance était incertaine ; il était de Jitomir en Ukraine. Le grand-père avait été tué en 1919 ou 1920 dans un pogrome de Petlioura. Il est en train de faire, A. S., un livre des récits de son père, de ses origines en général, pour ses enfants et petits-enfants. J'évoque les deux tomes de Mendel Oshérovitsh, *Shtet un shtetelekh fun ukraine*¹. Il y a là-dedans un chapitre sur Jitomir. Je le lui traduirai.

Pourquoi fait-on un livre familial ? Dans le cas d'A. S. comme en général, il ne s'agit probablement pas de léguer à ses enfants le récit le plus objectif possible ; mais l'émerveillement d'une origine exotique ; une légende familiale, et d'abord la figure du grand-père, sa mort bru-

tale ; puis l'émigration, l'intégration réussie à une société nouvelle, dont témoignent les succès de l'auteur. J'ai moi-même interrogé mon père ; transcrit du magnétophone, avec un soin religieux, son français précis.

Relisant pour mon compte ces récits de mon père j'entends vraiment le son de sa voix. Au début de l'enregistrement il y a le départ de son grand-père, Avrom Lewi. « Le père de mon père, dit mon père. Je ne sais pas exactement ce qu'il a fabriqué, ce qu'il a manigancé, mais le résultat a été qu'il est parti, a quitté la Pologne, il a emmené avec lui sa femme (pas la mère de mon père, elle était morte depuis un certain temps, mais sa deuxième femme), il a emmené toute sa famille sauf mon père. Et mon père, d'après ce qu'il m'a raconté, est allé chez sa grand-mère. Mon arrière grand-mère. Je l'ai connue, parce qu'elle a vécu assez vieille, à chaque début de Roch Hachana et à Yom Kippour, mon père et moi nous allions là-bas lui dire *chana tova*. Elle habitait à Lodz. Elle était chez quelqu'un, je ne saurais dire si c'était son fils, un frère de mon grand-père, son gendre peut-être, plutôt son gendre. Mon grand-père est venu en France, les enfants ont fait l'école française ; il habitait rue des Ecouffes. »

1. Mendel Oshérovitsh, *Shtet un shtetelekh fun ukraine*, (*Villes et bourgades d'Ukraine*), tome 1, N.Y. 1948. Ce livre se présente comme un circuit commenté du judaïsme ukrainien, avec ça et là des souvenirs personnels de l'auteur (1884 Tros-tyanets, Podolie - 1965 New York).

Bien sûr, la voix du raconteur n'est pas la vérité absolue du passé, la chair de l'Histoire. Et pourtant, c'est comme un index ultra-sensible ; en particulier, elle restitue, à l'état naissant, des doutes, des incertitudes qui ont une positivité, sont eux-mêmes des traces. L'arrière-grand-mère de mon père, chez qui habitait-elle à Lodz, chez un fils ou un gendre ? Son grand-père, en Amérique, dans son extrême vieillesse, habitait lui aussi chez ses enfants. Et pourquoi, pourquoi quitta-t-il la Pologne ? Quelle faute véniale ou non l'y poussa, que mon grand-père ne voulut pas raconter à mon père ? C'était pourtant une famille hassidique, même rabbinique, mon père avait deux oncles rabbins de bourgades proches de Lodz. Le patriarche lui-même n'était sans doute pas rabbin ; toute la famille resta en Pologne, lui seul partit, avec sa famille proche.

« Il est mort très vieux, presque à cent ans, dit encore mon père, il ressemblait tout à fait à mon père... Quand je lisais ses lettres – il écrivait à mon père, mon père lui répondait aussi – il écrivait toujours à la manière rabbinique. Il commençait par *barukh hashem*, toute sa lettre était pleine de Torah, de *psukim*, de *meshalim*, toutes ces histoires. Mon père répondait de la même façon. Et lui-même quand il m'écrivait des lettres à moi, quand j'étais en France, il écrivait de la même façon. Il m'écrivait en yiddish, bien sûr. (Son père aussi écrivait en yiddish.) Toujours *barukh hashem*, et il finissait d'une manière élégante avec un *mashal*² de la Torah... »

Suit l'histoire de la tante Rose, l'une des trois sœurs américaines de mon grand-père. Celui-ci, beaucoup plus tard, de Lodz, essaya de

2. *Barukh hashem* (héb.) : bénit soit Son nom ! *Mashal*, pl. *meshalim* : parabole tirée du Talmud ou d'un commentaire. *Pasuk*, pl. *pesukim* : verset biblique.

la marier. « Lui en Pologne, elle en Amérique, comment faire, on ne pouvait pas se marier par correspondance, il s'est débrouillé pour trouver un jeune homme ; celui-ci avait dix, quinze ou même vingt ans de moins que la tante Rose - une Américaine, les dollars, ça joue. Nous avons la photographie, je te montrerai le couple. Il était intéressé, elle n'était pas si moche, elle était même peut-être jolie. Il avait peut-être vingt ans, elle peut-être trente-cinq. Elle est donc venue en Pologne, et moyennant dollars, il s'est marié avec elle. Dans son esprit c'était une bonne affaire, tous ces petits Juifs en Pologne à l'époque ne pensaient qu'à émigrer, et l'Amérique était le pays du pain blanc, on y mange le pain blanc dans la semaine, c'est ce qu'on disait. C'était en 22 ou 23. (En 1928 j'ai quitté la Pologne.) La Pologne était à peine née, elle avait obtenu l'indépendance en 1918... Ces jeunes gens se sont mariés. Religieusement, pas officiellement, pas à la mairie. J'ai assisté au mariage ; pas à la *shul*, on n'était pas obligé d'aller à la *shul*, un rabbin est venu à la maison, il leur a donné la bénédiction nuptiale, *khupat kidushin*... La *khupa*, je me rappelle, ça s'est fait chez mon père, à Lodz... C'est comme ça que j'ai connu Rose, et très bien. Elle est restée quelque temps à Lodz, peut-être trois ou quatre mois, avec son mari. Elle m'avait pris en sympathie, j'étais déjà un jeune homme assez mûr pour savoir comment ça se passe dans la vie, elle m'a tout raconté. »

Je résume la fin : Rose est repartie, non sans avoir imprudemment satisfait la curiosité du jeune homme : pourquoi était-elle venue se marier en Pologne ? Là-bas, dit-elle, elle vivait avec un homme, mais l'histoire était quasiment terminée. Le jeune homme n'a rien dit. Il s'est fait entretenir le plus longtemps possible par son épouse américaine, jusqu'à ce qu'elle comprenne qu'il ne la rejoindrait jamais.

Histoires de ruptures. Dans ma *Génération du déluge*, il y a ce leitmotiv répétitif et ambigu : il faut partir de la Pologne, départ et point de départ, vers l'avenir et le passé. C'est comme si les départs de mon arrière-grand-père, puis de mon père (cette photo sur un quai de gare, à Lodz probablement, où toute la famille de mon père est venue le mettre dans le train de Paris), puis de mon grand-père, résonnaient encore en moi. Histoires de continuité aussi : yiddish mêlé d'hébreu rabbinique des lettres venues d'Amérique, comme celui des lettres venues plus tard de Pologne, de mon grand-père à mon père, avant que celui-ci ne le fasse venir près de lui en France, dans les années trente ; circulation de la tante Rose, des mandats en dollars. Le yiddish à cette époque, comme les dollars, ignorait les frontières, l'Atlantique lui-même. Mon grand-père lui aussi mourut assez vieux ; quelque temps avant il avait pris l'avion pour aller rendre visite à ses sœurs aux Etats Unis, et deux d'entre elles vinrent un jour nous voir en France. L'une d'elles me révéla que nous descendions de Juda Halevi ; exilés de Tolède nous étions passés par la Provence et l'Allemagne avant de nous établir en Pologne ; tout était écrit noir sur blanc dans des papiers qui avaient malheureusement brûlé, à un moment ou à un autre du voyage. En passant, elles sont allées voir leur école, dans le Pletsl³.

Je trouve l'Amérique à mon premier éveil, dans des illustrés que ma mère me rapportait, retour de faire ses courses. C'était *Red Ryder*, *Mandrake*, *Pécos Bill* : un cavalier masqué, *la Loi à l'est du Pécos*, faisait se dresser son cheval au sommet d'un canyon, sur fond de soleil levant.

3. Le Pletsl (yiddish) : le quartier juif de Paris, dans le Marais.

Les grands numéros de *Donald* étaient pleins de cavaliers, d'Indiens, de magiciens.

Enfant, je lis et relis *Le dernier des Mohicans*. Le vieux Chinkachgook s'adresse à son fils mort, revêtu de toutes ses plumes, assis sur une sorte de trône. Il chassera les grands bisons dans les prairies de l'autre monde, parmi les dieux. La tribu s'éteindra. J'ai quelquefois pensé que ces Mohicans étaient pour moi, de façon brumeuse, les derniers Juifs polonais, ceux qui m'entouraient ; mais non, le monde des forêts américaines, de l'Amérique en général, existait pour lui-même. J'aimais les Indiens, les gauchos, les uniformes rouges de la police montée canadienne ; le silencieux Bas-de-cuir, sa carabine infaillible ; avec la petite troupe qu'il cornaquait j'entrais sous la cascade pour échapper aux Hurons, de la même façon que je suivais Bibi Fricotin dans les cavernes de Fontainebleau ou les *Mousquetaires du maquis* dans leurs exploits contre les *fridolins* ; les Mousquetaires tout court. En même temps une partie de moi-même baignait dans d'autres langues, une autre histoire. Je ne m'étonnais pas, rentrant de l'école, de trouver mon père discutant en yiddish avec son oncle ou son père, en polonais avec ma mère. Beaucoup de choses s'étaient passées avant et ailleurs, qui ne m'intéressaient pas plus que cela. Mon oncle maternel était arrivé un jour, venant de Russie. Aux repas familiaux il racontait tout à coup des histoires qui gânaient tout le monde : dans des forêts des partisans tiraient sur des soldats allemands surveillant des déportés, on gazait des gens dans des camions ; caché dans un trou avec Ivan, son copain russe, il échappait au meurtre méthodique de tous les prisonniers du camp.

Parfois j'accompagnais mon père dans la ville de mon grand-père, où il allait pour ses affaires. Mon grand-père était là, déjà âgé ; il était sourd et ne parlait quasiment que le yiddish. Je ne suis pas sûr qu'en Pologne il ait jamais parlé

le polonais. Il était revenu aux pratiques religieuses, ce qui étonnait mon père. A la *shul*, on venait chercher celui-ci. Athée et anticlérical il se prêtait pourtant aux rites. Attendant son retour j'étais pétrifié d'angoisse : est-ce qu'on n'allait pas venir me chercher aussi ? Tu n'es pas assez riche, me disait mon père pour me rassurer.

L'Amérique était un monde entièrement imaginaire. Quand un jour de mon enfance mon grand-oncle partit, avec ma tante, nous laissant toutes sortes de *shmattès*⁴ qui encombrèrent les armoires de ma mère, je ne réalisai pas un instant qu'ils partaient pour un pays réel d'où me venaient *Donald*, *Little Nemo* et *Le dernier des Mohicans*.

Ils revinrent quelques années après. En attendant que mon père leur trouvât un appartement ils restèrent trop longtemps chez mes parents, dans une pièce vide du rez-de-chaussée, avec leurs grandes valises pleines d'objets précieux, certains cassés, vaisselles de cristal, souvenirs de Pologne, ils en étaient inconsolables. Des valises aussi s'étaient perdues en route. Ils regardaient la télévision, des journées entières. Mon grand-oncle faisait des réussites. Il réussissait parfois à faire jouer mon père à la belote. Parfois, comme ils jouaient, ma tante qui regardait la télévision poussait un cri : *Maurice, hosti gehert ? Chicago !*⁵ Nous ne savions ce qu'ils avaient fait là-bas, où exactement ils avaient vécu, comment ils avaient gagné leur vie, amassé de quoi remplir ces grandes valises. Le souvenir que j'ai d'eux est encombré de valises. Je ne sais combien de fois mon jeune frère et moi avons porté les leurs, de la gare et retour, pour ne pas prendre de taxi. Ils étaient cousins germains et n'avaient pas d'enfants.

4. *Shmattès* (yiddish) : chiffons, vêtements (usés).
5. Yiddish : « As-tu entendu, Maurice ? »

Une rumeur d'anecdotes flottait autour d'eux, ils s'étaient en Amérique (avait-on appris) brouillés avec tous leurs cousins et parents, car recevant pour naturel tout ce qu'on faisait pour eux. Finalement ils se brouillèrent aussi avec mon père et mon oncle. Ma grand-tante défraya la chronique. Des Etats Unis elle avait rapporté le goût des habits extravagants ; tôt le matin, les jours d'été, elle circulait dans notre petite ville en bermuda. Je ne me rappelle plus quand je récupérai le dictionnaire Harkavy de mon grand-oncle, yiddish-hébreu-anglais ; peut-être après sa mort. Il lui avait tellement servi, en Amérique, que le papier bible partait en lambeaux.

Il y a trois ans, je suis allé voir la bourgade de mes origines, Zdunska-Wola, celle où mon grand-père, pour satisfaire le désir de sa grand-mère, vint étudier dans une yéshiva ; où il se maria ; où naquit mon père. Nous venions de Varsovie, où nous avions visité le cimetière et l'ancien quartier juif, faisant pèlerinage aussi à l'Umschlagplatz et au monument aux morts du ghetto ; où nous avions pris une chambre bruyante à l'Hôtel Metropol ; où la gare, seule peut-être dans la ville polonaise, nous avait paru vraie, comme une gare quelconque d'Europe centrale où l'on peut attendre son train en mangeant un sandwich, du hareng ou une soupe chaude. Nous avions réservé à Zdunska-Wola un hôtel dénommé Hadès, peut-être était-ce le nom du propriétaire ; ou alors celui d'un lieu-dit ; ou peut-être ce mot Hadès a-t-il un autre sens en polonais. En tout cas il nous avait fait hésiter ; et enfin nous avions téléphoné et pris une chambre.

Le cimetière de Zdunska-Wola doit ressembler à beaucoup de cimetières juifs de Pologne : la broussaille l'a envahi, la plupart des pierres tombales sont couchées et brisées. Quelques Polonais, une héroïque madame Bartsch, se sont consacrés à ce cimetière ; ils ont édifié une belle grille, entre-

pris de nettoyer l'endroit. Elle me montra la pierre tombale de mon arrière-grand-mère, parfaitement intacte au milieu des ruines. C'est une pierre double, où sont inscrits non seulement le nom de mon arrière-grand-mère Hentshé mais celui de sa sœur Pessé-Baylé, épouse Khabelak ; elles sont mortes à peu de distance l'une de l'autre, bien avant la guerre de 39. A côté du nom de Hentshé se trouvent aussi le nom de son père, Itshélé Pik, et celui de son mari, Hersh Shpigel, que mon père aimait particulièrement et que l'on voit sur quelques photos qu'il avait conservées : grand vieillard en barbe blanche et en casquette, tel était le *balébos*⁶ qui reçut à sa table l'étudiant de yéshiva, mon futur grand-père, et le prit comme gendre. Je porte son prénom, qui est celui aussi d'un frère de ma mère, assassiné dans le ghetto de Lodz. Pik, Shpigel, Khabelak, ces noms inscrits dans la pierre faisaient échapper les récits de mon père à l'imaginaire, au *nit gefloygn*, *nit geshtoygn*⁷, à l'incertain du récit.

Dans le train de Varsovie, en revenant de Zdunska-Wola, nous avons rencontré un homme de théâtre américain venu en Pologne monter un spectacle sur Bruno Schulz. Les récits hassidiques se nourrissent de tels hasards. A Paris, nous avons reçu un mail d'une inconnue ; c'est la fille d'une cousine germaine de mon père, qui fut déportée de Zdunska-Wola à Auschwitz et s'exila en Australie après la guerre. Interrogée à distance, la vieille dame se rappelle bien notre arrière-grand-mère Hentshé : sa cuisine était délicieuse. *Kreplekh, knaydelekh*. Les Khabelaks eux aussi se sont manifestés, leurs descendants américains. J'ai traduit pour eux l'article du *yisker bukh* (livre du souvenir) de Zdunska-Wola concernant leur ancêtre le plus connu. (Une renommée purement locale.)

2

Le grand père d'A. S. fut-il tué à Jitomir même ? Dans le chapitre que je relis sur Jitomir, outre un pogrome en 1905 qui fit quarante morts et deux cents blessés, et les soldats allemands en 1918 tuant beaucoup de gens, Osherovitsh signale deux grands pogromes en 1919, pendant la guerre civile : le premier en janvier, le second en mars ; ce dernier fut « l'un des plus terribles et les plus sanglants de l'histoire des Juifs d'Ukraine. Les quatre jours que dura le massacre, on ne tua pas moins de trois cent soixante-dix Juifs ».

Curieusement, l'auteur raconte bien plus longuement les événements de 1905 que ceux de 1919. En 1905, on créa une organisation d'autodéfense à laquelle adhérèrent tous les jeunes Juifs de la ville. « L'organisation d'autodéfense, est-il écrit, se battit héroïquement contre les pogromistes, et là où la police n'aida pas les assassins, les jeunes gens armés de l'autodéfense les repoussèrent ; sans leur héroïsme le nombre des victimes juives aurait été beaucoup plus grand. Regardant la mort en face, prêts au sacrifice de leur vie, les jeunes gens de Jitomir, artisans, ouvriers et étudiants, affrontèrent les armes à la main les bandes de voyous chrétiens partout où elles se montrèrent. Ils se mirent en travers de leur chemin, et à certains endroits les mirent complètement en fuite ; quinze de ces jeunes héros furent tués. »

Sur les pogromes de 1919 à Jitomir, en revanche, Oshérovitsh ne donne rien de plus que les chiffres ; mais il raconte tout au long ce qui se passa dans une ville voisine, Novograd Volinsk. Il est vrai que la souffrance juive, dans cette ville, dura toute une année, de juillet 1919 à la fin de l'été 1920, d'une occupation à l'autre, et qu'on compta mille huit cents morts, sans compter les centaines de morts dans les campagnes avoisinantes.

6. Balebos (yiddish) : chef de famille.

7. *Nit geshtoygn, nit gefloygn* (yidd.) : imaginaire.

« Quand les Bolcheviks [de Novograd Volinsk], dit Mendel Oshérovitsh, introduisirent l'ordre nouveau et qu'on fonda un *revkom* [comité révolutionnaire], il se trouva aussitôt que le secrétaire du *revkom* était un jeune Juif nommé Itsik, déjà précédemment actif dans le mouvement révolutionnaire; quand on sépara l'Eglise et l'Etat, les antisémites utilisèrent ce fait et travaillèrent contre les Juifs les paysans de la ville et aussi dans les villages à l'entour, disant que personne d'autre qu'Itsik n'était coupable du fait qu'on avait enlevé tout pouvoir à l'Eglise orthodoxe. [...] Quand on annonça à Itsik, un dimanche dans la journée, qu'une masse de paysans s'étaient rassemblés près de l'église, et que parmi eux se trouvaient aussi quelques chrétiens instruits de la ville, et que tous criaient que les Juifs étaient coupables de tout et qu'il fallait jeter à bas le pouvoir des soviets, Itsik sauta aussitôt à cheval pour y être, et avant que personne eût fait un mouvement on entendit le fracas des mitrailleuses. C'était l'artillerie des soviets qui tirait sur la foule massée là pour l'insurrection, et aussitôt la place se vida entièrement. Tout le monde s'enfuit le plus loin possible. » Après quoi les Blancs ayant pris la ville, sous prétexte de fouilles, d'interrogatoires et de contre-interrogatoires, on assassina méthodiquement toute la jeunesse juive. Les morts s'entassaient dans les rues, les mères cherchaient leurs enfants disparus. A la fin on rassembla dans l'église, dit Oshérovitsh, tous les Juifs survivants, avec les rabbins et les rebbés hassidiques. Il y eut un prêche du pope, qui fit honte à ceux-ci: ils avaient mal guidé leur communauté, fait venir sur elle le châtiment divin. Puis l'hetman réunit les mêmes dans la synagogue et fit lui aussi un discours. Eux les victimes des atrocités, ils étaient les coupables. « Il ne rougit pas de dire que les Juifs avaient été partout et toujours coupables de tout, et cela depuis les temps d'Abraham, de Moïse et du roi David; partout où arrivait un malheur c'étaient les Juifs qui en étaient

coupables, parce qu'une malédiction pèse sur eux qui infecte leur esprit; mais lui, l'hetman ukrainien, détruirait cette infection, il n'en resterait rien. Ainsi parlait ce descendant de Bogdan Khmielnitski dans la grande synagogue de Novograd Volinsk; ensuite les Juifs durent jurer qu'ils le serviraient fidèlement. Et ceux qui durent jurer ainsi étaient des pères dont les hommes d'armes de cet hetman avaient assassiné les fils, dont les cadavres s'entassaient encore dans les rues... »

« La *chair de l'Histoire*, dit encore Christian Jouhaud⁸, désigne-t-elle autre chose qu'un désir de littérature dans le travail de l'historien? Désir de raconter, désir de provoquer de l'émotion, de faire que l'évocation du passé devienne sensation d'un contact. » Un fantasme de connaissance directe du passé, comme si l'on pouvait, à travers la voix des témoins, toucher la chose même, soit; mais on trouverait aussi chez l'historien, chez Jouhaud lui-même, un rêve tout aussi utopique d'échapper à la littérature. A propos de Restif de la Bretonne, tel livre d'Emmanuel Leroy-Ladurie, dit-il, n'est pas fiable: trop bien écrit, il emprunte à la littérature *sa force, son dynamisme, son ambition totalisante*; le pur historien se résigne à écrire mal, mais il est digne d'approcher la vérité, grâce à l'humilité, à la méthode, en se demandant à tout instant: *à qui profite le texte?* Littérature et idées derrière la tête, c'est tout un. Tout texte intéressant est intéressé. Il importe, dans tout récit, de repérer et déchiffrer modèles ou procédés d'écriture, *répétitions d'épisodes saisissants*; ainsi, dans les documents de la famine en France, en 1651, puis en 1661, les gens broutant de l'herbe, les femmes allaitant encore des enfants morts. « Leur identification débouche tout de suite sur celle de leur but: l'efficacité. »

8. Christian Jouhaud *et al.*, *op. cit.*

Dans Oshérovitsh aussi il y a beaucoup de littérature, des intentions suspectes. Dans le récit des pogromes de 1905, *héros* et *martyrs* ont une tonalité plutôt hagiographique qu'historique. D'un chapitre à l'autre, les épisodes affreux se répètent, comme dans les textes sur les *hordes cosaques de Khmielnitski* les chats cousus dans le ventre des femmes enceintes⁹. Ici, c'est la hache des paysans ukrainiens. Et pourtant le souci d'objectivité n'est pas absent : le pope n'est pas d'accord pour qu'on assassine, les gendarmes ne veulent pas que les meurtres leur retombent dessus ; surtout, Oshérovitsh le montre bien, ceux-ci découlent presque entièrement de la rumeur, comme par un processus autonome, un enchaînement ingouvernable. Ces paysans parmi lesquels s'était diffusé le bruit, (répandu par un agent du tsar, par quelques provocateurs des Cent-Noirs) que les Juifs s'armaient, qu'ils s'exerçaient à tirer sur des portraits du tsar, qu'ils arrivaient en force, ils avaient des raisons de réagir, de s'effrayer. Mais Oshérovitsh, c'est vrai, ne met jamais en question dans sa finalité le récit lui-même du pogrome. Les militants des partis existants, sionistes, bundistes, socialistes, avaient intérêt eux aussi à jeter de l'huile sur le feu : les uns pour provoquer des départs pour la Palestine, les autres pour inciter les Juifs au *combat politique*. Après l'exil, le récit du pogrome visait au moins à justifier l'exil.

Dans le récit des souffrances juives à Novograd Volinsk, en 1919-1920, sauf les chiffres, le souci de vérité scientifique est moins sensible. On dirait que, face justement à des chiffres effrayants, un tel souci pourrait être com-

9. Voir Carole Ksiazenicer-Matheron, *Les temps de la fin*, éd. Honoré Champion, Paris 2006, sur des lectures messianiques de l'Histoire en Europe orientale, qu'il s'agisse des pogromes de Khmielnitski ou de la guerre civile en Ukraine.

pris comme une façon d'aller contre le deuil des siens, comme une forme de trahison. Ce sont des *Lamentations* à l'ancienne, pleines de douleur et d'indignation. Et pourtant, comme d'eux-mêmes, des éléments d'explication se présentent ici. Ce qui rend compte de l'acharnement des meurtriers, c'est une barbarie qui est un legs familial : les pogromistes de 1919 ne sont-ils pas les petits-fils de Bogdan Khmielnitski ? C'est aussi une idéologie cléricale rétrograde, la même que dans les accusations de crime rituel : un christianisme qui voit dans les Juifs les meurtriers du Christ, une race damnée de toute éternité. En même temps, dans ce que dit Oshérovitsh, le religieux n'est pas d'un seul côté : tel bolchevik était le fils du rebbé de Makarov et ne voyait apparemment pas de contradiction entre judaïsme et bolchevisme ; tous ces jeunes Juifs qui arpentaient les rues de Novograd Volinsk, avant la guerre, qu'ils fussent socialistes, bundistes, sionistes ou territorialistes, « ils cherchaient tous une rédemption pour le peuple juif et pour tous les pauvres et opprimés ». A travers ces pages, on assiste en réalité à une guerre de religion ; les Blancs accusent les Juifs de s'être armés « pour massacrer jusqu'au dernier les chrétiens orthodoxes » ; l'hetman et le pope convoquent les rabbins et les rebbés dans la synagogue et l'église pour les ramener à une juste relation avec Dieu. « On aurait dit, dit Oshérovitsh avec stupeur, que les coupables étaient les Juifs. » Mais pour les Ukrainiens, c'était bien le cas : coupables, abandonnés par Dieu, puisque massacrés...

Le noyau le plus objectif, minimum en quelque sorte, de l'affaire est une explication par les circonstances, une situation de guerre : la fusillade près de l'église, ordonnée par un bolchevik juif, mettait tous les Juifs dans l'autre camp. Parmi ceux qu'on mena à des *contre-interrogatoires* il y eut *le fils d'un pieux sacrificeur, qui était connu*

comme un hassid fervent: « Devant chaque bande je dois me justifier, raconte-t-il, raconter que je n'ai pas tiré sur l'église, que je ne suis pas responsable de la destitution du tsar, que je ne fraie pas avec les communistes, et que je n'ai jamais suspendu les portraits des deux *youpins*, Lénine et Trotski, dans une église. »

Quelle part de vérité y avait-il, à ce moment et plus tard, dans les accusations polonaises, ukrainiennes, etc., dans tous les on-dit que les Juifs réfèrent à l'antisémitisme ? Dans le livre familial que prépare A. S., celui-ci mettra-t-il à distance toutes les versions ? Je ne sais rien du grand-père tué en 1929. Était-il communiste, sioniste, bundiste ? Pétliura était-il le monstre des chroniques yiddish ? Il semblerait qu'il ait eu, lui aussi, une sensibilité de gauche.

Le regard objectif lui-même évolue. Tout à coup la guillotine et les massacres de Septembre jettent une ombre sur la Révolution française ; et les Huguenots du seizième siècle, avec leurs grands seigneurs factieux et cyniques, n'ont plus toute notre sympathie. Il s'est passé toutes sortes de choses depuis le livre d'Oshérovitsh. Le jeune Itsik arrivant à cheval avec ses soldats et sa mitrailleuse pour disperser une manifestation de gens qui ne voulaient pas de la dictature du prolétariat ne nous fait plus battre le cœur, pas plus que les films de propagande d'Eisenstein ; les paysans ukrainiens, autant que les Juifs, avaient peut-être un pressentiment de ce qui les attendait sous le nouveau régime.

3

Dans le film des frères Coen, *A serious man*, il y a au début l'histoire de ce vieil homme rencontré sur le chemin et invité chez soi ; mais peut-être est-ce un mort-vivant ? L'hôtesse lui enfonce un couteau dans le corps. Le sang s'élargit sur sa

chemise. D'abord il n'en fait pas cas, puis il reconnaît qu'il n'est pas absolument dans son assiette ; il va prendre une petite soupe ; ou plutôt non, il s'en va, il faut sentir parfois qu'on est de trop. Cela se passe dans l'ancien monde yiddish, quelque part à l'Est de la vieille Europe, *in der alter heym*¹⁰ ; mais ce qui suit est en Amérique, même dans l'Amérique profonde, la province américaine, celle des années soixante ; et les commentateurs de s'interroger : quel rapport entre le mort-vivant d'avant l'Amérique et le mathématicien indécis de la suite, Larry Gopnik¹¹ ? Que celui-ci écoute encore et encore *mayn shtetelé Belz* atteste au moins une continuité ; le yiddish d'une si longue histoire ne s'efface pas si facilement ; il ne faut pourtant pas exclure l'hypothèse de la transmigration. Peut-être, dit un internaute sage, le coup de couteau de l'histoire yiddish dit-il une malédiction semblable à celle des Atrides. Une colère divine semble poursuivre la famille Gopnik d'une génération à l'autre, sans que personne puisse savoir quelle a été la faute originelle. Gopnik n'a rien fait de mal (et sa femme non plus), pourquoi faut-il qu'il divorce, pourquoi tous ces soucis ? Mais on peut être coupable sans avoir rien fait, parce qu'on n'a rien fait. Ainsi n'avoir pas renvoyé la proposition d'acheter le disque *Abraxas* est-il un acte d'achat, il faut payer. Actes ou non-actes, le monde est strictement gouverné par le *karma*. Quand on essaie d'acheter un professeur, dit Gopnik à l'étudiant coréen, il faut s'attendre à des conséquences graves. Cela dit, garder l'argent est une tentation forte. Les rêves de Gopnik mettent à plat les profondeurs de son âme : il y couche avec sa nouvelle voisine, celle qui prend

10. (Yiddish) au pays d'origine, en Europe orientale.

11. Dont le nom évoque les idiots de Mendélé ou de Sholem Alekhem.

des bains de boue au soleil ; l'amant de sa femme, pourtant mort, y apparaît dans l'amphithéâtre où lui-même enseigne, à la fin du cours, exactement comme le vieillard du prélude yiddish : est-il mort, est-il vivant ?

Il y a évidemment quelque chose de folklorique en tout cela ; le mort-vivant ressemble à l'aubergiste juif du *Bal des vampires* qui se frotte toujours les mains, avant d'être devenu lui-même vampire et après ; ses gestes et ses inflexions sortent du théâtre ou du cinéma yiddish d'avant-guerre. Mais j'ai été touché de ce yiddish sous-titré au début d'un film américain, de cette façon de remonter en deçà, non seulement de l'exil en Amérique mais des Lumières européennes et de la modernité. Comme *Pi*, autre film juif, *A serious man* rapproche l'irrationnel des vieilles traditions juives et la science occidentale dans ses spéculations nouvelles, incompréhensibles, vertigineuses. La morte-vie du *dibbouk* s'y superpose à celle du chat de Schrödinger. C'est la nature du réel lui-même qui fait problème. Que raconte exactement le grimoire aperçu ça et là, œuvre d'un frère étrange, parasite, peut-être exhibitionniste et sodomite, où les chiffres avoisinent les lettres hébraïques du tétragramme ? Synthèse mathématique ou cabalistique géniale, martingale infaillible, le doute subsiste. Le mathématicien voit son frère persécuté par la police, pisté et tiré comme un cerf par son voisin goy : lui aussi, qu'a-t-il donc fait de mal ? Malgré les apparences on est toujours dans l'ancien monde ; qui a dit que les Juifs étaient en sécurité en Amérique ? D'où viendra le typhon final ? Des *shvartse* des ghettos, des Arabes d'Al-Qaïda ? Après le onze septembre, où ira-t-on ? En Australie ? En Israël, rejoindre les émigrants russes, coloniser les *territoires* ?

Ainsi le film des frères Coen nous ramène-t-il à la zone de résidence originelle, Ukraine ou Pologne, à des massacres inexplicables, une culpabilité incompréhensible, un suspens entre vie et mort. Dans les récits de Bashevis Singer des morts se promènent qui ignorent qu'ils sont morts ; d'autres tout à coup le soupçonnent et s'effraient : à quel monde appartiennent-ils, monde des vivants, monde des morts, ou ce monde du chaos, *oylem hatoye*, qui est entre les deux, comme la dernière hallucination des agonisants¹² ? Mon père avait la même angoisse. Le yiddish sonore, dialectal, incompréhensible qu'il parlait avec ses oncle et tante revenus d'Amérique paraissait avoir perdu tout écho, comme avaient perdu leur reflet les personnages du *Bal des vampires*. Un monde disparu en fumée, disait-il.

Qu'apporte *A serious man* qui ne soit pas dans *Herzog* ou dans *Crimes et délits* ? Mais chaque grande œuvre parle pour un présent bien précis en même temps qu'elle le déborde, en avant et en arrière. *A serious man* est comme un état *up to date* de la conscience ashkénaze américaine, il faudrait le comparer sous ce rapport à *Radio days*. Ici et là on est dans une famille juive américaine, la société ambiante l'enveloppe et la pénètre de toute part ; en même temps l'origine ne s'y dilue pas, même le communisme y a une couleur juive¹³ ; complètement emportés par le flux

12. Voir I.B.Singer, *Noce à Brownsville* et *Dans le monde du chaos*. J'étudie longuement ce thème dans un livre à paraître, *Le prophète et son scribe*. Singer s'est beaucoup intéressé au Livre des morts tibétain, à l'occultisme en général.

13. Dans un autre film des frères Coen, *Barton Fink*, on voit un jeune Juif progressiste américain engagé à Hollywood, s'engageant auprès d'un producteur également juif à faire le scénario d'un film de boxe.

radiophonique, les personnages de Woody Allen observent *Yom kippour* à leur façon, ceux des frères Coen ont leurs rabbins, leurs écoles, leur synagogue où le garçon devient *bar-mitsva*. Sur la justice divine, l'innocence des bourreaux, la culpabilité des victimes, la fragilité de l'existence juive, qu'ont à dire aujourd'hui les rabbins américains ? Quel sens peut avoir cette cérémonie de *bar mitsva* qui met Dieu au centre de toute la vie, comme autrefois, en Pologne, avant la shoah ? Les

rabbins de la nouvelle génération ne comprennent même plus des mots hébreux aussi essentiels que *get* ou *aguna*¹⁴.

14. La femme de Gopnik veut obtenir de lui un *get*, un acte de divorce, pour pouvoir se remarier religieusement ; sinon elle est *aguna*.



ENTRETIEN AVEC ALAN SANDOMIR, « DÉTECTIVE » DANS LA NYPD

Nadine Vasseur

Alan Sandomir s'est marié avec ma cousine Donna il y a un peu plus de quinze ans. C'est un homme cultivé et charmant, un excellent père de famille et un mari attentionné. C'est aussi un conservateur convaincu, ce qui nous a valu quelques conversations musclées. Il vit avec sa famille dans un quartier paisible de Long Island. Lorsque je l'ai rencontré pour la première fois, Alan était encore policier. Il est aujourd'hui l'un des détectives, traduisez inspecteur, les plus importants de la NYPD (New York Police Department.) Il dirige la « Special Victims Squad », une unité de la police qui enquête sur les viols, avec ou sans meurtre, et sur les abus sexuels perpétrés contre les enfants. J'ai toujours adoré l'écouter me raconter ses enquêtes, ses techniques d'investigation, ses interrogatoires de serial killers qu'il pourchasse d'un bout à l'autre des Etats-Unis. Le séjour que j'ai fait chez eux au cours de l'été 2002 m'a permis d'entrevoir de plus près son quotidien. J'attendais chaque soir qu'il rentre, son revolver et une paire de menottes attachés à sa ceinture, et qu'il me raconte sa journée. Quelquefois, il ne rentrait pas, son enquête pouvant se poursuivre la nuit entière. Il était alors encore sous le coup de l'attentat du 11 septembre. Réquisitionné le jour même pour assurer la sécurité du périmètre de Ground Zero, il avait aidé à dégager et identifier les corps des victimes, prévenu les familles du décès de leurs proches, protégé armes à la main les grands containers installés à proximité du lieu de l'attentat et servant de morgue en plein air. L'empreinte du sang sur ses chaussures, l'odeur pestilentielle des corps hantaient encore ses souvenirs. Lors de mon dernier séjour en 2008,

Alan me confia la cassette d'un film sur la NYPD réalisé par la télévision NBC. Il y était interviewé et filmé en train de silloner en voiture les rues de New York son talkie-walkie à la main. On le voyait sauter hors du véhicule pour attraper un fuyard et lui passer les menottes, procéder à des perquisitions. Je savais, par ailleurs, que sous un pseudonyme dissimulant à peine son nom, il était devenu un personnage de roman policier. Le jour où il me confia ce film, vers la fin du mois de décembre, nous déjeunions tous ensemble dans la maison de Long Island où restaient encore les décorations de Hanoucca. Comment cet homme qui était mon cousin pouvait-il être ce personnage de film policier ? Comment faisait-il pour conjuguer sa vie de détective et sa vie de père de famille, juif de surcroît ? Je savais que ses deux filles étaient dans une école juive. Comment pouvait-on être à la fois juif et flic ? Je connaissais les enquêtes du rabbin de Harry Kemelman, mais Alan était le premier policier juif que j'aie jamais rencontré. Il ne cessait de m'intriguer. Ce dossier de *Plurielles* sur les juifs et l'Amérique m'a permis de lui poser les questions que j'avais envie de lui poser depuis toujours.

Plurielles : Peux-tu me raconter en quelques mots l'histoire de ta famille ?

Alan Sandomir : Mon père est né en 1920 à Varsovie. Son père était un sioniste fervent et il est parti avec toute sa famille en Palestine en 1925 ou 1926. Ils s'installent à Tel Aviv. Mon père va à l'école mais il interrompt ses études à 14 ans pour apprendre le métier de coiffeur. Il travaille dans une échoppe de Tel Aviv et coupe aussi les che-

veux des soldats de l'Armée britannique. Plus tard, il intègre la *Haganah*. Il participe, notamment, à la tragédie de Altalena, lorsqu'un bateau, chargé d'armes et de combattants, dirigé par Menahem Begin est torpillé le 23 juin 1948, sur les ordres de Ben Gourion. Après la guerre, il ouvre son propre salon de coiffure à Jérusalem. Et puis, en 1952, il décide d'émigrer aux Etats Unis. Il est resté, toute sa vie, très attaché à Israël, mais il espérait fonder une famille et pouvoir offrir à ses enfants une vie meilleure que la vie misérable qu'il menait en Israël. A New-York, il rencontre ma mère qui est née, elle, à Brooklyn. Elle avait été élevée comme une américaine mais parlait parfaitement le yiddish. D'ailleurs mes parents ne se parlaient entre eux qu'en yiddish. Ils s'installent à Brooklyn où mon père ouvre un salon de coiffure. Il n'avait pas fait d'études mais il pense, comme ma mère, qu'il est très important que je lise. Que je lise tout. Mes parents ne m'ont jamais refusé un livre. A l'âge de treize ans, ils m'abonnent donc au magazine « U.S. News and World Report », ainsi qu'à un autre magazine qui contenait des reportages sur les différents pays et régions du monde. C'est peut-être pour ça que j'ai fait plus tard des études d'anthropologie ! Ma famille respectait les traditions. Nous allions à la synagogue pour Yom Kippour et Rosh Hashana, ma mère allumait les bougies pour shabbat, j'ai fait ma Bar-mitsva. Mais la maison n'était pas casher. Entre neuf et treize ans, j'ai suivi les cours de Talmud Torah à la synagogue, plusieurs fois par semaine après l'école. Et puis un jour, je devais avoir dix-huit ans, j'ai abandonné toute pratique et la religion est sortie de ma vie.

Plurielles : Tu as donc fait des études d'anthropologie, ce sont elles qui t'ont conduit à devenir policier ?

Alan Sandomir : J'ai fait un double cursus d'anthropologie et aussi de Sciences Politiques.

Mais on ne peut pas dire que c'est cela qui m'a conduit vers la police. Après mes études, j'ai passé quatre ans dans l'armée américaine en Allemagne. Quand je suis revenu, j'avais dans l'idée d'intégrer les Services Secrets américains mais j'ai vite compris que ce travail ne m'offrirait pas ce que je recherchais. Je suis devenu policier pour devenir ensuite « detective » (inspecteur de la police judiciaire) Ce que je voulais c'est être cet homme en costume cravate qui s'immisce dans le chaos pour y ramener l'ordre. Celui qui élucide les crimes aide ceux qui disent non aux criminels. Je voulais mettre un terme à la violence. Je savais que ce travail n'était pas un travail ordinaire, qu'il était plein de défis. Beaucoup de gens ne voudraient pas ou ne pourraient pas faire ce boulot, mais moi je savais que je le pouvais et c'était même très excitant. Mes opinions politiques pas plus que le fait d'être juif ne sont entrés en ligne de compte dans ce choix. J'étais en Amérique et je pouvais choisir n'importe quelle carrière à condition d'être qualifié pour.

J'avais envie d'une carrière où je ne serais pas astreint à rester derrière un bureau, une carrière où je pourrais être promu en raison de mes réussites. Enfin un travail qui me donnerait droit à une pension et à une allocation médicale au cas où je prendrais des risques. Je savais que le salaire serait bas. Mais si je travaillais dur, réussissais et étais promu, mon niveau de vie serait celui de la classe moyenne. J'ai donc travaillé dur, réussi et été promu. Aujourd'hui je suis à l'échelon le plus élevé des inspecteurs de police, je ne peux pas aller plus haut. Je continue à travailler parce que j'aime ce que je fais, mais je vais devoir prendre prochainement prendre ma retraite. A cinquante-six ans, je travaille en moyenne soixante heures par semaine. Ce boulot, c'est sûr, est plutôt un boulot de jeune. Il n'y a pas d'études spécifiques pour devenir « detective », mais une fois qu'on a intégré la

police, il faut suivre les cours de l'Académie de la Police et passer les examens. Le cursus, à mon époque, durait six mois. Il comprenait l'apprentissage des grands principes du droit et des procédures policières, de la sociologie de base, une mise en forme physique et un entraînement à l'autodéfense et au maniement des armes.

J'ai commencé comme policier en uniforme. J'arpentais à pied les rues du Lower East Side, à Manhattan. La population du quartier était alors essentiellement composée de noirs et d'hispaniques très pauvres et le taux de criminalité y était très élevé. Pendant un temps, il a été la capitale du trafic d'héroïne de toute la côte est des Etats Unis. Je patrouillais parfois seul, parfois à deux. Le degré de violence qui y existait, à la fois contre les flics et entre les gangs, m'a au début beaucoup surpris. Mais on apprend à faire avec. Mon travail était d'intervenir en cas de crime, d'incendie, d'alerter en cas d'urgence médicale. J'intervenais au fil de mes rondes, parfois parce que j'étais averti par la radio de la police. Bientôt, j'ai commencé à silloner le quartier en voiture, ce qui me permettait de couvrir un périmètre plus large.

Assez vite, j'ai été promu et j'ai rejoint une unité de policiers en civil qui était chargée de réprimer les infractions à mains armée, les meurtres par balle ou à l'arme blanche, les vols, les cambriolages. La différence, c'est qu'on avait notamment le droit de faire des perquisitions à domicile. C'est un exercice qui s'apprend, j'ai suivi des cours pour cela : comment taper aux portes, comment se servir de son arme dans ce cas-là.

L'essentiel des actes de violence avaient un lien avec la drogue. J'ai donc travaillé en collaboration avec une unité spécialisée dans la répression de la drogue. Neuf mois plus tard, j'étais transféré dans le nord de Manhattan pour rejoindre une unité (toujours en civil) chargée de remonter les filières du trafic de drogue, d'identifier les réseaux et de

les démanteler. Cette fois, il m'a fallu apprendre le maniement d'armes tactiques autres que les armes traditionnelles et bien sûr me former à l'enquête dans les milieux de la drogue.

Mon travail de détective a commencé en 1992 dans le Bronx. La criminalité y était terrible. On enquêtait sur deux à quatre nouveaux meurtres par mois. Sans compter les agressions en tout genre, les vols, les viols. J'ai fait cela pendant trois ans et je craignais de devoir continuer à le faire jusqu'à la fin de ma carrière. Ça ne me disait rien. Après trois ans à enquêter sur les meurtres dans le milieu de la drogue, j'en étais venu à m'en foutre que les dealers soient assassinés ou pas. C'était des criminels qui étaient responsables de leur destin. Je voulais défendre ceux qui n'avaient pas mérité d'être des victimes. La brigade du « Bronx Special Victims » m'avait contacté pour me recruter. L'idée d'enquêter sur les viols et les abus perpétrés contre les enfants me tentait. Ceux-là, en particulier les enfants, n'avaient en rien mérité d'être des victimes. Mais je ne voulais plus exercer ce travail dans le Bronx. Le Bronx était un cloaque et il l'est encore aujourd'hui. Je voulais retourner à Manhattan. J'ai finalement rejoint la brigade du Manhattan Special Victims et j'y suis toujours. Dans le cadre de cette unité, j'ai enquêté sur de très nombreux cas et pourchassé des criminels d'un bout à l'autre du pays pour les ramener à New York. J'ai été formé à l'enquête sur les viols et à l'analyse des scènes de viols. Depuis quelques années, c'est moi qui dispense cette formation aux nouvelles recrues du service.

Plurielles : Y a-t-il beaucoup de juifs dans la police newyorkaise ?

Alan Sandomir : Non, je ne pense pas qu'il y en ait beaucoup, mais il doit malgré tout y en avoir quelques-uns. Mais ne pas ressembler aux autres juifs tant sur le plan professionnel que

politique ne me dérange pas du tout. La grande majorité des policiers est de droite ou du centre. La tradition de la gauche est de dénigrer la police, enfin jusqu'au moment où on a besoin d'elle... Contrairement à la plupart des juifs, je suis conservateur comme mon père l'était avant moi. Mon père n'a jamais rien demandé à personne, on ne lui a jamais fait cadeau de rien. Il a travaillé durement et tout gagné à la sueur de son front. Il était très reconnaissant envers l'Amérique qui lui a permis d'accéder à un niveau de vie confortable et de donner à ses enfants une vie meilleure que la sienne. Le capitalisme qui encourage le libre marché, l'initiative personnelle, l'innovation, est pour moi le meilleur des systèmes. Même si je reconnais que mon gouvernement a échoué depuis une quinzaine d'années, par la faute d'une cupidité sans frein et de la malhonnêteté de bon nombre d'élus des deux bords. Reste que le capitalisme encourage la réussite, tandis que le socialisme et les idéologies de gauche instaurent la médiocrité comme norme. L'humanisme qui sous-tend l'idéologie socialiste est, selon moi, une utopie. Une utopie certes très belle et certainement très morale dans ses fondements mais fort peu réaliste. J'ai plus que des doutes quant à son efficacité comme système. Mais je ne suis pas un penseur. Je ne suis fort d'aucune autorité intellectuelle, je ne suis qu'un flic. C'est simplement ce que je pense. Quant à savoir pourquoi les juifs américains sont historiquement de gauche, je n'ai pas d'explication à cela, sinon une extrême myopie historique. Sans doute est-ce aussi lié au fait que les émigrants juifs qui sont arrivés aux Etats-Unis à la fin du 19^e siècle, début du 20^e étaient très pauvres. Ils se sont identifiés aux classes exploitées et persécutées. A cette époque, l'idée du socialisme se développait partout en Europe, surtout après la révolution russe. En Amérique, les syndicats pointaient un doigt accusateur contre les excès du capitalisme américain qui réalisait des profits sur le dos des ouvriers. Or ces ouvriers étaient en grande partie juifs, irlandais, italiens. Et puis, comme on le sait, les juifs ont toujours embrassé l'avant-garde intellectuelle de leur temps et à cette époque, c'est la gauche qui était aux avant-postes de la pensée politique. Et cette sensibilité politique s'est ensuite transmise de génération en génération, en famille et à l'université où sont allés les enfants de ces immigrants. Il me semble néanmoins que, depuis quelque temps, les choses sont en train de changer. De plus en plus de juifs vont découvrir les bienfaits du conservatisme américain, tant sur le plan personnel que communautaire ou national.

Plurielles : Tu as déjà arrêté des criminels juifs ou des voleurs juifs ?

Alan Sandomir : J'ai arrêté très peu de juifs au cours de ma carrière et encore moins de voleurs juifs. La raison, selon moi, est que les juifs ne sont pas prédisposés à ce type de comportements. Il faut dire aussi que les communautés hassidiques ou ultra-orthodoxes ne font pas appel à la police pour ce genre de crimes. Elles font d'ailleurs très rarement appel à la police en général. Les gens règlent leurs conflits entre eux selon leurs propres lois.

Plurielles : Quand tu portes ton revolver, il t'arrive de penser parfois que tes ancêtres en Pologne étaient interdits de porter les armes ?

Alan Sandomir : Non, je n'y avais jamais pensé. Mon arme n'est rien d'autre pour moi qu'un outil de travail. Elle n'a pour moi rien de glamour ni d'héroïque, ni bien sûr de diabolique. Elle est à la fois un luxe et un fardeau. Je porte un revolver depuis vingt-sept ans... c'est tout juste si j'y pense encore. Mais je reconnais que ta question, d'un point de vue historique, est intéressante. Oui, intéressante...

UN AMÉRICAIN À PARIS : ENTRETIEN AVEC MARC MARDER

Nadine Vasseur

Marc Marder est musicien interprète et compositeur. Originaire de New York, il arrive en France en 1977 pour intégrer l'orchestre de l'IRCAM, alors dirigé par Pierre Boulez. Après plus de trente ans de vie en France, comment perçoit-il le judaïsme français ? En quoi est-il différent selon lui du judaïsme américain ?

Plurielles : Quel était le rapport de votre famille au judaïsme, lorsque vous étiez enfant à New York ?

Marc Marder : Ma famille était très pratiquante, elle appartenait à la mouvance des juifs libéraux. Nous allions tous les vendredis à la synagogue, ma mère faisait partie de la chorale. Dès l'âge de six ans, j'ai suivi les cours de Talmud Torah à la synagogue pour apprendre l'hébreu et préparer ma bar-mitsva. L'été, je partais en vacances dans des colonies juives libérales. Plus tard, mon frère aîné est devenu rabbin. Mais notre maison n'était pas casher. Nous vivions dans un quartier de Long Island très mélangé où cohabitaient des juifs, des protestants et des catholiques. Et puis, peu après que je vienne en France, mes parents sont partis vivre en Israël. Ma mère, selon l'expression consacrée, ne voulait pas « rater le bateau ». « On vit, disait-elle, à une époque où il existe un Etat d'Israël. Je ne veux pas rater ça dans ma vie ». Ils ont vécu là-bas dix ans.

Plurielles : Quelle a été votre première impression en arrivant en France ?

Marc Marder : J'ai eu le sentiment d'arriver dans un pays très catholique, où la religion était très présente. Ici, chaque jour correspond à un saint, ça n'existe pas aux Etats Unis. Quand j'étais dans l'orchestre de Boulez ou à L'Orchestre National de France, les musiciens, le jour de leur

fête, invitaient les autres à boire un verre. Le pays tout entier vit au rythme des fêtes chrétiennes. Auparavant, je n'avais jamais entendu parler de la Pentecôte ou de l'Ascension. En Amérique, on n'entend jamais parler des fêtes qui sont hors de ta religion, excepté bien sûr les fêtes majeures comme Pâques et Noël.

Plurielles : Mais en Amérique, le nouveau Président élu prête serment sur la Bible. Cela n'existe pas en France.

Marc Marder : C'est vrai, mais vivre au rythme du calendrier des saints me semble beaucoup plus contraignant. Il n'y a pas si longtemps, on ne pouvait pas donner aux enfants un prénom hors du calendrier des saints, en France.

Plurielles : Quelle image avez-vous eu du monde juif français ?

Marc Marder : Je suis resté complètement en dehors du monde juif ici. Je n'ai pas cherché à m'intégrer à quelque groupe que ce soit. Il faut dire que je m'étais déjà éloigné de cet univers lorsque j'ai quitté ma famille à seize ans pour aller étudier à l'université. Ici, je ne savais même pas qui était juif. En Amérique, c'est très facile, tout le monde sait qui tu es. Dans mon enfance, il n'y avait que des juifs ashkénazes, on les reconnaissait tout de suite à leur nom. Ils s'appelaient, Berg, Friedman, Stein. Ici, les noms ne m'évo-

quaient rien. Il y a beaucoup de juifs séfarades et c'est un monde que je ne connais pas. Beaucoup de juifs ont aussi changé de nom. Je le comprends très bien, il y a eu un tel traumatisme ici. Je me souviens qu'une amie de ma femme ne voulait pas qu'on prénomme notre deuxième fille Rebecca car c'était trop juif. Aujourd'hui, je connais beaucoup de juifs dans le milieu de la musique, du cinéma, mais la plupart ne connaissent rien au judaïsme. Ils ne connaissent pas les prières, ne lisent pas l'hébreu. Ils sont souvent même très fiers de ne pas être pratiquants, d'être « contre tout ça », de se dire enfants de bundistes, etc. Si bien que la religion n'est pas du tout vivante ici. A New York, la religion faisait partie de la vie culturelle juive. Elle était très vivante, on vivait à son rythme. La vie juive toute entière était une chose vivante. Ici, elle me donne l'impression d'être un musée. On parle beaucoup de l holocauste mais la vie n'est pas une vie de judaïsme vivant. Peut-être que certains juifs en France vivent comme je vivais à New York mais je ne les vois pas.

Plurielles : L'une de vos filles a voulu faire sa bat-mitsva, alors qu'elle est née en France d'une mère catholique. Qu'en avez-vous pensé ?

Marc Marder : C'était très étrange pour moi. En même temps, j'étais très content. Elle recherchait une éducation spirituelle, j'ai trouvé ça très émouvant, très beau. Pendant toute l'année où elle a étudié, nous avons eu des discussions spirituelles et morales, c'était superbe. Je l'ai conduite régulièrement à la synagogue, ce qui m'a replongé dans l'hébreu, dans toute cette culture. Ce qui m'a pris beaucoup de temps, c'est de trouver pour elle le bon endroit. Je ne savais pas si je trouverais en France une synagogue qui me paraîsse familière, qui soit proche du judaïsme libéral que j'avais connu à New York. J'ai cherché longtemps. Finalement, j'ai trouvé chez Pauline

Bebe et son mari un équivalent des libéraux américains : l'égalité entre hommes et femmes, des prières en français et en hébreu, une ouverture sur le monde. Mais tout cela, je l'ai trouvé pour ma fille, pas pour moi. Mon désir à moi n'était sans doute pas assez fort.

Plurielles : En venant en France, vous vous rapprochiez du lieu où s'était passée la Shoah, en Amérique vous étiez plus loin.

Marc Marder : En Amérique, on était plus à distance bien sûr. Mais nous connaissions beaucoup de gens qui étaient passés par les camps, qui portaient des tatouages. Une partie de ma famille avait été décimée en Hongrie. Aussi la Shoah était-elle malgré tout très présente dans ma famille. J'ai vu *Nuit et brouillard* quand j'avais sept ans. En France, à la même époque au début des années soixante, ce film était censuré parce qu'on y voyait des policiers français. En 1961, le procès Eichmann a été retransmis à la télévision américaine. Je n'ai pas eu du tout l'impression de me rapprocher de cette histoire en venant en France. En 1977, on n'en parlait pas du tout ici. C'est peu à peu que c'est venu.

Plurielles : Vous avez composé la musique de tous les films du cinéaste cambodgien Rithy Panh. Pourquoi cet intérêt pour le génocide cambodgien, est-ce une manière pour vous de revenir sur la Shoah ?

Marc Marder : Bien sûr que ce n'est pas étranger. Ça ne l'est pas davantage pour Rithy Panh. Lorsqu'il parle ou écrit sur moi, il rappelle toujours qu'une partie de ma famille a disparu dans la Shoah. Pourquoi un juif new yorkais écrit-il la musique de ses films ? Depuis qu'on s'est rencontrés, on ne se quitte plus. Parce qu'on a trouvé, par la musique, un langage commun pour parler des deux génocides. Il a trouvé cela en moi.

De mon côté, c'est une manière de m'exprimer musicalement sur cette histoire.

Plurielles : Beaucoup de juifs américains perçoivent la France comme un pays antisémite. Qu'en pensez-vous, vous qui vivez ici ?

Marc Marder : Beaucoup d'Américains pensent que la France est un pays antisémite. Les médias diffusent largement cette idée. Il est vrai que j'entends de temps en temps des choses qui me dérangent, des petites choses dites l'air de rien, des petits mots, des expressions, beaucoup plus qu'en Amérique. Il y a des choses qui, pour un Américain, semblent très bizarres. Par exemple, une ville qui s'appelle Villejuif ! Une « city of jews » serait impensable aux Etats Unis. Mais de là à avoir le sentiment de vivre dans un pays antisémite, non.

Plurielles : En Amérique, il y a eu le *numerus clausus* des juifs à l'université et cela a duré jusqu'à dans les années 1950. En France, excepté sous le régime de Vichy, il n'y a jamais eu de telles choses.

Marc Marder : Je suis trop jeune pour avoir connu cela. Je sais que beaucoup de clubs étaient aussi interdits aux juifs, comme le New York Health Club ou certains clubs de golf. C'était aussi vrai à Hollywood. Les grands producteurs juifs étaient exclus de nombreux clubs et ils ont dû créer leurs propres clubs. Je pense même que ça existe toujours. Je suis sûr que dans certaines copropriétés de Manhattan, on refuse encore des juifs. On ne va pas dire qu'on refuse un tel parce qu'il est juif, on va trouver d'autres raisons. Ça n'a rien de légal, bien sûr. Mais en Amérique, à partir du moment où ça se passe dans le privé, on peut faire tout ce que l'on veut.

Plurielles : Vous vous sentez en sécurité en France ?

Marc Marder : En sécurité ? Non. Mais je ne suis pas seulement juif, je suis aussi un immigré. Même si j'ai aujourd'hui la double nationalité, je resterai toujours un étranger ici. Et ce n'est pas très confortable. Mais peut-être est-ce très personnel. Se sentir étranger, c'est fatigant à la longue. Pour le dire plus précisément, je me sens beaucoup plus étranger que juif ici. Le problème c'est qu'aujourd'hui, je suis aussi un étranger en Amérique. J'ai vécu plus longtemps en France. Bien sûr, je continue à m'intéresser à ce qui passe là-bas, je vote en Amérique. Mais je suis devenu trop français dans la tête, j'ai du mal aujourd'hui à comprendre la mentalité politique américaine. Reste que je ne suis pas étranger de la même manière là-bas qu'ici. Je ne le suis pas culturellement, pas au fond de moi. Parce que c'est là-bas que j'ai grandi.

Plurielles : Et l'humour juif ? Est-ce qu'il est le même en France et aux Etats Unis ?

Marc Marder : Oui et non. L'humour juif est plus drôle aux Etats Unis. Il est beaucoup plus ironique, plus second degré. Il est surtout beaucoup plus présent. L'humour juif c'est l'humour de New York tout entier. Tout le monde à New York a l'humour juif. En France, si on raconte une blague à table il y a toujours des gens qui ne comprennent pas. Là-bas, tout le monde comprend. Ici, c'est considéré comme l'humour juif, là-bas c'est l'humour tout court. C'est ça la différence. L'humour juif a eu une telle influence sur la mentalité de la population dans son ensemble. Ce sont les juifs qui ont forgé l'idée de l'Amérique dans l'esprit des Américains, à travers les films. L'image de l'Amérique protestante, morale, a été fabriquée par les producteurs juifs depuis le début du 20^e siècle.



L'INTERNATIONALE CONSERVATRICE ET ISRAËL

Philippe VELLILLA

De plus en plus isolé sur la scène internationale, l'Etat juif peut encore compter sur l'appui des partis conservateurs en Occident. Ce soutien à Israël s'est radicalisé dans la période récente.

L'Internationale conservatrice n'existe pas. Du moins, sous une forme très organisée. Les partis conservateurs n'ont pas constitué de structure transnationale comparable à la vieille Internationale socialiste. Il existe bien une Union démocrate internationale, mais elle est de création récente (1983), et, à l'exception de la période suivant la chute du mur où elle a aidé à la constitution de partis conservateurs en Europe de l'Est, elle n'est guère active. Il existe cependant au niveau de l'Union européenne (UE), un Parti populaire européen (PPE), mais celui-ci se consacre exclusivement aux politiques de l'UE, et de ce fait, est souvent privé de la participation du très eurosceptique Parti conservateur britannique. L'Internationale conservatrice existe encore moins comme force conspirationniste comme pourrait le laisser penser cette expression. Celle-ci exprime simplement une réalité politique. Sur le plan idéologique, tout rapproche le Parti républicain américain, le Likoud israélien, et les partis de droite en Europe : la CDU allemande, le Parti conservateur britannique, le Parti populaire espagnol, le Peuple des libertés italien, l'UMP française ... Tous ces partis ont la volonté de promouvoir une économie la plus libérale possible, de réduire le rôle de l'Etat, de minorer les acquis sociaux et le rôle des syndicats, et ont une vision exclusivement sécuritaire des déviances sociales. On peut également déceler dans leurs méthodes - le discrédit systématique de la gauche sur le thème de son angélisme réel ou supposé

- et leurs moyens - une proximité avec les forces de l'argent et leurs médias - des similitudes qui ne doivent rien au hasard. On doit y ajouter une vision commune du conflit proche-oriental, fondée sur la perception du nationalisme arabe comme expression d'une hostilité à l'Occident qui rapproche tous ces partis d'Israël, et surtout du parti au pouvoir à Jérusalem.

*

L'axe Likoud-Parti Républicain

Les liens entre le Likoud israélien et le Parti républicain américain relèvent parfois de l'osmose : à Jérusalem, le *Merkaz Shalem, think thank* financé par des Américains de droite, s'est mis ouvertement au service du Likoud et de son chef, Binyamin Netanyahu, comme l'atteste la lecture de sa revue bilingue *Azure*. Mais les relations entre les deux partis n'ont guère besoin d'être formalisées, car elles relèvent d'abord de la complicité entre les hommes et de leur communauté de vues idéologiques. Entre les dirigeants des deux partis, les rapports sont étroits, surtout depuis que Binyamin Netanyahu règne sur la droite israélienne, c'est-à-dire depuis plus de quinze ans. Dès sa jeunesse étudiante aux Etats-Unis, il fut proche du Parti républicain. Car le jeune Bibi était un marginal au sein de sa génération qui soutenait le Parti démocrate ou le *Students for a Democratic Society* (SDS, extrême gauche) et les différents courants de la *New Wave* et du *Flower Power*, et combat-

tait la guerre au Vietnam¹. Binyamin Netanyahu soutenait la guerre et la droite américaine. Il multiplia les contacts avec les dirigeants républicains dès 1982, lorsqu'il commença une mini-carrière diplomatique aux Etats-Unis, en qualité de numéro deux de l'ambassade d'Israël à Washington, puis comme représentant permanent de son pays auprès des Nations-Unies. De retour en Israël, où il débute sa carrière politique en se faisant élire à la Knesset en 1988, il renforça ces liens sur deux plans. D'une part, sur le plan financier. Le Likoud, exsangue après sa défaite en 1992, devait renflouer ses caisses. Bibi et son homme de main de l'époque, Avigdor Liberman, réussiront à remettre le parti sur pied en faisant appel notamment à la générosité de plusieurs milliardaires américains proches du Likoud comme du Parti républicain². Ces mêmes milliardaires financeront la campagne de Bibi pour le poste de Premier ministre en 1996, où il battra contre toute attente Shimon Peres. Sur le plan idéologique, Bibi Netanyahu, imprégné de ce qu'il avait appris lors de ses études au MIT et à Harvard, a emprunté à la droite américaine sa vénération pour l'ultralibéralisme en économie. Dans d'autres domaines, et notamment en matière de lutte contre l'insécurité, la proximité entre le Likoud et le Parti républicain est évidente, même si le premier songe d'abord à sa sécurité extérieure, et le second à la lutte contre le crime à l'intérieur. Un autre facteur rapproche le Likoud du Parti républicain : la place accordée à la religion, et surtout aux communautés religieuses. Aux Etats-Unis, la place conquise par les églises évangéliques, qui compteraient

40 dizaines de millions de fidèles, a d'importantes conséquences politiques³. Sans ces communautés, Georges W. Bush n'aurait pas été réélu en 2004 pour un second mandat : la thématique de la lutte contre l'insécurité après le 11 septembre, les discours contre l'avortement et l'homosexualité, ont joué à plein pour la mobilisation de cet électoral au profit du candidat républicain. Le Likoud a également parfaitement compris la montée en puissance des communautés religieuses à notre époque. Mais, contrairement à son homologue américain, le parti de la droite israélienne ne reprend pas à son compte toutes les revendications des partis ultra-orthodoxes : il se contente de s'allier avec eux au gouvernement et d'acheter leur soutien à la Knesset au moyen de subventions qui assurent à leurs institutions (scolaires et sociales) une puissance inégalée.

Cette influence des églises évangéliques n'est pas étrangère au positionnement du Parti républicain sur le conflit israélo-palestinien⁴. Les églises évangéliques soutiennent ouvertement la colonisation des Territoires, y voyant le signe de l'arrivée des Temps messianiques, de la Rédemption, et ... de la conversion des Juifs au christianisme ! Nul doute que le Likoud et les partis de l'extrême droite israélienne n'admettent pas le dernier point de la prédiction, mais ils trouvent chez les Evangélistes américains un soutien appréciable à leurs thèses dans l'Amérique profonde et la garantie que celles-ci seront bien défendues par les élus républicains au Congrès et au plus haut niveau de l'Etat lorsque c'est le Parti de l'éléphant qui est au pouvoir à

1. Voir le portrait du chef de la droite israélienne dans l'ouvrage de Robert Assaraf, *Une Crise et des Hommes*, Plon, Paris, 1999, pp. 109 et s.

2. Notamment Reuben Matthews, Ron Launder, fils d'Esthée, reine des cosmétiques, Marvin Josefson (voir Robert Assaraf, *op. cit.* p. 118).

3. Hérodote, n° 119, quatrième trimestre 2005, *Les Evangélistes à l'assaut du Monde*.

4. Frédéric Encel, *Le sionisme chrétien : paroles de romantiques, épées de combattants, influence d'évangélistes*, Hérodote, *Ibid*, pp. 41-47.

Washington. D'autant que cette approche du conflit a des bases historiques solides. Pendant toute la Guerre froide, le nationalisme arabe était soutenu par l'Union soviétique et à ce titre vivement combattu par les Américains, démocrates comme républicains. Mais c'est une administration républicaine, celle de Richard Nixon, avec Henri Kissinger comme secrétaire d'Etat, qui, la première, dut en tirer les leçons sur le plan militaire, en remplaçant la France comme fournisseur de l'armée israélienne après 1967. Cette alliance, jamais formalisée par un traité, perdurera, assurant à Israël cette *supériorité stratégique* qui constitue aujourd'hui encore la meilleure garantie de l'Etat juif face à ses ennemis. Toutes les administrations, démocrates comme républicaines, resteront fidèles à ce schéma. Les Républicains insistent simplement un peu plus sur le caractère automatique de cet appui à Israël qui doit découler du rapport de forces au niveau international. Des considérations électorales ne sont pas étrangères à ce soutien affiché, les Républicains espérant à chaque consultation emporter des voix juives qui leur font traditionnellement défaut⁵. Cette surenchère pro-israélienne a conduit l'administration Bush à adopter ouvertement la ligne du Likoud. Lors de l'une de ses rares initiatives diplomatiques sur le terrain proche-oriental, Georges W. Bush, le 14 avril 2004, écrit au Premier ministre de l'époque, Ariel Sharon, une lettre qui contenait un passage soutenant *de facto* la colonisation: *En fonction de la nouvelle réalité sur le terrain, entre autres la présence de centres de population israélienne importants, il serait irréaliste de s'attendre à ce que les pourparlers se terminent par un retour*

*absolu aux lignes d'armistice de 1949...*⁶ Plus largement, et de façon nette depuis le 11 septembre 2001, le Parti républicain et le Likoud partagent la thèse du choc des civilisations, et inscrivent leur lecture du conflit israélo-arabe dans ce cadre: celui de la lutte entre les démocraties occidentales et un islam conquérant et liberticide. C'est dire tout ce que ces partis doivent au néo-conservatisme.

Ce qui reste du néo-conservatisme

Au début des années 2000, le néo-conservatisme prétendait devenir l'idéologie de référence⁷. Les anciens gauchistes étaient nombreux dans ce mouvement, largement porté souvent par des fils d'immigrants irlandais ou juifs⁸ ayant fui l'Eu-

6. *In light of new realities on the ground, including already existing major Israeli populations centers, it is unrealistic to expect that the outcome of final status negotiations will be a full and complete return to the armistice lines of 1949 ...*

7. Guy Sorman, proche de ce courant de pensée, en a donné une définition synthétique: *Pour les néoconservateurs, l'universalisation de la démocratie est le but - absolument idéaliste - de la politique étrangère et militaire. Dans ce combat pour le Bien, le capitalisme est un outil irremplaçable par ce que son efficacité est supérieure et qu'il est le corollaire de la démocratie; les néoconservateurs ne prétendent pas que ce capitalisme est éthique, mais ils constatent qu'il marche. Enfin, ou surtout, les valeurs judéo-chrétiennes doivent, farouchement, être défendues contre la tentation moderne du relativisme moral (Nicolas Sarkozy est-il néo-conservateur? Le Figaro, 10 octobre 2007).*

8. La judéité de nombre des néoconservateurs est souvent évoquée pour expliquer leur intérêt pour le Proche Orient. L'insistance à souligner cette judéité n'est pas innocente de la part de certains

5. Voir notre article dans cette même revue, n° 15/2010, pp. 111-120, *Barack Obama, Israël et les Juifs*.

rope, et supportant très mal la critique, et plus encore l'auto-flagellation d'une Amérique, ce *Golden Medina*⁹, qui leur avait permis de sortir des quartiers populaires et de devenir universitaires ou journalistes. Irving Kristol, figure du mouvement, a donné de ses camarades passés du trotskisme au néoconservatisme une célèbre définition : *le néoconservateur est un homme de gauche qui a été giflé par la réalité*. Cette idéologie entend dépasser le conservatisme traditionnel qui souffre d'un handicap congénital : il n'est guère mobilisateur. Tombe-t-on amoureux des valeurs victoriennes, du libéralisme économique et du démantèlement de l'Etat ? Cette carence devait être comblée par le néo-conservatisme qui - sans abandonner un seul aspect du conservatisme traditionnel - allait y ajouter une dimension idéaliste. Dans l'ordre international, c'est à l'Amérique, *Empire bienveillant*, qu'il revient de lutter contre la tyrannie, et de diffuser les valeurs de la démocratie¹⁰. Fondamentalement, l'influence des néoconservateurs tient à ce qu'ils ont eu l'intelligence

de leurs critiques, notamment depuis la guerre en Irak. Comme le souligne Francis Fukuyama : *De nombreux commentateurs ont en outre fait remarquer que plusieurs partisans de premier plan de la guerre en Irak, comme Paul Wolfowicz, Douglas Feith et Richard Perle étaient juifs ; ils ont alors suggéré que la politique irakienne de Bush était calculée, en dernière analyse, pour assurer la tranquillité et la sécurité d'Israël au Moyen-Orient (D'où viennent les Néo-Conservateurs ?* Grasset, Paris, 2006, pp. 7-8).

9. *Le pays de l'or*, selon l'expression yiddish des émigrants juifs d'Europe centrale et orientale.

10. Pour une excellente synthèse : Alain Frachon et Daniel Vernet, *Le Stratège et le Philosophe*, *Le Monde*, 15 avril 2003. Pour une approche plus approfondie, l'ouvrage des mêmes auteurs :

politique de répondre aux inquiétudes propagées par une certaine gauche angélique. Au relativisme culturel, ils opposent l'idée qu'il y a des valeurs universelles. Au nom de ces mêmes valeurs, ils refusent de s'accommoder des régimes autoritaires épargnés par le *statu quo* hérité de la Guerre froide, sous prétexte de stabilité ou de respect de la souveraineté nationale. Cet *idéalisme botté*¹¹ a inspiré la politique de l'Internationale conservatrice au Proche-Orient, présentée après le 11 septembre comme la volonté de construire un *Grand Moyen Orient* devant, à partir du modèle d'un Irak démocratisé et pacifique, imprégner l'ensemble du monde arabe. La Seconde guerre d'Irak vit ainsi l'influence des néo conservateurs atteindre des sommets ... et sombrer¹². Mais le néo-conservatisme continue à inspirer nombre de décideurs.

« Si Israël tombe, nous tombons tous »

Ainsi, lorsque José Maria Aznar ou Silvio Berlusconi ont envoyé des troupes en Irak, où ils n'avaient guère d'intérêts, ils étaient persuadés d'œuvrer pour la *suprématie de l'Occident*. Silvio Berlusconi a exprimé cette idée crûment, lorsqu'il déclara le 27 septembre 2001 : *On ne peut pas mettre sur le même plan toutes les civilisations. Il faut être conscient de notre suprématie, de la supériorité de la civilisation occidentale (qui a garanti) le respect des droits humains, religieux et*

L'Amérique messianique : Les Guerres des néo-conservateurs, Le Seuil, Paris, 2004.

11. Selon l'expression de Pierre Hassner et Justin Vaïsse, *Washington et le Monde : Dilemmes d'une Superpuissance*, Autrement, Paris, 2003.

12. Voir l'article de Nicole Bacharan, *Pourquoi les Néoconservateurs ont échoué*, Le Meilleur des Mondes n° 3, printemps 2007.

politiques, qui n'existent pas dans les pays islamiques ... Binyamin Netanyahu ne pense pas autre chose lorsqu'il fonde sa *doctrine arabe*¹³ sur le préalable de la démocratisation des régimes de la région avant toute solution du conflit.

De façon générale, les partis de l'Internationale conservatrice partagent l'idée qu'Israël étant en première ligne face à la menace islamiste, il faut arrimer solidement l'Etat juif au camp occidental. Ainsi, Nicolas Sarkozy, Angela Merkel et leurs homologues de l'OCDE ont pesé de tout leur poids pour qu'Israël soit admis au sein de l'Organisation, ce qui fut fait en juin 2010. Plus encore, un certain nombre de dirigeants européens, dont José Maria Aznar, militent ouvertement en faveur d'une adhésion d'Israël à l'OTAN. Cette idée participe de la volonté de redéployer l'organisation de défense intégrée vers la lutte contre l'islamisme, l'ennemi privilégié antérieur, le communisme, ayant disparu. L'ancien Premier ministre espagnol est même allé plus loin en constituant en juin 2010 un mouvement des amis d'Israël (*Friends of Israel*) avec un texte publié le 17 juin par *The Times*¹⁴ dont l'argumentation est directement inspirée par la doctrine néoconservatrice : *Israël est notre première ligne de défense dans une région turbulente qui risque constamment*

13. Robert Assaraf, *Ibid*, pp.130-132.

14. Traduit sur le site Le Post. fr, le 19 juin, sous le titre *José María Aznar : Israël/Occident : notre destin est inextricablement lié*. Depuis, cet appel a été signé par plusieurs personnalités de l'Internationale conservatrice, notamment Alejandro Toledo, ancien président du Pérou (2001-2006), Marcello Pera, philosophe italien et ancien président du Sénat de son pays de 2001 à 2006, David Trimble, ancien Premier ministre (unioniste) d'Irlande du Nord, John R. Bolton, ancien ambassadeur à l'ONU des Etats-Unis sous l'administration Bush, Vaclav Havel, ancien président tchèque

de sombrer dans le chaos ...une région qui forme la ligne de front dans la lutte contre l'extrémisme. Si Israël tombe, nous tombons tous. Intervenant le 30 juin sur une radio israélienne, José María Aznar a précisé son approche : *Israël ne fait pas partie du Proche-Orient, il s'agit d'un Etat occidental qui se trouve dans cette région ...* Et de conclure : *Lorsque nous luttons pour Israël, nous luttons également pour notre propre bien*¹⁵. Dans le même ordre d'idées, mais avec un corps de doctrine moins élaboré, en Grande Bretagne, David Cameron a qualifié son lien avec l'Etat juif d'extrêmement profond (*very deep inside*) et d'*indestructible*, et l'a même conduit à se proclamer *sioniste*. En Allemagne, le soutien à Israël transcende les clivages politiques pour des raisons historiques évidentes, et constitue un point fort du consensus national. Du reste, la *fin de la culpabilité allemande* parfois réclamée ici ou là par des intellectuels, n'a jamais conduit à établir une distance avec l'Etat juif auquel la CDU d'Angela Merkel reste fidèle.

Mais le soutien à Israël n'est pas seulement affaire d'idéologie. Le PPE soutient l'Etat juif au Parlement européen : sans les votes de ce groupe, l'accord d'association entre Israël et l'Union européenne aurait été suspendu depuis longtemps, car lors de chaque crise, des députés de gauche et d'extrême gauche réclament cette mesure, et une partie des députés socialistes vote en faveur de cette rétorsion¹⁶. Au total, dans les grands pays européens, les partis de droite constituent le meilleur appui à l'Etat juif. La droite française n'échappe pas à cette règle, même si l'israélophilie de l'UMP mérite d'être démythifiée.

15. Cité par le site L'Argument, *José María Aznar réitère son soutien à Israël*.

16. Voir notre article dans l'Almanach du KKL Alsace, 2003, *Comment l'antisionisme vient aux Européens*, pp. 101-107.

Partage des tâches à l'UMP

L'UMP, parti unique de la droite fondé en 2002 suite à la réélection de Jacques Chirac, regroupe d'abord les anciens du RPR. De la tradition gaulliste, il reste plus qu'on ne le croit sur le plan diplomatique : un lien fort avec le Maghreb, une proximité avec nombre de régimes arabes, y compris celui du colonel Kadhafi en Libye à qui la France de Nicolas Sarkozy a vendu de la technologie nucléaire après la libération des infirmières bulgares en 2007. On notera également au sein de l'UMP le maintien d'une fraction pro-arabe très active, avec quelques parlementaires comme Didier Julia, proche de l'Irak de Saddam Hussein, Roselyne Bachelot, qui présida le groupe études France-Irak de l'Assemblée nationale et milita contre les sanctions infligées à ce pays après la première guerre du Golfe, ou encore Philippe Marini, président du groupe d'amitié France-Syrie au Sénat, qui se rend régulièrement à Damas et à Ryad¹⁷. Cette tradition est très présente chez les anciens ministres des Affaires étrangères. On est frappé de la similitude de vues entre tous ceux qui occupèrent le Quai d'Orsay. Maurice Couve de Murville, qui fit la politique arabe de la France, se vanta à ce titre d'avoir *mis fin aux coucheries avec Israël*. Michel Jobert réagit à la guerre de Kippour en déclarant : *Est-ce que tenter de remettre les pieds chez soi constitue forcément une agression*

17. Voir le portrait de cet énarque, parlementaire, et riche homme d'affaires dans *Les Echos* du 25 mars 2009. On notera que le positionnement international de ce personnage ne peut être exempté de tout antisémitisme : Philippe Marini s'est opposé lors de l'inauguration d'un monument de la déportation à Compiègne, ville dont il est maire, à la participation de Simone Veil, pour ne pas donner à la cérémonie un aspect *racial*.

imprévue?¹⁸ Plus près de nous, Dominique de Villepin, le 25 février 2003, recevant une délégation de parlementaires UMP favorables à la guerre en Irak, leur déclara : *Les faucons de l'administration Bush sont totalement pris en main par Sharon*, ce qui devait lui attirer une réplique cinglante de Pierre Lellouche¹⁹. Il est vrai que le flamboyant ministre des Affaires étrangères de l'époque avait déjà fait connaître son sentiment selon lequel *Israël est un accident de l'Histoire*. Ainsi donc, contrairement à la légende, les gouvernements de la présidence Chirac et ceux formés par le président Sarkozy n'échappent pas à la tradition du Quai d'Orsay²⁰. Hervé de Charrette, Michel Barnier et Bernard Kouchner, ont, à de nombreuses reprises, sévèrement critiqué la politique israélienne. On constate simplement un glissement : officiellement, depuis l'élection de Nicolas Sarkozy, la politique moyen-orientale de la France est plus pro-israélienne qu'avant. Le président n'a jamais caché sa sympathie pour l'Etat juif²¹, et l'a souvent soutenu publiquement. Ainsi, il fut le seul responsable politique français de premier plan à reconnaître à Israël *le droit de se défendre*, lors de la Seconde guerre du Liban (juillet 2006). Il fit cette déclaration à la télévision à une heure de grande écoute²², préférant confier à la presse

18. Voir Diallo Thierno, *La Politique Etrangère de Georges Pompidou*, LGDJ, Paris, 1992.

19. Le Canard Enchaîné, 5 mars 2003, p. 2. L'information a été reprise par Actualité Juive.

20. Sur cette tradition, voir le témoignage de première main d'Alain Pierret : Ambassadeur en Israël 1986-1991, Desclée de Brower, 1999

21. Voir notre article dans cette même revue, n° 14/2009, *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2007*, pp. 150-159.

22. Le 16 juillet 2006 au journal de 20h00 de TF1.

écrite²³ des opinions plus modérées sur la guerre menée par l'Etat juif contre le Hezbollah : *Est-ce que pour autant je considère que le gouvernement israélien a eu en se défendant la réponse appropriée ? Je n'en suis pas sûr. Si je suis l'ami d'Israël, je suis aussi celui du Liban qui doit devenir un pays véritablement souverain.* Ces nuances rapprochent Nicolas Sarkozy du consensus existant dans l'ensemble du monde occidental sur le conflit au Proche Orient. Mais il se garde bien de le proclamer, laissant à son ministre des Affaires étrangères, Bernard Kouchner, qui ne peut rien faire sans l'aval de Jean-David Levitte, conseiller diplomatique du Président, le soin de condamner Israël dans des moments difficiles : lors de l'opération *Plomb Durci*, à Gaza en décembre 2008, ou encore après l'arraisonnement suivi de neuf morts du navire turc de la flottille voulant briser le blocus de la bande en mai 2010. Plus encore, des initiatives comme celles de l'ex-directeur du Proche-Orient au ministère des Affaires étrangères, Yves Aubin de La Messuzières²⁴, qui préconise un dialogue avec le Hamas, ne peuvent être prises sans être couvertes par les autorités françaises.

Ce partage des tâches présente un avantage. Vis-à-vis de son ami Binyamin Netanyahu, Nicolas Sarkozy peut encore se présenter comme un fidèle de l'Etat juif, prêt à jouer un rôle dans le processus de paix. C'est le sens de sa disponibilité proclamée pour organiser à Paris une conférence internationale sur le sujet. Mais au total, Nicolas

23. Le Figaro Magazine, 4 septembre 2006.

24. Ancien diplomate devenu chercheur, arabisant et spécialiste du Proche-Orient, a rencontré à plusieurs reprises les principaux dirigeants du Hamas. Il est depuis 2009 président de la Mission laïque française, poste qui ne peut être obtenu sans l'aval des ministères de tutelle.

Sarkozy reste dans le *main stream* du monde politique européen : un soutien de principe à Israël, de plus en plus chiche, tempéré par des critiques, en qualifiant les répliques militaires israéliennes d'un mot qui fait fortune depuis la Seconde guerre du Liban : *disproportion*. Certes, au sein de l'UMP, Israël peut compter sur des éléments droitiers, tels Eric Raoult, président des élus locaux amis d'Israël, Rudy Salles, député des Alpes-Maritimes, qui avait présidé le groupe d'amitié France-Israël à l'Assemblée nationale, ou son successeur à ce poste, Claude Goasguen. Patrick Devedjian et Alain Madelin font également partie des soutiens à l'Etat juif au sein de l'UMP. Cela confirme que la distanciation *de facto* de la droite modérée vis-à-vis d'Israël dégage un espace pour la droite de la droite où la surenchère pro-israélienne établit des liaisons dangereuses.

Liaisons dangereuses

Les dangers sont d'abord de l'ordre du discours. Le Parti républicain américain dérive facilement vers une lecture ethnique du conflit proche-oriental. Ainsi, en 2008, sa branche juive, l'*American Jewish Coalition*, avait développé contre Barack Obama une rhétorique aux connotations racistes évidentes, avec des campagnes sur les fréquentations arabes du candidat démocrate, ses liens avec un professeur palestinien à l'université de Chicago ...²⁵ Des partis de droite en Europe ne sont pas en reste. D'abord en Italie, où, on l'a vu, le parti de Silvio Berlusconi, le Peuple de la Liberté (PDL) affiche un soutien à Israël sur une base idéologique de moins en moins masquée : la lutte contre l'Islam. Plus subtil, le prési-

25. Voir notre article précité *Barack Obama, Israël et les Juifs*.

dent de l'Assemblée nationale, Gianfranco Fini, ancien dirigeant néo-fasciste depuis longtemps éloigné de l'extrême droite²⁶, ne manque jamais de manifester son attachement à Israël. A la suite des déclarations incendiaires du président iranien, Mahmoud Ahmadinejad, Gianfranco Fini, alors en charge des Affaires étrangères, déclarait lors d'un séjour en Israël au quotidien *Yediot Aharonot* que ces déclarations ont provoqué *l'écaurement dans le monde* et que la réponse de la communauté internationale doit être *claire et résolue*.

En Belgique, le soutien à Israël est d'abord le fait du Mouvement réformateur, parti de centre-droit francophone de l'ancien ministre des Affaires étrangères, Louis Michel, qui fut l'un des rares dirigeants européens à ne pas condamner Israël lors de l'opération *Plomb Durci* à Gaza. Mais son statut actuel de commissaire européen au Développement ne lui autorise pas une totale liberté d'expression. C'est surtout Viviane Teitelbaum, députée bruxelloise, venue du très à gauche Centre communautaire juif laïc (CCLJ), et encore très engagée dans la sphère communautaire, qui mène le combat contre une gauche systématiquement anti-israélienne. Mais ce soutien d'un parti modéré à l'Etat juif se situe dans un contexte beaucoup plus extrême : des controverses très vives sur le conflit moyen-oriental dans la capitale du Royaume et en pays wallon, où la gauche est accusée de pratiquer un soutien à la cause palestinienne en fonction de ses intérêts électoraux dans des communes où la présence de populations musulmanes est importante, voire majoritaire. En pays flamand, à Anvers, les nationalistes sont allés plus loin en affichant parfois un soutien à Israël qui présente un double avantage :

26. Voir le portrait de cette importante personnalité du monde politique italien dans Le Point du 18 janvier 2007 : *Gianfranco Fini, Itinéraire d'un repenti*.

comme argument montrant le danger de l'*islamisation* réelle ou supposée de la Belgique d'une part, et comme couverture vis-à-vis de toute accusation d'antisémitisme²⁷.

En Hollande, c'est un même cas de figure que l'on peut observer au profit de Geert Wilders, chef du parti populiste néerlandais, devenu la troisième force du pays aux élections législatives de juin 2010. Geert Wilders, depuis sa jeunesse où il avait travaillé dans un mochav, se proclame ouvertement pro-israélien. Lui non plus ne s'encombre pas de nuances : *Si Jérusalem tombe aux mains des Musulmans, Athènes et Rome suivront. Ainsi, Jérusalem est la principale ligne de défense de l'Occident. Ce n'est pas un conflit sur le territoire, mais une bataille idéologique entre la mentalité de l'Occident libéré et l'idéologie de la barbarie islamique*. Il propose simplement de... rebaptiser la Jordanie et de l'appeler *Palestine*²⁸, ce qui suffirait, selon lui, à régler le problème palestinien.

La droite dure suisse n'est pas en reste. Oscar Freysinger, l'homme à l'origine de la *votation* sur l'interdiction de la construction de minarets en novembre 2009, explique : *Notre parti a toujours défendu Israël parce que nous sommes bien conscients que, si Israël disparaissait, nous perdrions notre avant-garde... Aussi longtemps que les Musulmans sont concentrés sur Israël, le combat n'est pas dur pour nous. Mais aussitôt*

27. Ainsi, dans Haaretz du 28 août 2005, Filip de Winter, dirigeant du Vlams Block devenu le Vlams Belang, confirme son *rapprochement progressif avec les Juifs et Israël*. Dès les années quatre-vingt-dix, il avait donné une interview au mensuel juif bruxellois Contact J, soulignant son admiration pour un pays qui accorde sa nationalité sur des critères ethniques et religieux...

28. *Change Jordan's name to Palestine*, Y-Net, 20 juin 2010.

*qu'Israël aura disparu, ils viendront s'emparer de l'Occident*²⁹.

En France, les dérives sont moins voyantes. Marine Le Pen a longtemps essayé de mettre à profit son mandat d'eurodéputée pour se faire inviter dans le cadre d'une délégation parlementaire en Israël, projet toujours refusé par l'Etat juif. Mais prise entre l'antisionisme de son père et le négationnisme de son rival Bruno Gollnish, elle se garde de se couper des éléments antisémites de son parti. C'est donc ailleurs que s'exprime un soutien radical à Israël. Ainsi, des intellectuels comme Guy Millière, très proche des *think tank* néoconservateurs américains, ou encore l'écrivain Maurice G. Dantec, issu d'un milieu communiste et converti au catholicisme, soutiennent Israël en des termes proches de ceux de Geert Wilders et d'Oscar Freysinger. Ces interventions prennent parfois un tour plus politique. On notera à ce titre que lors de la manifestation parisienne en mémoire d'Ilan Halimi le 26 février 2006, Philippe de Villiers ne fut expulsé que grâce à l'intervention de Patrick Klugman, ancien président de l'UEJF et vice-président de SOS Racisme. Il est vrai que le président de l'époque du CRIF voulait inviter le leader du très à droite Mouvement pour la France, antimusulman notoire, au traditionnel dîner de son organisation. Cette invitation ne fut pas envoyée, Roger Cuckierman étant mis en minorité sur ce point par le bureau du CRIF.

Ces prises de position de la droite dure et des nouvelles formations populistes européennes confirment un glissement que soulignait, pour s'en féliciter, un commentateur israélien, Nadav Haetzni, en écrivant dans le quotidien *Maariv* du 24 juin 2010 : *En Europe, il existe des signes*

de changements vitaux qu'il faut qu'Israël alimente. De nombreux Européens se rendent enfin compte des conséquences d'une politique de la porte ouverte à l'immigration issue de l'Afrique du Nord et des pays arabes. Le côté positif de la venue d'une main-d'œuvre bon marché est désormais contrebalancé par ce qu'apportent avec eux nombre de ces immigrants : l'extrémisme et une volonté d'imposer l'islam à la vieille Europe. A Amsterdam, Paris et Madrid, on se réveille finalement et on est terrifié par la direction qui est imposée à l'Occident. Cette prise de conscience permet de mieux comprendre ce que nous avons eu à affronter depuis la naissance du sionisme politique. Il est donc temps... de commencer à écouter ces nouvelles voix venues d'Europe.

Au total, la position de la droite traditionnelle et ce glissement récent du soutien à Israël vers la radicalité, ne sont pas sans conséquence politique. La base de plus en plus étroite des soutiens dont dispose Israël au sein de l'Internationale conservatrice marginalise encore un peu plus Israël sur la scène internationale. En Israël, le Likoud met en avant l'appui dont il dispose auprès d'une partie du monde politique occidental, alors que le Parti travailliste ne peut se prévaloir d'un tel soutien de la part de l'Internationale socialiste dont il est pourtant membre. Dans la diaspora, cela a déjà des conséquences importantes sur le positionnement des communautés juives sur la scène politique intérieure de leurs pays respectifs³⁰, qui à la notable exception du judaïsme américain, ont toutes viré à droite : l'Internationale conservatrice, à défaut d'avoir une existence très organisée sur le terrain, en a bien une dans les têtes, et c'est ce qui fait sa force.

29. Cité par Olivier Moss in *Les Minarets de la Discorde*, sous la direction de Patrick Haenni et Stéphane Lathion, Religioscope-Infolio, Genève, 2009.

30. Voir nos articles précités dans les numéros de 2009 et 2010 de cette même revue.



LUMIERE ET OMBRE

Rachel Ertel

Avrom Sutzkever, un des plus grands poètes de la littérature yiddish et probablement un des plus grands de la poésie européenne de ce siècle, est mort le 27 janvier 2010, dans l'ignorance et l'indifférence. Sa disparition marque la fin d'un monde.

L'œuvre d'Avrom Sutzkever est une œuvre monumentale dans tous les sens du terme. Il est impossible de l'embrasser toute entière même lorsqu'on a lu l'ensemble à de multiples reprises. Mais toute création poétique peut se lire selon des plans ou des configurations diverses, liés à la fois à l'auteur et au lecteur. L'œuvre de Sutzkever, travaillée, polie, ciselée jusqu'au moindre détail, dans ses thèmes, sa musicalité, ses symboles, ses images, ses métaphores, ses rythmes, sa métrique vise à rien moins que la perfection. Dès ses premiers vers, il semble trouver sa voie : une poétique de beauté et de musicalité dont l'univers entier est l'objet. Un univers qu'il inonde de sa lumière intérieure, un univers rayonnant et irisé d'un panthéisme quasi érotique. C'est de la lumière et de l'ombre dans sa poésie que j'aimerais parler.

C'est en voyant dans *Le Monde* la photographie d'Avrom Sutzkever, photographie que je ne connaissais pas, que j'ai été frappée de manière fulgurante par la vision du poète comme être de lumière, comme être de transparence.

Dans la constellation des modernismes yiddish, Avrom Sutzkever et le groupe *Yung Vilnè* sont des tard venus, un quart de siècle après Bergelson, Der Nister, Markish, Uri Zwi Grinberg, Mani-Leib, Moïshé-Leib Halpern, Leivick, Kulbak, Glatstein, Leyeles, Minkoff, Meïlekh Ravitch, et tant d'autres, nés dans les années 1880 et publiant leurs œuvres modernistes dans les années 1905 et au-delà.

Le contexte historique de leur jeunesse est également très différent. Le modernisme des poè-

tes que je viens de mentionner éclate dans la violence des pogromes de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle et dans l'Apocalypse de la Première Guerre mondiale, même si certains d'entre eux se trouvaient déjà aux Etats-Unis.

La première livraison de la revue *Yung Vilnè* paraît en 1935 et les deux premiers volumes d'Avrom Sutzkever *Lider*, à Varsovie en 1937 et *Valdiks* à Vilno en 1940, date fatidique mais les poèmes avaient été écrits avant.

L'esthétique d'Avrom Sutzkever s'inscrit dans l'avant-garde poétique, mais paradoxalement dans un rapport non pas de similitude mais de rupture avec son entourage immédiat, entourage de misère pour tous, de piété pour Haïm Gradè, d'engagement politique de gauche pour la plupart des autres, chacun gardant néanmoins, comme dans tous les groupes modernistes, sa singularité.

Avrom Sutzkever, tout en faisant partie de *Yung Vilnè* et en devenant par la suite le porte-drapeau par la diversité, la somptuosité, la perfection de son œuvre, y tient une position à part, à l'écart, dans un isolement et une intériorité qui en font un homme seul, unique. Inspiré par les romantiques polonais, comme Norwid et très proche des *Inzikhistes* new-yorkais eux aussi plus tardifs (1920) que les *Yungè* (1905), il se trouve consacré et porté au pinacle dès ses premiers volumes.

Sutzkever apparaît alors dans la littérature comme l'enfant du soleil, de la lumière, de la couleur, l'Ariel de la poésie yiddish dans la Tempête qu'avaient vécue ses prédécesseurs. Né

le 15 juillet 1913, il ne peut savoir ce que recèlent les plis de l'histoire, ni que c'est l'année phare du modernisme en Europe, ni qu'elle est déjà enceinte de la boucherie de la guerre, qu'il n'a pas connue. Déplacé avec sa famille, comme cinq cent mille autres Juifs, au fin fond de la Russie, dans des conditions la plupart du temps atroces, décrites par exemple par Lamed Shapiro ou par Sholem Asch, la Sibérie pour lui est un éblouissement de lumière et c'est ainsi qu'il la fera entrer dans la poésie yiddish, avec son poème chatoyant, *Sibir*, écrit en 1936 et plus tard illustré par Chagall.

Dans la hutte de neige

*Soleil couchant, chemins que bleuit le verglas.
Douces couleurs de somnolence dans mon âme.
Luit d'une hutte dans le val un pâle éclat,
Sous sa neige l'ensevelit le soir des flammes.
Aux vitres les forêts-à-prodiges déboulent
De magiques traîneaux tintent en carrousel,
A l'angle du grenier des colombes roucoulent
Leur chant dessine mon visage. Sous le gel
rayé par des cristaux dont la pointe fulgure,
Presque irréel l'Irtisch se noue en palpitant.
Sous des coupoles de silence et de froidure
Fleurit cet univers : un enfant de sept ans¹.*

Il faudrait avoir le temps (que je n'ai pas) pour relever dans ce poème toutes les figures, les images, les métaphores liées au soleil, aux rayons, à l'irisation des cristaux de neige.

Ce miroitement, ce rayonnement, ce rutillement vont implanter dans cet enfant, ce « monde de sept ans », un panthéisme quasi mystique, la

seule source de vie et plus tard, le seul sauveur. En 1940, il cherche non seulement à chanter la nature, mais à la capter, à se l'approprier, à se fondre en elle.

*que d'autre reste-t-il à faire à pareille heure,
ô monde mien aux milliers de couleurs ?
sauf
rassembler dans la besace du vent
la beauté pourpre,
la rapporter à la maison tel un festin.²*

Tous les sens se mêlent dans cette rencontre de son corps avec le corps de la terre. C'est littéralement une relation érotique que le poète évoque : « Poitrine contre terre/visage dans l'herbe enfoui ». Cette union débouche sur une identification entre le poète et la nature : « Je vois mon corps dans la blancheur du bouleau/j'entends couler mon sang dans la rose épanouie...»

Le poète s'imprègne de beauté. Chaque son et chaque silence contribuent à la vaste harmonie de l'univers. Les sensations auditives, tactiles, olfactives, visuelles collaborent à cette dévoration du monde : « l'or fluide des oranges déversé sur la mer : éveille à la vie toutes les lueurs éteintes. »

Dans ses vers se déploient la science occulte, la fusion secrète, les spéculations mystiques et philosophiques des alchimistes d'antan :

*dans la forge des pensées incandescentes
des trésors inestimables sont enfouis
des gemmes étincellent, rayonnent, chatoient
et pareils à de mobiles arcs-en ciel ondoient
dans les ténèbres en se velant dorment des formes
mystiques.³*

1. Avrom Sutzkever, *Œuvres poétiques* (Poëtishè Verk), Tel-Aviv, Di goldenè Keït, 1963, T.I p. 9, in Charles Dobzynski, *Le miroir d'un peuple*, Paris, Gallimard, 1971, p.452. Les autres traductions, sauf indication du contraire, sont de l'auteur de l'article.

2. Avrom Sutzkever, *Ibid.*, p. 31.

3. “Haleine de marbre,” in *Pierreries*, *Ibid.*, p.141.

Dès ses premiers écrits, dans ses vers mêmes, Avrom Sutzkever s'attache à élaborer une métapoétique, nous révélant certaines des clés de son processus d'écriture. Ainsi l'une de ses métaphores les plus emblématiques et l'une des plus récurrentes, est l'oxymore. Dans un poème de 1935, il présente déjà le corps même du poète, ainsi que sa création, comme lieu de fusion de la jouissance et de la douleur : « Et me voilà, épanoui dans toute ma grandeur /dardé de chants comme d'abeilles de feu. » Oxymore redoublé en 1974 dans *La Rose-Violon* : « (...) une abeille dont le miel est amer/mais douce la piqûre... »

L'oxymore est une figure complexe, contradictoire, torse et sournoise. Faut-il voir dans cette récurrence une figure poétique, rhétorique, ou peut-être au-delà une fusion incontournable chez l'homme, le poète et dans le monde, du bonheur et du malheur, du plaisir et de la douleur, du beau et du laid, du bien et du mal ?

Mais l'Histoire se chargera de l'imposer concrètement.

L'éblouissement du monde, son rayonnement, sa flamboyance, son érotisme, le festin des sens furent l'essence de sa poésie, mais pour une courte durée. Ariel va rencontrer et affronter Caliban, traverser l'horreur, l'épouvante, la vallée de la mort et tout au long de cette nuit chercher néanmoins à faire jaillir la lumière. Le peuple juif, tout comme son poète solaire, se trouvent prisonniers des ténèbres les plus denses. Après les Soviétiques, les Nazis occupent Vilno et le 6 septembre 1941, la gestapo donne trente minutes aux Juifs pour se préparer à être transférés dans le ghetto, comme le rapporte dans son journal, le bibliothécaire Hermann Kruk.

*Couverts de haillons le corps lacéré
nous allons au ghetto. Défilent les rues
les maisons font escorte pour un éternel adieu,
accueillant pétrifiés chaque sentence de mort.*

*Couronnés de phylactères vont les vieillards
un veau accompagne un Juif de la campagne
une femme étreint le corps rigide d'un agonisant
un homme traîne des fagots dans une carriole.
...la rue juive barrée par une porte
son bois corps vivant encore chaud
telle une écluse emportée par les flots
ses battants ouvrent sur des abîmes sans fond.*

(Vilno 1943)

Dans l'abominable promiscuité, famine, morbidité, humiliation qu'il n'est malheureusement plus utile d'évoquer, le ghetto essaie non seulement de survivre, mais de vivre, comme en témoigne avec méticulosité, et pour un avenir imprévisible, Hermann Kruk :

La vie surmonte tout. La vie dans le ghetto de Vilno bat avec une force nouvelle. Une nouvelle vie s'éveille dans l'ombre de Ponar...Les concerts que l'on dédaignait autrefois battent des records d'affluence. Les salles sont pleines à craquer et lors des soirées organisées par l'association littéraire l'affluence est telle que tout le monde ne trouve pas de place à l'intérieur.⁴

Un comité pédagogique élabore un programme qui comporte des cours de yiddish, d'hébreu, de mathématiques, de sciences, de géographie, d'histoire juive, de latin, d'allemand, de matières religieuses, un enseignement de musique et de chant.

Le lendemain du jour où la mère de Sutzkever est fusillée, le jeune metteur en scène Viskind, vint le voir au sujet de la création d'un théâtre.

Une résistance clandestine se forme. Sutzkever fait partie de la brigade de papier qui

4. Hermann Kruk, *Journal du ghetto de Vilno*, New-York, Yivo, p.62-63.

cherche à sauver écrits et ouvrages de la bibliothèque Strachun.

La poétique de Sutzkever est à l'opposé de celle d'I. Katzenelson. Il ne s'agit pas de comparer la qualité respective des œuvres mais la démarche des poètes. Sutzkever refuse d'être un poète-témoin. Son témoignage relève d'un autre discours, à Nuremberg ou dans un fascicule en prose : « *Vilner ghetto* ». Mais il refuse de contaminer sa poésie par l'horreur et la réalité sordide des événements. Jamais il ne se pose la question de la légitimité de l'écriture poétique dans ces circonstances. Il existe une unité indissoluble entre le psychique, le biologique et la parole poétique :

Quand le soleil même, semble-t-il s'est changé en cendres, j'ai cru d'une foi absolue : tant que le chant ne me quittera pas, le plomb ne m'anéantira pas ; tant que dans le cercle de la mort je vivrai la poésie, la douleur trouvera son sens et sa rédemption. »⁵

Comme jadis la piqûre de l'abeille, maintenant la morsure de la balle :

*Au fond de moi une balle perdue
s'est plantée – chargée de chant.
Et quand la fièvre me ronge la nuit
sa chaleur à fusion porte le poison.
Et j'aime cette balle. Son souffle chaud
fait fondre le monde
et dans la fonte
je pétris ma vérité.
Comme le nourrisson
pétrit de néant cristallin sa planète*
(Vilno 1940)

5. Note d'accompagnement aux *Poèmes de la mer morte*, (*Lider foun yam-hamovès*), Tel-Aviv, New-York, Ed. Bergen- Belsen, 1968.

La mort omniprésente, sans cesse évoquée, l'est toujours à travers des métaphores qui même dans ces ténèbres tentent d'introduire la lumière. Le poète, déchiré par les chiens des SS, écrit :

*et de mon corps coulent en rubis liquides
gouttes, ruisseaux,
en vers sinueux, en chants.
Et enracinant dans la chaux le sourire rose
d'un soleil couchant.
La fosse à chaux – mon bien précieux. En
elle, je songe :
maintenant je ne cesseraï de contempler
jusqu'à la nuit, à la nuit,
le plus beau des couchers par moi seul créé.*

Pour écrire, le poète offre son corps à la parole, à l'image, au vers. Le corps du poète est un palimpseste, bien plus, sa chair se fait matière-poésie :

*Toute heure, tout jour
n'est plus heure n'est plus jour
est bûcher embrasé dans ton corps
où s'engloutit toute chose vue,
toute chose sentie
et tu écris
tandis que tu dévores
ton propre corps.*

(Vilno, 27 mai 1943)

Sutzkever a écrit très peu de poèmes de témoignage, de lutte, de colère, d'invectives. Il élabora aux heures les plus sombres une poétique du silence, de l'intime, une poétique qui naissait non pas des circonstances mais de l'impératif d'écrire. Quand on regarde ses manuscrits du ghetto, on est frappé de stupeur, par les corrections, les rajouts, les transformations, les variantes, comme si ces vers devaient partir le lendemain à l'imprimerie.

Vers les plus personnels, les plus intimes. Vers pour vivre et pour mourir. Car s'il existe une

vie collective, il n'existe pas de mort collective. Chacun meurt pour soi. Chacun meurt seul laissant les survivants orphelins de leurs enfants, de leurs parents, de Dieu qu'une chaussure éculée détrône de sa sainteté. Reconnaissant dans un transport de chaussures celles de sa mère, Sutzkever proclame : « Depuis, ma conscience est une chaussure tordue/Et je lui adresse ma prière comme autrefois à Dieu. » (Poésie, p.27)

Avrom Sutzkever est en général le poète des formes brèves même si on trouve des exceptions, comme *L'Enfant-tombeau* (chronique dramatique), *Kol-nidrè*, même lorsqu'il les réunit en des ensembles comme *Di festung* (La Forteresse) , *Geheimshtot* (Ville secrète) ou *Di yidishè gas* (La rue juive) qui sont des vignettes pour faire vivre ce qui ne vivra jamais plus. Pour les œuvres écrites dans le ghetto, l'on ne savait jamais ce que l'on pourrait achever ou ce dont le point final serait la mort.

L'horreur du génocide pèse sur la vie et sur l'Histoire juives d'un poids qui se transmettra nul ne sait jusqu'à quelle génération. Etrangement, plus le temps passe, plus il semble proche. Nul ne sait si sa présence s'effacera avec le temps ou si au contraire, comme un volcan, il recrachera un jour ses flammes et sa lave dans la mémoire des hommes, ni dans quelles circonstances ni sous quelle forme.

La majeure partie de l'œuvre d'Avrom Sutzkever s'écrit après le *Khurbn* (le génocide), en Israël où il s'est fixé dès 1947. Il célèbre cette union avec la terre d'Israël en lui dédiant un poème intitulé *Chehekhayonou*, bénédiction sur ce qui est nouveau et festif.

*Si je ne m'étais pas uni à toi
si je n'avais respiré ta peine, ta joie, si je ne
brûlais avec toi
Pays-volcan dans les douleurs de
l'enfantement*

*Si maintenant après le sacrifice et le bûcher
Si je ne venais pas renaître sur la terre
où chaque pierre est mon grand-père,
le pain ne m'aurait jamais rassasié,
l'eau n'aurait jamais pu ma soif étancher
je serais mort parmi les nations en étranger
et seule ma nostalgie t'aurait trouvée.⁶*

A partir de ces années israéliennes, la poésie de Sutzkever devient de plus en plus complexe, subtile, diverse et parfois hermétique. Car la vie se poursuit et la mémoire est polymorphe, imprévisible et prend souvent des formes mystérieuses qui demandent à être décryptées. Dans des poèmes lyriques et lumineux, la mémoire vient trésser « aux cheveux d'or de Margarete, les cheveux cendre de Sulamith », comme chez Celan dans « La Fugue de mort. »

Pourtant quelques œuvres forment un tout unique, et en particulier le seul ensemble dont certains poèmes prennent une ampleur inhabituelle pour Sutzkever, qui se trouvent dans *Geheimshtot* (Ville secrète) qui est l'évocation, publiée en 1948, de la fuite du ghetto par les égouts. Poème d'exorcisme et d'ascèse (trois mille vers écrits sur un rythme iambique, avec des rimes croisées) poème narratif, descriptif, épique, méditatif, dont les tonalités se mêlent et s'emmêlent. Poème qui est l'équivalent de l'Exode en ce siècle peut-être le plus sanglant dans l'Histoire de l'humanité. Il ne s'agit pas de traverser la Mer rouge à sec mais de patauger dans les eaux gluantes, les ordures, les excréments, la puanteur. Et même dans ce cloaque, Sutzkever cherche toujours à trouver la beauté pour atténuer l'épouvante de ses compagnons qui lui demandent : [...] « ensoleille notre tristesse/de tes chants [...]. »

6. *Dans le Char de feu*, Tel-Aviv, 1952, *Ibid.* T. II, p.7.

Il fait alors jaillir l'harmonie de l'univers par une symphonie de rats :

*au lieu de rossignols- des meutes de rats
en torrents se déversent de leurs trous
en bonds insouciants, ils s'ébattent sous la
grille.*

*Il lui faut capter la lumière au fond
de ces ténèbres :*

*Au loin sous la grille la danse continue,
à la clarté nouvelle que tisse la lune.
la néoménie peu à peu se dissout
en bleus piliers de lumière, nouveau-nés.*

*Des séraphins emplissent l'air de leurs ailes
d'argent
s'engouffrent dans l'eau où scintillent leurs
reflets.⁷*

Dans la vie quotidienne, à la terre européenne au soleil souvent voilé, à la neige cristalline, à la pluie vivifiante, au tchernoziom biélorusse, à ses villes et de façon obsessionnelle à Vilno, le berceau de sa poésie, se substituent l'ocre des roches et des déserts israélis, les murs de miel de Jérusalem ou le blanc de Tel-Aviv, construit par le Bauhaus. L'ocre scintillant des grains de sable humide et l'éblouissement de la mer qui vient déposer son ressac et ses vagues au pied des plages et des immeubles environnants.

Pourtant dans les poèmes de Sutzkever les motifs purement israélis sont relativement peu nombreux à l'exception précisément des paysages, du *Néguev*, de la *Mer morte*, *d'Ein-gadin*, *Du désert du Sinaï*, des sabras incandescents. En dehors de Jérusalem, évoquée à quelques reprises et souvent se mêlant à Vilno, les villes sont

absentes. La réalité quotidienne se noie dans la mémoire. Les fleuves, les prairies vertes, les bois murmurants, les arbres-violons, *La rue juive* ne sont pas israélis. Ses ruelles, sa synagogue, ses écoles, ses habitants, ses simples d'esprit, ses poètes, êtres aériens comme lui-même, sont de Vilno ; les amis perdus, les vivants et les disparus des terres slaves, les assassinés, les pendus, les brûlés, les persécutés habitent sa poésie israélienne et font irruption, fantômes qui hantent l'ocre et le bleu lumineux de son pays d'adoption. Dans *Ode à la colombe*, par exemple, qui se situe sur un rivage marin où le poète retrouve la danseuse, son amour de jeunesse, qui l'appelle :

*Mon corps est glacé. Et mes membres
incendiés par l'amour
s'éteindront à jamais- apaise mes lèvres d'un
baiser !*

*Je te laisserai un souvenir : mes trois
dernières gouttes de sang
avant que la lune ne devînt la blanche tombe
de ma mort.*

*Je suis la lave de neige, le blanc bouleau, le
miroir
je suis l'écho du silence qui dans le cercle
enchanté
t'enferme. Rassemble les sons, les images,
la faim qui embrase ta contrée
Donne leur vie, donne leur souffle, donne
leur forme !
ce fut là notre adieu.*

(Tel-Aviv, 1955)

Même dans le saint des saints, le Désert du Sinaï, où chaque grain de sable est sacré et où il faut se déchausser pour se permettre de poser le pied, nous retrouvons ces vers :

*De douze tribus –toute une communauté
figée.*

7. *La Ville secrète* (Geheimshtot), Tel-Aviv, 1948.

*les tribus se sont dissoutes en tribus.
Tes enfants ont changé de destin.
Tu insuffles ton souffle dans des os desséchés.
dans les sables rouges nagent villes
et contrées.*

*Un enfant. Une mère. Bûchers enflammés.
Et comme l'air sans ombre, sans texture,
est transparent le temps pour tous les temps.
Dans le désert du Sinaï, ton peuple inédit
Ta Loi sur des feuilles de rocher – de ses
doigts de feu-
grave la chronique des ghettos, de Belzec,
de Treblinka.⁸*

Toute la poésie israélienne de Sutzkever entremêle les paysages de l'Orient et ceux des terres slaves, les lumières blanches, vertes, ou tamisées de Biélorussie et les couleurs éclatantes des « Figues de barbarie en fleur. Haleine rouge/L'air est rose d'un scintillement piquant. » Et surtout ceux qu'il chante dans ses poèmes, ce sont moins les pionniers que les exterminés, les anéantis. Et cette volonté d'unir les morts et les vivants apparaît même dans la forme qu'il donne à l'édition de ses livres où, le plus souvent, se mêlent « Manuscrits anciens et nouveaux ». Lumière et ombre se côtoient et se mélangent. Jamais il ne renonce à l'aurore de ses premiers livres, jamais il ne renonce aux ténèbres de l'anéantissement.

Et quand la mémoire s'avère impuissante à emprisonner le temps, il a recours à d'autres stratagèmes. Il trouve de nouveaux réseaux symboliques et métriques à l'intérieur des formes prosodiques déjà éprouvées et invente un genre poétique qui ne relève d'aucune catégorie établie. Sutzkever commence à partir de 1953-54, avec *Aquarium vert*,

8. Dans le désert du Sinaï (*In midbor Sinai*), Tel-Aviv, Ed. I.L. Peretz-Bibliothèque, 1957, avec des dessins de P. Sher.

à inventer une poésie en prose totalement inouïe pour dire l'anéantissement. La rencontre du poète et d'un crâne débouche sur une image qu'aucune poésie occidentale n'a osée. Un dialogue s'établit entre le poète et le crâne. Confondant ce crâne avec celui de son père, il entend :

*Non, ce n'est pas ton père, ce n'est pas ainsi qu'il était.
Et de nouveau il prit le crâne à deux mains, et tel un chien sous le fouet hurla :
-Quel est ton nom ?
Alors l'homme entendit son propre nom...
Et il sentit que la tête qu'il portait sur les épaules depuis tant d'années n'était pas la sienne.
Il plaça donc sur sa tête le crâne et le maintenant des deux mains, couvert des vêtements de papier cousus avec des feuilles de livres sacrés, il s'en alla à travers la ville morte à la rencontre du salut.⁹*

Lumière d'or, lumière noire, Sutzkever les a tantôt dissociées, le plus souvent fusionnées. L'œuvre de Sutzkever, évoluant en cercles successifs, ayant pour centre fixe le moi et l'instant poétique inaltérable, même si l'histoire pèse sur eux. A travers l'instant poétique dur comme le diamant, en fusion comme un métal chauffé à blanc, Sutzkever n'a cessé de tendre vers une poésie des limites : limites du rêve quand le rêve était possible, limites du cauchemar quand celui-ci s'impose, la plupart du temps les deux soudés, indissociables, en coalescence.

Mais l'œuvre de Sutzkever est un cercle enchanté qui après avoir circonscrit la lumière et l'ombre, célébré ou consommé érotiquement le monde dans sa diversité, après avoir plongé dans la

9. « Le coffret de bois de rose », *Aquarium vert* (*Griner Aquarium*), Tel-Aviv, Université hébraïque de Jérusalem et Comité pour la Culture Yiddish, 1975.

nuits la plus noire, finit en 1992, dans un de ses derniers poèmes, « Pain et sel », par léguer au monde comme don ultime le chatoiement du soleil et, en dérobant à son cycle de vers en prose *Aquarium vert*, le silence « où vivent les morts ».

PAIN ET SEL

*Le soleil est pour tous-
mais il se donne à moi seul.*

*Les racines des ténèbres-
pour autrui. Je suis
enfant-soleil.*

*Je suis moi-même la vie
la trace du renard d'argent sur la neige
est ma mémoire.*

*La hache qui viendra me déraciner,
soumise, me fera acte d'allégeance.*

*Je suis le silence :
Je suis son pain et sel.¹⁰*

10. Murs vacillants (*Vaklendikè vent*), Tel-Aviv, 1996.

L'HORIZON DE PATRICK MODIANO OU L'ABÎME EN CREUX

Chantal Steinberg-Wolezyk

On prend et on suit une nouvelle fois, avec le dernier roman de Patrick Modiano, cette « rue des boutiques obscures », avec son personnage-guide lui-même perdu, à la recherche de son propre passé, comme chancelant devant le réel et le souvenir, revenant toujours à la croisée des chemins, lorsque, très jeune homme, il cherchait avec son amour, un lieu où exister. Cette errance et cette quête constituent la matière sans cesse renouvelée des romans de Modiano, entre chemin personnel et dérive historique, double horizon que les lecteurs de Modiano ne cessent, avec lui, de scruter.

Les héros de Modiano sont pour la plupart des êtres très jeunes, et le récit les dépeint au moment où leur adolescence s'achève sans qu'une voie claire leur ait été offerte ou désignée. Ainsi Bosmans, le personnage principal de « *L'horizon* » et son amie Margaret sont dans cette errance géographique et humaine des très jeunes gens livrés à eux-mêmes, à la croisée des chemins, durant ces « années où votre vie est semée de carrefours, et tant d'allées s'ouvrent devant vous que vous avez l'embarras du choix (...) et comme en astronomie, cette matière sombre était plus vaste que la partie visible de votre vie. Elle était infinie. »¹.

Le récit pourrait être celui de la seule quête du passé, à travers le thème de la femme perdue et recherchée. Mais le temps de leur errance est

daté : on est avec *l'Horizon* dans l'avant guerre, et les jardins où les deux jeunes gens se réfugient le soir seront bientôt des refuges pour les Juifs et les apatrides poursuivis. Margaret arrivant à Paris « s'était retrouvée dans un hôtel, près de l'Etoile »², cette étoile dont la place est double, et que chaque roman de Modiano redessine, comme si au fond, chaque lecteur de Modiano attendait de ses romans qu'il y parle encore, à sa façon, de cet abîme en creux dans notre temps, quand la place de l'Etoile était le lieu d'une désignation silencieuse et fatale.

Y a-t-il une fin de la quête ? L'horizon est-il à Berlin, ce Berlin en ruine dans lequel Bosmans arrive à la fin du roman et de sa quête de la femme perdue ? La ville semble lui offrir enfin ce que recherche tout exilé : ce « sentiment de sérénité, avec la certitude d'être revenu à l'endroit exact d'où il était parti un jour, à la même place, à la même heure, et à la même saison, comme deux aiguilles se rejoignent sur le cadran quand il est midi »³.

Ces deux aiguilles se rejoignent-elles vraiment ? Enfin, la sérénité et la certitude ? Pas sûr : le roman se finit avant les retrouvailles avec Margaret, Eurydice demeure lointaine, comme un perpétuel horizon. Horizon ou simple « remise de peine » ?

2. Patrick Modiano, *op. cit.* p. 79.

3. Patrick Modiano, *op. cit.* p. 171.

1. Patrick Modiano, *L'horizon*, Gallimard, 2010 p. 12.

HENRI MINCZELES, LE MOUVEMENT OUVRIER JUIF. RÉCIT DES ORIGINES
(éd . Syllepse, col. Yiddishland, 2010)

Note de lecture de Jean-Charles Szurek

Pour ceux qui ne savent plus ce qu'est le « mouvement ouvrier » ou qui l'ont oublié, voici un ouvrage, d'une grande fraîcheur, destiné à leur rappeler combien l'éveil des masses ouvrières, en l'occurrence juives, à la politique dans l'Est européen (Russie, Pologne surtout) fut courageux et difficile. Henri Minczeles, auteur connu pour ses ouvrages sur le Bund, les Juifs de Lituanie et de Pologne, nous rappelle l'attrait des révolutionnaires juifs pour le populisme puis pour le marxisme à la fin du XIX^e siècle. Cheminement difficile tant pour les intellectuels juifs que pour les masses ouvrières dont il nous rappelle combien elles étaient exploitées : sait-on encore que la journée de dix heures était l'une des revendications majeures pour ceux qui travaillaient 10-15 heures par jour ?

L'entrée en politique des masses juives contenait aussi une autre promesse, réalisée : sortir «l'ouvrier juif de la synagogue et de la Yeshiva », comme l'indiqua l'un des premiers dirigeants de l'Hashomer, Itzhak Tabenkin. Mais, nous rappelle Minczeles, « la laïcité du Bund ne vire cependant pas à la haine de la religion, ni à la provocation comme c'est le cas chez les anarchistes ».

Le Bund fut populaire dans le prolétariat juif, c'est même le Bund qui inventa le révolutionnaire professionnel, immortalisé par Lénine, invention discutable par ailleurs.

Minczeles évoque les dilemmes de ces premières générations de travailleurs juifs : s'intégrer aux organisations ouvrières russes ou polonaises, ou créer des organisations juives. Quelle devrait alors être leur langue ? La question de la langue était centrale. Pour « aller au peuple juif », de nombreux intellectuels juifs se convertirent au yiddish : à partir de 1890, l'éducation politique passait principalement par le yiddish.

Mais adopter le yiddish, comme l'a fait le Bund, assignait à ses locuteurs une identité très marquée,

peu propice, selon ses adversaires, à la compréhension mutuelle. Lénine, Rosa Luxemburg ou les socialistes polonais y étaient opposés. Pour Luxemburg, le yiddish était assimilé à un « jargon », où se croisaient « l'inculture plébéienne » voire, signale avec acuité Minczeles, « une combinaison d'arriération sociale et de spécificité religieuse ». Elle reconnaît, certes, aux Juifs le caractère d'une nationalité spécifique mais sans possibilité d'accéder à l'autonomie nationale. Précisément, certains intellectuels à Vilna, Minsk, Bialystok ont fondé dès 1895 des « Yargonishe Komitet » (Comité du Jargon), destinés à promouvoir des ouvrages accessibles en yiddish aux Juifs pauvres, non assimilés.

Internationalistes, Lénine et Luxemburg luttaient pour la révolution mondiale qui requérait le moins de particularisme possible. Les socialistes polonais du PPS estimaient au contraire qu'il fallait lutter pour l'émancipation à la fois nationale et sociale. Ludwik Waryński, social-démocrate polonais opposé aux choix du PPS, avança ce propos célèbre : « Il existe au monde plus malheureux que les Polonais, ce sont les prolétaires ». L'histoire donna raison, pour ce qui concerne la Pologne, au PPS.

La notion de « luxemburgisme », qui soulignait surtout l'origine juive des militants, empoisonna le mouvement communiste polonais qui se divisa souvent, sous des formes diverses, entre des options nationales et kominterniennes. Il ne faut pas voir l'option bundiste, favorable à l'autonomie culturelle et à l'émancipation sociale, à travers le seul prisme du destin tragique du prolétariat juif. Pendant plusieurs dizaines d'années, la voie bundiste exerça une puissante influence et nul ne sait ce qu'eût été son évolution.

Henri Minczeles nous rappelle des prémisses d'espoir, des solidarités oubliées – toujours nécessaires.

APPEL À LA RAISON

www.jcall.eu

L'appel que vous lirez ci-dessous a déjà été signé par des personnalités et des membres d'associations juives européennes, engagées depuis toujours dans le combat pour la paix au Moyen-Orient, dont vous lirez les noms ci-dessous.

Notre objectif est de rendre publiques les positions de juifs européens, trop longtemps silencieux, et de faire entendre une voix juive solidaire de l'État d'Israël et critique quant aux choix actuels de son gouvernement.

Nous appelons toutes celles et tous ceux qui se reconnaissent en ce texte à le signer.

Cet appel à la Raison a été présenté lors d'une importante réunion au Parlement européen à Bruxelles le 3 mai 2010.

Pour nous contacter, écrivez à contact@Jcall.eu

N'oubliez pas de signer cet appel si vous le soutenez.

Citoyens de pays européens, juifs, nous sommes impliqués dans la vie politique et sociale de nos pays respectifs. Quels que soient nos itinéraires personnels, le lien à l'État d'Israël fait partie de notre identité. L'avenir et la sécurité de cet État auquel nous sommes indéfectiblement attachés nous préoccupent.

Or, nous voyons que l'existence d'Israël est à nouveau en danger. Loin de sous-estimer la menace de ses ennemis extérieurs, nous savons que ce danger se trouve aussi dans l'occupation et la poursuite ininterrompue des implantations en Cisjordanie et dans les quartiers arabes de Jérusalem Est, qui sont une erreur politique et une faute morale. Et qui alimentent, en outre, un processus de délégitimation inacceptable d'Israël en tant qu'État.

C'est pourquoi nous avons décidé de nous mobiliser autour des principes suivants :

L'avenir d'Israël passe nécessairement par l'établissement d'une paix avec le peuple palestinien selon le principe « deux Peuples, deux États ». Nous le savons tous, il y a urgence. Bientôt Israël sera confronté à une alternative désastreuse : soit devenir un État où les Juifs seraient minoritaires dans leur propre pays ; soit mettre en place un régime qui déshonorerait Israël et le transformerait en une arène de guerre civile.

Il importe donc que l'Union Européenne, comme les États-Unis, fasse pression sur les deux parties et les aide à parvenir à un règlement raisonnable et rapide du conflit israélo-palestinien. L'Europe, par son histoire, a des responsabilités dans cette région du monde.

Si la décision ultime appartient au peuple souverain d'Israël, la solidarité des Juifs de la Diaspora leur impose d'œuvrer pour que cette décision soit la bonne. L'alignement systématique sur la politique du gouvernement israélien est dangereux car il va à l'encontre des intérêts véritables de l'État d'Israël.

Nous voulons créer un mouvement européen capable de faire entendre la voix de la raison à tous. Ce mouvement se veut au-dessus des clivages partisans. Il a pour ambition d'œuvrer à la survie d'Israël en tant qu'État juif et démocratique, laquelle est conditionnée par la création d'un État palestinien souverain et viable.

C'est dans cet esprit que nous appelons tous ceux qui se reconnaissent dans ces principes à signer et à faire signer cet appel.

Ont contribué à ce numéro

Alan Astro est professeur de langues et littératures modernes à Trinity University, San Antonio (Texas) USA, et auteur de *Yiddish South of the Border*, édit. University of New Mexico Press, 2003.

Nathalie Azoulai est écrivain, dernier ouvrage paru *Une ardeur insensée*, Flammarion, 2009.

Célia Belin est l'auteur de *Jésus est juif en Amérique, droite évangélique et lobbies chrétiens pro-Israël*, Fayard, 2011. Elle est actuellement chercheur en relations internationales associé au Centre Thucydide.

Stephen Berkovitz est rabbin au MJLF-Mouvement juif libéral de France, Paris.

Anissia Bouillot est doctorante à l'université Sorbonne Nouvelle – Paris 3.

Mathias Dreyfuss est commissaire de l'exposition *Radical Jewish Culture*, et doctorant à l'EPHE, Paris.

Rachel Ertel est écrivain et traductrice spécialiste du yiddish, dernier ouvrage paru, *Brasier de mots, Liana Levi*, 2003

Guido Furci est doctorant à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3.

Lewis Gordon, est professeur de philosophie à Temple University, avec des affiliations en études religieuses et judaïques, il est le fondateur du Center for Afro-Jewish Studies. Dernier ouvrage paru, *Intégrative Theology*, (avec Bruce Demarest), Zondervan, 1996

Carole Ksiazener-Matheron est maître de conférences en littérature comparée à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3. Dernier ouvrage paru : *Les Temps de la fin*, éd. Honoré Champion, Paris, 2006.

Nicole Lapierre, sociologue, est directrice de Recherches au CNRS, codirectrice de la revue *Communications*, dernier ouvrage paru *Changer de nom*, Gallimard, 2006

Henri Lewi, est écrivain et traducteur, dernier livre paru, *Le lecteur somnambule*, Les éditions du Rocher, 2007.

Françoise S. Ouzan, docteur en histoire, a été maître de conférences habilitée à diriger des recherches, avant d'être chercheuse au Goldstein-Goren Diaspora Research Center de l'université de Tel Aviv et chercheuse associée au Centre de recherche français de Jérusalem (CRFJ /CNRS), elle est l'auteur de *Histoire des Américains juifs : De la marge à l'influence*, André Versaille éditeur, (Bruxelles), 2008.

Daniel Oppenheim est psychiatre et psychanalyste, dernier ouvrage publié : *là-bas, la vie. Des enfants face à la maladie*, éd. Seuil, 2010.

Hélène Oppenheim-Gluckman, est psychiatre et psychanalyste, dernier ouvrage publié : *Lire Sandor Ferenczi*, Campagne Première, 2010.

Izio Rosenman, ancien directeur de recherches au CNRS, rédacteur en chef de *Plurielles*, a coordonné le numéro de *Panoramiques*, « *Juifs Laïques. Du religieux vers le culturel.* », éd. Corlet-Arléa, 1992.

Raphaël Sigal est commissaire de l'exposition *Radical Jewish Culture*, et doctorant à la New York University,

Jacques Solé, est historien. Dernier ouvrage paru : *Révolutions et révolutionnaires en Europe, 1789-1918*, Gallimard, 2008.

Chantal Steinberg est maître de conférences à l'Université Paris Nord-Paris XIII.

Jean-Charles Szurek est directeur de recherche au CNRS, spécialiste des systèmes de type soviétique et des relations judéo-polonaises. Dernier ouvrage paru : *La Pologne, les Juifs et le Communisme*, Michel Houdiard, 2010.

Philippe Velilla est docteur en droit ; dernier ouvrage paru : *Les Relations entre L'Union Européenne et Israël, Droit communautaire et droit des échanges internationaux, le cas du commerce agricole*, Editions l'Harmattan, 2003.

Les photos du présent numéro sont d'Izio Rosenman.

SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

PLURIELLES N°2

Edito : Notre devoir d'ingérence

Interrogations :

Me Théo Klein : Quel avenir pour les Juifs de France ?

Histoire :

Alexandre Adler : Immigration et intégration des Juifs en France

Actualités :

Pour une carte du racisme en France : un projet, une interview

Dossier : le cinquantenaire de la révolte du ghetto de varsovie

Annette Wieviorka : Le Ghetto de Varsovie, la Révolte.

Extraits de textes sur les ghetto de Varsovie.

Poèmes de :

Peretz Markich : Lévi, sculpteur sur bois

Les amants du ghetto

Isaïe Spiegel : Donnez-moi la memoire, La dernière fois

Hirsch Glik : Nous sommes là (Chant du ghetto de

Varsovie)

Paul Celan : Fugue de mort

Nelly Sachs : O nuit

David Sfard : Jours de crainte

Reflexion : Chajka Grosman : Cinquante ans après

Politique :

Après un an de gouvernement Rabin : Interview de Gavri

Bargil

Culture :

Anny Dayan-Rosenman : Romain Gary : une judéité ventriloque

Hubert Hannoun : Maïmonide fils et père de l'Histoire.

Rolland Doukhan : Emission de radio : Au carrefour de trois anniversaires

Souvenir :

Albert Memmi : Hommage à Maurice PolitisI, un ami disparu

Critique d'oeuvres :

Martine Timsit : G. Weiler, La Tentation Théocratique - Israël, la Loi et le Politique.

Evelyne Dorra-Botbol : Des méandres de l'identité, deux livres et un opéra

PLURIELLES N°3

Éditorial – Izio Rosenman : Un horizon de paix

Actuelles : Théo Klein : Le judaïsme français, déclin ou renaissance

Dossier : le nouveau dialogue judéo-arabe

Itzhak Rabin : Un discours humaniste.

Hirsh Goodman : 1973-1993 : from war to peace.

André Azoulay : Les vertus du dialogue.

Dr Ciella Velluet : Une visite à l'O.L.P. à Tunis : les questions de santé.

Violette Attal-Lefi : La Tunisie au miroir de sa communauté juive.

Lucette Valensi : Tunisie : Espaces publics, espaces communautaires.

Droits de l'homme :

Gérard Israël : Immigration et solidarité.

Culture :

Annie Goldmann : La fascination de la femme nonjuive dans l'oeuvre d'Albert Cohen.

Anny Dayan-Rosenman : A propos de « Moi Ivan, Toi Abraham ».

Alain Penso : Lorsque la télévision traite de l'Histoire.

Brèves.

PLURIELLES N°4

Éditorial – Izio Rosenman : Mémoire, violence et vigilance

Dossier : lire la Bible

Erich Fromm : une vision humaniste radicale de la Bible

Avraham Wolfsohn : L'actualité de la Bible dans l'éducation de notre temps.

Le regard laïque sur le récit biblique

Yaakov Malkin : Qui est Dieu ? Approche séculière de la littérature de la Bible, de Dieu et des autres héros littéraires des œuvres bibliques

Jacques Hassoun : Joseph ou les infortunes de la vertu

Henri Raczymow : Le dit du prophète Jonas.33

Annie Goldmann : La Bible au Cinéma

Etudes

David Horovitz : Pourquoi les Alliés n'ont pas bombardé Auschwitz

Ernest Vinurel : La Solution finale : Juifs et Tziganes

Claude Klein : Une constitution pour Israël ?

Anny Dayan-Rosenman : Albert Memmi, un judaïsme à contre courant.

Documents

L'admission de l'AJHL au CRIF

Que signifie être Juif. Déclaration de la Fédération Internationale

Actualité

Violette Attal-Lefi : Juif laïque : impossible ?..

Jean Liberman : Le réveil du judaïsme ex-soviétique

Gérard Israël et Adam Loss : le CRIF et l'évolution des communautés

La Fondation de l'Histoire Audiovisuelle des Survivants de la Shoah

PLURIELLES N° 5

Éditorial – Izio Rosenman Terrorisme et paix

Dossier : identités juives et modernité

Albert Memmi : Sortir du Moyen-Age

Egon Friedler : L'expérience des Lumières : la Haskala

Francis Grimberg : Identités juives et citoyenneté française

Jacques Burko : Propos subjectifs d'un juif français athée.

Izio Rosenman : Juifs et Arabes, rythmes d'intégration.

Sylvia Ostrowetsky : Égaux, semblables, identiques.

Enquête : Comment vous sentez-vous juif en dehors de la synagogue

Etudes :

Hubert Hannoun : Lévinas, un homme responsable.

Gershon Baskin : Le problème de l'eau dans le conflit israélo-palestinien

Caleb Ben Levi : Qui a écrit la Bible

Itzhak Goldberg : L'admirable légèreté de l'être : Marc Chagall

Blaise Cendrars : portrait de Chagall (poème)

Critiques et notes

Roland Doukhan : - L'écriture ou la vie, de Jorge Semprun.

Paule Ferran : Dieu-dope de Tobie Nathan.

Hubert Hannoun : Un protestant analyse le Monde juif.

Sylvia Ostrowetsky : notes sur un voyage à Moscou

Littérature

Roland Doukhan : Jonathan ou la traversée de la mer

Rouge (Nouvelle)

Yehouda Amichaï : Poèmes de Jérusalem

PLURIELLES N° 6

Éditorial – Izio Rosenman : Inquiétudes

Dossier : juifs parmi les nations

Julien Dray : Exclusion et racisme en France.

Michel Zaoui : Négationnisme et loi Gayssot.

Yaakov Malkin : Juifs parmi les nations.

Elie Barnavi : Demain la paix ? oui !

Maurice Stroun : Aux origines du conflit israélo-arabe

Violette Attal-Lefi : Discours de bienvenue : des Juifs dans leur temps

Elisabeth Badinter : Les dangers qui nous guettent

Simone Veil : Française, juive et laïque

Dominique Schnapper : Société laïque, société multiculturelle, mariages mixtes

Etudes

Doris Bensimon : La démographie juive aujourd'hui : maintien ou déclin

Adam Loss : Réflexions sur les mutations de la société israélienne et juive

Martine Leibovici : La justice et la pluralité des peuples

Yehuda Bauer : La Shoah est-elle comparable aux autres génocides ?

Littérature

Roland Doukhan : L'arrêt du coeur

Cinéma

Violette Attal-Lefi : Woody Allen dans ses quatre dimensions

Document

Résolution du 6e Congrès.

PLURIELLES N°7

Izio Rosenman Editorial

Dossier : langues juives de la diaspora

Langues et histoire

Claude Mossé. Judaïsme et hellénisme

Jacques Hassoun. Les Juifs d'Alexandrie et le multiculturalisme

et Izio Rosenman

Les Septante.

Mireille Hadas-Lebel. La renaissance de l'hébreu et de la conscience nationale juive.

Delphine Bechtel. La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish.

Yossi Chetrit. L'influence du français dans les langues judéo-arabes d'Afrique du Nord.

Itzhok Niborski. Le Yiddish, un passé, un présent et un futur ?

Haïm Vidal-Sephiha. Langue et littérature judéo-espagnoles.

- Charles Dobzynski. Le Yiddish langue de poésie.
 Langues et traces
 Régine Robin. La « nostalgie » du yiddish chez Kafka
 Kafka. Discours sur la langue yiddish
 Henri Raczymow. Retrouver la langue perdue. Les mots
 de ma tribu
 Jacques Burko. Emprunts du Yiddish par le polonais
 Marcel Cohen. Lettres à Antonio Saura
 Passage des langues
 Marc-Henri Klein. La Tour de Babel l'origine des
 langues. Du religieux au mythe.
 Kafka. Les armes de la ville.
 Rolland Doukhan. Ma diglossie, au loin, ma disparue.
 Haïm Zafrani. Traditions poétiques et musicales juives au
 Maroc.
 Albert Memmi. Le bilinguisme colonial.
 M. Zalc. Le yiddish au Japon
 Études
 Shlomo Ben Ami. Après les accords de Wye Plantation où
 va-t-on ?
 Lucie Bollens-Beckouche Les femmes dans la Bible
 Dominique Bourel. Moses Mendelsohn, fondateur d'un
 judaïsme moderne et ouvert
 Anny Dayan Rosenman Entendre la voix du témoin
 Egon Friedler. L'intégration des Juifs en Argentine vue
 par des écrivains juifs
 Michael Löwy. Romantisme, messianisme et marxisme
 dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin
 Olivier Revault d'Allonne. La loi de quel droit. ? A
 propos d'Arnold Schoenberg.
 Nahma Sandrow. Isaac Gordin, un maskil créateur du
 théâtre yiddish.
 Littérature
 Berthe Burko-Falcman. Le chien du train (nouvelle).
 Anonyme. Romances judéo-espagnols.
 Wislawa Szymborska. Encore (Poème)
 Antoni Slonimski. Elégie pour les villages juifs (Poème)
 Evgueni Evtouchenko. Babi Yar (Poème)
 Document
 Déclaration du 7e Congrès de la Fédération des Juifs
 Humanistes et Laïques.
- PLURIELLES N°8**
 Éditorial. Izio Rosenman : Un engagement vers les autres.
Dossier : Les juifs et l'engagement politique
 Hubert Hannoun. Barukh Spinoza, rebelle politique.
- Jacques Burko. Les juifs dans les combats pour
 l'indépendance polonaise au XIX^e siècle.
 Henri Minczeles. Engagement universaliste et identité
 nationale : le Bund.
 Alain Dieckhoff. Le sionisme : la réussite d'un projet
 national.
 Henry Bulawko. Bernard Lazare, le lutteur.
 Jean-Jacques Marie. Les Juifs dans la Révolution russe :
 présentation.
 Jean-Charles Szurek. En Espagne... et ailleurs.
 Arno Lustiger. Quelques notes sur l'engagement des Juifs
 dans la guerre d'Espagne.
 La France, centre de l'aide internationale à l'Espagne.
 G. E. Sichon. Frantisek Kriegel, l'insoumis.
 Anny Dayan Rosenman. Albert Cohen, un Valeureux
 militant.
 Lucien Lazare. La résistance juive dans sa spécificité.
 Anny Dayan Rosenman. Des terroristes à la retraite. Une
 mémoire juive de l'Occupation.
 Gérard Israël. René Cassin, l'homme des droits de l'homme.
 Jean-Marc Izrine. Une approche du Mouvement libertaire
 juif.
 Charles Dobzynski. Dialogue à Jérusalem. [Extrait]
 Charles Dobzynski. On ne saurait juger sa vie.
 Astrid Starck. Lionel Rogosin un cinéaste contre
 l'apartheid.
 Rolland Doukhan - Daniel Timsit. Entretien à propos de
 Suite baroque. Histoires de Joseph,
 Slimane et des nuages de Daniel Timsit.
 Allan Levine. Un Rabbin, avec Martin Luther King dans
 la lutte pour les droits civiques.
 Question à David Grossman.
 Etudes, poésie, essais
 Lazare Bitoun. Juifs et Noirs au miroir de la littérature.
 Eveline Amoursky. Mandelstam : l'identité assumée.
 [Extrait]
 Huguette Ivanier. Une éthique pour notre temps, Lévinas
 ou l'humanisme de l'Autre.
 Charles Dobzynski. Le moi de la fin.
 Rachid Aous. Le Matrouz de Simon Elbaz, expression de
 la tradition chantée judéo-arabe.
 Le "judéo-arabe" langue ou culture ?
 Annie Goldmann. La deuxième guerre mondiale sur les
 écrans français.
 Livres reçus
 Ephémérides.
 Rolland Doukhan. Le fil du temps.

PLURIELLES N°9

Dossier : les juifs et l'europe

Izio Rosenman – Editorial

Daniel Lindenberg – Europa Judaïca ?

Yves Plasseraud – Etats-nation et minorités en Europe

Alain Touraine – Nous sommes tous des Juifs européens

Elie Barnavi – Le Musée de l'Europe à Bruxelles

(Interview par Violette Attal-Lefi)

Michael Löwy – La culture juive allemande entre assimilation et catastrophe

Michel Abitbol – Entre Orient et Occident, le judaïsme méditerranéen et la modernité

Diana Pinto – Vers une identité juive européenne

Henri Minczeles – Le concept d'extraterritorialité des Juifs en Europe médiane au XXe siècle

Jean-Charles Szurek – Jedwabne et la mémoire polonaise

Joanna Tokarska-Bakir – L'obsession de l'innocence

Daniel Oppenheim – Dans l'après-coup de l'événement

Nicole Eizner – Juifs d'Europe. Un témoignage

Jacques Burko – Les juifs et l'Europe

Critiques - recensions - études

Hugo Samuel – Poèmes

Rolland Doukhan – Extrait de « L'Autre moitié du vent »

(extrait de roman à paraître)

Eveline Amoursky Marina Tsvetaeva-Ossip Mandelstam – Echo

Mikael Elbaz – Paria et rebelle : Abraham Serfaty et le judaïsme marocain

Daniel Oppenheim – Le Royaume Juif (Compte rendu)

Rolland Doukhan – Les rêveries de la femme sauvage (Compte rendu)

PLURIELLES N°10

Kaléidoscope, éditorial par Izio Rosenman

Dossier : israël-diasporas : interrogations

Je suis un Juif diasporiste par Jacques Burko

Conversation sur Israël, la société, la paix, le monde d'Amos Oz et David Grossman

Passé et présent, idéal et réalité par Daniel Oppenheim

Gauche française, gauche israélienne regards croisés par Ilan Greilsammer

Cinéma israélien/Cinéma Juif: la quête d'une identité par

Mihal Friedman

Juifs et Américains : une communauté intégrée par Corrine Levitt

Albert Cohen et l'Histoire : son action politique et diplomatique par Denise Goitein-Galpérin

Le duo Eyal Sivan et Rony Braumann, leur traitement de la mémoire par Jean-Charles Szurek

Etre Goy en diaspora par Olivier Revault d'Allonne

Quatre portraits : Nahum Goldmann, Léon Blum, Pierre Mendès France, Raymond Aron

Interviews : Vous et Israël – Liliane Atlan, Robert Bober, Bianca Lechevalier-Haïm,

Henri Raczymow, Régine Robin

Etudes, textes, critiques.

Laïcité et démocratie en terre d'Islam : une nécessité vitale par Rachid Aous

Primo Levi, le malentendu par Françoise Carasso 99

Aharon Appelfeld, ou la mémoire des langues par Michèle Tauber

Petit lexique de Chagall par Itzhak Goldberg

Quarante sept moins quatre, une nouvelle inédite de Cyrille Fleischman

Trois jours et un enfant, d'Abraham B. Yehoshoua par Daniel Oppenheim

Gilda Stambouli souffre ; Paula Jacques ne la plaint pas par Chantal Steinberg

PLURIELLES N°11

Éditorial : Voyages imaginaires, voyages réels. par Izio Rosenman

Dossier : Voyages

Ethique du voyage. Rêver, partir, retrouver l'Autre, se retrouver. par Daniel Oppenheim

America, America : Récits juifs du Nouveau Monde. par Carole Ksiazenczer-Matheron

L'Amérique par Rolland Doukhan

En attendant l'Amérique. (extrait) par Catherine Dana

Le Juif errant vu par lui-même. Ou l'avènement d'un autre Narcisse.

Etre "Entre" pour être au "centre" par Marie-France Rouart

Les Valeureux (extrait) par Albert Cohen

L'histoire des voyages des trois Benjamin. par Jacques Burko

Les lettrés-voyageurs par Haim Zafrani

Joseph Halévy : un savant voyageur (1827-1917) par J. Béhar-Druais et C. Steinberg

Prédicateurs, cochers et colporteurs... par Régine Azria Tsiganes d'Europe. Les impasses de l'extraterritorialité mentale par Henriette Asséo

Etudes, textes, critiques

L'Europe et les Juifs. Les généalogies spécieuses de Jean-Claude Milner par Philippe Zard
Un voyage manqué dans la littérature par Olivier Revault d'Allonne
Voyage immobile en Israël par Nicole Eizner
N. Perron Etre Juif En Chine, compte rendu par Hélène Oppenheim-Gluckman
Danielle Bailly (coordonné par) Traqués, cachés, vivants, compte rendu par Nicole Eizner
Irena « Bozena » Puchalska Hibner, Un homme insoumis, compte-rendu par J.-C. Szurek
Amos Oz, Ni exil, ni royaume, compte-rendu par Chantal Steinberg

PLURIELLES N°12

Éditorial : Izio Rosenman : interroger, transmettre, être fidèle ou infidèle ?
Dossier : Fidélité-infidélité
Daniel Lindenberg Le franco-judaïsme entre fidélité et infidélité
Henry Méchoulan Fidélité et infidélité chez les Juifs d'Espagne
Marc-Henri Klein Sabbataï Tsvi Messie Marrane
Jacques Burko Une histoire marrane (et pas très marrante)
Ariane Bendavid Spinoza face à sa judéité : le défi de la laïcité
Martine Leibovici Mendelssohn ou la fidélité au-delà de la rationalité
Régine Azria Les juifs et l'interdit de l'image. infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?
Edwige Encaoua Le judaïsme laïc est-il transmissible ? Entre fidélité et infidélité, réflexions pour une mouvance juive laïque.
H. Oppenheim-Gluckman Fidélité vivante ou figée
Henri Meschonnic Fidèle, infidèle, c'est tout comme, merci mon signe
Jacques Burko Traduire des poètes ?
Nathalie Debrauwère L'infidèle chez Edmond Jabès
Philippe Zard Le Commandeur aux enfers. Libres variations sur Don Juan, l'infidélité et le christianisme
Carole Ksiazenic-Matheron Isaac Bashevis Singer : la fiction de l'infidélité
Daniel Oppenheim Entre tradition et subversion, la contradiction du roi des schnorrers
Textes
Rolland Doukhan Le contre sens
Essais et critique

Daniel Dayan Information et télévision
Va, vis et deviens de Radu Milhaileanu par Rolland Doukhan
Alexandra Laignel-Lavastine, Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibó, Calmann-Lévy, 2005 par Jean-Charles Szurek
Aharon Appelfeld, Histoire d'une vie Éditions de l'Olivier-Le Seuil, 2004. Histoire d'une fidélité. par Chantal Steinberg

PLURIELLES N°13

Izio Rosenman – Sortir du ressentiment
Dossier : Le ressentiment
Catherine Chalier – Le ressentiment de Caïn
Rivon Krygier – Entretien sur le ressentiment dans le judaïsme
Rita Thalmann – La culture du ressentiment dans l'Allemagne du II^e au III^e Reich
Paul Zawadski – Temps et ressentiment
Janine Altounian – Ni ressentiment, ni pardon
Seloua Luste Boulbina – L'ascétisme : une maladie érigée en idéal
Andrzej Szczypiorski – Le ressentiment du Goy contre le Juif... et contre Dieu
Jean Beckouche – Le travail humanitaire et le conflit israélo-palestinien (Interview)
Physicians for Human Rights-Israel
Daniel Oppenheim – Le sentiment de voir ses droits non reconnus. La relation médecin-malade
Michel Zaoui – Réflexions sur l'affaire Lipietz
Michèle Fellous – Conflits de mémoire, conflits de victimes, lutte pour la reconnaissance
Etudes textes et actualitésS
Philippe Zard – Un étrange apôtre. Réflexions sur la question Badiou
Régine Azria – Les juifs et l'interdit de l'image : infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?
Jacques Burko – Une histoire marrane (et pas très marrante)
Daniel Lindenberg – « Giflés par la réalité » : en France aussi ?
Gilberte Finkel – Entretien sur Israël aujourd'hui
Notes et comptes-rendus
Jacques Burko – L'histoire des tribulations de la maison natale du Pape à Wadowice
Jacques Burko – Jerzy Ficowski, poète et écrivain polonais

Jean-Charles Szurek – En mémoire de Nicole Eizner
Jean-Charles Szurek – Danielle Rozenberg, *L'Espagne contemporaine et la question juive*
Anny Dayan Rosenman – Berthe Burko-Falcman *Un prénom républicain*

PLURIELLES N°14

Izio Rosenman - Editorial

Dossier : Frontières

Emilia Ndiaye - Frontières entre le barbare et le civilisé dans l'Antiquité
Catherine Withol de Wenden - Les frontières de l'Europe.
Carole Ksiazencier-Matheron - Frontières ashkénazes
Riccardo Calimani - Le ghetto : paradigme des paradoxes de l'histoire juive
Zygmunt Bauman - Juifs et Européens. Les anciens et les nouveaux
Henry Méchoulan - Les statuts de pureté de sang
Sophie Hirel-Wouts - Traces marranes dans *La Célestine* de Fernando de Rojas
Régine Azria - Communauté et communautarisme
Philippe Zard et Nathalie Azoulai (Entretien)- La frontière invisible
Marita Keilson-Lauritz - Entre Amsterdam et Jérusalem : Jacob Israël de Haan
Philippe Zard - De quelques enjeux éthiques de *La Métamorphose*
Daniel Oppenheim - Variations sur la frontière : Iouri Olecha et Georges Orwell
Anny Dayan Rosenman - Aux frontières de l'identité et de l'Histoire : *Monsieur Klein*
Ilan Greilsammer - Réflexions sur les futures frontières israélo-palestiniennes
Etudes textes et actualitésS
Denis Charbit - En Israël, la gauche aux prises avec le sionisme
Philippe Velilla - Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2007
Rolland Doukhan - *La fête de la mariée*
Chams Eddine Hadef-Benfatima- *Dibbouk et Dom Juan*
Jean-Charles Szurek - Jan Gross, conscience juive de la Pologne

Hommage à Jacques Burko
Izio Rosenman, Jean-Charles Szurek
Comptes rendus
Chantal Steinberg – Alaa El Aswany, Chicago
Chantal Steinberg – Orly Castel-Bloom, Textile
Carole Ksiazencier-Matheron – Royaumes juifs. Trésors de la littérature yiddish

PLURIELLES N° 15

Dossier : les pères juifs

Izio Rosenman. Editorial

Dossier : Les Pères Juifs

Entretien avec Jean Claude Grumberg à propos de Mon père. Inventaire.

Jean-Charles Szurek. La Guerre d'Espagne, mon père et moi.

Michel Grojnowski. Je me souviens.

Carole Ksiazencier-Matheron En quête du père : devenirs de la disparition (Paul Auster, Patrick Modiano).

A. Dayan Rosenman - Romain Gary : au nom du père
Pierre Pachet Le père juif selon Bruno Schulz.

D. Oppenheim Etre fils, être père dans la Shoah et après Sophie Nizard Les pères juifs adoptifs sont-ils des mères juives ?

Sylvie Sesé-Léger Sigmund Freud, un père.

H.Oppenheim-Gluckman Le meurtre du père.

Mireille Hadas-Lebel. Mariages mixtes : matrilinearité ou patrilinearité.

Théo Klein. Conversation imaginaire avec Isaac.

Textes et essais

Jean-Yves Potel Anna Langfus et son double

Anna Langfus De la difficulté pour un écrivain de traduire par la fiction la tragédie juive.

Samuel Ghiles Meilhac. Une diplomatie de la mémoire ?

Le rôle du Crif dans l'affaire du Carmel d'Auschwitz

Philippe Velilla. Barack Obama, les Juifs et Israël.

Les sionismes et la paix. Une table ronde

Recensions

Ch. Steinberg. Le village de l'Allemand Boualem Sansal: un village planétaire ?

