

GENÈSES / Sociétés et cultures juives

Collection dirigée par Jean-Christophe Attias et Esther Benbassa



Genèses aspire à être un espace de création. Ouvert à la recherche fondamentale, aux essais novateurs, à ce qui, en matière d'investigation scientifique et d'approche réflexive, fraie de nouveaux chemins, suggère de nouveaux horizons. Ouvert aussi à la diversité des disciplines comme à celle du monde juif : tous les faits de culture, tous les temps et tous les lieux historiques peuvent y trouver leur place. Ouvert, enfin, parce que les frontières de l'objet même qu'il accueille – le judaïsme et les judaïcités – sont perméables et mobiles : mondes juifs et mondes non juifs s'y dévoileront dans leurs rapports mutuels, conflits, échanges et synergies.

Déjà paru dans la même collection :

Esther BENBASSA (éd.), *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*, 1996.

PUBLISUD a par ailleurs déjà publié :

– Jean CAVIGNAC, *Les Israélites bordelais de 1780 à 1850. Autour de l'Emancipation*, 1991.

– Pierre WEISS, *Les Juifs. Une synthèse historique*, 1990, 2 vol.

Sous la direction de
Esther Benbassa

Transmission et passages en monde juif

Publié avec le concours du Centre National du Livre

PUBLISUD
PARIS, 1997

Pour une géographie de la mémoire

ESTHER BENBASSA

Mémoire et histoire¹, association-dissociation qui réside au cœur même du débat des individus de la rupture qu'ont générés nos environnements modernes désormais sans mémoire, ou plutôt habités par des bribes de mémoire. Infiltrées dans les interstices du perdu ou du non-hérité, elles sont le plus souvent reconstruites à l'aide de l'histoire en un édifice d'apparence solide pour colmater l'absence. Nous naviguons entre la perte et la recomposition en traquant les lieux de la mémoire², détenteurs des signes du passé susceptibles de donner un sens à notre présent, en un temps dominé par l'effondrement des idéologies et par la fonte du croire dans un univers de plus en plus sécularisé³. Un présent qui s'insérerait dans une continuité, dans une filiation avec ce passé, pour faire le pas vers un futur qui ne saurait faire fi de l'autorité du passé. Pour y accéder les passages sont multiples. Et l'histoire peut servir de relais, palliant la discontinuité propre à nos sociétés-ne remplissant plus cette fonction capitale qu'est la reproduction de l'héritage du groupe⁴. Pour transmettre il faut que ce dernier ou les individus se rattachent à une lignée et à son patrimoine référentiel, dans la longue durée, en cultivant la conscience d'en détenir certaines composantes, et le désir de les communiquer à ceux qui suivent, même si les chemins parcourus sont aussi variés que les signifiés.

Dans nos sociétés capitalistes avancées où se sont surtout disloqués les cadres de la mémoire collective, où la carte du croire se présente sous le signe de la plus grande pluralité, alors que l'école et la famille sont en crise, l'Etat en questionnement, la mémoire-repère n'est plus en vigueur. En cette ère du vécu religieux proposé en libre service, la tradition génératrice de continuité a eu aussi à composer avec la modernité. Orale ou

1. A ce sujet, voir Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, rééd., Paris, 1988.

2. Lire l'introduction de Pierre Nora au premier volume de *Les lieux de mémoire*, Paris, 1984, p. XVII-XLII.

3. L'ouvrage de Danièle Hervieu-Léger (*La religion pour Mémoire*, Paris, 1993) expose d'une manière remarquable les voies empruntées par le croire moderne.

4. *Ibid.*, p. 177.

écrite, séculière ou sacrée, lecture ou relecture⁵, la tradition donne à ses récepteurs l'illusion de la permanence, malgré les transformations dont elle est porteuse tant dans le mode de communication que dans son essence même qui est d'être une passerelle entre le passé et le présent⁶. Héritée du passé, elle s'intègre dans le présent pour faire corps avec lui, et emprunter certains de ses éléments essentiels, sans perdre sa spécificité, l'illusion de son immutabilité et son caractère connectif. Issue du groupe dont elle est le lien, à son tour, cette tradition affine les membres qui s'en prévalent et leur procure l'identité indissociable de sa détention⁷. « Le propre de la tradition est d'actualiser le passé dans le présent, de restituer dans le "monde vécu" d'un groupe humain ou d'une société, la mémoire vive d'une fondation qui le fait exister au présent »⁸.

La mémoire-tradition et la tradition-mémoire se situent désormais dans le registre de l'éclatement. Dans leur mode de transmission aussi intervient un tri dont les critères sont désormais les nôtres, sculptant ainsi cette tradition-mémoire ou plutôt ces traditions-mémoires à notre image. Quand s'estompent les repères et que l'amnésie gagne notre environnement, celles-ci, sans cesse réinventées dans l'imaginaire, se convertissent en signes de formulation de la différence. Elles marquent notre altérité pour pallier l'absence, nous sortir du cercle trop restreint (ou trop large) de nos semblables et nous transporter plus loin, et là, dans cette ressemblance / dissemblance qu'est l'identité, le quêteur de repères moderne, qui en fait en a de moins en moins, enfin, se retrouve⁹. Une identité-passerelle entre soi et le monde, un soi différent avec l'Autre, et non une identité-racines, repli sur soi / fermeture à l'Autre.

Comment la tradition, par définition vecteur et symbole d'ordre, se glisse-t-elle dans la modernité qui est le mouvement même ? Sa relecture, incessant recommencement, la rend disponible à cette rencontre. Lorsque la mémoire n'est plus d'essence religieuse et qu'elle s'est séparée de ses supports, qui assumera l'arbitrage sur ce qui était passé autorisé et sur sa transmission patentée ? L'histoire alors se voit conviée à rétablir et à parfaire les images du passé. Et elle nous les transmet comme tradition, nous octroyant par là ce qui nous fait tant défaut. L'absence s'enveloppe de présence.

L'historien possède les clés du passé et il en entrebâille les portes. Il se travestit en mémoire de ceux qui n'en ont plus. En inversant la formule de Pierre Nora, ne peut-on pas dire que le besoin d'histoire est un besoin de mémoire¹⁰ ? La mémoire qui est la vie même cède la place à l'histoire

5. *Ibid.*, p. 128.

6. Edward Shils, *Tradition*, Londres-Boston, 1981, p. 13.

7. *Ibid.*, p. 14.

8. D. Hervieu-Léger, *La religion...*, *op. cit.*, p. 128.

9. Sur la découverte de l'altérité, voir, *inter alia*, Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, 1975, p. 161, 299-300.

10. *Les lieux...*, *op. cit.* vol. I, p. XXV.

qui n'en est que la représentation inachevée et uniformisée¹¹. Un fragment sans voix et sans visages. Encore reste-t-il à définir ce qu'on entend par histoire. Depuis l'âge grec, multiples furent ses fonctions : « (...) mémoire, mythe, transmission de la Parole et de l'Exemple, véhicule de la tradition, conscience critique du présent, déchiffrement du destin de l'humanité, anticipation sur le futur ou promesse d'un retour »¹².

Quelle histoire pour quelle mémoire ? Notons d'abord que toutes les mémoires n'ont pas la même histoire. Leur processus de déperdition ne suivent pas ainsi le même cours. « Être juif c'est se souvenir de l'être »¹³. C'est là que mémoire et histoire s'emboîtent le pas. La mémoire s'érige en histoire d'un peuple de la dispersion dont l'histoire est celle de l'indissoluble lien entre religion et appartenance à un peuple¹⁴. Le maintien du groupe juif dans la diaspora est tissé de la mémoire des grandes figures et événements du passé juif et de leur prestige. Un capital de symboles référentiels qui guide ses membres, dans un présent qui s'y ressource en les reformulant à partir d'éléments pérennes quoique toujours fluctuants et stratifiés, la *Tora*, la centralité de la terre d'Israël et la conscience d'une unité transcendant la fragmentation géographique et ethnico-culturelle, liée elle-même à la diversité spatiale concomitante d'un parcours historique dont la mémoire est l'Exil (*Galut*)¹⁵. La remémoration des événements fondateurs du judaïsme, scellés dans l'écrit détenteur du sacré, réinterprétés, et donc tournés vers ce qui ne finit pas, complétés par l'oral codifié, gravés par la Loi, servis par un rituel-passerelle entre le présent et le passé, engendre une mémoire-histoire véhiculée par la tradition de génération en génération.

L'écrit sacré, comme dans toutes les religions historiques, justifie la permanence. « Ce que Dieu a déposé dans le monde, ce sont des mots

11. *Ibid.*, p. XIX.

12. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 378.

13. P. Nora, *Les lieux...*, *op. cit.*, vol. I, p. XXX.

14. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, trad. de l'anglais par Eric Vigne, Paris, 1984, p. 14.

15. Ces éléments peuvent également être pris dans leur conception théologique, comme l'avait fait l'historien-pionnier Heinrich Graetz (1817-1891) (*La construction de l'Histoire juive*, intr. et trad. par Maurice-Ruben Hayoun, Paris, 1992). A la même époque, d'autres historiens comme Isaak Markus Jost (1793-1860) et plus encore Eugen Taubler (1879-1953) avaient été parmi les premiers à casser la dynamique d'une histoire d'inspiration religieuse (voir à ce propos Georg Herlitz, « Three Jewish Historians – Isaak Markus Jost, Heinrich Graetz, Eugen Taubler. A Comparative Study », *Publications of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany* (9), 1964, p. 69-90). A la différence de H. Graetz (*La construction...*, *op. cit.*, p. 41), notre propos est de poser la question « qu'est-ce que l'histoire des Juifs », et non « qu'est-ce que le judaïsme »

écrits ; Adam, lorsqu'il a imposé leurs premiers noms aux bêtes, n'a fait que lire ces marques visibles et silencieuses ; la Loi a été confiée à des Tables, non pas à la mémoire des hommes ; et la vraie Parole, c'est dans un livre qu'il faut la retrouver (...) »¹⁶. La Bible, texte fondateur de plusieurs religions, par l'universalité qu'elle confère au judaïsme, légitime en même temps la continuité. Le Texte Primitif se prolonge chez les Juifs par des discours qui s'y superposent, des textes naissent d'autres textes dans un cheminement qui est la mémoire de la mémoire. L'hébreu, médiateur entre la Parole de l'Éternel et ses élus, signes chargés de sacralité, « porte, comme des débris, les marques de la nomination première »¹⁷. Lieu des révélations initiales, trame de l'unité perdue dans la dispersion, il soude les exilés sans terre, et convoie leur mémoire. La tradition se communique dans le rituel, dans cette langue de l'origine, dans « la langue commune à Dieu, à Adam, et aux animaux de la première terre »¹⁸, et tend à restituer ce discours premier comme le fait l'histoire pour la mémoire. L'hébreu se fait histoire de l'origine.

L'Exil oblige le Juif à puiser sa sève non seulement dans l'Arbre de Vie, Jérusalem, espace d'une concrétude perdue et du mytique ritualisé, mais aussi dans l'ailleurs du non-choix. A la mémoire originelle s'agrègent les mémoires de la spatialité adaptée, s'enchevêtrent la mémoire juive et celle de l'Autre, jamais pareilles, dans un rapport de fermeture / ouverture. La langue sacrée se double d'autres langues juives, puis des langues du lieu de séjour. Les discours se multiplient, les manières de regarder le monde aussi¹⁹. L'unité première se tisse de pluralité. Il n'y a pas une seule mémoire juive, mais des mémoires. Le passé juif ne se lit que dans la multiplicité et la relativité²⁰. Aux mémoires multiples correspondent des lectures multiples. Les espaces juifs pluriels s'appréhendent non seulement dans la filiation de la pérennité juive mais dans les ruptures historiques. C'est dans la dialectique continuité/discontinuité que se fait la lecture des mémoires juives et leur écriture. Et là se rejoignent histoire et mémoire pour un peuple qui n'a perduré que par sa mémoire. Quand la mémoire d'essence religieuse accusa son déclin, la mémoire de l'appartenance à un peuple prit le relais par diverses voies, elles aussi variées dans la longue durée. Toutes les deux génératrices de cette tension, quintessence de la modernité juive, et résidant au cœur même du questionnement du Juif de la contemporanéité. C'est dans la rencontre avec l'Autre non juif au sens le plus large, dans la sortie de la circonscription géographique, culturelle et sociale que s'ébauche la dissociation possible de ces

16. M. Foucault, *Les mots...*, op. cit., p. 53.

17. *Ibid.*, p. 51.

18. *Ibid.*

19. Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, préf. par Dominique Lury, Paris, 1963, p. 272.

20. Y. H. Yerushalmi, *Zakhor...*, op. cit., p. 112.

mémoires jadis Mémoire une et indivisible, avant que la rupture et la progression ne supplantent l'immuable : « Ce qui a été c'est ce qui sera ; ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera : il n'y a rien de nouveau sous le soleil » (Ecclésiaste, 1, 10).

Mémoire sans temps tendue vers l'infinitude ? Ou mémoire qui n'a pas besoin de ce temps trop commun, parce que la sacralité et l'attente messianique lui en confèrent un tout autre ? La rupture interpelle pourtant le temps de l'événement. L'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492 ne coïncide-t-elle pas avec l'efflorescence de l'historiographie en monde juif²¹ ? L'évolution que traverse le Juif à partir du XVIII^e siècle, avec sa progressive émancipation en Europe de l'Ouest, le mouvement des Lumières juif (*Haskala*), son entrée graduelle dans l'environnement non juif, prépare de nouvelles ruptures tant dans sa condition sociale qu'au niveau de la structuration du moi juif. La dialectique créée entre l'appartenance au monde juif encore traditionnel et l'attirance exercée par celui de l'Autre, désormais valorisé et considéré comme salutaire, en constitue le fondement. Le Juif du collectif, désormais citoyen ou en voie de le devenir, confronté au(x) choix possible(s), se retrouve individu. Ce n'est pas un hasard si à partir de la fin du XVIII^e siècle le Juif commence à cultiver l'écriture de type autobiographique, marque de la transformation de la notion de personne associée à l'avènement de la société industrielle²², qui lui permet de narrer les tribulations de ce passage vécues dans l'insécurité et le déchirement. Désormais de nouveaux genres littéraires se substituent à l'herméneutique, au discours sur le discours sacré, au Texte Primitif. Le regard juif cherche d'autres regards. Il se regarde et regarde son événementialité originelle avec d'autres yeux. Le Juif des ruptures potentielles, du questionnement, se raconte ou raconte. Qu'il s'agisse d'autobiographie, histoire sans cesse recommencée du moi, ou d'histoire du peuple juif, tous les récits se croisent. S'ouvre l'ère de l'histoire, avec une foule d'autobiographes juifs en Europe de l'Ouest et de l'Est et d'historiens qui s'attellent à des histoires universelles des Juifs et ambitionnent de sceller des mémoires désormais dépouillées du privilège de temps et d'événements qu'on avait voulu éternels. A la même époque, la Science du judaïsme (*Wissenschaft des Judenthums*) se penche sur les textes fondateurs du judaïsme, abordés comme objets de science. Seule cette distanciation par rapport à son propre judaïsme rendait possible l'« objectivation » de textes traditionnellement vecteurs d'un sacré ritualisé.

21. *Ibid.*, p. 73-91.

22. Philippe Lejeune, *L'autobiographie en France*, Paris, 1971, p. 10 ; on peut également consulter une thèse dont on attend la publication avec impatience : Marcus Moseley, *Jewish Autobiography in Eastern Europe. The Pre-history of a Literary Genre*, Trinity College, 1990.

Le Juif se retrouve irrémédiablement dans le temps de l'histoire, confronté à des réalités nouvelles. L'histoire de son Histoire / Mémoire se démultiplie. Les Juifs ont des histoires, il faut et il faudra encore les écrire et puis les réécrire. L'identité première du Juif se morcelle en identités qui tendent aussi vers celle qui se perd dans sa nouvelle histoire. S'il n'y a plus une seule mémoire juive, il n'y a pas non plus un seul Juif. Les voies de l'être juif s'additionnent. Le *gottloser Jude*, le Juif qui a perdu son Dieu, cherche des dieux. Il les traque dans les nouvelles idéologies des XIX^e et XX^e siècles auxquelles il adhère, allant du socialisme aux utopies libertaires²³, passant par le nationalisme, dans cette dualité qui est la sienne, lui qui se perçoit encore et toujours en marge de la société non juive et en retrait de son propre milieu. Doublement marginal, il va parfois jusqu'à la haine de soi (*Selbsthass*), pulsion de négation d'un moi éclaté. D'autres cherchent des voies médianes. Certains souhaitent recréer l'univers émietté. La religion et sa pratique sont accommodées aux circonstances nouvelles. Divers mouvements religieux juifs, parfois anti-thétiques, voient le jour, mouvements réformés ou néo-orthodoxes. Les uns perdent leur Dieu, d'autres tentent de lui redonner la place perdue. Il en est ainsi du passage du communautaire à l'individuel.

Le sionisme, né dans la conscience du Juif qui se veut acteur de l'histoire même s'il la subit encore et pour longtemps, fait bien appel à ce collectif disparu, mais il l'entend en un sens situé à mi-chemin du religieux égaré et du laïc convoité. Il part de la mémoire du Juif en tant que peuple, de laquelle est cependant indissociable la mémoire religieuse où la terre d'Israël bénéficie d'une centralité primordiale. À côté du sionisme, face à lui, parfois contre lui, se développent nombre de variantes de nationalismes juifs où être juif signifie avant tout appartenir à un peuple. Le Juif sans Dieu, coupé de la tradition, continue à se revendiquer juif en vertu de certains traits de caractère qu'il attribue à ce peuple duquel il se dit issu²⁴. Le Juif psychologique est né, mais il n'est pas le seul. Même sans Dieu, certains de ces Juifs dépourvus d'ancrage, au terme de leurs errements, renouent avec l'événementialité juive, parfois à travers des figures mythifiées comme celle de Moïse²⁵. Ce dernier, figure protéiforme, symbole du Juif diasporique, qui ne put fouler la terre promise, mais aussi li-

23. Voir à ce sujet, *inter alia*, Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862-1917*, Cambridge, 1981 ; Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, 1988 ; Robert S. Wistrich, *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky*, Londres, 1976 ; ID., *Between Redemption and Perdition. Modern Antisemitism and Jewish Identity*, Londres-New York, 1990.

24. Yosef Hayim Yerushalmi, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et in-terminable*, trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud, Paris, 1991, p. 41.

25. À ce sujet, voir Bluma Goldstein, *Reinscribing Moses. Heine, Kafka, Freud, and Schoenberg in a European Wilderness*, Cambridge, Mass., 1992.

bérateur et créateur de la nation juive, législateur, Juif non assimilable, homme juste. On le réinvente et le recrée à sa propre image. Portrait de Moïse, portrait de l'artiste et du penseur tourmentés. Incarnation de leur propre expérience, de leurs luttes comme individus et comme citoyens. Leur solitude, dans cette attente de compatibilité entre leurs propres aspirations et celles d'une société qui leur résiste, ne ressemble-t-elle pas à celle de Moïse sur la montagne, quand le peuple, encore, sacrifie au Veau d'or ? Protagonistes de leur propre histoire et de l'histoire tout court, Heine (1797-1856), Kafka (1883-1924), Freud (1856-1939), Schoenberg (1874-1951), qui ne se regardaient pas comme exclusivement juifs et considéraient leur œuvre comme partie intégrante de la culture dominante européenne, ne s'en tournèrent pas moins vers l'histoire biblique et réinterprétèrent les aspects significatifs de la religion mosaïque dans des recherches où ils exploraient en fait leur propre monde et leur propre vie. Tous les quatre, y compris Heine et Schoenberg qui se convertirent au protestantisme, se penchèrent sur Moïse vers la fin de leur vie. Le premier dans ses *Confessions* (1854), écrites deux ans avant sa mort, Kafka dans ses conversations avec le jeune poète Gustav Janouch après 1920 et dans son *Journal* de 1922, deux ans avant son décès, Freud dans son *Moïse et le monothéisme*, complété en 1938, un an avant sa disparition, et Schoenberg enfin dans son opéra *Moïse et Aaron*, laissé inachevé à sa mort en 1951.

Nous savons que Freud eut au départ l'intention de donner un sous-titre à son livre, celui de « roman historique »²⁶. Cette intention première demande sans doute à être expliquée ; elle n'en témoigne pas moins d'un authentique désir d'histoire, qu'il soit autobiographique ou autre. La volonté d'assimilation de ces Juifs en transition n'avait pas pu couper tous les liens qui les unissaient plus au peuple juif qu'à la religion juive. Leur Moïse n'avait-il pas été ainsi sécularisé en tant que figure historique, même s'il portait encore indéniablement les traces de sa sacralité originelle ? La mémoire de l'appartenance à un peuple restait, dans le processus de laïcisation propre à ce contexte, encore toute empreinte de cette mémoire religieuse, sans doute inapte désormais à répondre de manière totalement satisfaisante à la nouvelle condition historique du Juif, mais toujours susceptible, pourtant, d'activer la mémoire historique.

De nouveau, mémoire fragile et histoire s'exhortent mutuellement. L'histoire du peuple juif, sans terre, l'a voulu ainsi : sa mémoire est son ciment. La perte de cette mémoire signifiait la disparition du peuple. L'histoire n'est pas là pour la détrôner ou la refouler, mais pour la rencontrer dans ses atours et ses détours, dans ses béances. Mémoires et histoires des Juifs s'entrelacent, dans un rapport d'attraction-rejet, dans cette Histoire qui est la leur. Et chaque mémoire, dans une dynamique totalisa-

26. Y. H. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud...*, *op. cit.*, p. 51.

trice, revendique son exclusivité et son unicité, tentant ainsi de déjouer l'approche plurielle et excentrée de l'historien. Ces dernières décennies, la mémoire de la Shoah tend à devenir un culte²⁷. Un culte de la mort, ombre portée de la tragédie sur l'histoire des Juifs, instaurant implicitement une sorte de hiérarchie de la souffrance entre les groupes juifs, entraînant dans son sillage une vision quasi manichéenne du monde, partagé entre bons et mauvais, persécuteurs et persécutés. Une nouvelle religiosité qui brouille les pistes, et freine parfois l'écriture de l'histoire des Juifs en la ramenant rétrospectivement à un martyrologe.

L'apparente résistance du monde juif à l'appréhension historique n'est pas synonyme d'un total manque d'intérêt pour l'histoire. Parallèlement à l'inchangé caractéristique de cette tradition qui se transmet de génération en génération, qui n'échappe pourtant pas à l'évolution inhérente à tout processus de transmission, divers genres de la littérature juive trahissent un réel intérêt pour l'histoire, sans qu'il y ait toutefois véritablement narration des événements historiques²⁸. La conscience historique demeure en permanence. Quelques lignes d'Ahad Ha-Am (1856-1927), l'essayiste hébreu, fervent promoteur d'une modernité juive, inspirateur du sionisme culturel, expriment bien la complexité du rapport à l'histoire en monde juif : « Israël n'a jamais eu de vie au présent. Il fut toujours plongé dans la détresse et rempli de colère et d'amertume face au mal et à la méchanceté du présent. Mais ce peuple fut aussi toujours rempli d'espoirs lumineux et d'une foi profonde en la victoire du bien et de la justice dans l'avenir ; et toujours il rechercha et trouva de quoi justifier son espoir et sa foi dans les images du passé qu'il voyait dans son cœur et ornait de mille façons pour en faire une espèce de " miroir de l'avenir " »²⁹. Le messianisme juif porte l'histoire et la nie à la fois³⁰. Toute l'histoire du monde progresse vers sa fin et les grands événements de l'histoire sont signes de cette progression. En même temps, si la fin des temps signifie un retour à l'origine des temps, il y a indéniablement négation de l'histoire. L'attente messianique, nourrie d'espérance, permet aux Juifs de faire face aux aléas d'une histoire qui fut aussi la leur, tout en contribuant parfois à les freiner dans leur marche dans l'histoire comme protagonistes actifs. Dans le messianisme subsiste aussi la notion de l'âge d'or perdu et l'aspiration à un état de choses qui n'a jamais existé, en passant par l'idée de *tikun* qui

27. A ce propos, lire l'intéressante entrevue de Yehuda Elkana recueillie et traduite de l'hébreu par Nicolas Weill, parue dans *Le Monde* du vendredi 1er avril 1994, p. 2.

28. Y. H. Yerushalmi, *Zakhor...*, op. cit., p. 13.

29. Ahad Ha-Am, *Œuvres Complètes*, 8^e imp., Jérusalem, 1966, p. 346 (en hébreu). Sur Ahad Ha-Am, voir désormais Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet. Ahad Ha'am and the Origins of Zionism*, Berkeley-Los Angeles, 1993.

30. Gershom G. Scholem a consacré de très belles pages à ce sujet ; lire, *inter alia*, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, préf., trad., notes et bibliographie par Bernard Dupuy, Paris, 1974.

inscrit en elle la restauration, la réparation, le rétablissement, la rédemption. Dans ce passage rêvé d'un passé idéal brisé vers un avenir autre, se glisse l'inéluctable histoire d'une mémoire. Et les ruptures la ramènent à l'histoire, ne serait-ce qu'un moment, l'arrachant à sa transcendance, elle anhistorique.

Pour faire face à la rupture, un Isaac Abravanel (1437-1508), acteur (impuissant, il est vrai) de l'histoire de par ses fonctions politiques, témoin de l'expulsion des Juifs d'Espagne, animé de forts espoirs messianiques, « (...) puise à pleines mains dans le fond historiographique à sa disposition, une juste compréhension des prophéties – et donc une juste prédiction de l'avenir – par[aisant] indissociable d'une juste évaluation du passé, d'une claire appréciation des ruptures et des continuités réelles affectant le déroulement de l'histoire du monde et de l'histoire d'Israël »³¹. L'expulsion de 1492, rapportée aux douleurs d'enfantement du Messie, annonçant la fin, permet une meilleure appréhension du temps historique, suscite une lecture plus pertinente des prophéties, engendre une prédiction plus sûre de ce qui va suivre³². Histoire globalisante et linéaire, étrangère à notre mentalité, mais qui associe l'histoire à la mémoire.

La combinaison histoire-mémoire, née des ruptures, a sa propre histoire. Ceux qui rendirent possible l'écriture d'une nouvelle histoire, pour les Juifs de la dispersion, sur le sol retrouvé des ancêtres, les bâtisseurs de la future nation juive firent largement usage de cette indissociabilité se nourrissant pleinement de la mémoire des événements fondateurs du judaïsme. En sécularisant certains d'entre eux, non seulement dans un souci unificateur et justificateur, mais aussi dans celui de restituer un passé glorieux de nation, ils réécrivirent l'histoire du jeune Etat d'Israël dans une étroite collaboration avec la mémoire religieuse³³. Une mémoire historicisée mise au service d'une nation. La création de cet Etat se voulut par la suite comme la fin d'une certaine histoire, celle des Juifs en diaspora, et pour en entamer une autre. Ce n'est pas un hasard si, très tôt, les projets sionistes furent accompagnés par l'émergence d'une école historique qui se développa par la suite dans la jeune nation. Cette dernière s'érigea en une nouvelle fabrique de l'histoire des Juifs, écrivant, parfois réécrivant l'histoire avec cette vision neuve du Juif agissant sa propre histoire et n'ayant plus à la subir passivement³⁴. Cette interprétation sio-

31. Jean-Christophe Attias, *Isaac Abravanel, la mémoire et l'espérance*, Paris, 1992, p. 37.

32. *Ibid.*

33. A ce sujet se référer à Shmuel Almog, *Zionism and History. The Rise of a New Jewish Consciousness*, trad. de l'hébreu par Ina Friedman, New York-Jérusalem, 1987.

34. *Galut*, de l'historien Yitzhak F. Baer, paru en langue allemande pour la première fois 1936 (rééd., Lanham, 1988), en est une illustration.

niste/idéologique de l'histoire d'un peuple sans pouvoir, tragiquement légitimée par la Shoa, comme, par ailleurs, la veine lacrymale de l'historiographie des Juifs, participe d'une relecture rétroactive, à travers des prismes parfois déformants³⁵.

Il était naturel aussi que ce soit en Israël que s'écrive l'histoire de cette autre étape du devenir juif, afin qu'elle soit transmise aux générations futures. Les nouveaux arrivants, dans ce pays mythique, relevant dans un premier temps plus de la mémoire que d'une réalité vécue, se déplaçaient accompagnés de cette mémoire ethnique et culturelle qu'ils emportaient de leur pays d'origine. Le nouvel Etat, dans son aspiration à l'unité pour un peuple diasporique, ne manqua pas de frôler cette uniformisation qui frappe tous les nationalismes. La mémoire fit alors écran à l'assimilation en se faisant résistance. Les mémoires, sous le rouleau compresseur du nationalisme, manquaient de se dissoudre dans l'Un. Intervint là aussi la volonté de transmettre coûte que coûte ce qui risquait de se perdre : les mémoires juives. Toutes n'eurent pas droit aux mêmes efforts de thésaurisation. Néanmoins, une nouvelle pépinière d'historiens se forma pour graver ces mémoires communautaires. « Moins la mémoire est vécue collectivement, plus elle a besoin d'hommes qui se font eux-mêmes des hommes-mémoire »³⁶. Les musées, les centres de documentation, les fonds archivaux se précipitèrent pour conserver ces témoignages du passé. Désormais, on craignait de laisser échapper ces mémoires intrinsèques à l'histoire des Juifs, portées dans la dispersion par la mémoire fondatrice et la solidarité de peuple. La mémoire religieuse, certes affaiblie, avait désormais le support de la nation qui elle-même s'appuyait sur elle, mais les autres mémoires étaient déracinées. Il y avait enfin cette nouvelle mémoire-histoire qui s'élaborait sur place. Rencontres, heurts, passages, interrelations, c'est dans cette dynamique que fonctionnent les mémoires en Israël. Qu'en sera-t-il enfin des mémoires-histoires de la diaspora juive, beaucoup plus nombreuse que la population de l'Etat juif ? Elle avait bien les siennes, engagées dans l'histoire. Une histoire qui fut aussi celle de la sécularisation progressive du groupe juif et de la perte consécutive de sa mémoire traditionnelle, sélectivement réactivée ces derniers temps, dans un contexte de retour au religieux. Ses mémoires s'alimentent aujourd'hui aux mémoires de son passé, de ses errances ailleurs, à celles qui se construisent sur place, adaptées, réadaptées.

Les mémoires juives n'ont rien perdu de leur vitalité. « L'historiographie juive contemporaine ne pourra jamais se substituer à la mémoire juive »³⁷, à ces multiples mémoires nourricières. Cet ouvrage se veut lec-

ture et relecture des relais canoniques de la mémoire, de ses interstices, ruptures, marges, passages, flux et reflux, pierres et empreintes, mythes et lieux, détours et impasses, rémanences et oublis. Visite et revisite de ses cachettes. Et s'il pouvait ouvrir sur une histoire de la mémoire des mémoires...

35. Sur ces questions, voir l'ouvrage de David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, 2^e éd., New York, 1987.

36. P. Nora, *Les lieux...*, op. cit., vol. I, p. XXX.

37. Y. H. Yerushalmi, *Zakhor...*, op. cit., p. 118.

Table des matières

Présentation 7

Avant-propos : Pour une géographie de la mémoire, par Esther
BENBASSA 17

1. LIRE LE CORPS

Des Eve multiples. Origines mythiques de la femme et discours
du sexe conjugal, par Daniel BOYARIN 33

Effacer l'effacement. Sexe et écriture du corps divin dans le
symbolisme kabbalistique, par Elliot R. WOLFSON 65

2. PARCOURS DU DISCOURS

Des pères et des fils dans le Siracide et la Sagesse de Salomon,
par Cyrille ASLANOFF 101

Moïse Arragel. Un traducteur juif au service des chrétiens, par
Sonia FELLOUS 119

La culture populaire juive en Israël. Dialogues et passages, par
Galit HASAN-ROKEM 137

3. RÉÉCRIRE OU ÉCRIRE L'HISTOIRE

De Flavius Josèphe au *Yosipon*, par Lucien POZNANSKI 153

Les femmes dans le hassidisme. Samuel Abba Horodecky et la
Vierge de Ludmir, par Ada RAPOPORT-ALBERT 163

Des Juifs parlent aux Français. « Le document vert » de Henri
Hertz (1942), par Renée POZNANSKI 201

4. SAUVER LE VERBE

- Les femmes crypto-juives face à l'Inquisition espagnole. Leur rôle dans la transmission du marranisme, par Renée LEVINE MELAMMED..... 229
- Le Consistoire central en France sous l'occupation. Une résistance spirituelle ?, par Anne GRYNBERG et Catherine NICAULT..... 247

5. ITINERANCES

- Un judaïsme clandestin dans la France du XVIII^e siècle. Un rite au rythme de l'imprimerie, par Carsten Lorenz WILKE..... 281
- La circulation du personnel rabbinique dans les communautés de la diaspora sépharade au XVIII^e siècle, par Evelyne OLIEL-GRAUSZ..... 313

6. CONTINU/DISCONTINU

- Les études juives en France au début du XIX^e siècle. Ambiguïtés et contradictions, par Isabelle ROZENBAUMAS..... 337
- Entre tribalisme et utopie. Ahad Ha-Am et la constitution d'une politique culturelle juive, par Steven J. ZIPPERSTEIN..... 361
- Discours et modernité dans les communautés juives d'Afrique du Nord à la fin du XIX^e siècle, par Joseph CHETRIT..... 379

7. PAROLES TRANSVERSES

- Les relais nationalistes juifs dans les Balkans au XIX^e siècle, par Esther BENBASSA..... 403
- De Saint-Petersbourg à Jérusalem. Les empreintes du climat intellectuel russe sur le sionisme socialiste, par Alain DIECKHOFF..... 435
- Transferts culturels entre *Ostjuden* et *Westjuden*. Les intellectuels juifs allemands et la culture yiddish 1897-1930, par Delphine BECHTEL..... 451

8. GRAVER LA MÉMOIRE

- Les mémoires du Temple. Sécularisation du Temple et sacralisation de la synergie dans la culture juive française du XIX^e siècle, par Dominique JARRASSÉ..... 473
- Mémoriaux, par Annette WIEVIORKKA..... 487

9. LES CHAPELLES DU SAVOIR

- Réformer ou supplanter. L'éducation juive traditionnelle en Turquie à l'épreuve de la modernité, par Aron RODRIGUE..... 501
- Une tradition d'invention. Familles et institutions éducatives parmi les Juifs traditionalistes contemporains, par Harvey E. GOLDBERG..... 523

10. L'AUTRE ET LE MÊME

- Le prosélyte. Un voyageur sans bagages ?, par Jean-Christophe ATTIAS..... 547
- « La transmission impure ». Les prostituées juives à Rio de Janeiro, par Samy KATZ..... 569
- Se réconcilier avec la tradition. Un groupe d'études talmudiques homosexuel dans une ville américaine, par Moshe SHOKEID..... 585
- Les auteurs..... 599