

Isabelle Delpla , *Le mal en procès. Eichmann et les théodicées modernes* Paris, Hermann, 2011, 230 p.

Yaël Hirsch

DANS **ANNALES. HISTOIRE, SCIENCES SOCIALES** 2012/3 67e année , PAGES XXIII A À XXIII A
ÉDITIONS ÉDITIONS DE L'EHESS

ISSN 0395-2649

ISBN 9782200927684

Date de mise en ligne : 26/09/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-Annales-2012-3-page-XXIIIa?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Elliott Horowitz*Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*

Princeton, Princeton University Press, [2006] 2008, 340 p.

Cet ouvrage est probablement l'un des plus troublants ou dérangeants de ceux publiés ces dernières années. Armé d'une érudition étourdissante, lorsque Elliott Horowitz se saisit d'un thème, qu'il s'agisse du port de la barbe, de la condition de la jeunesse, de la fréquentation des cafés ou des maisons de bains, pour ne citer que ces quelques exemples, il en ressort toujours un aspect de la vie juive inattendu, voire déconcertant. Passé maître dans l'art de débusquer les obscurités négligées par les chercheurs, E. Horowitz élabore au fil de ses travaux, avec talent et finesse, une histoire des pratiques culturelles et religieuses dans le monde juif. C'est dans ce même esprit que ce livre, qui rassemble des années de recherches et de réflexions sur le genre de carnaval qu'évoque la fête de Pourim, se situe. Pionnier en la matière, il explore le champ jusqu'alors délaissé – mais labouré depuis et parfois de manière plus spectaculaire – des formes de violence perpétrées par des juifs contre des non-juifs, notamment à l'occasion de cette fête.

Lors de cette célébration annuelle, le rouleau d'Esther relate un triomphe des juifs sur leurs ennemis irréductibles, qui se solde par la pendaison de ces derniers. Intégré au canon de la Bible hébraïque, ce rouleau, provenant d'un royaume perse à une époque indéterminée, permet d'actualiser la figure paradigmatique du persécuteur, incarnée dans le Pentateuque par Amalec et ses descendants que Dieu ordonna de détruire jusqu'au dernier [Exode 17,13 ;

Deutéronome 25,19 ; 1 Samuel 15]. Leur roi ayant néanmoins été épargné par Saül, il en résulta la persistance d'une haine irrémissible et implacable à l'égard des juifs, guettant le moment propice pour resurgir au fil des générations : chaque période de persécution remet ainsi en scène l'Amalec biblique ou sa transposition du rouleau d'Esther, Haman. En l'associant à l'idée de victoire imprévisible, les communautés ont pris l'habitude d'instituer des Pourim locaux, après avoir échappé à un danger ou à une menace (expulsion, incendie, pillage, déportation). Quant à la fête, elle se déroule actuellement dans la liesse, accompagnée d'un repas pantagruélique, de déguisements, d'échanges de cadeaux, et souvent de mises en scènes satyriques qui permettent de régler certains comptes.

Rien, là, qui puisse inquiéter : la liesse carnavalesque étant admise pour autant que ses manifestations demeurent dans les normes que la civilité autorise. Si ce n'est la crudité du texte de ce rouleau, qui pourrait aisément passer pour une incitation zélée à la revanche. Cet appel à la violence, annuellement rappelé à Pourim, peut-il demeurer strictement confiné à sa seule expression verbale ? Les événements sanglants qui ont marqué certains jours de Pourim durant les dernières décennies du XX^e siècle en Israël permettent d'en douter. Or, si l'on en sait beaucoup sur les déferlements meurtriers perpétrés à l'encontre des juifs au cours de l'histoire, presque rien n'a été écrit concernant les débordements des juifs à l'encontre de leurs ennemis, tant l'idée de leur inertie belliqueuse est profondément ancrée dans l'historiographie. Et pourtant, quelques sources historiques attestent que la civilité fut loin d'être toujours la norme lors de la fête de Pourim. Les chrétiens ne s'y trompent

d'ailleurs pas, en y voyant l'occasion de manifestations antichrétiennes. C'est en suivant ce fil que l'ouvrage d'E. Horowitz se divise en deux sections, dont chacun des chapitres s'organise en un dialogue avec des acteurs (juifs et non-juifs) de l'historiographie du passé et du présent.

La première partie, « Biblical Legacies », cherche à saisir l'essence du message des textes sources à travers le texte d'Esther, ses ramifications et ses interprétations successives. Partant de l'exhortation biblique de la guerre à mener contre Amalec « de génération en génération » [Ex. 17,16], réactualisée par la littérature midrashique de l'époque de la guerre contre Rome comme allant de la génération de Mardochee et d'Esther « jusqu'à l'arrivée du Roi messie » (voir références en p. 115), la vengeance à l'encontre des ennemis irréductibles d'Israël est ainsi placée sur un agenda perpétuel du temps de l'histoire ; les descendants d'Amalec se trouvent continûment réactivés par les ennemis du présent, Romains, chrétiens, Arméniens, musulmans, pour l'Antiquité et le Moyen Âge, nazis, communistes soviétiques et Arabes pour le contemporain. Loin cependant de se contenter de représenter l'ennemi éternel et extérieur, la figure d'Amalec a migré vers un autre avatar de l'ennemi intérieur : l'inclination au mal, le Satan ou le serpent primordial imaginé par le *Zohar*. De sorte que la guerre qu'il faut inlassablement mener contre Amalec peut être comprise comme une lutte sur double front, destinée à éradiquer le mal que l'on porte en soi ainsi que celui qui se tient au dehors.

La seconde partie de l'ouvrage, *Jews Living Dangerously*, traite des manifestations de la violence juive du Moyen Âge aux Temps modernes, mais s'interroge surtout sur la manière dont celle-ci a été perçue – ou plutôt inaperçue – par l'historiographie classique. Au-delà des déferlements meurtriers propagés par les croisades, les récits des chroniques hébraïques rédigées peu après montrent ainsi qu'il n'était pas rare de voir des juifs provoquer l'ire de leurs assaillants en souillant des croix, urinant sur celles-ci ou les jetant au sol face à ceux qui voulaient les leur faire embrasser¹. Dans un contexte de violence généralisée, cela n'a rien de surprenant. Ce qui l'est plus est l'interrogation d'E. Horowitz se demandant s'il

s'agit d'une réponse aux assauts ou, à l'inverse, d'attitudes et de pratiques usuelles. Cette question est précisément le pivot de la réflexion menée dans l'ouvrage. Ainsi, parmi les multiples accusations qui ont frappé les juifs durant tout le Moyen Âge, celle de la profanation d'hosties et autres symboles vénérés par les chrétiens fut l'une des plus récurrentes, généralement suivie par l'exécution de leurs auteurs (présûmés ?), voire de leurs communautés entières. E. Horowitz reprend l'analyse de ces cas exemplaires et met en rapport leur occurrence avec le calendrier juif. La façon de procéder n'est pas innocente. C'est en effet lors de la fête de Pourim que l'on brûlait l'effigie du traditionnel persécuteur Haman. L'édit de Théodose II de mai 408, qui interdit la pratique de brûler un simulacre d'Haman, en croix ou empalé, et de ridiculiser le christianisme, atteste les démonstrations exubérantes de l'hostilité des juifs. Toutefois, l'auteur démontre que les cas les plus répandus d'accusation de profanation d'hosties se produisaient plus souvent lorsque coïncidaient les Pâques chrétienne et juive, ou encore lors des célébrations voisines de la Pentecôte et de la fête des Semaines (*Shavuot*). En outre, sautant quelques siècles, les recueils de l'Inquisition espagnole ajoutent leur litanie d'accusations et d'aveux de profanations diverses (croix jetées aux latrines, hosties fouettées ou lapidées) à ces exactions de violence symbolique et rituelle. Constatant que ces accusations n'ont jamais été prises au sérieux, soit que les faits aient été omis ou édulcorés, soit qu'elles aient été réfutées en tant qu'absurdités, E. Horowitz s'interroge, à la lueur des événements dont le contemporain a été témoin, sur l'éventuelle authenticité qu'elles contiennent. Pourquoi ne pas admettre que les juifs aient pu haïr, cracher, uriner sur les symboles vénérés des tenants d'une religion qui les avaient non seulement dépossédés mais de surcroît subvertis, inversant leurs valeurs et les soumettant à une sujétion supposée éternelle ?

Les débordements de la fête de Pourim ont été associés, par la littérature anti-juive, aux meurtres rituels : comme dans le cas de la préparation des pains azymes de Pâque, ce serait en effet pour confectionner les « oreilles d'Haman », les gâteaux spéciaux consommés ce jour-là, que du sang chrétien aurait été requis. Sur la validité de cette assertion, E. Horowitz ne

s'interroge pas (comme l'a fait peu après Ariel Toaff²). Mais tout en pointant la coïncidence des expressions de haine dans la synchronie de leur déroulement, ce qu'il questionne – et c'est probablement l'un des aspects les plus troublants de l'ouvrage – est la manière dont les historiens ont traité les quelques déferlements juifs de violence rapportés par les sources. Il consacre ainsi un chapitre au traitement réservé par l'historiographie au massacre des chrétiens lors de la reconquête de Jérusalem en 614, où, selon les chroniques, s'étant alliés aux Perses, les juifs auraient sauvagement saccagé les monuments et exterminé les chrétiens. Sans jamais adopter un ton inquisiteur, E. Horowitz montre combien les historiens juifs, pris dans les rets des problématiques liées à leur contemporanéité (lutte pour l'émancipation et Affaire de Damas au XIX^e siècle, montée du nazisme, Shoah, création de l'État d'Israël au XX^e siècle), ont omis, minimisé, ou justifié l'épisode, tout comme les actes sporadiques violemment antichrétiens mentionnés au Moyen Âge.

Au final, la lecture de cet ouvrage, dont la réflexion s'est amplifiée avec l'assassinat par Baruch Goldstein des musulmans en prière à Hébron, un jour de Pourim 1994, soulève, au-delà de son thème, la question de l'écriture de l'histoire juive. Comment, en effet, concevoir une histoire des juifs qui saurait se détacher des contingences d'un agenda politique immédiat ? Car s'il n'est pas d'enjeu (sauf celui d'en restituer l'histoire), chez Emmanuel Leroy-Ladurie, dans le fait de décrire les pratiques délirantes auxquelles donnèrent lieu les carnivals dans l'Europe médiévale et moderne³, il n'en va pas de même lorsqu'il est question de dérives dans les communautés juives : promptement prises à témoin, elles cautionnent les discours antisémites (en attestent certains blogs publiés à la suite de ce livre). Ainsi, l'émergence de nouvelles générations d'historiens qui commencent à échapper, en faisant fi des attaques d'Amalec – intérieures comme extérieures –, à la gangue de l'apologie historique découvre l'histoire d'un groupe qui, à l'instar des autres, détient sa part d'ombre et de lumière, de grandeurs et de turpitudes. C'est peut-être le signe d'une lente « normalisation » de l'histoire des juifs.

SYLVIE ANNE GOLDBERG

1 - Ces chroniques ont été recueillies dès la fin du XX^e siècle : *Hebräische berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, éd. par A. Neubauer et M. Stern, trad. all. par S. Baer, Berlin, L. Simia, 1892 ; Abraham M. HABERMANN, *Sefer Gezerot Achkenaz ve-Zarafat*, Jérusalem, Sifre Tarshish, 1945 ; Shlomo EIDELBERG, *The Jews and the Crusades : The Hebrew Chronicles of the First Crusade and Second Crusade*, Jérusalem, Ktav, [1977] 1996. Voir la réédition récente par Eva HAVERKAMP, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2005.

2 - Ariel TOAFF, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologne, Il Mulino, 2007. Voir Sabina LORIGA, « Une vieille affaire ? Les Pâques de sang d'Ariel Toaff », *Annales HSS*, 63-1, 2008, p. 143-172.

3 - Emmanuel LEROY-LADURIE, *Le carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres*, Paris, Gallimard, 1986.

Ra'anana S. Boustana, Oren Kosansky et Marina Rustow (éd.)

Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History: Authority, Diaspora, Tradition

Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2011, 431 p.

Les études juives universitaires présentent des problématiques spécifiques : elles émergent au XIX^e siècle, en Europe, en prenant des distances avec les études rabbiniques et en se plaçant à l'extérieur de la société et de la culture juives, essayant de porter sur ces dernières un regard objectif, « scientifique ». Si le monde chrétien, aspirant à l'objectivité, a développé depuis la Renaissance les instruments critiques adaptés à l'étude de ses propres manifestations, tel n'est pas le cas pour les juifs, à l'exception de quelques rares tentatives sans réelle suite jusqu'à l'époque moderne. Dans ce sens, les études juives sont relativement récentes, fruit d'une sécularisation qui ne s'est pas manifestée de façon progressive et qui, encore aujourd'hui, est loin de présenter un parcours linéaire.

Les études juives « sécularisées » se sont donc constituées comme une lecture nouvelle d'un patrimoine culturel prestigieux : une culture essentiellement religieuse, représen-

tée par une élite rabbinique et reposant sur des textes. À ces caractéristiques propres s'est ajoutée l'idée que l'objet d'étude était « le judaïsme », à savoir une culture qui, malgré ses différentes manifestations, était somme toute unitaire et susceptible d'être définie avec une relative précision.

On peut donc comprendre que l'élargissement de la recherche à des phénomènes étrangers aux courants principaux de la culture rabbinique, et à son expression dans des textes, ait été difficile ; si l'histoire juridique et économique des juifs s'est imposée assez tôt, alimentée par les sources d'archives qui permettaient d'avoir un aperçu de la vie juive, en revanche, les croyances « populaires », la vie quotidienne dans ses manifestations matérielles, les rapports sociaux intra-communautaires (les relations d'autorité, le rôle des femmes, la vision de l'enfance), les rites de nature éminemment sociale (le mariage, le passage à l'âge adulte), bref tous les phénomènes se situant dans un domaine compris entre l'histoire et l'anthropologie ne sont entrés que très récemment dans le champ de recherche universitaire.

Une première conséquence a été la transformation de la définition de ce champ de recherche, tout au moins nominale, et la tentative de rompre avec la notion d'unité, pouvant dériver vers l'essentialisme de l'histoire juive : on parle en effet, depuis quelques dizaines d'années, de « judaïsmes » au pluriel, et on aura donc des littératures juives, des pensées juives, des sociétés juives, même si, au fond, cela ressemble parfois davantage à une déclaration d'intentions qu'à des méthodes et, partant, à des résultats radicalement nouveaux. Ce renouvellement s'est poursuivi, plus récemment, en appliquant les méthodes des sciences sociales à l'étude de la société juive du passé et du présent ; on a donné de l'importance à des textes considérés jusque-là comme secondaires, par exemple les manuels de bonne conduite morale destinés aux femmes ou aux jeunes ; on a produit une lecture sociologique ou anthropologique d'autres textes, notamment – mais non exclusivement – les *responsa* juridiques, pouvant fournir des informations précieuses et indépendantes de leur but affiché. L'historiographie juive s'est ainsi enrichie

de nouvelles facettes, qui accompagnent les méthodes traditionnelles et la rendent plus riche et complexe.

Ce livre, dont le titre est à la fois un état des lieux et un programme pour les études juives, s'inscrit dans ce mouvement. Issu du travail de chercheurs invités par le Herbert D. Katz Center for Advanced Studies de Philadelphie, un des centres de recherches les plus prestigieux concernant les études juives, cet ouvrage rassemble des travaux portant sur la culture et la société juives de l'époque du second Temple à nos jours.

Si les époques étudiées et les méthodes mises en œuvre par les articles sont variées, l'on perçoit un souci constant de s'éloigner de l'érudition traditionnelle, en jetant un nouveau regard sur des phénomènes connus ou en élargissant la recherche à des domaines peu explorés. L'objectif est d'aller « au-delà », – « beyond » est le maître mot de la riche introduction des éditeurs intitulée significativement « Anthropology, History and the Remaking of Jewish Studies », véritable programme pour les nouvelles études juives : « Beyond Disciplinary Pluralism », « Beyond Diaspora Essentialism ».

Le sous-titre du livre, *Authority, Diaspora, Tradition*, renvoie à chacun de ces thèmes centraux de l'histoire juive, à propos desquels les auteurs soulèvent des interrogations fondamentales. Sur l'autorité d'abord, les essais posent une question rarement prise en compte dans l'historiographie sur un peuple *a priori* sans État et donc sans politique : celle du pouvoir. Qui détient l'autorité permettant de définir qui est juif (Riv-Ellen Prell) ? Question qui semble surtout pertinente aux États-Unis, où plusieurs communautés orthodoxes, conservatrices, réformistes cohabitent. En quoi consiste le pouvoir « magique » reconnu aux rabbins d'agir sur la sphère divine, et comment se constitue-t-il aux yeux des fidèles (Jeffrey H. Chajes) ? Comment certains lieux deviennent-ils des lieux saints et des lieux de pèlerinages, et comment perdent-ils ce statut (Yoram Bilu) ? Un essai sur les contrats de mariage (*ketuboth*), qui fournissent une protection magique aux époux (Shalom Sabar), clôt cette section.

Quant à la diaspora – terme choisi délibérément car de connotation neutre, contrairement au terme négatif d'exil –, les recherches mettent en lumière les caractéristiques et le poids respectifs des « pays d'accueil », bien réels, et de la Terre d'Israël, objectif rêvé, mais aux contours problématiques quand il devient réel, comme le montre l'article de Tamar Katriel sur la « rhétorique du sauvetage » des communautés yéménites et éthiopiennes. Le projet présenté par les éditeurs de ce volume se situe à mi-chemin entre une lecture téléologique d'inspiration sioniste, qui voit l'établissement d'un État juif en Terre d'Israël comme l'accomplissement de l'histoire juive, et la vision d'un judaïsme de diaspora exprimant sa nature la plus essentielle. S'il est vrai que la diaspora a garanti le dynamisme et la productivité de l'histoire juive, la référence constante au Temple de Jérusalem, déjà chez les rabbins de la Mishna, n'est-elle pas le signe d'un bi-polarisme constant (Ra'anana S. Boustana)? Et encore : y a-t-il un regard « orientaliste » chez les auteurs juifs occidentaux qui observent leurs « frères orientaux », comme l'avait fait l'italien Samuele Romanelli au Maroc, au XVII^e siècle (Andrea Schatz)? En quoi diffère-t-il de l'orientalisme eurocentrique et colonial des voyageurs et des chercheurs chrétiens? Parfois, des méthodes de recherche traditionnelles sont utiles pour démentir des lieux communs de l'historiographie juive. Ainsi, l'inventaire des pierres tombales de quelques cimetières allemands montre que le culte des saints et les pèlerinages sur les lieux de leur sépulture étaient répandus en Ashkénaze, et non, seulement, dans les communautés juives en terre d'Islam (Lucia Raspe).

Il faut remarquer que ces études sur la diaspora juive sont menées de façon comparatiste, en tenant compte des diasporas de nombreux autres peuples et de la riche littérature critique existante sur ce sujet. Ce faisant, les auteurs contribuent à relativiser la spécificité de l'histoire juive, qui reste unique mais au même titre que celle de tous les peuples, perdant son aura d'« histoire spéciale » : une attitude inavouée mais bien présente chez certains historiens qui reproduisent, de façon plus ou moins consciente, les anciens modèles théologiques juifs et chrétiens, envisageant le destin juif comme inséré

dans une histoire providentielle du salut. Encore une fois, on voit là les effets positifs d'une historiographie qui se confronte aux thèmes débattus surtout dans les universités et dans le monde intellectuel américains. Ces thèmes relèvent, dans certains articles, d'une attitude anglo-saxonne postcoloniale, tendant à relativiser l'importance, voire l'unicité, de la culture occidentale et qui, ce faisant, risquent de tomber dans le piège d'un relativisme global. Mais en s'insérant ainsi dans un débat vivant, aux enjeux bien définis, les études juives gagnent en vitalité, sont appelées à relever les défis des disciplines historiques dans leur ensemble et, en conséquent et plus important que tout, sont amenées à élargir leur champ de recherche, ainsi qu'à mettre en discussion leurs méthodes.

Quant à la section sur la tradition, qui comprend certaines des contributions les plus originales et abouties, la question porte sur le caractère mouvant de cette notion, qui se modifie au fil du temps et est capable d'absorber les changements des périodes de crises en les insérant dans un schéma ancien mais aux contours variables. On peut, en effet, forger des traditions – même si cela ne relève pas d'une volonté délibérée et planifiée, comme le voudrait une certaine vulgate marxiste – pour mieux faire accepter certaines nouveautés; cela s'est produit dans les siècles précédents et suivants la vie de Jésus, à l'époque de la diffusion de l'Islam ainsi qu'au XX^e siècle en Europe (Albert I. Baumgarten et Marina Rustow). Ou bien, on peut jouer sur les termes de tradition – à la fois doctrine révélée et produit de l'élaboration humaine – pour forger une vision du « temps de l'exil » qui neutralise la dynamique messianique (Sylvie Anne Goldberg). Autre paradoxe de la tradition : une étude « de terrain » dans la ville israélienne de Bnei Brak montre que le nouveau rôle central des femmes peut s'exprimer avec des références ultra-orthodoxes (Tamar El-Or). Les innovations de méthodes peuvent concerner l'utilisation de matériaux littéraires, comme les *piyutim* (poèmes religieux) composés en Terre d'Israël vers les VI^e-VII^e siècles, qui éclairent sur les idéologies des classes sacerdotales (Sadducéens) et de savants (Pharisiens) (Michael D. Swartz). Un autre exemple d'utilisation d'un corpus de textes pour mieux connaître la société qui les a

produits est une étude des *responsa* juridiques médiévaux d'aires ashkénaze et sépharade, sur un sujet apparemment anodin comme la prière à voix haute ; Ephraïm Kanarfogel montre que le degré de compétences linguistiques des juifs ashkénazes en hébreu était supérieur à celui des Sépharades, et ce à l'« âge d'or » de la société juive ibérique.

La bibliographie est très riche, mais elle présente des défauts : les ouvrages de synthèse évoqués sont le fait quasi-exclusif de chercheurs américains et israéliens, qui apparaissent ainsi comme les seuls interlocuteurs d'un dialogue épistémologique et idéologique. La production intellectuelle européenne – notamment française – est présente chez ces chercheurs davantage comme référent méthodologique général – avec l'historiographie de l'école des Annales, la tradition anthropologique, la pensée de Michel Foucault – que comme lieu d'élaboration d'une réflexion particulière propre aux études juives.

Les parcours de recherche de ces auteurs souffrent d'être autoréférentiels : bien des ouvrages français, allemands, italiens et espagnols auraient pu, et dû, être cités et discutés. Cela ne les empêche pas de poser des questions fondamentales, et de se situer par rapport à des débats historiographiques plus amples. Questions et débats qui relèvent souvent des contextes intellectuels propres aux historiographies nationales – surtout aux États-Unis, et dans une moindre mesure en Israël – mais qui ont le mérite de rendre les études juives dynamiques, sans rien ôter à leur rigueur scientifique.

Toutes les contributions ne répondent pas dans la même mesure à l'exigence d'innovation énoncée dans l'introduction. Mais il faut certainement saluer en ce livre, en plus de quelques réelles réussites, le courage de dégager de nouvelles perspectives. Grâce à cette démarche, au croisement de l'anthropologie et de l'histoire, à laquelle est ici donnée une impulsion importante, les études juives participent désormais des questionnements méthodologiques et disciplinaires propres à toutes les études historiques. Elles ne constituent plus une exception, pour prestigieuse qu'elle soit.

Philippe Bornet

Rites et pratiques de l'hospitalité.

Mondes juifs et indiens anciens

Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010, 301 p.

Issu d'une thèse soutenue en 2007, l'ouvrage de Philippe Bornet examine le déploiement de l'hospitalité, notion partagée dans les traditions indiennes et juives, cultures fort éloignées mais organisées autour d'axes fondamentaux constitués par des textes sacrés, une classe sacerdotale, un rapport quotidien au sacrifice, et la pureté comme discriminant. Dans des contextes culturels si distincts, le comparatisme pourrait se heurter aux différentes acceptions de l'hospitalité, mais l'auteur revient sur les héritages sémantiques et les conditions de leur production dans les deux univers. Ainsi, il ne s'agira pas de mettre au jour des universaux, mais plutôt de rétablir les contextes singuliers des divers développements d'un même concept. L'analyse des textes anciens s'accompagne de l'observation de leur mise en pratique pour aborder les enjeux actuels de l'interaction sociale engendrée par l'accueil de l'étranger – pratique domestique prise entre les bornes de la recommandation ou de sa restriction. En définissant le statut de l'hôte, la société établit les frontières du privé et du public, trace les réseaux des échanges. Considérant l'apport fondamental de Marcel Mauss dans son *Essai sur le don*, faisant de l'hospitalité un rituel actualisant des systèmes sociaux particuliers, les textes à caractères normatifs révéleraient le monde idéal des traditions religieuses ici étudiées. Procédant à trois niveaux d'analyse (analyse des textes majoritairement normatifs, des discours des protagonistes et de la nature de l'hospitalité), l'auteur formule l'hypothèse d'une hospitalité comme marqueur culturel, favorisant l'intégration des personnes aux limites du groupe concerné. Démarche « discursive et contrastive », il ne s'agit pas de comparer deux ensembles de traditions religieuses, l'objectif de l'auteur consistant à mettre en parallèle deux corpus pour évaluer des processus historiques et sociaux contrastés, hors des grilles de lecture « christiano-centrées » de la sociologie des religions. La mise en relation des domaines juif

et indien n'est pas nouvelle et peut se lire au gré des interrogations des siècles et des problématiques qui en émanent.

Pour les sources juives, la *Mishna* et les *Talmuds* de Babylone et de Palestine (période allant de 200 à 600 de notre ère), les sources brahmaniques, les traités de *Dharmasûtra* ainsi que les *Grhyasutra* pour les pratiques et rites domestiques et les *Srautasutra* pour les rites solennels, forment les corpus à partir desquels sont élaborées les analyses. Les repères concernant les chronologies discutées font état d'écarts considérables en ce qui concerne le monde indien, mais l'on se demande si la question des datations vaut pour des univers qui ne partagent pas le même temps, ni le même style : la littérature rabbinique étant plus ample que les traités de *Dharma*, sobres et très indicatifs des comportements à tenir. Similarité de genre toutefois et indications d'univers mentaux « distincts mais apparentés » au sein de sociétés hiérarchisées autour des « gardiens des textes » – rabbins et brahmanes fondent leur autorité sur les textes révélés que sont la Torah et le Veda.

Tenir son rang et sa place dans l'espace domestique comme hôte ou invité, savoir-faire, bienséance, modestie, tout est codifié, discuté, interprété dans les récits et commentaires des rabbins.

Les lois de la commensalité et de la pureté tracent à l'évidence les frontières du monde juif, et la présente recherche n'innove pas sur cette question. Par contre, la mise en évidence des règles de comportement et de bienséance, peut-être moins prescriptives mais qui néanmoins constituent des modèles, nous renseigne sur certains aspects de la hiérarchie sociale, de l'éthos d'un groupe et même sur le statut de l'autre selon son mode de désignation et la manière de le traiter. Donner/recevoir, juif/non-juif, la déclinaison des cas en fonction de l'éloignement du pur à l'impur, du rabbin au non-juif, organise l'univers des échanges et des protocoles qui les accompagnent. Passant en revue toutes les combinaisons possibles mettant en scène les juifs à divers degrés (rabbins, laïcs, ignorants, hérétiques) mais aussi les étrangers (prosélytes, païens), les textes prescrivent le comportement, les manières de se tenir, de regarder, d'accompagner, dans chacune des situations, et notamment concernant la femme,

hôtesse par excellence, mais dont la modestie et la bienséance interdisent toutes paroles ou questionnements à son sujet.

Pour l'auteur, Sodome, parce que ne s'y pratique pas l'hospitalité, serait même l'anti-civilisation par excellence, cette absence signifiant la négation du système social et de l'éthique. Car au-delà d'une fonction alimentaire à laquelle on ne saurait la réduire, l'hospitalité s'accompagne des paroles de la Torah tant dans les banquets rituels entre lettrés que lors de l'accueil des pauvres. Ainsi l'auteur récuse la transposition sur le plan domestique des sacrifices au Temple, les activités liées à la Torah et la prière accompagnant le repas étant plutôt à l'origine de cette analogie.

Ne retenant pas la définition de la société indienne en termes de castes, inappropriées pour l'Inde ancienne, et lui préférant les notions indigènes quadripartites (brahmanes, *ksatriya*, *vaisya*, *sudra*) définissant des « classes sociales », le point de vue est analysé à partir des brahmanes. L'auteur procède, comme précédemment, à partir de l'étude des combinaisons d'éléments et recommandations prescrites. On y retrouve le critère de l'hospitalité usuelle, mettant en jeu, à l'origine des interactions, les critères de pureté, qui assignent les personnes puis les règles de préparation de la nourriture et de commensalité selon leur statut. La tendance à l'idéalisation de l'hôte reçu implique que, selon son rang, l'invité mange seul et avant son hôte, après toute une série de gestes marquant l'accueil et le respect. À la lumière des textes sacrés, les règles formelles de l'hospitalité forment un système rétributif, l'assimilant au sacrifice et aux mérites. Deux méthodes semblent cohabiter pour distinguer les personnes selon leur rang, le sacrifice d'un animal manifestant le prestige le plus élevé a été remplacé dès que l'influence bouddhique de la non-violence a pris le pas sur la prescription védique. Lors de la cérémonie du *sraddha*, dieux et ancêtres sont invités, et les brahmanes ayant étudié le Veda deviennent les récipiendaires du sacrifice domestique. Reprenant la thèse de M. Mauss sur le don, l'auteur réévalue le système de réciprocité. Ainsi, par exemple, « le véritable don n'est pas le fait de prodiguer l'hospitalité », mais consiste en celui que font les brahmanes « en gratifiant le maître de mai-

son de leur présence » (p. 217). La mise en perspective historique des pratiques peut perturber le système de M. Mauss, les positionnements du donataire et récipiendaire variant considérablement.

Évitant les catégories du sacré et de la croyance, l'analyse aura mis en évidence la ritualisation des comportements dans la vie quotidienne, les hiérarchies et les systèmes de rétributions, horizontaux entre les personnes, verticaux comme éléments domestiques sacrificiels, et les rétributions attendues. Rituels qui visent, selon la thèse de René Girard, à sublimer la violence sociale, mais sans que soit désignée par P. Bornet la victime émissaire. L'hospitalité comme procès de civilisation renforce plutôt les thèses de Norbert Elias, le religieux et le culturel étant confondus. L'ouvrage est ambitieux et a le mérite de mettre en parallèle des textes moins canoniques et plus ancrés dans les pratiques, mais il souffre de mises au point méthodologiques, parfois répétitives, qui rendent la lecture difficile. De plus, il est fait appel à des contextes historiques peu mis en évidence du fait de la complexité des univers étudiés. Il est cependant indéniablement courageux et fécond d'avoir osé le sujet.

LAURENCE PODSELVER

Joseph Méléze Modrzejewski

Un peuple de philosophes.

Aux origines de la condition juive

Paris, Fayard, 2011, 457 p.

Joseph Méléze Modrzejewski, auteur d'une histoire des juifs d'Égypte et d'une traduction annotée du *Troisième livre des Maccabées*, publie un nouvel ouvrage, qu'il considère comme le troisième volet d'un triptyque consacré au judaïsme alexandrin, dont il est l'un des spécialistes les plus reconnus. Ce nouveau livre a cependant une portée plus vaste, comme le souligne le sous-titre. On y trouve une réflexion sur l'identité juive, notamment dans sa dimension juridique, qui tient certes compte du judaïsme hellénisé mais également du judaïsme rabbinique et du christianisme, tous trois compris dans leur environnement gréco-romain.

Les juifs étaient nombreux à Alexandrie (180 000), même s'ils apparaissent peu dans la description que l'historien Polybe nous a laissée de la ville : sont-ils comptabilisés sous la catégorie des *Alexandriens*, comme le suggère J. Méléze Modrzejewski ? Certains d'entre eux sont grands et ont un teint clair ainsi que des yeux bleus. Ils « font penser à Paul Newman plutôt qu'à Enrico Macias » (p. 141). Pendant la période hellénistique, les juifs ont vraiment pris part à l'aventure « quasi-coloniale » des Grecs, comme en témoigne la Septante. Celle-ci, pour traduire les termes hébreux relevant de l'exil ou du bannissement, hésite en effet entre le terme *apoikia*, « colonie », et celui de *diaspora*, auquel elle donne le sens nouveau de « dispersion d'un peuple ». Sans être à proprement parler citoyens, les juifs n'en appartiennent pas moins aux « Hellènes », c'est-à-dire au groupe dominant de l'Égypte hellénisée. L'époque romaine voit, au contraire, leur déclassement social ainsi que l'apparition de difficultés nouvelles liées à la religion impériale.

Du judaïsme alexandrin, on retient généralement l'idée d'une symbiose entre les cultures juive et grecque, dont le plus grand représentant serait Philon. L'auteur estime au contraire que les divisions prévalent, même si la violence peut avoir un aspect créateur. La relation des juifs et des Grecs est, en tout cas, placée sous le signe du malentendu dès le moment de leur rencontre, au IV^e siècle avant notre ère. De manière générale, les Grecs manifestent peu d'intérêt pour le judaïsme réel. Comme les juifs sont monothéistes et que le monothéisme est, chez les Grecs, l'apanage des philosophes, les juifs sont donc présentés comme un « peuple de philosophes ». Ce jugement, *a priori* bienveillant, intervient cependant dans un contexte où l'exemple juif vient nourrir des préoccupations typiquement grecques (critique des sacrifices, gouvernement mixte ou supériorité de la sagesse grecque). Sans disparaître tout à fait, il tend à laisser la place, par la suite, à des évaluations beaucoup plus négatives. Les Grecs stigmatisent l'insociabilité (*amixia*) et l'athéisme (*atheotês*) des juifs. Cet antijudaïsme, issu en grande partie de l'Égypte hellénisée, connaît une nette expansion à l'époque romaine, ajoutant aux reproches déjà cités le soupçon de

complot contre la sûreté de l'État. De leur côté, les juifs minorent le polythéisme, que la Septante ménage dans sa traduction d'Exode 22, 27, et considèrent d'abord les Grecs comme les porteurs d'une culture, qu'ils adoptent de manière enthousiaste. Cette situation ambivalente, à la fois à l'intérieur (sur le plan culturel) et à l'extérieur (sur le plan religieux) du monde hellénistique, finit par susciter l'hostilité des Grecs, surtout quand elle est accompagnée d'une prétention à la citoyenneté : comment un juif peut-il être citoyen s'il refuse les « principes grecs de relations humaines et d'hospitalité » (p. 37) ? La conception juive du rapport aux Grecs est donc quelque peu illusoire, et Philon renonce d'ailleurs à la demande de citoyenneté pour identifier purement et simplement la *politeia* au statut personnel juif. L'histoire du judaïsme alexandrin se termine dans la tragédie et le sang avec la grande révolte des années 116 et 117.

L'historien Victor Tcherikover avait souligné l'importance de la documentation papyrologique de l'Égypte hellénisée pour mieux connaître les juifs de cette contrée. C'est aussi la conviction de J. Méléze Modrzejewski qui lui a toujours accordé une place centrale dans ses travaux. Les études consacrées aux papyrus constituant donc une part notable du dernier livre de l'auteur et on trouvera dans ce paragraphe un résumé de celles qui nous ont paru les plus significatives. Un papyrus montre qu'un récit de jugement, très semblable à celui de Salomon, était connu des Grecs au IV^e siècle. Ce récit, dont l'auteur estime qu'il ne peut provenir d'Inde, est certainement celui de la Bible, les Phéniciens en ayant été les probables transmetteurs. Un recueil du droit égyptien autochtone (le coutumier démotique ou sacerdotal), préservé dans un papyrus du III^e siècle, a été traduit en grec à la même époque que la Torah. Les papyrus attestent aussi que ce recueil et la Septante constituaient vraiment les *politikoi nomoi*, c'est-à-dire les « lois civiles », de leurs populations respectives. Au III^e siècle également, un juif du nom de Jonathas qui a migré en Égypte a été, selon V. Tcherikover, réduit en esclavage pour dettes. Le grand historien israélien avait comblé une lacune du papyrus en question en restituant le terme *hypochrêds*, ce qui donne : *Apoll[ônion hypo-*

chrêôn], « Apollonios (autre nom de Jonathas) pris comme gage ». Ni le droit ptolémaïque (dans les rapports entre particuliers), ni le droit juif postexilique ne permettent cependant d'envisager l'hypothèse d'une telle réduction en esclavage. Tout ce que l'on peut dire est qu'une créance est transmise aux légataires par un testament. Sur le plan du mariage et du divorce, les juifs font usage de formulaires grecs, appelés, dans les papyrus, *synchrêsis*, dont le contenu précis reste mal connu. Ces formulaires ne sont cependant pas des actes constitutifs mais de simples constats d'un mariage (ou d'un divorce) donné, notamment dans ses aspects financiers. Il est probable qu'ils ont été adaptés aux spécificités de la loi juive. Les papyrus témoignent enfin de la confiscation de lots de terre appartenant à des juifs après la révolte de 116-117, et permettent de dater l'édit par lequel l'empereur Hadrien aurait interdit la pratique de la circoncision. La procédure, assez lourde, autorisant la circoncision pour un candidat à la prêtrise en Égypte n'est connue dans les papyrus qu'à partir du milieu du II^e siècle et la fonction de grand prêtre d'Alexandrie et d'Égypte – essentielle – a été créée entre juin et août 120, toujours selon la documentation papyrologique. C'est donc que l'édit d'Hadrien est antérieur de peu (début 120 ou fin 119).

Le judaïsme alexandrin, tel qu'on le découvre à travers les papyrus, avait, selon V. Tcherikover, privilégié le droit et les tribunaux hellénistiques aux dépens de ses lois ancestrales. Le bilan de J. Méléze Modrzejewski est beaucoup plus nuancé. Le judaïsme hellénisé des papyrus reflète, comme celui de Philon, un savant compromis entre ouverture à la culture grecque et fidélité à la Loi. Même dans le domaine du mariage et du divorce, on ne peut parler d'apostasie et il faut toujours tenir compte de la pluralité de la tradition juive, dont le contact avec la culture gréco-égyptienne a stimulé les tendances égalitaires. La seule réserve que formule l'auteur concerne la circoncision : était-elle observée aussi scrupuleusement que le disent la Septante et Philon ? Jason et Ménélas ont préconisé une tout autre voie en Palestine, celle de l'hellénisme radical, avec l'appui de l'empereur Antiochos Epiphane. Cette voie a échoué de par son caractère excessif et parce qu'elle raisonnait dans le cadre

périmé de la cité. Là où on évoque les multiples formes du judaïsme hellénisé, le christianisme n'est jamais loin et il n'est donc pas surprenant de le voir revenir avec constance dans les études qui composent le livre. D'un côté, l'auteur considère le christianisme davantage comme une religion grecque que comme une hérésie juive. Il voit dans le débat pagano-chrétien une anticipation du débat entre les juifs et les chrétiens, et se méfie de la notion de judéo-christianisme. Parler de filiation entre le judaïsme hellénisé et le christianisme ne lui semble « ni tout à fait exact, ni très décent » (p. 136). D'un autre côté, il établit malgré tout un lien entre les deux, puisqu'il reconnaît dans le programme de Paul une résurrection de celui des Hellénistes, c'est-à-dire de Jason et Ménélas : modernisation de la loi et universalisme extrême. Paul, qui, contrairement à la pratique courante, garde un nom juif grécisé (*Saulos*) à côté de son nom grec (*Paulos*), a trouvé un cadre idéal pour cet universalisme, celui de l'Empire romain dont il est le citoyen.

J. Méléze Modrzejewski qualifie le judaïsme alexandrin de « judaïsme non-rabbinique ». Même si l'expression est en partie anachronique, elle n'en est pas moins intéressante et l'on peut regretter que l'auteur ne l'ait pas mieux exploitée, en critiquant par exemple la thèse d'un Philon pharisien défendue par Harry A. Wolfson. Sur le divorce, la divergence des deux judaïsmes est en effet patente : celui d'Alexandrie ne connaît pas la *ketubba* et il admet, semble-t-il, le droit de la femme à divorcer de son mari. Hillel et Philon tranchent de manière opposée le cas délicat, cité par le juriste romain Papinien, de la fiancée qui épouse un autre homme que celui auquel elle était déjà liée (S'agit-il d'un cas d'adultère ?). Le judaïsme rabbinique est au cœur de l'une des thèses majeures du livre. L'interdiction de la circoncision par Hadrien aurait rendu impossible les conversions au judaïsme, à une époque critique où le nombre des hommes juifs avait singulièrement décliné. Les rabbins auraient résolu le problème en instaurant le principe matrilineaire, auquel l'Empire aurait donné par la suite sa sanction sous la forme d'un privilège. Cette hypothèse stimulante suppose cependant que tous les rabbins du II^e siècle s'accordaient pour voir dans la circoncision un préalable incontour-

nable de la conversion au judaïsme, ce qui n'est pas entièrement sûr. Contrairement à d'autres spécialistes du judaïsme hellénisé, comme Louis Feldman, J. Méléze Modrzejewski admet le haut degré d'hellénisation de la Palestine dès l'époque de la Septante, et plus encore à l'époque de Bar Kokhba. Ce judaïsme hellénisé de la Palestine romaine puis byzantine n'aurait-il pas été le principal rival des rabbins ?

JOSÉ COSTA

Capucine Nemo-Pekelman

Rome et ses citoyens juifs (IV^e-V^e siècles)

Genève/Paris, Slatkine/Honoré

Champion, 2010, 319 p.

Capucine Nemo-Pekelman publie sa thèse de droit romain relative au statut juridique des juifs au Bas-Empire. La recherche s'inscrit dans les nombreux travaux des romanistes étudiant la législation applicable, dans l'Empire, au paganisme, au christianisme, au judaïsme. Signalons notamment les publications de Jean Gaudemet ou la traduction et les commentaires du Code Théodosien réalisés sous la direction de Robert Delmaire et de François Richard, le livre XVI paru en 2005, les autres livres en 2009¹. En ce qui concerne le judaïsme, Joseph Méléze Modrzejewski a tout récemment donné, en plusieurs volumes, des synthèses et des sommes de ses publications, dont, en 2011, *Un peuple de philosophes. Aux origines de la condition juive* ; juriste mais aussi papyrologue, J. Méléze Modrzejewski s'attache à la condition des juifs d'Égypte telle qu'elle ressort des papyrus, mais essentiellement avant la période retenue par C. Nemo-Pekelman. De plus, si J. Méléze Modrzejewski insiste sur le fait que l'anti-sémitisme de tous les temps a des antécédents dans l'histoire de l'Antiquité, et plus particulièrement dans l'Égypte grecque et romaine, C. Nemo-Pekelman démontre que la législation impériale des empereurs chrétiens n'est pas un antécédent notable car elle ne relève pas d'une volonté délibérée d'éradiquer le judaïsme ; les deux constatations ne sont cependant pas contradictoires.

La thèse repose avant tout sur une magnifique étude de la législation impériale témoignant des hautes qualités de juriste de l'auteur.

Celle-ci s'appuie naturellement sur la masse considérable des constitutions impériales relatives aux questions religieuses recueillies au Code Théodosien en 438. Centrant sa recherche sur l'Occident, elle poursuit ses investigations dans les sources juridiques essentielles qui y circulent à la fin du V^e siècle, et prolonge utilement son enquête sur la production du VI^e siècle (prolongement intéressant qui aurait mérité d'être précisé dans le titre même de l'ouvrage) : bréviaire d'Alaric, ordonnances des rois francs, mais aussi canons des conciles gaulois et mérovingiens. À côté de la législation séculière des princes, elle prend donc aussi en considération – et avec raison – la législation conciliaire, normes canoniques formulées par les évêques au nom d'une Église en plein essor et soucieuse de poursuivre son extension.

Le droit romain des IV^e et V^e siècles a-t-il été systématiquement favorable à l'Église chrétienne, reconnue en 313 et promue au rang de religion officielle en 380 ? A-t-il, parallèlement, correspondu à une politique d'ensemble qui se voulait défavorable aux autres cultes, paganisme et judaïsme essentiellement ? Nombre d'historiens l'ont pensé. Hannah Arendt estime que l'antisémitisme a ses origines dans l'Empire romain. Dans le même courant, Jean Juster soutient que le droit romain accorde une condition spécifique aux juifs, un droit exorbitant du droit commun, parfois protecteur, mais surtout « à part ». Ces études ont souvent mis l'accent sur les auteurs ecclésiastiques de l'époque qui louaient l'adhésion du prince à la nouvelle religion, et les chercheurs en ont déduit que des considérations d'ordre théologique avaient poussé l'empereur à une politique globale d'opposition aux juifs, afin de favoriser les chrétiens.

C. Nemo-Pekelman s'éloigne de ces conceptions. S'inscrivant davantage dans la ligne des écrits de Lucio De Giovanni, et plus récemment de R. Delmaire, elle montre que la législation relative aux juifs, tout à la fois protectrice et défavorable, est justifiée par divers motifs politiques, beaucoup plus que théologiques. Si l'empereur accorde le privilège d'immunité curiale aux juifs, c'est afin de s'allier ces populations. Quant au privilège de juridiction dont ils bénéficient, il est la transposition de l'*audientia*

episcopalis pour le « clergé » juif. Ces mesures favorables n'ont nullement empêché la promulgation d'autres constitutions impériales, à la même époque, édictant de sévères brimades à leur égard, confiscations de biens et destructions de synagogues. Les oscillations de la politique impériale, telle la « valse-hésitation » de Théodose II, s'expliquent le plus souvent par le désir de paix, objectif essentiel de l'empereur. L'octroi de privilèges voisine avec des constitutions qui, dès Constantin, attribuent au judaïsme les qualificatifs les plus odieux : secte funeste, impie, ou encore sacrilège, termes que le législateur romain du Bas-Empire emprunte sans doute aux auteurs chrétiens. Avec Constantin, la conversion au judaïsme devient un *crimen publicum*, sévérité qui n'existait pas durant le Haut-Empire. Les décisions impériales se durcissent à partir de l'édit de Thessalonique. De même, si les juifs sont assez peu nombreux aux postes clefs de la haute administration, ou parmi les clarissimes, avant même que les lois leur interdisent l'accès aux fonctions publiques, c'est parce que l'aristocratie ne souhaite pas leur faire bon accueil dans ces charges. Les mesures contre les juifs atteignent l'élite des juifs et visent à protéger les chrétiens qui se réservaient les hautes fonctions. Le citoyen juif ordinaire n'est pas touché par ces dispositions qui ne portent atteinte ni à son patrimoine ni à la composition de sa famille. Là encore, les constitutions impériales sont des réponses à des cas précis et ne mettent guère en place un dispositif général.

C. Nemo-Pekelman avance d'intéressantes explications sur les motifs de la législation défavorable aux juifs. Elle confronte la législation impériale aux dispositions conciliaires ainsi qu'aux écrits des auteurs ecclésiastiques, et fait l'hypothèse que les chrétiens seraient intervenus auprès de l'empereur pour l'inciter à la répression. L'approche est éclairante et constitue l'un des apports essentiels de la thèse. Lors du passage de l'Empire romain aux royaumes barbares d'Occident, le clergé chrétien, puissant dans ces royaumes, s'appuie sur la législation romaine et l'amplifie afin de reléguer les juifs dans une condition très inférieure. Il est utile que l'auteur ait poursuivi son étude par l'analyse de « legs de la législa-

tion impériale en Gaule et dans la péninsule italique aux VI^e et VII^e siècles » (chap. V). Ce prolongement donne son sens à la « thèse », démontrant le rôle de l'Église chrétienne dans la condition finalement réservée aux juifs. Alors que le pouvoir impérial ne proclamait pas de principes généraux et se contentait de mesures ponctuelles et limitées, les conciles mérovingiens s'inspirent du droit romain mais en durcissent le contenu.

Rédigé dans un style d'une grande clarté et de lecture agréable, ce beau volume se termine par une riche bibliographie et d'utiles index : sources, matières, noms de personnes et de lieux. Fournissant des analyses d'une précision juridique exemplaire, il constitue un apport considérable aux recherches actuelles sur les questions religieuses dans l'Antiquité tardive.

BRIGITTE BASDEVANT-GAUDEMET

1 - *Code Théodosien*, éd. par R. Delmaire et F. Richard, Paris, Éditions du Cerf, vol. I, 2005, vol. II, 2009.

Robert Bonfil

History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel

éd. par H. Tirosh-Samuels et G. Veltri, Leyde/Boston, Brill, 2009, 402 p.

La *Megillat-Ahima'az*, le Rouleau d'Ahima'az, chronique hébraïque composée à Capoue en Italie méridionale, en 1054, par Ahima'az ben Paltiel d'Oria, glorifie, en prose rimée, deux siècles de généalogie d'une famille distinguée fondée par Amitai et son fils Shephatiah, une famille qu'illustrèrent des dirigeants communautaires, des courtisans ainsi que des poètes liturgiques en Italie et en Afrique du Nord (tableau généalogique p. 86). L'unique manuscrit fut découvert en 1895 dans la bibliothèque de la cathédrale de Tolède par Adolf Neubauer qui en donna une première édition en 1895, suivie par celles de Marcus Salzman, de Benjamin Klar, et plus récemment de Cesare Colafemmina¹. Plus qu'une curiosité, la *Megillat-Ahima'az* apparaît comme une production résolument atypique dans une littérature vouée à

la codification légale, au commentaire de la Bible et du Talmud, aux consultations rabbiniques, à la grammaire, à la poésie liturgique, à la philosophie. Tout au plus, estimaient ses premiers éditeurs, pouvait-on dégager d'un enchevêtrement de parcours familiaux un tantinet mythiques un *kernel of truth*. Pour autant, cette chronique constitue un rare témoignage sur le judaïsme de l'Italie méridionale du Haut Moyen Âge dont ne subsistent guère de vestiges matériels, hors les synagogues d'Ostie et de Bova Marina. Les incursions du chroniqueur à l'intérieur de synagogues où siège le tribunal communautaire revêtent, pour l'historien, une valeur exceptionnelle.

L'approche de Robert Bonfil va dans une direction aussi novatrice qu'originale. Il envisage la *Megillat-Ahima'az* dans son univers géographique, le bassin méditerranéen étendu jusqu'à Byzance, puisque ses personnages se meuvent aussi bien entre l'Italie méridionale, l'Afrique du Nord, la Terre sainte et l'Empire romain d'Orient. Sur le territoire où naquit la chronique se côtoient et se succèdent les pouvoirs byzantin, lombard, sarrasin, normand avec leurs populations, leurs espaces propres et communs, leur vie sociale, leurs représentations mentales, leurs auteurs – latins ou grecs principalement. L'enquête dépasse, par nécessité, les bornes d'une famille – si distinguée soit-elle – à l'intérieur d'un faisceau de communautés juives encore mal documentées, pour atteindre le monde byzantin dans ses expressions dynastiques, politiques, architecturales – l'église Sainte-Sophie, édiflée à Bénévent en 762, a valeur de paradigme –, picturales et littéraires. L'onomastique féminine juive illustre cet aspect social s'ouvrant aux noms grecs comme Cassia ou Evdokia. Affectés par les mêmes événements, les mêmes représentations mentales, juifs et chrétiens réagissent les uns et les autres en fonction de leurs spécificités.

La méthode comparative mise en œuvre rattache la *Megillat-Ahima'az* à un genre cultivé en milieu chrétien dans la *Chronique du monastère du Mont Cassin* de Pierre le Diacre, ou *La vie de l'évêque Meinwerk* de Paderborn, ou encore le *Livre des Cérémonies* de Constantin. Elle donne à voir, par ses descriptions et ses planches, les lieux et les églises, l'empereur de Byzance et ses proches, les bas-reliefs sculptés,

les sépultures juives avec leurs imposantes épitaphes hébraïques. Ceci postule une immense et profonde connaissance du Haut Moyen Âge chrétien autant que juif. Car enfin, consciemment ou non, Ahima'az se sert de l'outillage mental de ses contemporains tout en s'adressant à un lectorat potentiel, celui de ses proches comme celui de communautés juives byzantines. Il emprunte pourtant, jusqu'à un certain point, un style propre au milieu arabe de Bagdad. L'enquête se poursuit par-delà le temps de la composition de la chronique et des deux siècles antérieurs qu'elle est censée couvrir. R. Bonfil, en effet, repère des protagonistes de cette chronique jusque dans les écrits des piétistes rhénans des XII^e et XIII^e siècles et, singulièrement, du *Sefer Hassidim*, le Livre des Dévotieux², dévoilant une tradition plus que littéraire entre des milieux fort différents dans leur inscription géographique et leur sensibilité religieuse.

Le moment crucial et déterminant de la *Megillat-Ahima'az* survient avec la prise d'Oria par les Sarrasins, en 925, et l'émigration subséquente des familles juives qui y vivaient depuis des siècles. L'événement, et d'autres moins tragiques, ont droit à des exposés *in extenso* dont se dispensent habituellement les pures généalogies. Passablement complexes, ces séquences d'histoire familiale sont ventilées en trois cycles principaux d'égale longueur – Aharon, Paltiel ben Hananel, Shephatiah –, chacun d'entre eux se trouvant entrecoupé de morceaux anecdotiques – comme celui du paysan Silano à Venosa inséré dans le premier –, voire de *selihot*, des poésies liturgiques, car ces personnages se veulent des *paytanim*, des poètes sacrés.

Bien que la population juive de ces temps mène une existence principalement rurale, elle compte des personnages en vue à la cour des princes. Paltiel reçoit ainsi un ambassadeur de Byzance à la cour de l'émir al-Muiz, le fondateur du califat fatimide (Abu Ja'afar Ahmad ibn 'Ubayd?). Shephatiah fraye avec les empereurs Basile I^{er} et Léon VI: il exorcise la fille de l'empereur en proie à un démon, soutient une *disputatio* théologique avec le souverain et se charge d'un message du prince d'Oria pour Sawdan, émire de Bari.

À cet égard on retiendra la connaissance, les représentations, que juifs comme chrétiens de l'Italie méridionale possédaient alors de l'Empire: des images de majesté, des postures liturgiques, voire théâtrales, une sacralisation de la famille comme celle de Basile se faisant peindre entouré de la sienne, une exaltation des lignages dont se ressent au plus haut point la *Megillat-Ahima'az*.

À travers la chronique et dans la longue durée, on perçoit des changements. Ainsi le pouvoir au sein de la communauté juive passe-t-il de l'*archisynagoga*, « chef de la synagogue » révélé par les inscriptions synagogales, au recteur de la *yeshiva*, l'académie rabbinique, soit du dirigeant laïc au maître de la Loi. La Loi elle-même émane non plus de l'Orient, mais de l'Italie, selon l'adage consigné en France au XII^e siècle par Jacob ben Meir dit Rabbenu Tam: « La Tora[h] sort de Bari et la parole du Seigneur d'Otrante. » Le passage, amorcé au V^e siècle, du latin et du grec à l'hébreu sur des inscriptions funéraires juives se révèle être un processus accompli au début du IX^e siècle, concrétisant une expression certaine de la renaissance de l'hébreu. La supputation du temps en Europe change aussi entre le IX^e et le XII^e siècle: le comput de la destruction du Temple par lequel les juifs dataient documents et événements cède désormais la place à l'ère de la création du monde. Demeure pourtant vivace l'attachement à la Terre sainte, concrétisé par le pèlerinage et par le soutien financier consenti aux communautés qui s'y maintiennent.

Par-delà la perspective d'une amplitude inégalée qu'ouvre le livre de R. Bonfil sur ce monde physique, politique et mental avec ses structures, ses magies, ses incursions dans le domaine des morts, il propose aussi une réponse au problème majeur de la *translatio scientiæ* vers le judaïsme européen, formulant l'hypothèse suivante: « L'objet du cycle des histoires d'Aron était de légitimer la substitution de l'autorité des sages babyloniens à celle des sages palestiniens » (p. 169-170). La lente avancée du Talmud de Babylone parmi des communautés jusque-là façonnées par la coutume palestinienne, par le Talmud de Jérusalem, introduit et impose des pratiques autres, une

étude neuve, le triomphe définitif du Talmud babylonien en Occident surtout, prélude à une « Renaissance du XII^e siècle » dans les milieux d'Israël.

La chronique hébraïque bénéficie d'une excellente édition vocalisée – établie avec le concours d'Alick Isaacs et de Yohai Goell –, pourvue de notes d'une richesse et d'une érudition confondantes, attentives à capter les résonances des mots dans et hors de leur contexte, intégrant, nuanciant, discutant, critiquant, complétant avec bonheur le labeur des précédents éditeurs savants et d'une traduction anglaise neuve en regard de l'hébreu, qui restitue autant que faire se peut la rythmique biblique de l'original. L'enrichissent une très importante bibliographie, un index réunissant concepts, lieux, personnes, et un encart iconographique et cartographique aussi clair qu'esthétique de vingt-neuf planches.

Grâce à cette *Megillat-Ahima'az* – que l'éditeur considère plus comme un *midrash* que comme une simple chronique – savamment revisitée et pourvue d'éclairages imprévus et multiples, nous disposons de la vision globale d'un monde perdu, encore mal connu et mal perçu, renfloué au terme d'une plongée fascinante, appuyée sur une prodigieuse érudition, dans les vies, les mentalités juives et chrétiennes médiévales, avec leurs concordances et leurs discordances. Un modèle d'histoire totale.

GÉRARD NAHON

1 - Adolphe NEUBAUER, *Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, Oxford, Clarendon Press, vol. 2, 1895; Marcus SALZMAN, *The Chronicle of Ahima'az*, New York, Columbia University Press, 1924; Benjamin KLAR, *The Chronicle of Ahima'az: Book of Genealogies*, Jérusalem, Tarshish Books, 1944 et 1974; Cesare COLAFEMMINA, *Sefer Yuhasin-Libro delle discendenze: Vicende de una famiglia ebraica de Oria nel secoli IX-XI*, Bari, Cassano delle Murge, Messagi, 2001.

2 - Un classique de la religion populaire juive du Moyen Âge, dont il existe une version française: JEHUDAH BEN CHEMOUEL LE HASSID, *Le guide des hassidim*, trad. par le rabbin E. Gourévitch, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

Mark R. Cohen

Sous le croissant et sous la croix.

Les Juifs au Moyen Âge

Paris, Le Seuil, 2008, 447 p.

Le Seuil donne, avec une courte postface et quelques ajouts en notes, une traduction d'un livre de Mark Cohen publié en 1994. Élève de Shelomoh Dov Goitein et professeur à Princeton, l'auteur, spécialiste de la *Geniza* du Caire, veut apporter un matériel historique marqué par le sérieux et la réflexion au débat violent et amer qui oppose des essayistes, des « vulgarisateurs » plus que des historiens, sur le statut et la situation des juifs dans le monde médiéval musulman. Deux opinions s'affrontent en effet dans un climat polémique et dans un contexte politique que M. Cohen analyse parfaitement: au cœur de ce conflit renouvelé, le mythe d'un « âge d'or » d'une part, d'une « utopie interconfessionnelle » qu'aurait constitué le monde musulman médiéval et moderne pour les juifs, leur refuge, en particulier lors de l'expulsion des domaines ibériques en 1492, et, d'autre part, un « contre-mythe » à la recherche des traces d'une ancienne haine recuite entre musulmans et juifs, qui expliquerait les ressentiments actuels. Pour apporter une information décisive dans ce jeu où l'on comptabilise les arguments, M. Cohen choisit une voie originale, la comparaison systématique entre la situation des juifs du monde musulman et celle des juifs ashkénazes en France, en Angleterre et dans l'Empire. Il développe ce parallèle successivement dans les domaines religieux et juridique, dans l'économie, dans la hiérarchie sociale, dans le domaine urbain et la vie intellectuelle. De ce panorama surgissent les polémiques, les persécutions et les réactions des juifs, la constitution enfin de mémoires collectives divergentes au sein des communautés juives du monde latin (ou plutôt germanique) et du monde arabe et ottoman. De grandes lectures, sur lesquelles il faudra revenir, nourrissent une synthèse conforme à l'opinion la plus éclairée, celle de Claude Cahen, de S. D. Goitein, de Bernard Lewis, de Havi Ben-sasson, et critique à l'égard de la « conception néo-larmoyante » de l'histoire juive, celle de Cecil Roth, d'Albert Memmi, de Bat Ye'ôr.

Les origines du christianisme, la compétition avec le judaïsme en particulier, ont accumulé les ressentiments, tandis qu'on ne constate rien de tel dans la naissance de l'islam. Droit civil et droit canon ont garanti et limité les droits des juifs, les plaçant sous la protection directe des princes ou de l'Église, permettant la manipulation et la restriction de leur statut et un glissement vers l'instabilité faute d'un corpus unifié de lois universelles, tandis que la pratique judiciaire de l'islam assurait, au contraire, la stabilité du prétendu « pacte d'Omar » et de la *dhimma*. Dans le monde chrétien, le quasi monopole de l'activité marchande, jusqu'au XI^e siècle, puis le repli sur le prêt à intérêt font des juifs ashkénazes une « anomalie dans l'anomalie » urbaine, les marginalisant et préparant leur expulsion, alors que l'islam assure aux *dhimmîs* une place déterminée et inférieure dans la hiérarchie juridique, politique et sociale, sans que leurs activités soient pour autant cantonnées et stigmatisées. En conclusion, M. Cohen oppose la « situation lamentable des juifs dans la chrétienté médiévale », identifiée à une « société persécutrice », multipliant les entraves, puis expulsant les juifs, au maintien, vaille que vaille, d'une « citoyenneté de deuxième classe » des *dhimmîs* dans le monde musulman. Cette stabilité est mise à mal par deux violents événements : la totale destruction du judaïsme et du christianisme par deux expériences messianiques, dans l'Empire fatimide en 1010-1012, puis dans celui des Almohades après 1140. Il faut noter que l'expérience de la clandestinité et d'une forme de *taqīya* (l'hypocrisie légale des shī'ites) a permis au judaïsme de se reformer la tempête passée, tandis que le christianisme disparaissait du Maghreb. Au contraire des Ashkénazes, qui ont développé et transmis par l'écrit une éthique du martyr, les chefs du judaïsme des pays d'islam, Maïmonide et son père, ont consolé les convertis de force et accepté leur retour.

Dans la postface, l'auteur applique son paradigme aux diverses régions d'Europe et de Méditerranée et résume les grandes lignes de son analyse : une activité économique diversifiée, la coexistence avec d'autres groupes minoritaires et le pluralisme de la société, la compacité, enfin, du monde juif et sa résis-

tance au rationalisme désagrégateur ont été des facteurs d'atténuation des tensions. Il en vient donc à aborder le Midi français, la péninsule Ibérique et l'Italie, à peu près ignorés du livre de 1994 et qui formèrent longtemps, pour lui, un glacis entre le monde ashkénaze et celui de l'islam, dont le renouveau, sous les Ottomans, coïncide avec l'accueil favorable fait aux expulsés de 1492.

L'ampleur de la démonstration la rend difficile à critiquer en détail, mais c'est là pourtant que le bât blesse. La bibliographie, d'abord, montre une connaissance insuffisante du monde latin, de l'Église et de ses dogmes (ce qui se traduit, par exemple, par la confusion entre Immaculée Conception et conception virginale du Christ), de l'économie aux temps carolingiens (connue grâce à des manuels très généraux, Jacques Le Goff, Robert S. Lopez, tandis que l'auteur écarte les informations précises mises en œuvre par Bernhard Blumenkranz), de l'histoire urbaine. M. Cohen exagère la part des juifs dans le commerce international, comme il l'exagère dans le prêt à intérêt, et comme il surestime la coupure intellectuelle et l'arbitraire des juges. La postface nuance à peine ces lieux communs, mis en pièces par les monographies récentes, sur Perpignan, sur Puigcerdá, sur la Sicile. L'ampleur du dessein, ensuite, étouffe la multiplicité des histoires locales : l'Allemagne ashkénaze échappe au cycle des expulsions, comme plusieurs des principautés italiennes et États du pape, mais il n'en est guère rendu compte ; l'expulsion de 1492, on le sait grâce à Maurice Kriegel, qui n'est pas cité, ne vient pas d'un dessein d'unification religieuse, mais de l'urgence de protéger la haute administration des rois catholiques, formée de convertis, contre le zèle de l'Inquisition, en coupant les relations avec leur parenté juive. On retrouve enfin, dans l'œuvre de M. Cohen, des traces d'une conception générale du monde médiéval, qui voit dans les juifs un « peuple-classe » voué à une activité méprisée d'intermédiaires (jugement au demeurant fort discutabile) et prisonnier d'une évolution croisée, le monde européen du féodalisme à la liberté, le monde musulman d'un « printemps » imaginaire à un « féodalisme » tardif. Tout cet héritage des théoriciens socialistes du début du XX^e siècle est erroné et dépassé. L'ouvrage

est donc à utiliser avec précautions, la partie la plus sûre et la plus neuve étant l'analyse des mémoires collectives divergentes des Ashkénazes, des juifs des pays arabes et des Séfarades, qui viennent les rejoindre au sein de l'Empire ottoman : ces figures différentes, chroniques des martyres au Nord, épîtres de consolation au Sud et « rouleaux » pour célébrer la libération du péril sur le modèle de la *megilla* d'Esther, sont le meilleur des témoignages sur la relation des juifs avec les milieux qui les environnent et, pour une part, les modèlent.

HENRI BRESCH

**Danièle Iancu-Agou
et Élie Nicolas (éd.)**

Les Juifs méditerranéens au Moyen Âge.

Culture et prosopographie

Paris, Éditions du Cerf, 2010, 248 p.

L'équipe de la Nouvelle Gallia judaica publie le séminaire tenu à Montpellier pendant l'année 2005-2006. Ce sont neuf communications centrées sur la prosopographie des juifs de l'aire méditerranéenne, principalement occidentale et de langue d'Oc : une grande majorité de celles-ci intéresse les juifs de Catalogne (Eduard Feliu sur les savants) et de Provence (Tony Lévy sur les savants, Claude Roux sur les juifs de Tarascon au xv^e siècle, Danièle Iancu-Agou sur le testament d'un chirurgien marseillais en 1483, Judith Olszowy-Schlanger sur les contrats de mariage, Alain Servel enfin sur les néophytes d'Apt et de Céreste) ; une autre concerne les juifs de Crète sous domination vénitienne (Renata Segre) ; tandis que deux participants présentent des études thématiques plus ou moins transversales, l'une sur le martyr (Élie Nicolas), l'autre sur les controverses et les controversistes (Philippe Bobichon). Le principe de la publication est d'offrir un texte de présentation, suivi d'un ensemble de fiches prosopographiques et d'une bibliographie, accompagnés des arbres généalogiques des familles de Tarascon et d'Apt, destinés à constituer une première approche et à devenir un instrument de travail. Tous les participants ne se sont cependant pas soumis à la norme et n'ont pas livré de fiches, tandis que quelques-

unes se retrouvent dans plusieurs articles, avec, à l'occasion, une contradiction qui a échappé à l'harmonisation (p. 120, P. Bobichon ne connaît qu'un seul Profiat Duran/Efodi, qui vivait en apparence comme un chrétien sous le nom d'Honorat de Bonafè, tandis que T. Lévy distingue, p. 41, deux personnages, un juif et un chrétien), quelques traductions malheureuses (« Alérames », « Bessarione », « Saracènes », *Treveris* pour Trèves, p. 87) et quelques affirmations douteuses (Maïmonide réfugié dans l'Espagne chrétienne, p. 86).

On compte au total soixante-six fiches (huit de traducteurs de l'arabe, huit de philosophes, trente-huit de controversistes) qui sont très utiles pour l'histoire du savoir, des idées philosophiques et des ripostes religieuses, et permettent de dresser un tableau des cultures juives entre le xiii^e et le xv^e siècle, dans un vaste espace solidaire, celui d'une « Provence », *Provinsia*, qui englobe le Languedoc et la Catalogne (*Sefarad* indiquant au contraire l'Andalus de langue arabe) et s'étend parfois à la cour sicilienne de Frédéric II.

Plusieurs thèmes sont d'un grand intérêt. Les traductions de l'arabe à l'hébreu sont le socle de la culture scientifique et médicale du monde juif médiéval jusqu'au début du xv^e siècle, assurant aussi une insertion solide des savants juifs dans les milieux professionnels (médecine, astronomie, astrologie) et dans les cours princières. Ce savoir n'est pas isolé : les échanges scientifiques avec l'environnement chrétien sont nombreux, dans une atmosphère amicale, la connaissance du latin est fréquemment attestée, notamment pour plus d'une dizaine de savants (Moïse Ibn Tibbon, Jacob b. Reuben, Joseph b. Nathan, etc.), et les options théologiques du milieu maïmonidien permettent d'intégrer ces relations, puisque chrétiens et musulmans y trouvent un statut original distingué de celui des idolâtres. C'est l'opinion de Menahem b. Abraham ha-Meiri (p. 39). La conversion, enfin, atteste bien de cette perméabilité : les convertis, devenus prédicateurs et controversistes, sont l'aiguillon de la polémique. Ils y apportent leur connaissance de l'hébreu, de la Bible et du Talmud, et la détermination de leur métamorphose spirituelle. Les fiches rappellent le prix que l'Église catholique accorde à l'acquisition du savoir juif, du

Talmud (et bientôt de la Kabbale, qui intéresse et fascine Arnaud de Villeneuve ou Pierre Ameilh dès le XIV^e siècle), en dehors même de la polémique ; en témoignent les carrières inouïes que font les rabbins convertis au XV^e siècle, devenus évêques, patriarche même dans le cas de Paul de Burgos. Au début du siècle suivant, en Provence, la conversion conduit les maisons de rabbins, de prêteurs et de marchands les plus remarquables à s'insérer dans la noblesse, celles d'Apt, étudiées dans ce volume, mais aussi de Marseille (les Estienne d'Orves) et d'autres villes provençales. Elles suivent ainsi le modèle de l'intégration des grandes familles de Tolède et de Saragosse dans la noblesse ibérique, mais sans les remords et les traverses, les contre-conversions et les synthèses qui ont conduit à la répression de l'Inquisition espagnole.

Autour de la vie intellectuelle, noyau de ces réflexions communes, se dessine un panorama diversifié et mouvant des communautés provençales, catalanes et cadiotes : vie synagogale, migrations, réseaux de parenté, mariages, métiers. Le mouvement est en effet permanent : alliance, pluriactivité, déplacement. Les noms de famille attestent la migration, accélérée par l'expulsion des juifs de France et l'émigration des juifs catalans après le désastre de 1391. Le prêt, l'expertise des courtiers et le commerce se conjuguent au savoir médical pour dessiner des personnalités aux multiples facettes, mobiles, aux alliances matrimoniales et aux relations diversifiées et lointaines. La communauté locale, changeante, sans cesse ouverte aux immigrations (non sans réticences, on le sait), compte sans doute moins dans ce monde que le réseau des liens et des appuis qui soutiendront l'action de chacun.

HENRI BRESO

Juliette Sibon

Les Juifs de Marseille au XIV^e siècle

Paris, Éditions du Cerf, 2011, 585 p.

Les historiens de Marseille et de Provence attendaient depuis longtemps une recherche rigoureusement menée sur la communauté juive marseillaise au Moyen Âge. Voilà qui est

fait. Cette monographie s'inscrit certes dans la lignée des études pionnières sur les juifs marseillais au Moyen Âge, depuis Adolphe Crémieux jusqu'à Joseph Shatzmiller, mais plus encore, elle vient en préciser et élargir les paramètres, de la fin du XIII^e siècle jusqu'au détour du XV^e siècle. Munie d'un objectif grand-angle, l'auteur entend démystifier la marginalisation de la minorité juive dans le port phocéén en démontrant l'intégration fluide et ininterrompue de ses membres, notamment les notables portés au mimétisme de l'élite chrétienne, dans une société majoritaire « poreuse », et ce à l'encontre des tensions, rejets et persécutions dont ont souffert leurs coreligionnaires ailleurs en Occident et même en Provence, en particulier après la peste noire. Maîtrisant à la fois écritures latines et hébraïques, l'auteur s'appuie sur un riche corpus documentaire, essentiellement tiré des archives notariales et judiciaires de la cité. Trois blocs thématiques complémentaires supportent la charpente de ce copieux ouvrage consacré à la réalité matérielle, identitaire et socioculturelle des juifs marseillais : « La confiance et la foi » (usure, entreprise, propriété), « Le pouvoir et l'honneur » (onomastique, famille, pouvoir civique) et « Le profane et le sacré » (science, judaïsme et conversion). Si 93 % du corpus concerne les affaires économiques, le crédit, bien que largement pratiqué et encouragé par le pouvoir angevin avide de support financier, semble être doublement utile : en contribuant à l'établissement de rapports socio-économiques ascensionnels avec l'élite chrétienne, par l'intermédiaire du transfert de capitaux et de créances, et en servant de levier aux entreprises commerciales et intellectuelles. Car les juifs s'adonnent au prêt-à-intérêt en marge de métiers divers, depuis le commerce et l'artisanat du corail jusqu'à l'exercice de fonctions officielles assermentées, témoins et gages de leur réputation d'honnêteté (*bona fama*) dans la cité : c'est le cas du courtage – « achat et vente de tout produit » – dont ils cultivent par ailleurs l'expertise. Dynamisme économique et reconnaissance publique favorisent les destins individuels bien plus que les dynasties familiales, et en premier lieu l'élite d'« entrepreneurs polymorphes », forte de solides appuis économiques et poli-

tiques dans la société dominante, mais au prix de tensions concurrentielles au sein de la communauté juive. Cette ouverture profite, en outre, aux investissements verticaux : en aval dans les échanges interrégionaux, en amont dans la propriété foncière et immobilière, signe d'un optimisme confiant malgré la tourmente du siècle. Toutefois, l'originalité marseillaise réside dans l'acquisition et l'exploitation directe de vignobles, pierre angulaire de la production et de la commercialisation intercommunautaire du vin caché dans les ports méditerranéens de Majorque, Barcelone et Alghero. L'identité juive se manifeste également dans le système onomastique, fidèle aux anciens noms hébraïques et bibliques, bien que certains notables, sensibles à l'influence chrétienne, commencent à adopter l'usage du patronyme dans le second versant du XIV^e siècle. Le respect de la tradition rabbinique que privilégie le mode successoral « ab intestat », à savoir la prérogative masculine, le droit d'aînesse et même, *in extremis*, la coutume du lévirat, participe peut-être d'une résistance culturelle non « contraignante » (que révèlent aussi les rituels alimentaires à valeur symbolique, tels le vin pour le *qiduch* et surtout la boucherie soumise à la *kachrut*). Demandons-nous cependant si l'adhésion à la coutume ne pourrait pas s'inscrire dans le contexte plus vaste des stratégies testamentaires adoptées par la bonne société chrétienne, désireuse de contourner le droit romain égalitaire en faveur de la transmission patrilinéaire, à l'exclusion des filles et des puînés. De même, l'endogamie sociale et professionnelle qui semble caractériser les mariages juifs ne contraste guère avec les mœurs matrimoniales de la société marseillaise dans son ensemble. En revanche, la réalité démographique à laquelle est confrontée la minorité juive (10 % de la population ?) engage l'élite soucieuse de son rang à souder des alliances avantageuses avec de puissantes familles juives du comté. Or, la conscience élitiste procède sans doute de la place qu'occupe la communauté juive au cœur de la cité : malgré d'anciennes restrictions statutaires de portée limitée et contournées en pratique, les juifs jouissent de la protection du prince grâce au règlement direct de la taille, doublée de la citoyenneté qui leur procure une confortable

liberté de manœuvre dans la vie économique et le plein recours aux institutions juridiques. Les structures communautaires autonomes de l'*universitas judeorum* s'organisent à partir de la synagogue, essentiellement autour du paiement de l'impôt qui entérine la capacité à s'assembler, à voter, à nommer les syndics, comptables et vérificateurs. Mais très symptomatiquement, au reflet du Conseil municipal de la cité, ce sont les familles juives influentes, les plus enracinées dans les sphères intellectuelles et économiques, qui dominent dans les assemblées, notamment celles dont les membres ont su tisser des liens relationnels favorables avec les puissants de la société chrétienne. Les interactions entre juifs et chrétiens transcendent pourtant le pragmatisme économique au profit d'échanges socioculturels. Ainsi, au mépris des tabous et des interdits religieux et laïques, les chrétiens marseillais consultent ou s'associent avec leurs concitoyens juifs reconnus pour leurs connaissances avancées dans les sciences médicales. Pour leur part, certains membres de la communauté juive n'hésitent pas à franchir le pont de la conversion : au hasard des dépouillements, vingt-et-un néophytes ont été ainsi identifiés. Convertis à la religion dominante à l'abri de pressions coercitives ou de suspicion d'apostasie, ces derniers auraient bénéficié de réseaux de sociabilité chrétienne par le billet de l'association confraternelle, sans pour autant subir le rejet de leur famille originelle. Ce volet vient astucieusement refermer la boucle de l'étude amorcée sur le thème de la « confiance et de la foi » – en soulignant, une fois de plus, le degré d'intégration de la communauté juive au sein d'une société tolérante face à l'altérité.

La force de l'ouvrage repose, sans contredit, sur la démonstration convaincante du décloisonnement de la réalité juive dans le port phocéen au XIV^e siècle. Grâce à une remarquable reconstruction prosopographique, l'articulation complexe et nuancée des rapports multidimensionnels entre juifs et chrétiens rend plausible le concept de « l'amitié » qui se noue au sein des élites. De même, l'exhumation des réseaux juifs intercommunautaires du Midi, jusqu'ici mal connus, et fondés sur des facteurs identitaires, permet d'élargir les perspectives au-delà de la donne commerciale.

Le principe de sélection documentaire, rendue nécessaire en vertu de la richesse des fonds dans le cadre de la longue durée, restreint par endroits la portée de l'interprétation historique. Puisque seuls les textes concernant les juifs sont retenus, leur représentation proportionnelle dans le commerce et l'artisanat reste hasardeuse. Mais, surtout, et de manière inexplicite, l'auteur a négligé les registres notariés et judiciaires – émanant des cours ordinaires – entreposés aux archives municipales qui, pourtant, recèlent nombre d'actes relatifs aux juifs : il n'est pas exclu de croire que le dépouillement exhaustif de ces fonds contribuerait à poursuivre la réflexion fort stimulante amorcée sur les aspects sociaux de la vie privée (mariage, succession, conversion). Ces quelques réserves ne sauraient cependant minorer les qualités de fond de cette étude fine qui, grâce à l'éclairage neuf qu'elle jette sur les caractères originaux de l'expérience juive marseillaise, méritera désormais de figurer parmi les ouvrages classiques sur l'histoire de Provence et des juifs en général.

FRANCINE MICHAUD

Claude Denjean

La loi du lucre. L'usure en procès dans la couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge
Madrid, Casa de Velázquez, 2011, 532 p.

Le roi d'Aragon Jacques II lança, en 1297, une enquête sur l'usure : une commission fut instituée, des actions en justice engagées. Ce sont les dossiers de ces procès qu'examine ici Claude Denjean, cherchant à établir à quoi correspondent, en Catalogne vers 1300, la notion d'usure et la figure de l'usurier – dans les pratiques, les discours et l'imaginaire collectif.

Des analyses patientes, au fil desquelles les documents sont scrutés à la loupe, conduisent à des conclusions dont le caractère négatif ne réduit nullement la portée. Impossible de distinguer nettement le marchand respectable de l'usurier détestable, impossible aussi, ou bien difficile, de faire le départ entre des activités de crédit selon que les prêteurs sont juifs ou non, ou selon leur appartenance sociale. Des lois réglementent le prêt à intérêt depuis la

première moitié du XIII^e siècle – il s'agit de textes portant spécifiquement sur le prêt juif, mais « tout se passe comme si le juge et le notaire appliquaient à tous les règles des usures juives » (p. 432) –, et on s'attendrait à ce que les interdictions qu'elles édictent fassent immédiatement percevoir ce qui est saisi comme pratique illicite et comme usure. Mais « si les principes sont clairs, la pratique est complexe » (p. 171). Les procès ont d'ailleurs été initiés dans le cas d'affaires particulièrement embrouillées : de ce fait, ce qui est constitutif du délit d'usure ne ressort clairement ni des documents écrits soumis par les parties, ni des propos des témoins. Il existe bien une représentation « intuitive », largement partagée, de ce qui fait l'usure comme de l'activité de l'usurier. Mais le déroulement des procès montre que les juges ne se contentent pas de l'entériner. Ils s'attachent à établir le fait matériel de pratiques tenues en droit pour usuraires. Quelles sont-elles ? On le sait d'autant moins que les sentences prononcées par les juges n'ont pas été conservées.

Quelles préoccupations ont déterminé le souverain à prendre l'initiative de cette enquête ? S'est-il agi de prendre en compte les revendications d'emprunteurs capables de se faire entendre par l'intermédiaire des *Cortes* ? De répondre à la requête du pape Boniface VIII, dans une perspective d'abord diplomatique, en même temps que de viser à une correction des mœurs du royaume, sur le modèle de Louis IX au temps de sa canonisation (en cette même année 1297) ? Ou encore de se réserver la possibilité de remplir les caisses royales, en échange de lettres de rémission ? Tous ces facteurs ont pu jouer. Mais on doit noter que l'enquête de 1297 n'était pas la première du genre : d'autres, sur les usures juives, avaient été lancées à deux reprises sous le règne d'Alphonse III, en 1287 et 1289-1290. Elles s'étaient conclues, l'une comme l'autre, par des « compositions ». La première semble avoir été engagée à la suite des plaintes des débiteurs. À l'occasion de la seconde, le souverain avait confirmé un privilège accordé par son prédécesseur, et qui autorisait explicitement les juifs de Catalogne à pratiquer ce qui correspondait à l'une des définitions courantes du prêt usuraire, à savoir le prêt sur lequel la somme due au titre des intérêts égalerait le

montant du remboursement du capital prêté (un privilège du même type avait déjà été accordé en 1269). Alphonse III avait aussi allégé la procédure de prestation du serment *more judaico*, avec sa litanie de malédictions tirées du Deutéronome, auquel étaient astreints les prêteurs juifs. Manifestement, comme l'ont indiqué plusieurs chercheurs (Salo Wittmayer Baron, Abraham A. Neuman, Joseph Shatzmiller), les souverains étaient partagés entre la volonté de protéger les prêteurs juifs et le souhait de répondre aux demandes des emprunteurs : d'où, à répétition, des enquêtes suivies de pardons monnayés qui prenaient le sens, pour les prêteurs, d'un impôt supplémentaire. Le roi Jacques II donna ainsi ordre, en mars 1297, à deux commissaires d'abandonner l'enquête pour usure ouverte contre les juifs de Barcelone, et accorda à ceux-ci, en même temps, des lettres de rémission contre composition : or ce sont les deux mêmes commissaires qui sont chargés, plus tard dans l'année, de diriger l'enquête sur les usures en général. Les juifs ayant déjà été pressurés, s'est-on alors tourné vers les autres « usuriers » avec la perspective de rentrées fiscales ou d'amendes d'origine différente ? Cela expliquerait que, dans les documents de l'enquête suivie par l'auteure, les juifs jouent un rôle très secondaire.

Par contre, souligne C. Denjean, on les voit fort actifs lorsqu'ils sont les plaignants : ils « sont aussi à l'aise au tribunal que les chrétiens » (p. 435), montrent une grande confiance dans l'appareil de justice et dans sa capacité à leur faire réparation ; devant les juges, « un système de valeurs supra-religieux peut se dire » (p. 431). Constatations qui concordent avec celles qu'avait pu faire J. Shatzmiller pour la Provence, sur le cas de la cour de Manosque à la même période.

C. Denjean a cherché, à partir de cette appréciation de la pratique juridique, à dégager les traits principaux de la condition des juifs dans la Catalogne : elle a voulu éviter le double écueil d'une démarche héritée de l'historiographie dite « lacrymale », et d'une approche plus accordée aux sensibilités nouvelles mais qui, par réaction, risque de tomber dans le piège inverse d'une perspective idyllique. C'est, faut-il le préciser, la sagesse même.

Fausto Parente

Les juifs et l'Église romaine à l'époque moderne (XV^e-XVIII^e siècle)

trad. ital. par M. Anquetil-Auletta,
Paris, Honoré Champion, 2007, 493 p.

Composé de six articles revus pour cette publication, cet ouvrage constitue une somme d'érudition sur la question épineuse des relations entretenues par l'Église avec les juifs. L'ouverture, entre 1996 et 2006, des archives de la congrégation vaticane du Saint-Office (actuellement congrégation pour la Doctrine de la Foi) a permis à Fausto Parente de rafraîchir l'éclairage de dossiers que l'on avait pu penser clos. L'ouvrage, sans avoir l'ambition de révolutionner le domaine, établit un état des lieux appuyé sur l'analyse d'une quantité impressionnante de sources dont l'observation aigüe fonde un réquisitoire.

Partant du principe que la préoccupation centrale de Rome à l'égard des juifs fut leur conversion, le livre s'articule autour de deux questions relatives à la meilleure manière d'y parvenir : les juifs peuvent-ils – doivent-ils – être rangés dans la catégorie des hérétiques (et donc éradiqués) ? Quelle place faut-il réserver à leurs écrits, principalement au Talmud, mais également à la Kabbale ?

On le sait, la question de savoir si la catégorie d'hérésie s'appliquait aux juifs fut réglée dès le Moyen Âge, notamment par Raymond Marti : l'hérésie étant, par définition, une « formulation fautive des vérités de la foi » (p. 93) au regard de l'institution de l'orthodoxie, le judaïsme, en tant que matrice jamais déniée du christianisme, ne saurait en faire partie. En revanche, le statut juridique à réserver aux juifs, dès lors qu'ils incarnent la vérité du christianisme tout en refusant d'y adhérer, demeure, au long des siècles, un cas d'école pour les théologiens. Plus que leur doctrine, c'est, pour F. Parente, leur *existence même* qui atteste la non résolution du message chrétien. De là naîtront les politiques de contraintes par la brutalité ou les tentatives de séduction, aussi infructueuses que diversement mises en œuvre selon les époques. L'une des incohérences de la théologie chrétienne fut de considérer que la vérité du christianisme était annoncée par les textes juifs, non seulement dans l'Ancien

Testament, mais également dans la Kabbale, et notamment dans le *Zohar*, qui contenaient, comme l'affirmait Pic de la Mirandole, « les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la venue du messie », et dont la rédaction, croyait-il, avait précédé celle du Talmud, objet de sa vindicte, puisqu'il symbolisait précisément l'attitude fallacieuse du déni juif de l'*hebraica veritas*.

On sait aussi ce que furent les conséquences de cette ambiguïté : les brûlements spectaculaires de Talmud en 1240 ou 1553, où des charrettes débordantes d'écrits hébraïques furent menées au bûcher. On sait également le rôle aussi fatal que peu glorieux joué, dans les procédures ayant conduit à ces prises de décisions, par les convertis juifs et caraites – comme Nicolas Donin – au christianisme, puisqu'eux-seuls, avant l'apparition des hébraïstes chrétiens, avaient accès aux textes juifs. Selon F. Parente, le milieu du XVI^e siècle « constitue pour l'histoire de l'Église romaine un pivot qui correspond à une période de bouleversement dans l'histoire de l'Europe tout entière » (p. 233), mais, en ce qui concerne la question juive, cette période marque un tournant tactique dans les politiques élaborées afin de les convertir. La conversion forcée ayant échoué, comme le montrait l'exemple du Portugal au siècle précédent, la volonté de les couper des racines qui les liaient à leur identité en extirpant leurs traditions religieuses en marque la radicalisation. Illustrée par la relation depuis toujours ambiguë entretenue par l'Église à l'égard du Talmud, les confiscations et les bûchers du XVI^e siècle visaient, selon l'auteur, contrairement à l'épisode précédant de Paris, à une éradication complète des sources qui pouvaient empêcher cette conversion, voulue aussi totale que « spontanée ». C'est d'ailleurs pour prévenir la disparition de l'ensemble de leurs précieux écrits, dont les plus anciens avaient déjà été dévorés par les flammes, que les juifs mirent au point le principe d'expurgation qui leur permettrait de passer à l'index des livres à censurer, plutôt qu'à celui des titres à condamner irrémédiablement. Soumise au concile de Trente, la proposition faite par les juifs d'expurger eux-mêmes tous les passages supposés inacceptables pour la religion chrétienne permit, finalement, au corpus talmudique

de résister à la destruction définitive. Les documents du Saint-Office mis à récente disposition permettent à F. Parente d'observer le conflit opposant les papes – qui se succédèrent entre la promulgation de l'Index de Trente et 1596 – et le Saint-Office sur la question de la pure condamnation des écrits hébraïques ou de leur simple expurgation. Les écrits hébraïques devaient donc passer par une censure juive, puis être présentés à l'Inquisition avant toute publication. N'étant guère en mesure, faute de réviseurs appropriés, de pouvoir exercer un contrôle adéquat, il arrivait, comme ce fut le cas en 1601, que tous les livres conservés pour révision soient jetés aux flammes sur la place Saint-Pierre. Mais quoi qu'il en soit des condamnations du Talmud par Rome, la diffusion permise par l'imprimerie avait changé la donne. Publié à Cracovie entre 1602 et 1605, complété à Lublin entre 1617 et 1628, et tandis qu'aucun interdit n'était venu le frapper dans la sphère musulmane, le corpus continua à circuler, bien que se faisant de plus en plus rare.

Ce semi échec tactique permet de comprendre l'émergence d'une autre stratégie. Visant à constituer un vivier de convertis qui devaient conduire un endoctrinement plus avisé de leurs anciens coreligionnaires, des maisons ou collèges de néophytes furent ouvertes, et des traités de théologie standardisés à destination des juifs virent le jour à partir du XVI^e siècle. Lancés dans le sillage des offensives tous azimuts de la Contre-Réforme, ils intégreront l'arsenal improvisé pour la profession nouvellement promue de « prêcheurs de juifs ». Soigneusement réglés par la bulle *vices Eius nos, licet immeriti*, édictée en 1577 par Grégoire XIII, les sermons, à l'audition desquels les juifs étaient forcés d'assister dès l'âge de douze ans, étaient donnés les samedis dans les synagogues. Les « experts » devaient alors prêcher en prenant soin d'apporter leur contrepoint aux propos des péripetiques et des lectures supplémentaires (*haftarot*) du jour. Élucubrations fantaisistes supposément tenues par les exégètes juifs, attaques virulentes contre le Talmud ou la Kabbale, comme interprétations de la Bible nuancées dans le sens chrétien devaient, grâce au talent oratoire du prédicateur, parvenir à convaincre un auditoire plus

enclin à discuter et à dormir si l'on en croit les mesures instituées à Prague sous le règne de Ferdinand II, en 1630. Mais, en Italie, ces prédications, qui se déroulaient en présence d'autorités ecclésiastiques, étaient une curiosité, une sorte d'événement mondain, comme en témoigne le *Journal d'Italie* de Michel de Montaigne. Dans l'ensemble, ces stratagèmes ne rencontrèrent pas plus de succès que les autres méthodes, comme le résuma la description faite par Jacques Basnage dans sa grande *Histoire*: « un Dominicain se contentait de monter en chaire tous les samedis, et faisait un discours froid et peu solide contre une Nation qui ne l'écoutait pas » (p. 116).

Des débats aux bûchers en passant par les prêches, les juifs restèrent obstinément juifs, en dépit des tribulations qui leur furent infligées. Après avoir minutieusement analysé les politiques successivement mises en place par la Curie entre le XVI^e et la fin du XVIII^e siècle, F. Parente tient à nuancer l'idée qu'il y aurait eu une politique univoque à l'égard des juifs et de leurs écrits. À cette fin, il estime avoir démontré que la notion cruciale d'hérésie, ne pouvant s'étendre aux juifs eux-mêmes bien qu'elle pût être appliquée à leurs écrits (avec leur mise à l'Index), a ouvert une brèche que les positions individuelles des pontifes ont comblée, parfois en parfait désaccord avec le Saint-Office. Il ne fait cependant pas doute que pour lui c'était « l'essence du judaïsme » que l'Église aspirait à éteindre, ce à quoi, quelles que fussent les stratégies utilisées, elle ne parvint pas.

SYLVIE ANNE GOLDBERG

Marina Caffiero

Forced Baptisms: Histories of Jews, Christians, and Converts in Papal Rome
Berkeley/Los Angeles/Londres,
University of California Press,
[2004] 2012, 317 p.

On ne peut que se louer de voir paraître, huit ans après sa publication italienne¹, la traduction anglaise de l'ouvrage de Marina Caffiero sur le baptême forcé des juifs à Rome entre le XVI^e et le XIX^e siècle, et souhaiter qu'elle renouvelle l'intérêt suscité par cette entreprise

pionnière à maints égards. L'exploration d'une documentation inédite, issue en majeure partie des archives de la congrégation romaine du Saint-Office, ouvertes à la consultation en 1998, révèle l'importance des conversions forcées pendant toute l'époque moderne et le processus de légitimation de pratiques jusqu'alors condamnées ou tout au moins limitées (« offrandes » de conjoints ou d'enfants par des convertis, dénonciations de juifs qui auraient exprimé la volonté de se convertir, baptêmes clandestins, rapt). Les conséquences sociales, juridiques et psychologiques de ces pratiques excèdent le champ de l'histoire de la répression antijuive ou des systèmes inquisitoriaux de contrôle des consciences : les questions relatives aux droits des parents, à la fonction et à la signification du baptême, à l'intégration des convertis et à la construction d'identités individuelles et sociales nouvelles impliquent aussi bien le monde chrétien que le monde juif. La Rome des papes se situe au cœur de cette évolution sensible des normes et des pratiques catholiques dont elle constitue un véritable laboratoire, du fait de l'ancienneté et de l'importance de la communauté juive romaine et de la nature particulière des rapports que cette dernière y entretient avec la papauté.

Les nouveaux éclairages sur le pontificat de Benoît XIV (1740-1758), dont les décrets fondent une législation définitive qui met au premier plan les stratégies de conversion des enfants, et surtout des femmes, ne constituent d'ailleurs pas le moindre des apports historiographiques de l'ouvrage de M. Caffiero. La mise en valeur des évolutions, qui contribue notamment à rendre leur dimension historique à la persécution et aux stéréotypes antijuifs comme à la doctrine et au fonctionnement institutionnel de l'Église, intègre la prise en compte des débats et des positions minoritaires, toujours finement mis en contexte. L'analyse de cas concrets, marquant des inflexions significatives dans l'interprétation et l'application du droit, manifeste en outre l'attention portée aux destins singuliers, et en particulier féminins – comme en témoigne par ailleurs la réédition récente du *Diario di Anna del Monte*², dont des citations figurent en exergue de chacun des sept chapitres de l'ouvrage –, et entrecroise fructueusement la narration biographique et

l'examen des questions juridiques, doctrinales, sociales et politiques.

Les deux premiers chapitres, portant d'une part sur les « relations négociées » entre les juifs et les institutions impliquées dans leur conversion, d'autre part sur les innovations juridiques de Benoît XIV, opèrent des révisions historiographiques importantes. Si toutes les questions litigieuses sont soumises à l'instance centrale et supranationale du Saint-Office de l'Inquisition, la « chasse aux juifs » incombe normalement aux structures diocésaines locales, c'est-à-dire au cardinal-vicaire de Rome (auquel est subordonné le recteur de la Maison des catéchumènes) et à son coadjuteur, le vice-régent. Fondée par Paul III en 1543, la Maison des catéchumènes constitue le lieu du « confinement en vue de la conversion » (p. 11), en contrepoint au confinement dans le ghetto institué par Paul IV en 1555. Or le Saint-Office intervient à plusieurs reprises, au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, pour corriger les abus du recteur de la Maison des catéchumènes et réviser les décisions du tribunal du cardinal-vicaire. Le paradigme de la papauté protectrice est également battu en brèche : les positions du Saint-Office, souvent plus modérées qu'on aurait pu le penser (y compris en matière de meurtre rituel, alors même que la bulle *Beatus Andreas*, promulguée par Benoît XIV en 1755, en admet la véracité), se sont graduellement adaptées aux inflexions de la politique pontificale.

Les juifs n'ont pas subi passivement ces évolutions : les conflits internes à la structure ecclésiastique ont ménagé un espace de négociation et de protestation aux juifs dont la visibilité était assurée par l'*Università*, organisation communautaire autonome dotée de ses propres officiers. Le dialogue, s'il existe – il est notamment illustré par la réponse du rabbin Corcos, chef de la communauté romaine, aux accusations diffusées par le prédicateur néophyte Paolo Sebastiano Medici –, tourne court au XVIII^e siècle. Face à la résurgence de l'accusation de meurtre rituel, la position du *consultore* Ganganelli (futur Clément XIV), qui dénonce en 1759 des « préjugés » et des « calomnies », est à la fois isolée et contradictoire.

Les innovations législatives de Benoît XIV font l'objet du deuxième chapitre. Les lettres

Postremo mense (adressée au vice-régent en 1747 à propos d'un cas de baptême clandestin) et *Probate te meminisse* (adressée au Saint-Office en 1751 à propos de l'« offrande » d'enfants âgés de deux et quatre ans par leur grand-mère convertie, Giuliana Falconieri, contre la volonté de leur mère) introduisent des exceptions et entérinent des pratiques qui réduisent drastiquement la nécessité et la valeur du consentement des parents. La seule validité du sacrement justifiait en outre que les enfants soient séparés de leur famille. Dans tous les cas, l'argument extra-juridique de la *favor fidei* prime. La lettre de 1751 illustre de façon éclatante cette sorte d'application radicalisée de la notion médiévale de *plenitudo potestatis* : la grand-mère n'avait certes aucune *patria potestas* sur les enfants qu'elle avait « offerts », mais « en faveur de la foi, on [pouvait] dire que la femme [devenait] un homme, et la mère un père » (p. 70). En 1762, une affaire similaire est l'occasion de rappeler que le pape a le pouvoir de modifier et de créer la loi, surtout au bénéfice spirituel des enfants juifs, et donc d'étendre ou de limiter la *patria potestas* dont ils sont l'objet.

Les trois chapitres centraux traitent des formes spécifiques de conversions forcées induites par la pratique de l'« offrande » – la plus représentée dans les archives du Saint-Office après le XVII^e siècle – et de la dénonciation. Fondée sur une déclaration formelle, faite devant un notaire du tribunal du vice-régent, l'« offrande » est assimilée à la donation et au vœu et réputée irrévocable. Les enfants « offerts » sont immédiatement baptisés, les adultes, soumis à un séjour de quarante jours à la Maison des catéchumènes.

Les réponses des autorités ecclésiastiques aux pétitions de l'*Università* des juifs témoignent d'un souci constant de fonder juridiquement les décisions prises, mais aussi de la manipulation du droit et de l'invocation en dernier ressort de la *favor fidei* (combinée avec l'argument de la volonté ou de l'intérêt spirituel de l'enfant), soit pour accepter l'« offrande », soit pour différer la décision finale – auquel cas les enfants sont confiés à des chrétiens en attendant qu'ils puissent déclarer leur volonté de recevoir le baptême. En 1703, le recteur Cozzi peut ainsi se prévaloir d'avoir obtenu non seulement la

conversion d'une enfant de trois ans et demi qui, « offerte » par le frère de son beau-père, avait réclamé le baptême après un séjour de trois mois à la Maison des catéchumènes, mais aussi celle de sa mère, déboutée malgré les divergences internes au Saint-Office.

Les questions de l'émancipation des fils adultes et du statut des enfants à naître sont abordées dans le chapitre complémentaire sur les « offrandes » faites par des « grands-parents cruels ». Les cas exposés rendent compte de l'élargissement progressif du droit d'« offrande » aux oncles paternels, grand-mères, parents d'adultes, beaux-parents, frères, fils, cousins, fiancés. L'extension du droit de baptiser par tous les moyens, même contre la volonté des parents vivants et quel que soit l'âge des enfants, traduit la productivité juridique des cas.

Les chapitres six et sept traitent enfin des modalités rituelles et sociales d'intégration des convertis. La question des enfants morts sans baptême est réactivée dans le contexte d'extrême dramatisation de la question du salut après la Réforme. Médecine et théologie évoluent conjointement – notablement au XVIII^e siècle et nonobstant la défense, de plus en plus minoritaire, des positions traditionnelles sur la fusion entre le fœtus et la mère et sur les droits maternels garantis par de telles conceptions – vers la thèse de l'autonomie (et de l'animation immédiate) du fœtus.

Les aspects rituels et symboliques des conversions sont envisagés en particulier à travers un récit du baptême conféré à la famille Vesino le 12 mars 1704 par Clément XI, à Saint-Pierre. Le prestige des parrains et la scénographie grandiose de la cérémonie démontrent l'efficacité immédiate des privilèges matériels accordés aux convertis. La conversion apparaît ainsi comme une « ressource économique » (p. 221) et *ipso facto*, comme le montre le dernier chapitre, comme un « capital social », spécialement pour les femmes, recherchées en mariage par des chrétiens qui présentent leur demande à la Maison des catéchumènes. Pleinement intégrateur, le mariage englobe toutefois les « couples mixtes » dans une suspicion commune. En contrepartie des privilèges dont ils jouissent par mariage, les époux de néophytes, mais aussi leurs fils et les maris de leurs filles doivent s'inscrire à la confrérie

des néophytes, fondée en 1620, dont le rôle décroît néanmoins progressivement.

On ne formulera qu'un regret : le phénomène des baptêmes forcés aurait pu être replacé dans une perspective historique plus large, englobant les fondements juridiques et théologiques médiévaux qui constituent des références explicites, parfois littérales, dans nombre des sources analysées, et dont le rappel eût sans doute permis de réinscrire, dans des problématiques et des propositions doctrinales plus anciennes, une législation effective jusqu'au cœur du XX^e siècle, comme l'illustre l'affaire Finaly.

ELSA MARMURSZTEJN

1 - Marina CAFFIERO, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Rome, Viella, 2004.

2 - Marina CAFFIERO (éd.), *Rubare le anime. Diario di Anna del Monte, ebrea romana*, Rome, Viella, 2008.

Anthony Grafton et Joanna Weinberg

« *I have always love the Holy Tongue* » :

Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship

Cambridge/Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, 380 p.

Spécialistes émérites de l'histoire intellectuelle de l'Europe au XVI^e siècle, Anthony Grafton et Joanna Weinberg ont uni leurs compétences afin de produire un ouvrage original, dans sa forme comme dans son objet. Isaac Casaubon n'est pourtant pas un inconnu. Réformé modéré, professeur de grec et philologue classique, il a notamment édité Strabon, Théophraste, Polybe, Eschyle, Suétone, Diogène et Perse. La période la plus brillante, et la plus étudiée de sa carrière, l'a conduit à Paris, où il s'est établi au tout début du XVII^e siècle à l'invitation d'Henri IV, s'attirant l'admiration et la reconnaissance des plus éminents savants de son époque. Joseph Scaliger, dont A. Grafton a retracé la trajectoire il y a une vingtaine d'années, fut l'un de ses correspondants les plus réguliers et lui accordait volontiers le statut de plus grand helléniste de son temps.

Mais cette virtuosité dans la langue grecque se doublait d'un intérêt plus largement ignoré pour les textes hébreux, mis à jour par les auteurs grâce à la découverte et à l'étude attentive d'annotations manuscrites laissées par Casaubon dans les marges de plusieurs volumes de sa bibliothèque, qui comprenait nombre d'ouvrages en langue hébraïque. Une grande partie d'entre eux sont conservés à la British Library, car c'est en Angleterre que l'helléniste est venu finir sa vie à l'invitation du roi Jacques I^{er}, lorsque la disparition subite du premier Bourbon lui a fait augurer le pire pour le protestantisme français. L'examen des *marginalia*, patiemment recensées et déchiffrées, associé à une relecture complète et attentive des œuvres de l'humaniste réformé, au dépouillement de ses carnets de notes et à l'analyse de sa correspondance permet à A. Grafton et J. Weinberg, au prix d'un travail colossal, de mettre en lumière la culture hébraïque acquise par Casaubon. S'il ne s'impose pas comme un spécialiste de premier ordre de l'hébreu biblique et rabbinique, sa bonne connaissance de cette langue n'en a pas moins exercé une forte influence sur sa formation intellectuelle et constitué un point d'appui précieux pour certains de ses travaux ultérieurs.

Son approche philologique et historique des textes juifs est examinée scrupuleusement par les auteurs qui s'efforcent, à la lumière d'indices parfois ténus, d'appréhender l'étendue de ses lectures et d'identifier ses auteurs de prédilection. Parmi ceux-ci figure Moïse Maïmonide, que Casaubon juge incomparable tout en prenant ses distances avec certaines de ses positions, mais il puise aussi nombre de ses connaissances dans des commentaires latins de textes hébraïques, possède les grammaires de David Kihmi et Elijah Levita, ainsi que la plupart des travaux des grands hébraïstes chrétiens. Parmi ces derniers, le *De Synagoga Judaica* de son correspondant Johannes Buxtorf occupe une place particulière, mais il s'intéresse aussi au *Me'or Einayim* d'Azaria de Rossi et utilise abondamment le *Sefer Yuhasin* d'Abraham Zacuto. Mais contrairement à certains de ses prédécesseurs et contemporains, et notamment les kabbalistes chrétiens, qui attribuent généralement à l'hébreu, par lequel Dieu s'est adressé à Moïse, une dimension mystérieuse

et presque magique, Casaubon n'envisage la langue hébraïque que comme un instrument philologique.

Au sein de son œuvre imprimée, ce sont sans aucun doute ses *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes*, par lesquels il a réfuté les *Annales Ecclesiastici* de Cesar Baronius, qui doivent le plus à ses connaissances en hébreu. Commencée vers 1612 et publiée à titre posthume, sa critique de Baronius est au cœur de la réflexion conduite par A. Grafton et J. Weinberg, qui lui consacrent le chapitre le plus long de leur livre. Pour attaquer la reconstruction de la vie et de l'époque de Jésus à laquelle se livre le cardinal afin de fonder l'autorité de l'Église et la suprématie du pape, Casaubon fait non seulement appel à sa vaste érudition grecque et latine, mais aussi à ses compétences acquises dans la troisième des langues anciennes, lui permettant de pointer les erreurs de son adversaire. Il souligne point par point les preuves de l'ignorance de l'oratorien en matière de culture hébraïque, se plaignant à moquer ses insuffisances génératrices de confusions qui sapent, du point de vue de Casaubon, la crédibilité des *Annales*. Au fil d'une étude détaillée et érudite, les auteurs donnent de multiples exemples de l'usage fait par l'humaniste réformé de la tradition juive, et de la philologie hébraïque, afin de contester la démonstration de Baronius.

Au terme de cette étude brillante se pose inévitablement la question des sentiments éprouvés par Casaubon à l'égard du judaïsme. Son vif attrait pour la culture hébraïque et les efforts qu'il a dû déployer sa vie durant afin de pénétrer les secrets d'une langue et d'une culture aussi passionnantes que difficiles d'accès l'ont-ils conduit à éprouver de l'empathie à l'égard des juifs ? Cette interrogation traverse l'ouvrage qui apporte, ça et là, quelques éléments de réponse ne permettant cependant pas de trancher de manière définitive. L'attitude de Casaubon semble en réalité ambivalente, car, s'il ne condamne pas explicitement les préjugés de Buxtorf, qui dresse un portrait très critique et stéréotypé des juifs, il n'en admet pas moins très volontiers les savants juifs dans une large communauté scientifique et humaniste. Sa rencontre à Oxford avec Jacob Barnet, archétype du juif lettré, qui clôt

le dernier chapitre de l'ouvrage, est, à cet égard, éclairante. Séduit par l'érudition de Barnet, il est certes consterné par le renoncement de ce dernier à apostasier en dépit de ses promesses, mais il persiste à respecter en lui le savant aux côtés duquel il a beaucoup appris sur le Talmud. Chez lui, voisinent ainsi une hostilité conventionnelle au judaïsme et une considération non conventionnelle pour la qualité intellectuelle du personnage, reconnue indépendamment de sa sensibilité religieuse.

Trois annexes viennent encore compléter ce livre. La première, œuvre d'Alastair Hamilton, évoque les tentatives de Casaubon pour maîtriser l'arabe. La deuxième est consacrée aux vues de Casaubon sur le texte massorétique de la Bible. Enfin, un troisième appendice offre une reconstitution du fonds hébraïque de la bibliothèque de l'humaniste.

D'une érudition implacable, cet ouvrage, joliment relié et richement illustré, est aussi d'une rare qualité matérielle, à une époque où les livres d'histoire sont plus fréquemment imprimés sur un papier recyclé à l'allure de buvard grisâtre que sur papier glacé. S'il s'agit certes du moindre parmi les nombreux mérites du beau travail d'A. Grafton et J. Weinberg, il n'en rehausse pas moins le plaisir que chacun aura sans nul doute à le découvrir.

HUGUES DAUSSY

Menasseh ben Israël

La pierre glorieuse de Nabuchodonosor ou la fin de l'Histoire au XVII^e siècle

éd. par M. Hadas-Lebel et

H. Méchoulan, trad. par H. Knafo, Paris, J. Vrin, 2007, 192 p.

Parmi les nombreux ouvrages de Menasseh ben Israël, *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar onde se expone lo mas essential del Libro de Daniel. Con muchas y diversas autoridades de la S.S. y antiguos sabios* n'a connu qu'une seule édition, imprimée à Amsterdam en 1655. C'est assez dire l'intérêt pour nos études d'une édition française pourvue d'une introduction et de notes. C'est aussi poser d'emblée la problématique de cette unicité : s'agit-il simplement d'un ouvrage injustement négligé, voire

oublié, ou d'un écrit de circonstance qui aurait perdu de sa pertinence hors de son contexte temporel ? Rappelons à cet égard l'appréciation minimaliste de Cecil Roth : « *La Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar*, un petit ouvrage in-12 publié en 1655 a une tendance plus apocalyptique. Il fut écrit un peu comme un supplément au *Conciliador*, étant un commentaire finement argumenté sur l'interprétation mystérieuse par le prophète Daniel du fameux songe du dirigeant babylonien. L'auteur s'efforce de montrer qu'il prédit les temps messianiques. La pierre qui brisa la statue de la monarchie doit donc être identifiée avec celle sur laquelle dormit le patriarche Jacob et avec laquelle David tua Goliath. Les quatre monarchies sont évidemment celles de Babylone, de la Perse, de la Macédoine et de Rome ; la cinquième monarchie, encore à surgir, étant ainsi celle d'Israël. Ces perspectives n'appartenaient pas en propre à Menasseh ben Israël ; l'originalité du livre est légère et son importance littéraire négligeable. C'est néanmoins un volume mémorable, grandement recherché aujourd'hui du fait qu'il fut enrichi des quatre dessins du plus distingué des nombreux amis Gentils de l'auteur, Rembrandt van Rijn. »

Dans leur introduction, aussi alerte qu'érudite, Mireille Hadas-Lebel et Henry Méchoulan s'interrogent à cet égard et penchent pour la deuxième hypothèse : sans être un manifeste, la *Piedra gloriosa* – tout en se voulant un commentaire de l'Écriture – remplit une fonction précise, tant dans une perspective juive à court terme, que dans la conjoncture politique de l'Angleterre de Cromwell.

Avant d'aborder l'environnement de la fameuse *Pierre glorieuse*, l'introduction analyse le livre de Daniel dans son contenu, son contexte historique, sa dimension apocalyptique qui génère des interprétations multiples des temps futurs. L'introduction procure une histoire de l'interprétation de la figure onirique et mythique de Daniel 2, 22-2. Elle aborde le livre – aussi énigmatique – d'Hénoch, Flavius Josèphe et les apocalypses de la fin du I^{er} siècle. Les éditeurs éclairent la tradition rabbinique des quatre empires, babylonien, perse, grec et romain (Édom), appelés à disparaître pour laisser place au cinquième empire,

celui du Messie. Les lectures chrétiennes de Daniel retiennent ce schéma, mais personnifient le Fils de l'homme en Jésus et étendent leur perspective jusqu'à sa seconde venue, la Parousie. De la sorte, Daniel trouve-t-il une instrumentalisation récurrente dans les conflits politico-religieux de la chrétienté, spécialement depuis la Réforme.

Le développement sur Menasseh ben Israël, *alias* Manuel Dias Soeiro, né à Lisbonne en 1601, dans une famille de nouveaux chrétiens portugais, puis éduqué à Amsterdam, met en valeur les aspects universalistes du judaïsme qu'il professe à l'intention des Gentils. Rembrandt pourvut la *Piedra gloriosa* de quatre figures que pourtant on ne trouve point dans tous les exemplaires de l'ouvrage : Menasseh aurait-il été offusqué par la figuration divine de l'une d'entre elles ? Reste que le dessin en soi fascine le rabbin au point – il l'explique lui-même – qu'il en confectionne quatre pour illustrer son traité : nous ne les trouvons pas dans cette édition, tandis que les figures de Rembrandt proviennent du département des estampes et photographies de la Bibliothèque nationale de France.

Menasseh ben Israël dédicace le livre à Isaac Vossius, savant bibliothécaire d'Amsterdam puis de Christine de Suède, qui l'avait servi auprès de la reine, elle-même négociant une alliance avec Oliver Cromwell. Cette dédicace s'insère à merveille dans le réseau de relations que le rabbin s'ingénia à tresser avec des non-juifs tout au long de sa vie.

La section « Conséquences théologiques et politiques de l'espérance messianique XVI^e-XVII^e siècle » démontrerait, s'il en était besoin, à quel point un thème aussi intemporel que le messianisme peut se muer, à un moment donné, en un ferment puissant et redoutable. Luther se sert de Daniel pour s'opposer au pape, encourager la répression des révoltes paysannes, combattre les Turcs. Le moine calabrais Tommaso Campanella, pour sa part, entend établir une monarchie universelle qui mettra un terme à l'histoire. De même, Juan Salazar, toujours inspiré par Daniel, y lit la vocation de l'Espagne d'abattre la puissance turque et d'instaurer une monarchie unique.

La France sacrifie également au décryptage politique de Daniel, en dépit des mises en

garde de Jean Bodin. Ainsi le pasteur Nicolas Vergnier assimile-t-il le pape au cruel persécuteur fustigé par Daniel 11, 43.

Le Portugal, patrie des Portugais d'Amsterdam et des parents de Menasseh ben Israël, occupe une aire à part dans le renouvellement imminent du monde, redécouvert dans le livre de Daniel. Pour les juifs expulsés d'Espagne, convertis de force au Portugal, l'impatience messianique personnifiée par David Rubeni, déclinée par Isaac Abravanel, s'incarne, en 1666, en la personne de Sabbataï Zevi. Leur espérance coïncide justement avec celle – diffuse – des Portugais en peine de leur roi Sébastien, disparu à la bataille d'Alcacerquebir, et de leur liberté confisquée par l'Espagne. Elle se nourrit de la conviction qu'il leur appartient de fonder le cinquième empire. Populaire, le messianisme portugais s'exprime dans les *Trovas de Bandarra*. Savant, il s'explicite à la fois sur les plans scripturaire, politique, économique, diplomatique, dans l'action et sous la plume du jésuite Antonio Vieira, spécialement dans son *Histoire du futur*. Au roi de Portugal João IV, avec l'appui des juifs rétablis dans leur patrie et convertis, doit échoir l'empire du Monde, le cinquième empire. Curieusement et concrètement, Vieira veut créer deux compagnies marchandes à capitaux néo-chrétiens dirigées vers l'Orient et le Brésil. « Ainsi, de façon machiavéliquement innocente Vieira demande-t-il aux juifs de concourir à leur perte, c'est-à-dire à leur conversion prochaine en renforçant la puissance portugaise » (p. 48). On rétorquerait à cette remarque étonnée des éditeurs de la *Piedra gloriosa* que Vieira, promettant la conversion des juifs, alignait un topos, alors que, par ailleurs, il intronisait le concept d'une hardiesse extraordinaire d'un retour en force et en gloire d'Israël dans l'histoire, sur sa propre terre, dans son Temple réédifié. D'autant que Vieira rencontra à plusieurs reprises des juifs réels, notamment à Rouen, et surtout à Amsterdam où il s'entretint avec Menasseh ben Israël.

Les supputations sur les révélations de Daniel vont bon train dans un monde chrétien où les juifs n'ont droit qu'à une portion congrue et méprisée. Pourquoi sollicite-t-on soudainement d'une Synagogue – réputée aveugle – des lumières sur le temps présent ? Les édi-

teurs soutiennent que la réussite d'Amsterdam en son âge d'or du XVII^e siècle avec sa communauté juive visible et respectée, l'intérêt porté à la synagogue, à ses cérémonies et à sa langue, l'hébreu, enseigné et imprimé dans les chaires universitaires des Provinces-Unies, les livres écrits en langue vulgaire à l'intention des Gentils comme des juifs – dont *Espérance d'Israël* de Menasseh ben Israël, en 1650 – ont fait des juifs des interlocuteurs licites. En Hollande s'est donc effectué, en moins d'un demi-siècle, un changement des mentalités réhabilitant les juifs et leur savoir.

Pour la *Piedra gloriosa*, la partie se jouerait en Angleterre. Plus que toute autre puissance, l'Angleterre a bien des raisons de vouloir décrypter, dans les prophéties de Daniel, les tourbillons dans lesquels l'ont plongée ses révolutions nourries d'Ancien Testament. La cinquième monarchie devient la ligne de mire des théologiens et des politiques. William Aspinwall, par exemple, voit dans la petite corne maléfique de Daniel 7, 8 le roi Charles I^{er}. Les puritains espèrent, attendent, exigent « un gouvernement des saints ».

Le Lord Protecteur Cromwell affronte un extrémisme puritain militant et armé qui se réclame, contre lui, de la cinquième monarchie. La *Piedra gloriosa*, œuvre d'un exégète accompli reconnu et révérend, au fait non seulement des Écritures mais encore du Talmud, vient à point calmer le jeu. Comme l'écrit Simon Mimouni, « Menasseh ben Israël, sans rompre de lance et selon sa stratégie coutumière, récuse par l'explication juive tous les accaparements conjoncturels ». Loin du feu et de la fureur, le règne du Messie – soutient le rabbin – appartient à Dieu et à son peuple Israël qui sera favorisé des grâces divines, grâces auxquelles puiseront les Justes des nations ainsi que les nations qui ont traité avec équité les juifs.

« Mais nous ne spécifierons pas pour l'instant quels États et quels potentats seront récompensés ainsi. Mais qui égalera les Empereurs de la maison d'Autriche qui protègent avec tant de bonté et de faveurs un grand nombre de juifs ? Aura-t-on assez de louanges envers le roi de Pologne sous l'aile duquel vivent beaucoup des nôtres, plongés dans le malheur et la pauvreté ? Quels éloges ne mérite pas le

très sage, très savant Sénat de Venise, qui les protège avec tant de clémence et de piété ? Comment ne pas célébrer le Grand Duc de Toscane, qui les défend comme un père et veille à leur sauvegarde, en leur concédant bon nombre de prérogatives et de privilèges dans ses terres ? Enfin, aura-t-on assez d'éloges, aura-t-on assez de mots, et des mots assez forts, pour évoquer tout ce que nous devons aux très grands et très puissants seigneurs des États Généraux et le magnanime Magistrat suprême d'Amsterdam ? C'est certain, on ne peut manquer d'exalter la clémence avec laquelle nous sommes protégés, et l'amour, l'affection et la fidélité des nôtres envers cette République ? » Et Menasseh ben Israël ajoute sans ironie aucune : « Est-il besoin de dire que même des papes nous sommes les obligés ? Nous savons qu'ils ont beaucoup fait pour nous, nous protégeant contre les nombreuses calomnies et les agressions de nos ennemis » (p. 169).

L'Angleterre attend sa place dans cette fédération. En cette même année 1755, Menasseh ben Israël conduit vers Cromwell une délégation qui sollicite le retour des juifs expulsés en 1290. À cette fin, il adresse, le 2 septembre 1655, une lettre circulaire aux communautés juives d'Europe, requérant leurs prières pour le succès de sa mission.

Les éditeurs soutiennent que Cromwell, sensible à la philosophie, à l'irénisme, au bon sens, à l'équanimité de la *Piedra gloriosa*, fit droit à une requête inscrite en filigrane pour une réadmission des juifs en Angleterre.

La traduction proprement dite – précise, vigoureuse, élégante – comprend une ouverture historique puis scripturaire du chapitre deux de Daniel, une présentation et vingt-huit parties. Figure en italique le verset suivi d'une explication en romain. Par endroits, des termes sont imprimés en caractères hébraïques et suivis d'explications. Toute expression ou tout concept nécessitant un éclaircissement fait l'objet d'une note des éditeurs. Les autorités invoquées par Menasseh ben Israël comprennent tant des traités talmudiques, des *midrashim*, que des auteurs classiques grecs et latins, anciens et modernes ; il cite même l'évêque Guillaume de Paris, du XIII^e siècle, et se souvient volontiers de morceaux de bravoure de

l'histoire romaine ; ses confusions à cet égard sont rectifiées en notes par les éditeurs.

Détachons ici les cinq propositions finalisant le discours sur la prédiction de Daniel : « I. Sous ces figures d'animaux sont montrées les quatre Monarchies, comme il est dit au v. 17 : *Ces quatre animaux sont les quatre Monarchies*. Elles sont décrites dans toutes leurs caractéristiques et symbolisées par la Statue de Nabuchodonosor. II. La quatrième Monarchie sera divisée en deux nations, aux lois différentes, la petite corne qui la divise étant Mahomet, et elles sont représentées par les deux jambes de la Statue. III. L'Empire Romain sera divisé en dix royaumes, figurés par les dix cornes de l'animal et les dix doigts de pieds de la Statue. IV. Une fois ces royaumes achevés et détruits, arrivera la Monarchie d'Israël, qui est le peuple saint ; la pierre, devenue montagne, remplira la terre entière. V. La monarchie d'Israël sera temporelle et terrestre, car il est dit qu'elle sera *sous le ciel* » (p. 171).

Au terme de l'ouvrage, l'édition française traduit la bibliographie de ses propres productions que voulut insérer Menasseh ben Israël. Une bibliographie et un index des noms complètent le livre.

Cette perle de la couronne de Menasseh ben Israël que restituent avec bonheur et clarté M. Hadas-Lebel et H. Méchoulan, un écrit de circonstance destiné à un lectorat imprégné d'Écriture sainte, convaincu de sa vérité et de sa pertinence, devient dans son nouvel écrin un traité plein d'usage et de raison, récusant le bruit et la fureur de ce que d'autres attendraient d'« un grand soir ». Les perspectives messianiques juives ne parlant pas d'une même voix, Menasseh ben Israël a dû choisir, et il a choisi sans équivoque la position de Maïmonide pour laquelle, selon le Talmud de Babylone (*Berakhot* 34b), le monde ne connaîtra ni prodige ni bouleversement aux temps messianiques : il sera simplement mis fin à l'assujettissement d'Israël aux nations. En attendant ces jours meilleurs, si charge explosive il y eut alors dans la lecture de Daniel, assurément, Menasseh ben Israël la désamorça, repoussant vers un lointain futur consensuel la fin de l'histoire.

GÉRARD NAHON

Leyb ben Ozyer

La beauté du diable.

Portrait de Sabbataï Zevi.

éd. et trad. par N. Weinstock, Paris, Honoré Champion, 2011, 269 p.

On saura infiniment gré à Nathan Weinstock d'avoir traduit, et ainsi rendu largement accessible, une source essentielle pour l'histoire du mouvement messianique qui s'est développé entre le printemps 1665 et l'automne 1666 autour de la figure de Sabbataï Zevi, et a perduré ensuite environ un siècle et demi : le mémoire rédigé en yiddish, en 1717-1718, par Leyb ben Ozyer (ou Ozer, selon la forme hébraïque de ce nom, plus couramment utilisée dans la littérature secondaire), bedeau et secrétaire de la communauté juive ashkénaze d'Amsterdam. Mémoire au destin remarquable ! Bien qu'il n'ait pas été publié sur le moment, il a très vite été diffusé puisque le rabbin Jacob Emden, grand pourfendeur de la foi sabbatéenne, en a procuré une version abrégée en traduction hébraïque, l'insérant dans le recueil de sources sur le sabbatianisme qu'il publia en 1752. Mais cette version, fortement réécrite, ne conservait que ce qui passait pour données factuelles, et éliminait le propos propre de l'auteur. Quant à l'original en yiddish, il n'a été décrit pour la première fois qu'au début du XX^e siècle, et l'on n'a pu en prendre véritablement connaissance qu'en 1978. Bien que Zalman Shazar, dernier possesseur du manuscrit, ait transcrit le texte dès le début des années 1930, et ultérieurement mis au point une traduction en hébreu, les circonstances ont retardé la publication de son travail jusque quatre ans après sa mort ¹.

Ozer a voulu croire en Sabbataï Zevi. Il confesse avoir longtemps refusé de perdre espoir. Et si, comme Moïse – auquel d'anciens textes prêtaient une occultation de quarante ans –, Sabbataï Zevi, nouveau et dernier libérateur, converti en 1666 et donc, en un sens, disparu, revenait en 1706 ? On peut se demander si Ozer, la date de 1706 passée, n'a pas attendu avec quelque impatience 1715, année d'un second avènement selon un calcul se réclamant lui aussi, comme de juste, de sources faisant autorité. Lorsque, revenu de ses illusions, il écrit son récit, il se demande

quel est le secret du charme qu'a exercé la foi sabbatéenne, et conclut qu'il y a eu, en l'affaire, quelque chose de démoniaque. La décision de N. Weinstock d'intituler l'ouvrage *La beauté du diable* peut donc se justifier.

Mais ce titre ne doit pas créer de malentendu. Ozer n'accable nullement Sabbataï Zevi et ses partisans. Il pense tout au contraire que la manifestation du prétendant messianique a été accompagnée de tant de phénomènes extraordinaires qu'il était naturel, à moins d'avoir un cœur endurci, d'adhérer au mouvement. Ozer reste comme envoûté par l'expérience qui aura rempli toute sa vie. Il admire, par exemple, que des prophètes et des prophétesses soient apparus en grand nombre au début de l'année 1666, et reconnaît là le signe de cette transformation spirituelle par quoi doivent s'ouvrir les temps nouveaux, s'écriant : « On n'a pas vu se produire de pareilles choses depuis que le monde a été créé ! » (p. 108). Il s'écarte alors de la relation sur le mouvement sabbatéen qu'il a pris pour base de sa propre narration : celle composée en 1667 par le pasteur hollandais Thomas Coenen, placé aux premières loges puisqu'il officiait depuis cinq ans auprès des marchands de sa nation établis à Smyrne, ville natale de Sabbataï Zevi et épiscrite de l'agitation autour de lui. Coenen n'a, en effet, que sarcasmes pour les crises d'épilepsie auxquelles il a assisté, les dénonce de façon attendue comme l'œuvre de Satan, et ne manque pas, comme il est méfiant à l'égard de tous les enthousiasmes, de comparer la simulation et l'affectation qu'il pense avoir constatées à celles qu'il attribue aux Quakers². Si Ozer est prêt à s'émerveiller, il ne manque pas pour autant d'esprit critique, et pointe les manœuvres ou explications doctrinales qui justifient, à point nommé, le tour que prennent les événements. Il a finalement « abjuré », à part lui, sa foi sabbatéenne – et reste perplexe. Ceux qui ont accueilli avec allégresse l'apparition et l'action de Sabbataï Zevi se sont certes trompés, mais il a été plus noble de se tromper que d'avoir raison : c'est bien là, semble-t-il, le fond de son sentiment.

En rapportant et en commentant la « stupéfiante histoire » de Joseph de la Reina, le kabbaliste qui a voulu hâter la venue des temps messianiques en anéantissant les forces du mal

par une opération magique, et n'a échoué que du fait d'une distraction qui aurait pu être évitée, Ozer magnifie l'audace, et en même temps appelle à la prudence. Le récit est à double sens : le héros a mérité son châtement en honorant malgré lui les forces démoniaques, et s'est vu relégué en un lieu écarté où il a été atteint de folie ; une communauté juive l'y entoure cependant de ses soins. Mais, derrière son aventure, on devine la figure du Messie, banni en Albanie par le pouvoir ottoman et d'humeur instable, que beaucoup continuent, malgré tout, à tenir pour un être exceptionnel, en attente de son destin. Ozer retient cette leçon que, décidément, les forces démoniaques ont toujours le dessus³ : il ne faut donc pas s'étonner qu'elles aient tiré les ficelles durant toute l'histoire du mouvement sabbatéen depuis cinquante ans. Il est nécessaire, dès lors, de se méfier, de rejeter fermement la théologie de la rédemption par le péché qu'ont forgée les sabbatéens radicaux, et de respecter la prescription du Deutéronome 18, 13 : « Tu seras parfaitement pur à l'égard de l'Éternel ton Dieu » (p. 217).

La longue étude sur le sabbatianisme que le traducteur fournit en introduction au volume n'a de valeur que là où elle paraphrase Gershom Scholem, plus ou moins heureusement. L'annotation du texte est à la fois abondante et très insuffisante. Mais comment ne pas se féliciter, en premier lieu, que soit mis à disposition un récit aussi révélateur ? Comme le dit G. Scholem dans la page de conclusion de son *Sabbataï Tzevi*, Ozer n'a pas établi l'histoire exacte du mouvement sabbatéen, mais, et ce n'est pas moins capital, il en a consacré la légende.

MAURICE KRIEGL

1 - *The Story of Shabbetai Zevi* by R. Leib ben R. Ozer, Amsterdam 1711-1718, from the original yiddish manuscript with Hebrew translation, introduction et notes par Z. Shazar, éd. par S. Zucker et R. Plesser, Jérusalem, The Zalman Shazar Center, 1978 (en hébreu, avec le texte yiddish). Shazar avait bien entendu mis le manuscrit à la disposition de son ami Gershom SCHOLEM pour son *Sabbataï Zevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

2 - Voir Michael HEYD, « The 'Jewish Quaker': Christian Perceptions of Sabbatai Zevi as

an Enthusiast», in A. A. COUDERT-JEFFREY et S. SHOULSON (éd.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 234-265.

3 - À comparer avec l'enseignement qu'en tirait, à peu près au même moment, le sabbatéen Néhémie Hayyon : « là où Joseph de la Reina a échoué, on peut réussir. Encore un effort ! » Voir Elisheva CARLEBACH, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*, Columbia, Columbia University Press, 1990, p. 93.

Katherine E. Fleming

Juifs de Grèce (XIX^e-XX^e siècle)

Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, [2007] 2011, 372 p.

Katherine Fleming, professeure à la New York University, présente une synthèse dans le domaine assez complexe et peu connu de l'histoire des juifs de Grèce, tout en interrogeant de façon neuve l'identité de ces juifs et le sens de leur *gréçité*. Le titre de l'édition originale, *Greece: A Jewish History*, permettait de mieux saisir la nouveauté du regard de son auteur. En se concentrant sur le destin de populations plutôt ignorées par l'État national et par l'historiographie, l'auteure met en évidence les trajectoires divergentes ou convergentes des communautés juives de Grèce. L'étude de Bernard Pierron restait jusqu'à présent la seule qui fut centrée sur les rapports entre juifs et chrétiens dans l'État grec et se terminait en 1945¹. K. Fleming élargit le cadre chronologique au temps présent : une symbiose judéo-grecque fut détruite par l'occupation allemande, laissant place à une identité gréco-juive essentiellement construite à l'extérieur de la Grèce.

L'auteure met en lumière un épisode révélateur. En 1914, la Cour suprême des États-Unis choisit d'attribuer à des immigrants de Ioannina, ville qui vient d'être incorporée à l'État grec, la qualification de « groupe juif grec », avec tout ce qui en dérive en matière de sentiment d'appartenance, d'idéologie, de culture ou de politique, fut-elle attribuée par les non-juifs, grecs ou autres, ou adoptée par les juifs eux-mêmes ? K. Fleming s'interroge sur les conditions de l'émergence d'une notion

aussi improbable, puisque la *gréçité* moderne était, à cette date, exclusivement accordée à la seule religion chrétienne orthodoxe.

À partir de 1830, l'État grec s'est développé dans un cadre de conflits militaires et de rivalités orchestrés en partie par les puissances étrangères. L'apport nouveau de populations juives s'est effectué à l'occasion d'annexions progressives de territoires : en 1864 les communautés des Îles Ioniennes, en 1881 celles de Thessalie, en 1912-1913 les communautés de Macédoine, et enfin en 1920 celles de Thrace, sont réunies à la Grèce. Quant aux juifs eux-mêmes, ils étaient loin de constituer un ensemble homogène ; la population juive de Grèce ressemblait plutôt à « une mosaïque de destinées et de lieux » (p. 351). Jusqu'au XVI^e siècle la majorité des juifs étaient hellénophones, c'est-à-dire romaniotes (la référence étant l'Empire romain et plus tard byzantin). Il y avait aussi des juifs italiens et des juifs ashkénazes peu nombreux. Les juifs sépharades, arrivés dans l'Empire ottoman après leur expulsion de la péninsule Ibérique, s'étaient installés surtout à Salonique. Ayant conservé leur espagnol – le judéo-espagnol ou *ladino* – comme langue parlée et écrite, ils avaient développé un sentiment d'identité lié à une culture sépharade spécifique et au caractère particulier de Salonique².

Parce que l'Église avait joué un rôle décisif dans la construction de l'État, la Grèce s'est affirmée, dès son indépendance, comme un pays chrétien orthodoxe. Cette liaison entre identité religieuse et identité nationale n'a pas encouragé la reconnaissance des juifs en tant que Grecs. K. Fleming illustre bien cette tension en analysant de près un incident qui a entraîné une crise diplomatique avec le gouvernement britannique en 1847 : l'attaque, à Athènes, de la maison de Don Pacifico, un juif d'origine portugaise. Mais c'est l'année 1912 qui marque un vrai tournant : l'armée grecque entre à Salonique, dont la moitié de la population est composée de juifs sépharades, une population bien organisée, formant l'une des plus importantes communautés juives de la Méditerranée orientale. Une élite et une classe moyenne assez puissantes et sûres d'elles dirigent les institutions urbaines de gestion, de bienfaisance, d'éducation et de culture. Cette communauté juive représente, bien entendu, un enjeu pour le nationalisme grec. D'autant

que la ville est le siège des grandes mutations liées aux guerres balkaniques, à la Première Guerre mondiale, au désastre du grand incendie de 1917 et à l'arrivée des réfugiés d'Asie Mineure en 1923. Or en dépit des guerres, de la crise économique et des relations parfois tendues avec le gouvernement, K. Fleming observe que « la plupart des lois de l'entre-deux-guerres qui s'adressaient spécifiquement aux juifs eurent comme résultat, et peut-être comme objectif, la reconfiguration et la redéfinition de la communauté au sein du contexte national, en fixant ce que signifiait juridiquement et politiquement le fait d'être juif grec, elles n'étaient pas basées sur des relations antagonistes entre les chrétiens orthodoxes et les communautés juives [...] Avec l'assimilation culturelle de milliers de juifs, une véritable culture juive grecque s'enracina » (p. 164) : une identité judéo-grecque était en voie d'affirmation.

Les Allemands firent disparaître cette culture juive grecque embryonnaire. De mars 1943, lorsque le premier convoi partit de Salonique à destination d'Auschwitz, jusqu'à l'été 1944, lorsque furent déportés les juifs de Corfou et de Rhodes, l'écrasante majorité des juifs de Grèce fut déportée et exterminée. K. Fleming montre, à juste titre, que le destin des juifs grecs dépendit des autorités locales, des facteurs culturels, de la chronologie et d'individus ou d'événements spécifiques. Alors que le degré de dévastation varia d'un endroit à l'autre, sur les 77 000 juifs de Grèce, il restait, lorsque la guerre fut terminée, moins de 10 000 personnes. À la fin des années 1940, lorsque prit fin une guerre civile sanglante, plusieurs des survivants avaient émigré en Palestine et en Israël, ou bien ailleurs, surtout aux États-Unis.

Après la guerre, une identité grecque juive spécifique se construisit autour de deux événements majeurs : l'expérience concentrationnaire à Auschwitz-Birkenau et l'immigration, dans le cadre de l'*aliyah* en Palestine (ou plus tard en Israël) ou vers un pays multiculturel comme les États-Unis. « La nationalisation complète – c'est-à-dire la totale identification des juifs grecs [...] et de ceux qui les observaient de l'extérieur [...] à l'appellation 'juifs grecs' – fut par conséquent retardée » (p. 352). Ce processus, qui eut lieu au-delà des frontières de la Grèce, et par lequel les différents groupes

des juifs de Grèce se seraient convertis en un seul peuple nationalisé, K. Fleming le qualifie de « nationalisation extranationale ».

À Auschwitz d'abord, sous le regard, et par le regard de leurs codétenus ashkénazes, les déportés de Grèce acquièrent le statut de Grec. Leurs différences de provenance régionale ou culturelle se sont diluées dans une nouvelle altérité considérée parfois comme inférieure, mais parfois aussi comme fascinante. Les témoignages des survivants conduisent K. Fleming à constater que les juifs de Grèce auraient adopté la vision des autres pour se définir eux-mêmes : « Ils se sentaient grecs et ils mouraient grecs » (p. 279). Conclusion quelque peu paradoxale, à moins de tenir compte du fait que les nazis avaient produit une sorte d'universalisme juif absent avant la guerre.

En Israël, les juifs de Grèce et leurs souffrances pendant la Shoah se sont trouvés marginalisés par la domination culturelle et politique ashkénaze. Ils furent confondus avec les *mizrahim* (orientaux), c'est-à-dire avec les juifs des pays du Moyen-Orient et du Maghreb. Progressivement, les juifs grecs occupèrent dans l'imaginaire culturel israélien une place intermédiaire : ils servirent à établir un lien symbolique commode entre les juifs d'Europe centrale et de l'Est d'une part, et la culture fortement arabe des *mizrahim* d'autre part. La musique grecque, aimée de tous, remplit plusieurs fonctions : aux *mizrahim*, elle offrait un moyen d'exprimer leurs origines orientales tout en « s'européanisant », tandis que, pour les Ashkénazes, elle représentait un véhicule pour critiquer la culture israélienne. Dans les deux cas, conclut K. Fleming, les juifs de Grèce se présentaient comme des Grecs par excellence.

Au début du ^{xx}e siècle, dans le tumulte des guerres balkaniques, des juifs avaient émigré de Grèce aux États-Unis. À la fin des années 1940 et durant les années 1950, des rescapés de la Shoah ont rejoint les 10 000 juifs environ de Ioannina et de Salonique vivant déjà à New York pour partager avec eux l'appellation déjà attribuée par les autorités américaines : *Greek Jews*.

Ce livre, riche en documents, en idées et en arguments, nous initie aux singularités de l'histoire juive grecque. Mais l'on aurait voulu suivre ces acteurs juifs (hommes ou femmes, ouvriers du tabac ou marchands cosmopolites)

dans leurs rapports entre eux et avec les chrétiens, dans les lieux de leurs rencontres, de leurs conflits de classe, de leurs échanges économiques, de leur sociabilité culturelle. Seraient-ils le mouvement socialiste, le marché, ou même la taverne où ils avaient chanté ces mêmes chansons que, selon leurs témoignages, ils ont chantées à Auschwitz. On aurait aussi voulu en apprendre davantage sur l'immigration d'avant et d'après-guerre, et les observations de l'auteure, tout à fait pertinentes, sur les fonctions symboliques attribuées aux juifs de Grèce en Israël pourraient être enrichies en recueillant leur parole, afin de connaître aussi leur propre vision. Tous ces aspects ne peuvent probablement pas trouver place dans un seul livre qui a, par ailleurs, le grand mérite de faire surgir des questions stimulantes. On regrettera que le soin apporté à la traduction soit entaché par des négligences d'édition dans les références aux sources grecques, par exemple, ou par des erreurs typographiques, telles que « 1821 » et non 1812 pour la guerre d'indépendance (p. 353), ou encore « Georgios » et non Andreas Papandreou (p. 310).

Le livre de K. Fleming est un livre intelligent et bien écrit, que les spécialistes de l'histoire juive et de l'histoire grecque ne pourront pas ignorer.

HENRIETTE RIKA BENVENISTE

1 - Bernard PIERRON, *Juifs et chrétiens de la Grèce moderne. Histoire des relations intercommunautaires de 1821 à 1945*, Paris, L'Harmattan, 1996.

2 - Voir, entre autres, Gilles VEINSTEIN (dir.), *Salonique, 1850-1918. La « ville des Juifs » et le réveil des Balkans*, Paris, Autrement, 1992 ; Rena MOLHO, *Les Juifs de Salonique, 1856-1919. Une communauté hors norme*, Athènes, Themelio, 2001 ; Marc MAZOWER, *Salonica: City of Ghosts. Christians, Muslims and Jews, 1453-1950*, Londres, Harper Collins Publishers, 2004.

Muriel Pichon

*Les Français juifs, 1914-1950.
Récit d'un désenchantement*

Toulouse, Presses universitaires
du Mirail, 2009, 296 p.

L'ouvrage de Muriel Pichon traite de la question des contours de l'identité juive et du lien

qu'entretiennent les Français juifs à la nation pour la période du premier xx^e siècle. Pour ce faire, l'auteur passe en revue plusieurs événements majeurs de l'histoire nationale et de l'histoire des juifs de France, interrogeant leur impact sur le modèle du franco-judaïsme tel qu'il a été défini par Pierre Birnbaum¹. Ont été retenues la guerre de 1914, la forte immigration juive des années 1920-1930, l'émergence du sionisme, la Seconde Guerre mondiale, avec l'instauration d'un antisémitisme d'État par le régime de Vichy et la Solution finale, enfin, la création de l'État d'Israël. L'ouvrage ne veut pas généraliser des attitudes et des opinions, mais embrasser la diversité éventuelle des positionnements. L'auteur veut donc décrypter les diverses facettes de l'appartenance à la judaïcité ainsi qu'à la nation. Le matériau principal retenu est le récit de vie, et le corpus rassemblé est dual. Il s'agit d'une quinzaine d'entretiens approfondis réalisés auprès de familles aux profils divers et d'écrits autobiographiques de personnalités (Raymond Aron, René Cassin, Darius Milhaud...).

Dans un premier temps, l'auteur dresse un tableau des Français de confession israélite au lendemain de la Première Guerre mondiale. Nous sommes en présence d'une communauté fortement urbanisée, très largement implantée à Paris, en voie de laïcisation et dont le poids démographique est très faible (0,25 % de la population totale). Ses valeurs sont largement imprégnées des idéaux de la Révolution française qui lui a octroyé la citoyenneté pleine et entière. Si l'affaire Dreyfus a fortement marqué ces familles, qui, pour beaucoup d'entre elles, se sont vues confrontées pour la première fois à l'antisémitisme, la victoire de la justice et de la vérité les a renforcées dans leur attachement à la France. Professionnellement, il s'agit essentiellement de négociants, financiers, membres des professions libérales et intellectuelles (enseignants) : les classes moyennes et supérieures sont surreprésentées. La sociabilité se construit pour beaucoup autour de la famille. L'ouverture à la société non-juive est plus sensible pour les hommes et, de manière inattendue, dans les villes de province, où l'éventail réduit du réseau familial conduit à fréquenter des non-juifs. Si l'entre-deux-guerres reste marqué par une forte homogamie, les mariages mixtes

commencent à apparaître, favorisés par le brassage qu'entraîne la fréquentation des établissements laïques de l'enseignement secondaire et supérieur. Ces premiers mariages mixtes unissent souvent des jeunes gens éloignés de la religion, quelle que soit leur origine confessionnelle. Face à un groupe qu'elle considère à judéité multiple, M. Pichon ébauche une classification selon trois catégories : les consistoriaux qui participent de manière plus ou moins rapprochée à la vie communautaire et religieuse, les militants et les culturels plus éloignés du religieux et qui cherchent à transposer « dans le domaine identitaire et culturel une identité juive qu'ils ne vivent pas dans la religion » (p. 70), enfin les déjudaisés, sans lien à la communauté et dont la pratique religieuse est très réduite.

La deuxième partie de l'ouvrage traite des bouleversements politiques, économiques et sociaux de l'entre-deux-guerres ainsi que des sentiments et des peurs qu'ils suscitent chez les Français juifs. Le 6 février 1934 conduit les juifs à répéter leur attachement au régime républicain et parlementaire et, pour certains, à plaider pour un redressement d'un pays qu'ils estiment en déclin. Très peu adoptent alors des positions anti-démocratiques. La victoire du Front populaire les place dans une position inconfortable. Certes, ils voient avec l'arrivée au pouvoir de la gauche socialiste l'expression d'un soutien à la République et l'éloignement du risque d'une radicalisation politique. Mais si l'accession de Léon Blum au poste de président du Conseil témoigne de la réussite de l'assimilation, les campagnes antisémites d'une certaine presse au cours de la période électorale leur font craindre une résurgence de la stigmatisation des juifs dans leur ensemble.

Alors que, politiquement, les juifs français plaident en majorité pour une coexistence pacifique entre la France et l'Allemagne, beaucoup considèrent les accords de Munich comme un reniement des valeurs de la République. Confrontés, dès l'accession d'Hitler au pouvoir, à l'arrivée de coreligionnaires allemands victimes des politiques de spoliations et de persécutions, ils ont su, pour beaucoup, se rassembler afin de mettre en place des structures d'accueil. Leur attitude face à l'arrivée des juifs des pays d'Europe centrale et orientale

sera souvent moins généreuse, une ligne de fracture distinguant alors les tenants d'une position d'ignorance et de fermeture à une frange de la communauté favorable à l'ouverture des frontières.

La troisième partie du livre suit avec précision les trajectoires des membres du corpus au cours de la guerre. Au lendemain de la bataille de France, la géographie des Français juifs est bouleversée. Beaucoup ont fui l'arrivée des Allemands et se sont installés en zone non occupée, la part de ceux qui partent à l'étranger est faible. Avec l'établissement du régime de Vichy, sont abordées les mesures antisémites successives et les réactions qu'elles suscitent. Le premier statut des juifs d'octobre 1940 fait découvrir à beaucoup cette appartenance. Le suivi d'itinéraires individuels permet d'embrasser des situations et des solutions multiples de survie. L'auteur souligne l'importance de l'invasion de la zone Sud en novembre 1942, et la détérioration de la situation générale des juifs confrontés à la rudesse croissante de leurs conditions de vie. Elle insiste sur l'entraide dont ont alors bénéficié certains.

La dernière partie de l'ouvrage apparaît comme la plus innovante. Elle pose en effet le problème des conséquences de la politique de persécution du gouvernement de Vichy et de la Shoah sur une identité s'inscrivant essentiellement jusqu'alors dans la sphère privée et qui, avec la guerre, est devenue un « fait public » (p. 209). L'auteur observe à nouveau les itinéraires des familles de son corpus, l'attente désespérée des déportés, le retour à une vie normale. Mais ce sont surtout les incidences sur la judaïté qui méritent ici attention. Les changements de nom, la conversion, une éventuelle adhésion au parti communiste, conçue comme le signe d'un éloignement communautaire, ne sont le fait que d'une minorité. Pour le plus grand nombre, l'après-guerre se traduit par une ouverture à la société globale qui se manifeste, par exemple, par la multiplication des mariages mixtes. Paradoxalement, les institutions juives connaissent un regain de dynamisme avec notamment la création du Conseil représentant des institutions juives de France (CRIF) en 1944, qui place au centre de sa mission la lutte contre l'antisémitisme. Si les Français israéliques accordent une attention particulière à l'État d'Israël dès

sa création en 1948, ceci n'entrave en rien leur lien à la patrie française. Il reste pourtant qu'une assimilation totale ne leur apparaît plus comme une évidence.

Ce livre, bien écrit, propose une synthèse intéressante de l'histoire des juifs de France au cours de la première moitié du XX^e siècle. Cependant, malgré une inscription affirmée dans le champ méthodologique de la micro-histoire, le faible nombre de récits personnels analysés apparaît comme préjudiciable aux conclusions tirées. De même, on peut regretter la redondance de certaines thématiques déjà largement abordées, notamment par Dominique Schnapper² et, plus spécifiquement pour la partie concernant la Seconde Guerre mondiale, par Renée Poznanski³.

CYRIL GRANGE

1 - Pierre BIRNBAUM, *Les Fous de la République*, Paris, Fayard, 1992.

2 - Dominique SCHNAPPER, *Juifs et israélites*, Paris, Gallimard, 1980.

3 - Renée POZNANSKI, *Être juif en France pendant la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Hachette, 1994.

Nicolas Mariot et Claire Zalc

Face à la persécution. 991 Juifs dans la guerre
Paris, Odile Jacob, 2010, 302 p.

L'analyse des politiques menées contre les juifs par le régime nazi avant et pendant la Seconde Guerre mondiale s'est souvent effectuée à partir de deux grands types de sources : le témoignage propre aux victimes (*Opfer*) juives ; les archives administratives propres aux bourreaux nazis (*Täter*). Le long débat entre intentionnalistes et fonctionnalistes a longtemps polarisé les questionnements sur les plus hautes sphères, celles des décideurs de la persécution et de l'extermination, mais, depuis les années 1990, la nécessité de dépasser les positions devenues stériles a poussé les historiens à redescendre le long de la chaîne décisionnelle, pour s'intéresser à ceux qui mirent en place ces politiques à l'échelle locale. De nouvelles études ont déplacé et orienté le débat autour de trois thématiques

principales : l'interaction entre disposition et situation, entre centre et périphéries, et entre motivations idéologiques et motivations utilitaristes chez les bourreaux. Il n'en demeure pas moins que ces derniers sont toujours au cœur de la réflexion, et si les témoignages des victimes sont encore abondamment utilisés, ils ne constituent pas le centre de l'analyse. Le dernier ouvrage de Christopher Browning, *Remembering Survival*, marque, à ce titre, un changement : son livre le plus connu, *Des hommes ordinaires*, était intégralement construit autour de l'étude des bourreaux ; le plus récent, sur la parole des victimes¹. Faut-il y voir un changement de tendance ? Un passage du « comment tuer » au « comment survivre » ?

C'est de deux chercheurs, non spécialistes de la persécution et de l'extermination des juifs, que nous vient un éclairage original et très stimulant. Nicolas Mariot et Claire Zalc produisent en effet, dans leur livre, une réflexion hors du commun qui a le grand mérite de bousculer les habitudes intellectuelles et méthodologiques. C. Zalc s'est intéressée, dans le cadre d'une histoire des migrations, à la création de l'identité, à la « fabrique historique des groupes sociaux » (p. 241) ; N. Mariot, après avoir étudié les déplacements présidentiels, s'est tourné vers l'étude de la violence de guerre. La rencontre de leur plume est fructueuse à deux titres : d'une part, ils partagent un choix méthodologique fort, celui d'une histoire sociale et quantitative ; d'autre part, le croisement de leurs thèmes d'études permet de comprendre le processus d'exclusion, puis d'extermination des juifs comme une lente définition d'un groupe social spécifique, isolé statistiquement, spolié, déporté et exterminé dans un processus d'identification implacable. L'objet du livre n'est donc pas le témoignage d'une victime, mais bien la prosopographie d'un groupe de victimes, réalisée notamment à travers des archives administratives. Qu'est-ce qu'être juif ? Comment les autorités d'Occupation ont-elles réussi à faire exister cette catégorie identitaire ? La ville de Lens comptait 991 juifs. 467 ont été déportés, parmi lesquels 18 seulement ont survécu. Les auteurs le rappelaient récemment dans la journée de rencontres sur l'étude quantitative de la Shoah,

leur démarche consiste bien à se placer du point de vue des victimes².

Comment identifier, comment savoir qui est juif ? Cette question est le plus souvent, dans l'historiographie, laissée dans l'ombre. Sans étude précise, la confusion règne, et l'identité imposée par les nazis se perpétue donc, enfermant pour une seconde fois, dans l'histoire puis dans la mémoire, des individus sous un même vocable : juif. C. Zalc et N. Mariot ont pour objectif de « défaire l'homogénéité préconstruite du groupe » (p. 256), pour montrer qu'il n'y a pas d'existence *a priori* de la catégorie « juif » avant l'invasion nazie. Se trouve évidemment une communauté juive à Lens, forte d'un millier de membres : mais l'âge, la profession, la provenance géographique, le niveau de richesses – surtout – sont autant de caractéristiques qui différencient les membres d'un groupe très disparate. Encore faut-il souligner que 80 % d'entre eux sont nés hors de France, ce qui justifie pleinement une application minutieuse des catégories empruntées à l'histoire sociale des migrations. C'est d'ailleurs avec Gérard Noiriel que les auteurs croisent le fer pour démontrer qu'il n'y a pas une continuité aussi évidente entre les modes de classification de la III^e République et ceux de l'Occupation.

Comment identifier un tel groupe ? L'analyse des sources révèle un important flottement dans la définition mise en place par les autorités : tantôt fondée sur une appartenance raciale, tantôt sur une appartenance religieuse (la confession israélite, dit-on à l'époque en France), le mot « juif » est d'une incroyable porosité. Certains membres de la communauté n'hésitent pas, dans un retournement de stigmatisation, à se déclarer de nationalité juive. Que se cache-t-il derrière cette inefficacité du droit et de la norme ? Tout simplement la politique de la force et de l'arbitraire : est juif « tout individu présumé tel ». C'est ce que les auteurs appellent « l'identification par réputation » (p. 44). Les autorités ont eu recours à de grandes campagnes de déclaration, auxquelles la communauté juive a réagi de manière différenciée. Certains se sont déclarés, d'autres non. Mais la campagne de « déclaration » n'a pas mis fin à la campagne de « détection », basée sur une identification policière et des dénon-

ciations. Et si certains membres de la communauté n'hésitent pas à se déclarer en signe de protestation contre ces politiques antisémites, ceux qui refusent n'en sont pas moins très souvent identifiés. À mesure que les auteurs décrivent les listes – pas moins de treize – qui recensent la population juive, le lecteur peut ressentir l'effet de nasse, le piège qui se referme peu à peu sur les membres de la communauté.

C'est sans compter sur les stratégies de fuite. Partir ou rester ? C'est peut-être sur cette question que le livre apporte la réponse la plus importante, en détruisant un préjugé très répandu selon lequel il aurait suffi de faire le choix de fuir pour survivre. Certes rester, c'était mourir à coup sûr. Encore fallait-il pouvoir partir. En introduisant les outils de l'histoire sociale, les auteurs montrent que le départ n'était pas à la portée de tous.

Deux éléments semblent essentiels : la catégorie sociale, d'une part ; les liens de parentés, d'autre part. Pour partir, il faut avoir des moyens suffisants : les élites et les notables sont les premiers à le faire. Pour autant, certaines richesses peuvent être un frein au départ, les propriétaires fonciers choisissant le départ en moindre proportion que les autres. Abandonner son bien est une décision lourde de conséquence dans le cadre des politiques systématiques de spoliations et d'aryanisations. Plus tragique encore est l'impact des liens sociaux : si posséder une famille étendue peut permettre de trouver un point de chute en zone libre ou ailleurs, l'appartenance à une famille nombreuse est un facteur clairement discriminant pour le départ. La « visibilité du nombre » (p. 97) rend tout départ précipité impossible, ou ne fait que reporter à plus tard, au moment de la clandestinité, le fatidique moment de l'identification. 73 % des juifs en couple sont partis ; seuls 50 % des membres de familles nombreuses ont choisi le même chemin. Pour ceux qui ont réussi à fuir en zone libre, la menace de l'arrestation pesait toujours : 25 % ont été arrêtés. Pour ceux qui quittent Lens mais restent en zone occupée, ce chiffre est de 62 %. Quand à la date choisie pour partir, les auteurs montrent qu'il n'y avait pas de bon moment : entre les allers et retours, les périodes de durcissement et l'arbitraire

permanent, une conduite rationnelle face à la menace ne garantissait en rien d'échapper à l'arrestation. L'effet de nasse est total. La multitude de tableaux permet de sortir des idées préconçues. Partir est certainement une très bonne idée pour échapper à l'arrestation : mais, quand on sait que 30 % des juifs arrêtés avaient moins de 16 ans, cette remarque a-t-elle encore la moindre signification ?

Les auteurs gardent la même rigueur méthodologique à chaque étape du progressif encerclement de la population juive à Lens : spoliations, étoile jaune, puis rafle du 11 septembre 1942. Ils n'éludent pas la difficulté des sources en ce qui concerne les camps d'extermination : une fois déportés, les juifs de Lens disparaissent. Les variables sociologiques, utiles pour penser une certaine continuité, deviennent alors impossibles à manier, inopérantes devant la discontinuité de parcours heurtés. Plus de listes, plus de rapports policiers, mais l'incroyable machine de mort d'Auschwitz qui transforme chaque individu en numéro, et brise l'élan de la prosopographie, ce qu'assument avec humilité les auteurs. Pour les quelques survivants, le retour est un moment d'intense souffrance, car le silence sur ce qu'ils ont vécu n'est nullement une posture choisie : personne ne veut savoir ce qui leur est arrivé ou les écouter. Récupérer les biens spoliés s'avère une gageure.

L'ouvrage se proposait de « rompre avec la logique individuelle » (p. 256). Il y parvient à travers l'étude précise et documentée (trente-six tableaux statistiques) de la réalité de ces 911 individus. La posture méthodologique est parfois militante, voulant rompre avec les « points de vue impressionnistes » (p. 256) : on ne peut contester que le décryptage à la loupe des comportements collectifs renouvelle en profondeur, du côté des victimes, une réalité qui s'était trop souvent construite sur des témoignages individuels. Le parti pris méthodologique est une pleine réussite, et l'écho que rencontre l'ouvrage actuellement montre que les outils de l'histoire sociale et quantitative ont peut-être été par trop délaissés. Le cadre monographique est plus discutable : on peut regretter que les différences et ressemblances avec d'autres contextes n'aient pas été plus systématiquement examinées. En quelle mesure le cas lensois était-il spécifique ? Les

auteurs passent un peu rapidement sur cette question. D'autre part, certains éléments décisifs n'ont pas été évoqués dans le parcours millimétré des juifs de Lens. Le plus important est le degré de connaissance du danger des juifs. Savait-il qu'au bout de l'arrestation les attendait Auschwitz ? Il est impossible, à travers les sources administratives, d'approcher cette réalité.

Déconstruire la catégorie de « juif » à partir d'un groupe isolé en tant que tel par les autorités d'occupation, le défi était de taille. L'ouvrage y parvient avec brio.

NICOLAS PATIN

1 - Christopher BROWNING, *Remembering Survival: Inside a Nazi Slave-Labor Camp*, New York, W. W. Norton & Company, 2010 ; *Id.*, *Des hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

2 - Nicolas MARIOT et Claire ZALC, « Destins individuels ou communautés de destin ? Analyser des trajectoires de persécution », in *Changer d'échelle pour renouveler l'histoire de la Shoah. Approches monographiques et prosopographiques*, Journée d'études de l'IHMC (CNRS-ENS) tenue les 9 et 10 juin 2011 à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm.

Antonella Salomoni

L'Union soviétique et la Shoah

Paris, La Découverte, [2007] 2008, 341 p.

Depuis quelques années, de nombreux recueils de documents et monographies paraissent sur l'un des aspects jusqu'à présent le moins connu de la Shoah, à savoir l'anéantissement des juifs en Union soviétique. Un « trou » apparemment paradoxal, si l'on considère que c'est pourtant en URSS que non seulement la politique d'extermination débuta, mais qu'y perdirent la vie environ la moitié des victimes du génocide nazi, à savoir entre 2,5 et 3,3 millions de personnes, selon les estimations les plus récentes. S'appuyant sur les recherches et les amples recueils de documents qui ont pu être réalisés après l'ouverture des archives ayant suivi la fin de l'URSS, Antonella Salomoni fait le point sur les acquis récents et fournit

des grilles interprétatives et des pistes de recherche éclairantes.

L'auteur reconstitue les massacres les plus importants perpétrés par les Allemands, comme par exemple le carnage de Babi Yar, ravin aux confins de Kiev où, à la fin de septembre 1941, les nazis exécutèrent en deux jours 33 000 juifs, inaugurant ainsi la pratique des meurtres de masse. Restés jusqu'à maintenant à la périphérie de notre réflexion sur la Shoah, ces massacres nous obligent, sinon à repenser, du moins à nuancer la liaison entre modernité et Holocauste, qui a été dans les dernières années au centre des débats des historiens occidentaux. À l'Est, il n'y a pas de trace de cette modernité : on voit se déchaîner une violence sauvage, archaïque, avec ses meurtres atroces et ses macabres outrages, réanimant la bestialité aveugle des pogroms traditionnels. Comme nous le rappelle A. Salomoni, on voit femmes et enfants obligés à courir vers les bois pendant que les nazis leur tirent dessus en imitant une partie de chasse. On est ainsi assez loin de l'extermination sérielle, industrielle et « aseptique » dont Auschwitz est le symbole.

Cependant, l'objectif du livre n'est pas seulement de restituer le génocide en Union soviétique avec ses caractéristiques singulières. Ce qu'A. Salomoni se propose de faire est d'enquêter sur les raisons pour lesquelles l'extermination des juifs a été en URSS, jusqu'à la fin du régime communiste, occultée, à savoir pourquoi « la Shoah n'a jamais été pensée et problématisée comme un événement central du XX^e siècle » (p. 9). La manière dont le génocide juif fut progressivement dissimulé, jusqu'à être effacé de la mémoire publique de l'URSS, est au cœur du livre.

La volonté des dirigeants soviétiques d'occulter la violence spécifiquement anti-juive qui accompagne la guerre d'extermination menée par les nazis à l'Est se manifeste déjà pendant la guerre et donne lieu, dans l'après-guerre, à une sorte de « négationnisme » *sui generis*. Cette occultation, dont sont porteurs, en premier lieu, les appareils idéologiques et de propagande du parti communiste, se fait au moyen de ce qu'on pourrait appeler une « nationalisation des victimes », qui consiste à remplacer les victimes juives par des victimes soviétiques. À partir de 1942, on peut en effet

aisément repérer dans le langage officiel le glissement des termes à propos des massacres : on passe de l'évocation de tueries des juifs à la formule plus anodine des « pacifiques citoyens soviétiques ». Ce langage officiel n'est pas, à ce moment-là, le seul admis : c'est d'ailleurs en 1942 que le Comité antifasciste juif est créé dans le but de mobiliser l'opinion internationale en soutien de l'effort militaire de l'URSS, notamment par la diffusion des nouvelles sur les pratiques exterminatrices nazies. Cependant, au fil des années, au fur et à mesure que la guerre défensive cède la place à la guerre offensive, la volonté de cacher le génocide se renforce ; avec la victoire, elle s'impose définitivement. C'est dans ce contexte que s'inscrit la censure, dans l'après-guerre, du *Livre noir* sur les crimes nazis préparé par les écrivains Ilya Ehrenbourg et Vassili Grossman¹. Le dernier acte pour expulser la Shoah de la mémoire sera, à la fin de 1948, la dissolution, puis la sanglante répression, du Comité antifasciste juif, dont le président, Solomon Mikhoels, avait été assassiné par Staline au début de l'année.

Pourquoi les dirigeants soviétiques s'acharnèrent-ils à nier la politique génocidaire menée par les nazis à l'égard des juifs ? À la différence d'autres chercheurs qui ont mis en avant le rôle joué par l'antisémitisme, répandu, comme on le sait, aussi bien dans la société soviétique que dans certains appareils de l'État, A. Salomoni en relativise la portée, pour miser sur l'importance de deux autres ordres de raison. En premier lieu, elle montre comment la reconnaissance du fait que les victimes des violences nazis avaient été tout d'abord, et tout particulièrement, les juifs dérangeait, sinon rendait impossible la représentation d'un « peuple soviétique » uni de l'intérieur, cible sans distinction de la furie allemande, avant de devenir le héros collectif de la victoire. Or cette image était justement la clé de voûte du mythe de la « Grande guerre patriotique », qui prit, après le conflit, la place de l'ancienne épopée révolutionnaire, désormais décolorée, comme instrument de légitimation du pouvoir. Si, avec la victoire, on célébrait l'unité interne du peuple soviétique et celle avec ses dirigeants, Staline en tête, évoquer les spécificités nationales posait plusieurs problèmes. Admettre que les atrocités nazies avaient d'abord frappé

les juifs, les séparant du reste de la population, impliquait forcément de s'interroger sur l'attitude de cette dernière, et soulevait ainsi l'épineuse question du collaborationnisme. Il était en effet évident que le génocide n'aurait pas pu être réalisé sans la collaboration active des populations locales, ce qui d'ailleurs ressort, comme A. Salomoni le rappelle, des enquêtes menées sur les crimes. Confrontés aux problèmes difficiles posés par le retour à la paix, et plus particulièrement à l'exigence pressante de pacifier le pays, les dirigeants soviétiques choisirent la voie du compromis et renoncèrent à demander des comptes au collaborationnisme. Alimenté par des sentiments anti-communistes, ce dernier avait été particulièrement intense dans les régions occupées – notamment dans les territoires d'acquisition récente (Ukraine et Biélorussie occidentales, pays baltiques, etc.), où le nationalisme restait fort vivace, y prenant même les formes d'une lutte partisane. Collaborateurs, délateurs et complices, et la foucharderie de ceux qui avait profité de la disparition des juifs, restèrent à leur place. Les procès furent abandonnés; les responsables des administrations locales furent, le plus souvent, réintégrés dans leurs fonctions. Les juifs ont été ainsi sacrifiés une deuxième fois. La mémoire de l'extermination n'aura pas eu droit de cité en URSS.

Le second ordre de raison, comme le montre A. Salomoni, est lié à l'importance de la renaissance de l'identité juive durant la guerre, et les craintes que cela suscitait chez les dirigeants staliniens. Avec l'extermination, les juifs soviétiques, dont l'identité se serait passablement affaiblie grâce aux politiques d'intégration et d'assimilation promues après la révolution, auraient redécouvert leur judaïcité, comme le montrent, selon A. Salomoni, les cas des écrivains I. Erenburg et V. Grossman. C'est de cet éveil que s'est fait porteur le Comité antifasciste juif qui se serait transformé, au fil des années, d'organe de mobilisation de l'opinion antifasciste pour le soutien de l'Union soviétique en instrument de représentation de la communauté juive soviétique, de ses attentes et ses besoins. Là réside, selon l'auteur, l'origine de la suppression du Comité, car Staline ne pouvait tolérer aucune instance représentative issue de manière autonome du social. L'heure était à l'assimilation forcée de

toutes les minorités nationales qui devaient être fondues dans le nouveau peuple soviétique. En ce qui concerne les juifs et les inquiétudes que leur organisation éveillait, il faut tenir compte également – l'auteur ne l'oublie pas – de la détérioration de la situation internationale avec le début de la guerre froide, qui réanima le complexe de « forteresse assiégée » dont l'URSS souffrait depuis son origine, et qui eut comme résultat le déchaînement d'une nouvelle chasse aux sorcières contre les ennemis cachés : la lutte contre le « cosmopolitisme », fut dirigée tout d'abord contre les juifs, soupçonnés de pouvoir jouer le rôle d'une « cinquième colonne » au service des États-Unis pour détruire l'URSS. Prisonniers d'une mémoire nationale en reconstruction, nouveaux ennemis publics, les juifs furent une nouvelle fois spoliés : cette fois d'un bien intemporel, la singularité de leur histoire pendant la Seconde Guerre mondiale.

MARIA FERRETTI

1 - Ilya EHRENBURG et Vassili GROSSMAN (éd.), *Le livre noir. Sur l'extermination scélérate des juifs par les envahisseurs fascistes allemands dans les régions provisoirement occupées de l'URSS et dans les camps d'extermination en Pologne pendant la guerre de 1941-1945. Textes et témoignages*, Arles, Actes Sud, 1995.

David Shneer

Through Soviet Jewish Eyes: Photography, War, and the Holocaust

New Brunswick, Rutgers University Press, 2011, 283 p.

L'histoire de la couverture photographique et cinématographique de la Seconde Guerre mondiale, et du moment particulier qu'a constitué la saisie sur pellicule des crimes commis par les nazis, se caractérise par l'obligation que se sont imposés les Alliés de collecter, sur le moment, des traces, et possiblement, des preuves de ces « atrocités ».

Dès la préparation du procès de Nuremberg, un constat s'impose : gérés sous l'interdit d'en prendre des photographies ou des images animées, les massacres commis par les unités mobiles de tuerie et les camps de la mort ont

laissé peu de traces visuelles. Or celles-ci se sont révélées nécessaires, en lien avec des témoignages oraux ou des documents scripturaux, pour attester de la politique criminelle nazie, en socialiser la connaissance et la juger. Après-coup, ces images, qui ont immédiatement servi de matériaux pour des articles de presse ou des montages documentaires, ont perdu progressivement leur identité première : le geste initial des opérateurs, mais également la manière dont ils ont légendé et parfois rendu compte de leurs images, ont été effacés.

Le travail d'inventaire et de collecte de ces documents et de leurs légendes a été pris en charge par des institutions mémorielles (Yad Vashem, United States Holocaust Memorial Museum, Mémorial de la Shoah), puis par des chercheurs assurant le commissariat d'expositions fondées sur un travail de première main (« Mémoire des camps », 2001, Hôtel de Sully ; « Filmer les camps », 2010, Mémorial de la Shoah). C'est dans le prolongement d'une exposition organisée dans son université du Colorado que David Shneer, auteur d'un ouvrage remarqué lors de sa publication en 2009, *Yiddish and the Creation of Soviet Jewish Culture*¹, vient de publier une histoire des photojournalistes juifs soviétiques, des années 1930 à l'après-guerre.

S'il est relativement aisé de documenter le travail des opérateurs américains, français et britanniques pendant la Seconde Guerre mondiale, il n'en va pas de même avec les sources polonaises et soviétiques, plus difficiles d'accès, et dont le statut de vérité est davantage problématique. À ces difficultés s'ajoute une volonté politique des États communistes de minorer, souvent même d'ignorer l'identité juive des victimes de la politique nazie d'extermination. Stuart Liebman a déjà montré, côté polonais, cette situation particulière des cinéastes, juifs pour beaucoup d'entre eux, qui ont témoigné des « atrocités nazies » en participant à la diffusion d'une vision chrétienne de la mort dans les camps. Côté soviétique, D. Shneer suit le parcours collectif et individuel de ces jeunes juifs devenus photographes, et bientôt confrontés à la guerre et aux massacres perpétrés sur le territoire soviétique.

« L'ère de l'apogée du photojournalisme soviétique, écrit-il, des années 1920 aux années 1950, et la réalité sociale des migrants juifs, qui

quittèrent la Russie provinciale pour Moscou au début de l'Union soviétique, sont inextricablement mêlées l'une à l'autre » (p. 3). Leur initiative ne vient ni d'une décision étatique ni de l'émergence d'un contre-foyer artistique ou politique. La photographie était un nouveau médium, et D. Shneer insiste sur le fait que les premiers qui, dans l'Empire, ont voulu faire de la prise de photos un moyen de gagner leur vie voulaient s'ouvrir des possibilités d'ascension sociale à un moment où l'économie des communautés juives orientales était déprimée. Héritiers de cette première vague, les photographes qui vont commencer à travailler pendant les années 1920 sont les fondateurs d'une école qui a engagé des expérimentations techniques et esthétiques, en même temps qu'ils ont accompagné l'évolution – comprenons la glorification – de l'État soviétique. Cependant, dans un temps où la représentation visuelle de l'URSS n'interdisait pas la mention de la diversité ethnique et culturelle, c'est à eux que fut confiée en 1928, par l'État central, la documentation photographique du Birobidzhan, un morceau de territoire proche de la frontière mandchourienne, censé devenir la plus importante colonie agraire juive du pays. Loin des lieux ancestraux de la présence juive, ce lieu pouvait tout aussi bien constituer une terre d'exil intérieur.

Sans doute aurait-il été utile, dans cette première partie, de donner quelques repères comparatifs en Europe et aux États-Unis à la même période. En effet, à l'orée des années 1930, alors que le photojournalisme et les actualités filmées se développent simultanément en Grande-Bretagne, aux États-Unis et en Union soviétique, les jeunes photographes et cinéastes américains qui veulent déborder le système des studios, juifs pour beaucoup et souvent militants ou sympathisants communistes, trouvent modèle en URSS. Ils se posent les mêmes questions sur l'enjeu éthique de leur métier, sur la vérité de la prise de vues. Ce que D. Shneer repère comme une « tension entre la documentation et l'esthétisation » (p. 53) dans les choix effectués par l'école soviétique est exactement similaire à ce dont discute la Film and Photo League à New York. Quand les photographes et cinéastes américains issus de ce mouvement s'engagent dans la Seconde Guerre

mondiale, c'est vers l'Angleterre que leurs regards se tournent et plus particulièrement vers Sidney Bernstein. Héritier, par son père – une figure importante de la communauté juive orthodoxe de l'Essex –, d'une chaîne de cinéma, Bernstein y montre des films de Vsevolod Poudovkine et de Sergueï Eisenstein, avant d'être nommé par Winston Churchill principal conseiller du ministère de l'Information en temps de guerre. Il met bientôt son expertise au service de l'armée américaine, et se rend à Washington pour expliquer dans quelles conditions il a conçu une politique officielle de production de films supportant l'effort allié. En 1945, il produit *Memory of the Camps*, qui reste inachevé, tandis qu'à Nuremberg, John Ford présente *Nazi Concentration Camps* et les Soviétiques *Documents filmés sur les atrocités des envahisseurs germano-fascistes*.

L'une des interrogations majeures soulevées par D. Shneer, l'existence qu'il accorde à un « regard juif » dans l'œil des photographes dont il suit le parcours, prend une dimension nouvelle quand vient le temps de la confrontation à la guerre, aux crimes et aux massacres perpétrés par les nazis. Soucieux dès le départ de trouver leur place au sein de la société soviétique, ces photographes, qui avaient parfois gommé leur identité en déjudaisant leurs noms, se sont comportés en citoyens engagés dans une politique officielle de communication davantage qu'en membres d'une communauté. Ils allaient toutefois être les premiers à rendre compte des « atrocités » commises à son endroit. Étant donné le manque de sources, repérées ou citées, sur le contrôle auquel étaient soumis les photographes – comme d'ailleurs les cinéastes, peu ou pas mentionnés dans le livre –, la démonstration de la judéité de leur regard ne convainc pas entièrement. Que donnerait, par exemple, la comparaison, sur le terrain de la « Grande guerre patriotique », des clichés pris par des photographes juifs et non-juifs ?

Dans son repérage d'un genre qui se constitue au fur et à mesure de la découverte des fosses de cadavres de l'Ukraine orientale à Babi Yar, et qu'il qualifie de « Nazi atrocity visual essays » (p. 145), l'auteur montre bien la mise en place d'une grammaire visuelle macabre, contrainte sur le moment, ou après-coup, par les rapports des commissions d'enquête extra-

ordinaires. Même si des différences de traitement apparaissent dans la presse soviétique entre journaux publiés en langue russe et en langue yiddish, l'iconographie dominante tend à universaliser les vus des morts comme des survivants ou des témoins au mépris des différences ethniques, incluant au mieux les juifs parmi une série de victimes, mais plus généralement en ne les nommant pas comme tels, dans un contexte où les juifs soviétiques vont à nouveau souffrir, dans l'URSS d'après-guerre, de discriminations et de persécutions.

Au début des années 1950, la plupart de ces photographes juifs sont victimes de la campagne officielle contre le cosmopolitisme, et c'est dans le cadre des commémorations officielles de l'héroïque Armée rouge que certains de leurs clichés – mais pas leurs auteurs – seront choisis comme vecteurs de cette célébration.

CHRISTIAN DELAGE

1 - David SHNEER, *Yiddish and the Creation of Soviet Jewish Culture, 1918-1930*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2004.

Georges Didi-Huberman

Écorces

Paris, Les Éditions de Minuit, 2011, 74 p.

Derrière le titre *Écorces* se trouve un récit écrit à la suite d'une visite durant une journée de juin 2011 à Auschwitz-Birkenau. Référence aux arbres qui marquent le cœur paroxysmique du lieu, le bois de bouleau, le *Birkenwald*, où furent construites plusieurs des chambres à gaz du centre de mise à mort, et qui sont à l'origine de la dénomination du site, *Écorces* est construit en une suite de brefs chapitres, chacun débutant par une photo prise durant cette journée, et à partir de laquelle s'amorcent constatations et questionnements sur un lieu où « Auschwitz aujourd'hui tend vers le musée, quand Birkenau ne demeure guère plus qu'un site archéologique » (p. 27).

Face à ces espaces chargés d'histoire et qui frappent l'entendement, parcourus chaque année par plus d'un million de visiteurs, Georges Didi-Huberman souligne la nécessité qu'il y a de parvenir à comprendre, à dépasser

le seul unimaginable pour réussir à formuler le fait que si « c'est unimaginable, donc je dois l'imaginer malgré tout » (p. 30). Cette difficulté est d'autant plus grande que, dans ces lieux, les mots eux-mêmes prennent des significations et des résonances particulières. Cette nécessité se double d'une autre, celle de s'interroger sur ce que l'on voit, sur les traces qui marquent les lieux et affleurent, particulièrement à Birkenau. Cet espace sans fin, couvert de ruines et de vestiges, est, comme le souligne très justement l'auteur, jalonné de « détails » quasi invisibles et auxquels le visiteur ne prête généralement pas attention, depuis les sols en ciment marqués par l'histoire jusqu'à la terre jonchée de fragments de restes humains bien visibles.

Mais la question centrale, récurrente, de cet ouvrage est le rapport à l'image et à la manière de réaliser des prises de vues, qu'il s'agisse de photographies ou de films, en ces lieux dont « tout l'espace est raturé, rayé, entaillé, biffé, écorché par les barbelés. Des horizontales hérissées, mises en place non pour se repérer, comme dans un appareil optique de quadrillage perspectif, mais pour renoncer à tout. C'est donc un horizon par-delà toute orientation ou désorientation » (p. 34). Ce questionnement fait écho au travail que l'auteur a entrepris sur les photographies prises clandestinement en 1944 par des membres du *sonderkommando* dans la cour de la chambre à gaz-crématoire V, et s'inscrit d'une certaine manière à sa suite¹. De cette analyse est d'ailleurs née une polémique avec, notamment, Claude Lanzmann autour de la question de l'image et de la Shoah².

Ces photographies sont exposées dans le bois, *in situ*, à quelques mètres du « crématoire » où elles furent prises, mais, comme le pointe G. Didi-Huberman, de manière partielle et incomplète : seuls trois des quatre clichés, recadrés, sont présentés là aux visiteurs, « simplifiés, manière d'en trahir les conditions mêmes » dans lesquelles elles ont été réalisées (p. 48). En faisant ce choix, le musée expose davantage ce que voulaient montrer les *sonderkommandos*, au détriment des conditions dans lesquelles ces photos furent prises.

Ce choix muséographique, comme différents autres aspects de la « mise en mémoire »

tant d'Auschwitz, où se trouvent les salles d'exposition du musée et les « pavillons nationaux », que de Birkenau, immense espace s'étendant à perte de vue, entraînent de nombreuses réflexions sur certains des aménagements réalisés depuis que le musée a été créé, en 1947. Si quelques-uns de ces questionnements mettent en lumière les limites que peuvent rencontrer les orientations muséographiques, en revanche d'autres paraissent plus lapidaires. Bien qu'ayant été la cible de polémique, l'auteur lui-même n'en est pas avare, comme à l'égard des concepteurs du pavillon français dont les choix sont attaqués.

Ce bref essai souffre cependant d'une limite. Certes, « marcher aujourd'hui à Birkenau, c'est déambuler dans un paysage paisible qui a discrètement été orienté – balisé d'inscriptions, d'explications » (p. 61-62). Mais ce constat ne vaut que pour une partie du site. Cette « déambulation à Auschwitz-Birkenau » ne se déroule, en effet, que dans le seul espace habituellement parcouru par le flot des visiteurs, celui ceint par ces barbelés et leurs poteaux, alors qu'une large part de l'histoire de Birkenau s'est déroulée au-delà, dans des lieux où rarement le visiteur s'aventure, où rien n'a été, sinon exceptionnellement, balisé. Il en est ainsi d'une partie du camp lui-même, sa troisième tranche (le « Mexique »), inachevée et largement démantelée par les SS, qui s'étend à perte de vue jusqu'à des maisons édifiées sur son dernier tiers. Celui qui s'y aventure peut voir des fondations éparses, derniers vestiges d'un lieu qui n'est plus délimité. Et surtout, à l'écart du camp lui-même, les bunkers I et II, premières chambres à gaz à fonctionner sur le site, ainsi que les fosses où furent ensevelies les victimes du camp, comme celle des Soviétiques ou celle se trouvant au milieu d'une clairière du bois de bouleaux. Autant de lieux qui soulèvent d'autres interrogations, particulièrement en matière d'image, en rupture avec ce qui est généralement représenté (et, par-delà, pensé) de Birkenau : le « Mexique » qui s'étend à perte de vue sans obstacle ni délimitation visible, la clairière ceinturée d'arbres qui bloquent tout horizon, le périmètre du bunker I vierge de toute trace physique, les ruines du bunker II adossées à un immense pré qui fut aussi un lieu d'ensevelissement des victimes.

D'une certaine manière, G. Didi-Huberman reste lui-même enfermé dans ce périmètre encore clôturé, symbole d'un certain nombre de représentations qui l'estent la compréhension du lieu : l'un des paradoxes du site, qui constitue le cœur des problèmes que soulève pour le visiteur sa compréhension, est son gigantisme qui marque tout un chacun, et à propos duquel il juge que « l'échelle ne ment pas » (p. 27). Gigantisme d'un lieu où, en 1944, cent mille personnes étaient détenues, ce qui en fait le plus grand des camps de l'univers concentrationnaire nazi. Mais cette échelle en cache une autre, diamétralement opposée et encore plus effroyable, celle des espaces ridiculement petits, et pour cause, du centre de mise à mort, où plus de 850 000 vies ont été englouties sans jamais avoir pénétré dans le camp qui les jouxte.

TAL BRUTTMANN

1 - Georges DIDI-HUBERMAN, « Images malgré tout », in C. CHAROUX (dir.), *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis, 1933-1999*, Paris, Marval, 2001, p. 219-241.

2 - Georges DIDI-HUBERMAN, *Images malgré tout*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, dans lequel il revient sur cette polémique. Voir également Gérard WAJCMAN, « De la croyance photographique » et Élisabeth PAGNOUX, « Reporter photographe à 'Auschwitz' », *Les Temps modernes*, 56-613, 2001, p. 46-83 et 84-108.

Nathalie Heinich

Sortir des camps, sortir du silence.

De l'indicible à l'imprescriptible

Paris, Les Impressions Nouvelles, 2011, 221 p.

L'originalité des recherches de Nathalie Heinich, en tant que sociologue, tient au fait qu'elle s'intéresse à divers régimes de singularité au cours des temps contemporains, sur la base du sens commun et de ses valeurs inscrites dans l'expérience ordinaire. Elle n'introduit pas de hiérarchie des savoirs en fonction de la source, qu'il s'agisse d'une enquête, d'un récit, d'un texte littéraire ou de toute autre forme de singularité. Elle évite, de même, le recours systématique à une démarche constructiviste, induisant une certaine critique

du régime analytique propre aux sciences sociales. De fait, elle ne dissocie pas régime vocationnel, régime de singularité et régime collectif en matière de qualification socio-historique des êtres, des actions et des objets. Elle peut ainsi mettre en évidence des régimes d'historicité différents selon les contextes étudiés. Présentement, elle s'intéresse à la singularité de la Shoah en termes d'extrême. Les historiens usent de cette notion d'extrême – voir en particulier le colloque *Extrême ?* tenu à l'université de Rouen les 12 et 13 mai 2011, à paraître prochainement –, mais la référence principale reste celle à l'ouvrage de Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême*¹.

Dans la lignée d'un ouvrage comme celui d'Anny Dayan Rosennam sur *Les alphabets de la Shoah*², N. Heinich aborde la manière dont les écrits témoins du génocide des juifs effectués par les nazis dans les ghettos et les camps de concentration pendant la Seconde Guerre mondiale – soit d'après les rescapés eux-mêmes, soit sous une forme savante et littéraire, à l'exemple de *Nuit*, l'ouvrage de l'écrivain allemand Edgar Hilsenrath récemment traduit en français³ – permettent de sortir du silence sur cet événement majeur du XX^e siècle. Nous disposons bien sûr de témoignages décisifs, à l'exemple récent du manuscrit de Zalmen Gradoski, assassiné lors de la révolte du *sonderkommando* du crématoire II à Birkenau, et publié en traduction française par Philippe Mesnard et Carlo Saletti en 2001. Caché à la vue des nazis, ce manuscrit a été retrouvé et constitue un témoignage écrit de première main. Cependant, en sciences sociales, il s'agit d'aborder le récit autobiographique comme manifestation non seulement d'une souffrance individuelle, mais aussi dans sa valeur de témoignage collectif, où est attesté un continuum discursif d'un texte à l'autre.

Dans ce livre, l'accent est donc mis sur les récits biographiques, les plus riches en matériaux, ce qui permet de caractériser une forme d'écriture apte à la reconstitution du sens de soi-même, de sa vie prise dans un dédoublement de la personne. Il s'agit de trouver en soi-même la capacité de se penser à l'écart de la réalité à laquelle elle ne peut se soustraire, ce qui met en jeu la mémoire et le présent (Édith Bruck, « J'étais double et je ne parvenais pas à

réunir mes doubles »), et tout particulièrement dans le cas extrême du « musulman » (Jerzy Mostowsky, « J'ai été un musulman. Je n'avais pas conscience d'en être »).

N. Heinich s'appuie ainsi sur un corpus de seize entretiens menés dans divers pays d'Europe et de vingt-cinq récits autobiographiques de femmes rescapées d'Auschwitz, présentés sous des formes très variées, y compris littéraires. Elle montre que les récits correspondent au moment de dire sa vie face à l'horreur, de surmonter ses traumatismes à la fois dans l'expérience concentrationnaire et dans le retour au sein d'une société, par exemple la société israélienne pour É. Bruck. Il s'agit donc bien ici de préserver l'intégrité d'une conscience de soi. Si le récit est le plus souvent limité à l'internement, il relève de motivations tout autant générales que personnelles. C'est pourquoi là où l'élément du corpus se rapproche le plus d'un projet littéraire, comme chez Charlotte Delbo, l'association de divers genres littéraires (à la fois des poèmes et de la prose) et de langages spécifiques suscite l'apparition de la voix d'un collectif. Dans un souci de parler au nom des autres, se construit un espace discursif propice à une pluralité de voix où le maintien de l'estime de soi face à autrui permet une certaine liberté dans les pensées, alors que la marge d'autonomie dans l'action reste très faible.

Le cas le plus extrême, en matière de fiction mêlée à la réalité, est celui du roman de l'écrivain allemand E. Hilsenrath, *Nuit*. La scène se déroule dans le ghetto de Prokov en 1941, où chaque juif lutte pour sa survie dans un décor apocalyptique de ruines. Au milieu du spectacle d'horreur d'hommes et de femmes affamés et entourés de cadavres démultipliés par le typhus, alors que chacun cherche à éviter les rafles nocturnes, l'humanité s'accroche à toutes sortes de scènes de solidarité. Le personnage principal, Ranek, ne cesse de parler au nom de lui-même au milieu d'une détresse absolue, d'un paysage jonché de morts de faim pour nombre de femmes, et d'hommes battus à mort au cours du travail forcé. Ainsi l'écrivain de préciser à propos de son héros : « son cerveau travaillait toujours avec calme et logique [...] il savait parfaitement ce qu'il avait à faire » (p. 27), d'abord pour survivre en recherchant

chaque jour de quoi manger et un toit pour dormir à l'abri des rafles. C'est un être rationnel, calculateur, voire cynique. Et pourtant, s'il est ainsi conscient il doit montrer son utilité en société pour survivre, il ne veut pas pour autant souffrir du « mal dans la conscience », par exemple en s'intégrant à la police des juifs qui rafle des juifs, fusillés par la suite. Dans bien des cas, il fait son devoir en s'occupant des uns et des autres, jusqu'à les accompagner dans leur mort et leur donner une sépulture décente. Son alter ego féminin, Deborah, le suit dans cette tâche sans fin, parfois avec plus de force que lui, l'empêchant de flancher : « quelque chose en lui mollissait et cédait » (p. 294). Et l'auteur d'écrire : « Deborah n'abandonne jamais [...] Elle ne connaît que son devoir » (p. 296), marquant ainsi le maintien d'un sentiment d'humanité dans les pires circonstances. Ranek est bon avec elle, l'aime sans doute. Et lorsqu'il finit par perdre la foi en l'homme au point de vouloir tuer un enfant de ses mains, elle continue à l'aimer jusqu'à sa mort.

Partant de l'accent ainsi mis sur la place du récit fictionnel, N. Heinich en vient à aborder plus largement ce qui, dans tout témoignage sur l'expérience de la déportation et, qui plus est, des camps d'extermination, a été perçu un temps comme « une illusion biographique » (Pierre Bourdieu), et donc a fait l'objet d'une critique constructiviste. La sociologue rappelle ainsi « le règlement de compte » (p. 130) exercé par P. Bourdieu sur Michael Pollak, alors à la tête d'une enquête sur l'expérience concentrationnaire⁴, par l'usage de toutes sortes de raccourcis méthodologiques : l'appui sur une relation « naturaliste » aux faits sociaux, la confusion des genres rhétoriques et narratifs, l'instrumentalisation des récits, etc.

En prenant le point de vue d'un corpus global, N. Heinich accorde, par un paradoxe apparent, une place centrale à la fiction. Si le témoignage biographique est disqualifié jusque dans sa forme littéraire, si le fait littéraire est ainsi marginalisé en termes d'expression adéquate du vécu, que reste-t-il de l'apport irréductible des récits, à l'exemple du roman *Nuit*? La sociologue propose de sortir de ce qu'elle perçoit comme une impasse méthodologique, en considérant les fictions non comme un

point de vue singulier, mais comme un témoignage authentique d'une génération, d'un moment particulier de transition. Il s'agit alors de penser toutes les formes possibles, qu'elles soient passées, présentes et à venir, d'une expérience vécue historiquement dans des circonstances bien précises, et présentement fortement traumatisantes. Les formes littéraires occupent alors, d'un certain point de vue, la même place au sein d'un vaste corpus que tout autre type de sources. Elle peut en conclure que « ce qui apparaît, à première vue, comme une parole 'au nom de soi-même' de la victime la plus isolée, la victime à l'état pur, est en même temps ce qui ouvre la voix à l'identification avec une humanité 'nue' et libère des conflits nationaux et religieux » (p. 105).

Il s'agit donc de souligner *in fine* l'importance accordée, dans tous les régimes discursifs et genres narratifs cités, à la question fondamentale des frontières entre l'humain et l'inhumain, reposée avec acuité par Giorgio Agamben, dans *Ce qui reste d'Auschwitz*⁵. Marquer la valeur collective de ces témoignages, c'est aussi prendre en compte la dimension générique et humaine de ces récits, ne serait-ce que du fait de leur volonté explicite de constituer une mémoire collective. L'ouvrage se termine par l'appel à une sociologie des valeurs. De ses recherches antérieures sur le sens commun lié à l'expérience artistique, aux œuvres et à la pensée savante, N. Heinich déduit un intérêt majeur pour les valeurs qui y sont présentes. Et elle fait désormais « des principes en fonction desquels sont énoncés des jugements de valeur » (p. 205) son principal objet de recherche.

JACQUES GUILHAUMOU

1 - Tzvetan TODOROV, *Face à l'extrême*, Paris, Le Seuil, 1991.

2 - Anny DAYAN ROSENNAM, *Les alphabets de la Shoah. Survivre, témoigner, écrire*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

3 - Edgar HILSENATH, *Nuit*, Paris, Attila, 2012.

4 - Voir le rassemblement de ses travaux dans Michael POLLAK, *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, Métailié, 1990.

5 - Giorgio AGAMBEN, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Payot, 1999.

Isabelle Delpla

Le mal en procès. Eichmann et les théodicies modernes

Paris, Hermann, 2011, 230 p.

Le cinquantenaire du procès d'Adolf Eichmann, qui débuta au printemps 1961 à Jérusalem, a entraîné toute une série de colloques, d'expositions et de publications parmi lesquelles figure l'ouvrage de la philosophe Isabelle Delpla. Venue de la philosophie du langage et de l'éthique, elle s'est tournée vers les sciences sociales afin de pouvoir réfléchir à des questions de justice internationale, notamment après avoir assisté à plusieurs procès de criminels de guerre d'ex-Yougoslavie.

Le parcours d'I. Delpla, ainsi que certaines directions esquissées par l'introduction de l'ouvrage laisseraient imaginer qu'Eichmann n'est qu'un point de départ. Et que l'auteur analyserait certains autres grands procès internationaux de criminels de guerre pour montrer comment notre pensée sur le mal extrême utilise, encore aujourd'hui, des catégories nées à Jérusalem. Or il n'en est rien : ce n'est qu'à la fin du livre qu'I. Delpla évoque la possibilité de comparer cinq anciens responsables du camp serbe d'Omarska, condamnés par le Tribunal pénal pour l'ex-Yougoslavie (TPIY), avec Eichmann, pour finalement constater qu'ils n'ont pas utilisé une stratégie de défense comparable. La réflexion se concentre donc sur le cas du procès de Jérusalem, avec en ligne de mire l'essai d'Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*¹.

Utilisant à la fois les armes de la philosophie et celles des sciences sociales, I. Delpla explique comment le livre d'H. Arendt et sa thèse sur la « banalité du mal », traitée de « simili-concept » (p. 160), ont paralysé la réflexion sur le mal extrême. Dans la droite ligne de la polémique suscitée par la parution du livre (qu'elle appelle « EJ »), l'auteur dresse un constat au demeurant assez classique : H. Arendt se serait trompée sur l'analyse du personnage d'Eichmann (chap. I à IV), ainsi que sur la formation du concept malhonnête et perturbant de banalité du mal (chap. V à VII).

Après David Cesarini, biographe d'Eichmann, I. Delpla avance en effet qu'H. Arendt a manqué de rigueur historique : non seulement elle

n'a pas assisté à tout le procès, mais elle a pris au mot, sans aucun discernement, la défense d'Eichmann qui aurait obéi, sans jamais réfléchir à ses actes. Elle serait responsable de la figure – aujourd'hui omniprésente – du bureaucrate dont la mort est le métier, et aurait ainsi relayé l'image de gratte-papier terne présentée par Eichmann pendant son procès. Mais ce n'est pas en toute naïveté qu'H. Arendt aurait repris, dans son essai, la ligne de défense d'Eichmann : selon I. Delpla, elle l'aurait fait exprès afin de pouvoir transmuier l'ancien *SS-Obersturmbannführer* en exemple parfait de l'« homme totalitaire ». H. Arendt aurait tordu les faits historiques pour avaliser sa théorie philosophique et personnelle. Sur ce point, l'auteure est sans concession : sans même se pencher sur la démonstration du *Système totalitaire*, elle reprend une idée de D. Cesarini, et ajoute que les historiens Ian Kershaw et Raul Hilberg ont invalidé l'analyse du totalitarisme par H. Arendt comme « aussi datée qu'inexacte » (p. 108).

Par ailleurs, après Gerhard Scholem, I. Delpla estime qu'H. Arendt a manqué de charité envers les juifs. Elle se serait montrée particulièrement « hautaine » dans le style de son livre, et « EJ » serait surtout une charge contre la manière dont l'État d'Israël et le procureur Gideon Hausner ont mené ce procès ; de même, H. Arendt aurait manqué de subtilité philosophique tout autant que d'humanité, en se laissant aller au slogan de la banalité du mal. Slogan qui est avant tout un « faux problème » (p. 156), et dont l'auteure tente d'expliquer à plusieurs reprises le succès retentissant, sans vraiment y parvenir. Enfin, H. Arendt aurait eu le tort de revenir sur ce slogan dans sa dernière œuvre, *The Life of the Mind*², même si elle y concède que la banalité du mal n'est « ni une théorie, ni un concept » (p. 25).

En enfermant le débat dans une alternative stérile entre mal diabolique et mal banal, puis en effaçant toutes les « médiations empiriques et métaphysiques » que les sciences sociales ont si bien su mettre à jour dans ce genre de situation, H. Arendt aurait également favorisé le passage de « banal » à « insignifiant ». Comme le note Jacques Sémelin, si la banalité du mal s'ancre dans la routine, alors nous

sommes tous des Eichmann – non en puissance, mais vraiment en actes. Aiguillée ici par les historiens et par l'idée force que le concept massif de banalité du mal n'est qu'une manière de mettre fin à un questionnement douloureux, I. Delpla en arrive à reprocher à H. Arendt sa « passion de comprendre ». Oubliant la différence wéberienne entre compréhension et explication, elle fait de cette passion le moteur d'une banalisation de la situation du mal extrême. Indépendamment du fait que, depuis les années 1930, H. Arendt a toujours eu le souci de la « question juive » et insisté sur le caractère « inouï », « nouveau » de la domination totalitaire, et sur le rôle central et unique qu'ont joué les camps d'extermination dans le régime nazi³, I. Delpla l'accuse d'avoir forgé un concept qui « s'oppose à l'idée d'une incompatibilité et d'une unicité de la Shoah » (p. 117).

Alors que les critiques virulentes de l'essai d'H. Arendt sont bien connues⁴, *Le mal en procès* se résume à un essai bien construit et référencé concernant les polémiques qu'*Eichmann in Jerusalem* a suscitées. Mais I. Delpla ne s'en tient pas là : son hypothèse sur les motivations qui ont poussé H. Arendt à tenir, envers et contre tous, sa position sur la « banalité du mal » est tout à fait intéressante. Comme l'évoque le titre de son essai, l'auteure voit dans « EJ » une théodicée moderne. Le livre d'H. Arendt serait une reformulation de cet exercice classique et croyant qui permet à la fois de penser l'existence de Dieu et celle du mal dans le monde. H. Arendt ne se poserait pas la question de Dieu face au mal, mais plutôt celle de la possibilité de penser après Auschwitz. I. Delpla suit ainsi la voie ouverte par la philosophe américaine Susan Neiman et montre que, dans la théodicée d'H. Arendt, la philosophie n'est possible que « si Eichmann ne pense pas » (p. 17).

En fait, la grande thèse de l'essai est que la philosophie morale ne peut rien dire des génocides ; elle ne peut qu'énoncer une « fin de non recevoir » face à ces crimes. Pour penser le mal extrême, même le calcul de l'utilitarisme se révèle sans à propos. Derrière la théodicée d'H. Arendt, c'est donc toute la philosophie qu'I. Delpla met en cause, discipline qui fait preuve « d'une pauvreté déconcertante par rapport aux travaux des historiens » (p. 10).

Seules les sciences sociales peuvent déterminer « les conditions du jugement moral » (p. 203). Mais pour éviter de tomber dans le relativisme du « tout se vaut » – Srebrenica et Auschwitz, les génocides rwandais et cambodgiens –, I. Delpla suggère que les sciences sociales seules ne suffisent pas. Il faut un jugement moral et celui-ci prend corps et s'exprime lors du procès des criminels : « La forme du procès est la forme philosophique par excellence de réflexion sur l'impensable moral » (p. 206). Le genre littéraire qui conviendrait le mieux à cette réflexion sur le mal est la chronique judiciaire. Ce genre de compte rendu permet de « suivre les phases et procédures du procès », sans jamais prétendre se situer « au-dessus des parties » (p. 206). Au moment du procès Eichmann, les descriptions d'un Joseph Kessel, d'un Harry Mulisch ou d'un Haim Gouri, poète israélien attentif aux témoignages des victimes, seraient préférables aux tentatives de problématisation paralysantes d'une H. Arendt : « La finesse de Gouri est de ne pas trancher pour nous dire quel est le manque d'Eichmann mais d'en rester à ce qu'il attendait de lui : qu'il reconnaisse sa culpabilité » (p. 165). Finalement, terminant sur une note optimiste, l'auteure montre que la ligne de défense d'un Eichmann ne peut plus exister aujourd'hui. La question de la culpabilité est mieux prise en compte dans les procès pour crime de masse, cela depuis 1999 et l'arrêt Tadic de la Chambre d'appel du TPIY, qui a établi la doctrine de l'entreprise criminelle commune (ECC). Cet arrêt empêche de prévenir ou d'atténuer la responsabilité individuelle d'accusés se repliant derrière le motif de l'obéissance aux ordres.

Livre intéressant, bien documenté, *Le mal en procès* décevra paradoxalement ceux et celles qui auraient souhaité aborder la question des crimes contre l'humanité d'un point de vue philosophique. Les historiens et les sociologues y trouveront une revue solide des principaux essais publiés sur Eichmann. Et certains redécouvriront, derrière le bruit et la fureur d'« EJ », de très belles chroniques du procès de Jérusalem, dans l'attente de la thèse d'I. Delpla sur l'impuissance de la philosophie morale à nous éclairer sur le mal extrême.

YAËL HIRSCH

1 - Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1964.

2 - Hannah ARENDT, *The Life of the Mind*, New York/Londres, Harcourt Brace Jovanovitch, 1978.

3 - Hannah ARENDT, *Le système totalitaire*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 198.

4 - Dans une lettre datant du 23 juin 1963, le philosophe Gerhard Scholem estime que la notion de « banalité du mal » n'est qu'un slogan et accuse H. Arendt de manquer « d'amour d'Israël » dans sa dure évocation du rôle des conseils juifs. Voir Gerhard SCHOLEM, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 213-228.

**Françoise S. Ouzan
et Dan Michman (dir.)**

*De la mémoire de la Shoah dans le monde
juif*

Paris, CNRS Éditions, 2008, 498 p.

Depuis quelques années, les travaux sur la mémoire ont connu une double évolution. D'un côté, l'accent est mis sur les processus d'universalisation des représentations du passé. « Partout dans le monde, malgré des contextes politiques ou culturels différents, malgré l'extrême diversité des héritages historiques, le rapport au passé a non seulement connu des changements structurels importants dans le dernier tiers du XX^e siècle, mais il tend à s'unifier, à se 'mondialiser', à susciter des formes de représentations collectives et d'actions publiques qui, au moins en apparence, se ressemblent de plus en plus¹ », comme le soulignait Henry Rousso.

De l'autre, l'attention est portée sur le lien entre mémoire et groupe d'intérêt, au point d'amener un nombre croissant d'analystes à expliquer l'explosion contemporaine du mémoriel par la mobilisation de communautés particulières aux visées « communautaristes ». Ces deux approches ont cependant en commun de donner, dans chacun des processus analysés, une place centrale à la mémoire de l'« Holocauste », du « Génocide des juifs » ou encore de la « Shoah », selon les terminologies retenues par les auteurs².

L'ouvrage dirigé par Françoise S. Ouzan et Dan Michman s'inscrit dans ce débat. Il en

traite cependant de manière décalée. Il s'intéresse à son tour aux évolutions de cette « mémoire de la Shoah » mais ce exclusivement au sein du monde juif. Cette perspective particulière conduit ainsi à articuler de manière originale les deux approches de la mémoire. « À l'heure où la mémoire de la Shoah semble ancrée chez la plupart, au prix d'une fréquente occultation de la singularité juive, et que la centralité de l'État d'Israël se relativise, comment les juifs maintiennent-ils leur identité dans les communautés diasporiques et en Israël ? » (p. 12).

Afin de répondre à cette question, ce livre volumineux rassemble une vingtaine de textes. Plusieurs d'entre eux constituent des traductions ou des adaptations d'articles déjà publiés, rendant ainsi accessibles aux lecteurs francophones plusieurs des travaux innovants qui se sont multipliés ces dix dernières années, mais publiés uniquement en anglais ou en hébreu. Les articles désormais classiques de Jacky Feldman, Dalia Ofer, Hanna Yablonka ou encore Dan Michman entrent dans cette catégorie. D'autres contributions sont, elles, inédites. Dans « La mémoire de la Shoah dans le vécu des Juifs aux États-Unis jusqu'au procès Eichmann (1945-1961) », F. Ouzan s'intéresse, par exemple, à « l'américanisation de l'Holocauste ». Opérant un changement dans l'échelle d'analyse, elle revient ainsi sur le silence qui aurait caractérisé l'Amérique des années 1950, y compris ses citoyens juifs, pour nuancer les conclusions de Peter Novick selon qui la mémoire de l'Holocauste serait restée inexistante jusqu'au début des années 1960³. Anne Grynberg traite, elle, de la construction de la maison d'Izieu en lieu de mémoire pour mettre en évidence les tensions entre « mémoire juive » et « mémoire nationale » d'une part, entre mémoire particulariste et mémoire universaliste de l'autre, sans que précisément – et ici réside tout l'intérêt de l'analyse – ces deux distinctions ne se recouvrent complètement.

Le nombre et la diversité des contributions permettent d'appréhender le monde juif dans la totalité de ses composantes, aux diverses échelles envisageables, et à l'aide de l'ensemble des disciplines et des méthodes qui font les sciences sociales. Si les cinq premières parties de l'ouvrage sont consacrées à des zones géo-

graphiques spécifiques (la France, l'Europe, Israël, les États-Unis et le « reste » du monde juif – de l'Afrique du Nord à l'Australie), elles mettent en évidence des lignes de partage transversales. Au-delà des cultures nationales dont l'importance est confirmée, des divergences apparaissent selon les trajectoires de vie des acteurs et les périodes étudiées, comme entre générations, laïcs et religieux, sionistes et antisionistes, ou encore entre universalistes et particularistes.

En choisissant de restreindre au « monde juif » l'étude de la mémoire de la Shoah, et des mécanismes qui président à son évolution, cet ouvrage met finalement en évidence les limites de l'explication des phénomènes mémoriels par la mobilisation d'acteurs collectifs réifiés. En lieu et place d'un groupe d'intérêt unifié autour d'objectifs clairs, il donne à voir la diversité et les conflits qui, précisément, le traversent quant à la conception de ce qu'est, et doit être, la mémoire de la Shoah. Dans le même temps, il montre toutefois que les écarts et divergences d'interprétation qui séparent effectivement les différentes composantes de ce monde juif ont tendance à diminuer depuis la fin des années 1990.

Alors que la diffusion mondiale de la mémoire de la Shoah est le plus souvent expliquée par la mobilisation préalable d'un groupe juif unifié qui serait à la recherche de ressources symboliques, l'ouvrage dirigé par F. Ouzan et D. Michman montre que le mécanisme à l'œuvre est inverse. C'est seulement quand la mémoire de l'Holocauste devient « universelle » qu'elle s'impose effectivement comme un référent identitaire fort, voire unique, à un nombre croissant des membres du monde juif, pour finir par constituer le plus petit dénominateur commun à ce collectif. À cet égard, la contribution de Kinga Frojimovics et Rita Horvath sur le cas hongrois est exemplaire. C'est l'adhésion du pays à une Union européenne elle-même prescriptrice de normes mémorielles relatives à l'Holocauste qui joue un rôle unificateur des juifs de Hongrie et finit de constituer la mémoire de la Shoah en pôle d'identification de cette « communauté ». Ce livre constitue donc une contribution importante au renouvellement des approches contemporaines de la mémoire.

Il est cependant regrettable que cet apport empirique et thématique indéniable ne s'accompagne pas d'une véritable réflexion épistémologique et terminologique comme en témoigne l'emploi – non commenté – des guillemets autour de l'expression même de « mémoire collective ». Le lecteur pourra notamment être surpris que, tandis que plusieurs contributions ne sont pas exemptes de jugements de valeurs explicites, les directeurs de l'ouvrage ne prennent pas vraiment la peine d'explicitier où ils se situent dans le champ scientifique concerné et peut-être aussi dans la configuration des enjeux sociaux en présence. Le traitement des questions théoriques et méthodologiques se trouve en effet confiné dans une sixième et ultime partie qui, brève et disparate, apparaît à cet égard décevante.

SARAH GENSBURGER

1 - Henry ROUSSO, « Vers une mondialisation de la mémoire », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 94, 2-2007, p. 3.

2 - Par exemple, pour la première approche David LEVY et Nathan SZNAIDER, « Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory », *European Journal of Social Theory*, 5-1, 2002, p. 87-106 ; pour la seconde, Jean-Michel CHAUMONT, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1997.

3 - Peter NOVICK, *L'Holocauste dans la vie américaine*, Paris, Gallimard, [1999] 2001.

Avner Ben-Amos

Israël. La fabrique de l'identité nationale
Paris, CNRS Éditions, 2010, 271 p.

Dans l'idée de *invented traditions* s'exprime le paradoxe le plus notable de l'histoire des nations et des nationalismes¹. Alors que, pour le membre naïf de la communauté nationale, la nation se présente comme une réalité de très longue durée, sinon comme une entité éternelle, l'effort de l'historien consiste à démontrer le caractère foncièrement moderne de l'artefact « nation » et à s'intéresser à la construction, fabrication, voire *invention* d'une conscience collective qui paraît aux acteurs engagés comme naturelle. Peut-on concevoir

un plus grand antagonisme que celui-ci, entre le regard porté de l'intérieur de la nation et celui porté de l'extérieur ? Entre le mythe et sa dénaturalisation ? Certes, on peut considérer que la nation est aussi le cadre où s'exerce la citoyenneté et, en tant que telle, elle se concrétise et se dote d'une réalité sociale et historique. Mais impossible d'ôter à la réalité nationale tout contenu affectif et tout aspect imaginaire et mystique, et cela surtout dans des périodes où les nations se forment, s'affirment, se consolident.

Invention ou formation, l'auteur semble parfois hésiter. Il s'appuie en même temps sur deux propositions historiographiques opposées, celle exposée par Benedict Anderson dans *Imagined Communities* et celle avancée par Anthony Smith dans *The Ethnic Origins of Nations*, ce dernier insistant sur « les bases ethniques et culturelles de la communauté nationale »². On se demande si les deux approches sont conciliables, et dans quelle mesure le sionisme ne représente pas un cas limite, où l'aspect idéologique doit être analysé avec davantage de précaution. Le titre de l'ouvrage parle d'une *fabrique*, tandis que, dans l'introduction, l'auteur définit le projet sioniste comme « projet éducatif ». Le terme « éducation » est-il vraiment adéquat ? Oui, mais à condition de l'employer dans un sens très large. Il s'agit en effet de représentations collectives participant de la formation d'une idéologie et d'une mythologie nationales. L'éducation, comprise comme système vertical destiné à inculquer savoirs et valeurs, n'est pas le seul vecteur de cette création collective. Avner Ben-Amos y inclut aussi les fêtes, les cérémonies, les commémorations, les affiches, les images iconographiques, les musées et la télévision.

Ainsi, A. Ben-Amos applique le questionnement de l'historien du fait national au cas israélien, premier mérite de ce livre fascinant qui, en cela, constitue une contribution substantielle à la compréhension, en France, d'une société israélienne encore méconnue dans ses aspects les plus significatifs. Notons toutefois une faiblesse du livre due au fait qu'il s'agit d'un recueil : les différents articles donnent certes des éclairages multiples sur le sujet, mais ne constituent pas une vision

d'ensemble. Pour éviter quelques répétitions d'un chapitre à l'autre ou pour permettre une plus grande fluidité entre les parties, il aurait fallu entreprendre un travail considérable de réécriture qui aurait abouti à un autre ouvrage, plus synthétique, un ouvrage nécessaire et encore inexistant.

Il est possible cependant de dégager quelques grandes lignes directrices à partir de la lecture de différents chapitres, et grâce aux thèmes traités dans l'introduction et la conclusion. Il s'agit pour chaque objet étudié d'analyser deux aspects complémentaires, à savoir son inscription dans une sorte de « toile quadrillée », combinant deux lignes : une ligne verticale ou diachronique, examinant le texte dans sa tradition culturelle continue, et une ligne horizontale, ou synchronique, qui explique aussi le texte dans son contexte social. Ces outils conceptuels sont empruntés à Carl Schorske, et exposés dans le passionnant chapitre sur l'image du jeune homme (p. 173-200).

Ce chapitre peut donner une idée de la richesse et de la pertinence de l'analyse d'A. Ben-Amos. Il se focalise sur quatre apparitions d'une image iconographique. La première image figure sur une couverture de la revue en langue polonaise du mouvement de jeunesse sioniste *La Garde*, publiée à Vienne en 1918; la deuxième est tirée d'une série de dix dessins illustrant les dix commandements de *La Jeune Garde*, avatar du même mouvement tel qu'il se développe en Palestine dans les années 1940; vient ensuite une photographie d'un membre du même mouvement de jeunesse, prise en 1948, qui devient une icône incontournable de la figure du beau sabra, puis la même photographie retouchée et récupérée pour servir d'affiche de propagande du parti politique *Thiya*, parti d'extrême droite fondé en 1981.

L'examen des transformations stylistiques et des significations politiques que comportent ses images donne un aperçu précis de « l'évolution idéologique de la société israélienne », du déplacement de la figure du pionnier idéaliste de la gauche à la droite, mais aussi de la permanence de certaines valeurs à travers le temps, notamment celles de la virilité et de la jeunesse. Celles-ci constituent le fil conducteur de l'étude. D'une part, elles dominent l'image romantique véhiculée par le mouvement de

jeunesse allemand du tournant du xx^e siècle, le *Wandervogel*, véritable modèle de leurs émules sionistes qui commencent à surgir pendant et après la Première Guerre mondiale, d'abord à Vienne, puis partout au centre de l'Europe et à l'Est. Mais virilité et jeunesse sont aussi des constantes de la culture sioniste pour deux raisons : d'abord, elles sont en parfaite opposition avec la description antisémite du juif de la diaspora passif et efféminé, description à laquelle souscrit le mouvement sioniste dans sa volonté de s'émanciper des malheurs de « l'exil » pour atteindre la souveraineté nationale. Ensuite, rappelle A. Ben-Amos, le culte de la jeunesse est aussi le culte des soldats morts, dont on a célébré le sacrifice au lendemain de la Grande Guerre partout en Europe. Cette double fonction de la jeunesse, symbolisant à la fois le début d'une ère nouvelle et la mort héroïque pour la patrie, explique pourquoi elle est toujours au centre d'une représentation collective d'une nation qui n'a pas fini de se considérer à l'aune de la guerre et de la survie.

Cette vision peut être élargie au-delà du seul cas décortiqué dans ce chapitre. Comme le constate l'auteur dans l'épilogue, les transformations de différents symboles vont dans le sens de la « privatisation de la mémoire », visibles, par exemple, à travers la multiplicité de cérémonies de commémorations pour des soldats morts au combat et pour les victimes de la Shoah. A. Ben-Amos n'y voit pas le signe du déclin des valeurs patriotiques, mais une nouvelle phase du développement du sentiment national, où la dimension privée cherche à s'exprimer au sein de l'appartenance collective.

Tout en dominant parfaitement son champ de recherche – la société israélienne contemporaine –, A. Ben-Amos possède une solide maîtrise de l'historiographie en langue anglaise et française sur ces questions, lui permettant d'éviter l'illusion de l'unicité qui guette l'historien enfermé dans son espace national. Sa familiarité avec les outils de l'anthropologie historique et son ouverture enrichissent le champ de son exploration, et lui donne sa finesse. Attentif à la pluralité des perceptions et réceptions, il se méfie de toute généralisation et simplification abusive, soulignant le caractère précaire et mouvant des phénomènes qu'il faut traiter avec précaution, comme la mémoire collective et les enjeux identitaires.

Cependant, le nationalisme européen, comme cadre ultime de référence, engage aussi à émettre quelques réserves. Tout projet national, rappelle A. Ben-Amos en préambule, consiste à transformer les habitants d'un territoire en communauté nationale, et considère le sionisme comme un nationalisme juif calqué sur le modèle européen de création d'identité nationale. Seulement, le sionisme ne s'adresse pas aux habitants d'un territoire, mais à une population qu'il incite à immigrer et coloniser un autre territoire, d'où quelques « difficultés particulières au nationalisme juif » résultant du changement du cadre territorial : la nécessité de changer la langue, l'impossibilité de calquer la culture nationale sur une culture paysanne locale – pratiqué abondamment dans les nationalismes de l'Europe de l'Est – et l'absence de cadres étatiques forts – qui existent dans le cadre des nationalismes français et britannique. Mais plus important encore est de souligner le caractère colonial du projet sioniste, une dimension qu'A. Ben-Amos reconnaît sans lui accorder une grande importance. Ainsi, « né en Europe durant la période faste de l'expansion coloniale, le sionisme ne pouvait pas ne pas être influencé par les positions ou les pratiques coloniales ». L'auteur insiste sur « l'attitude complexe » envers les « autochtones » – mélange d'admiration pour le « noble sauvage » et d'un « sentiment de supériorité », de « mesures prises pour l'installation dans le pays, sous la protection d'une puissance européenne, qui progressivement entraîna une relégation des habitants du pays ». Cette approche purement culturelle aboutit à une description insuffisante de la réalité coloniale du sionisme telle qu'elle existait avant et durant la période étatique. A. Ben-Amos affirme qu'« il faut avant tout voir dans le sionisme un mouvement national, puisque ce n'est qu'ainsi que l'on peut expliquer son succès » (p. 10). Ne faut-il pas voir aussi dans l'approche qui considère le sionisme comme un projet national « ordinaire » une tentative de masquer sa réalité coloniale ? C'est, au contraire, en considérant le sionisme comme un projet à la fois national et colonial que l'on commence à comprendre la particularité et l'unicité de ce phénomène historique complexe. Plongeant ses racines dans le nationalisme européen

du XIX^e siècle, notamment dans sa version ethnique, répandue à l'Est du Rhin, le sionisme gagnerait à être examiné à l'aune d'un autre type de nationalisme – australien, canadien, américain, argentin, sud-africain, etc. –, un nationalisme colonial.

YAËL DAGAN

1 - Eric HOBBSBAWM et Terence RANGER (éd.), *L'invention de la tradition*, trad. par C. Vivier, Paris, Éditions Amsterdam, [1983] 2006.

2 - Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflexion on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991; Anthony D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford/New York, Blackwell, 1987.

**Stéphanie Latte Abdallah
et Cédric Parizot (dir.)**

*À l'ombre du mur. Israéliens et Palestiniens
entre séparation et occupation*
Arles, Actes Sud, 2011, 334 p.

L'ouvrage collectif *À l'ombre du mur*, publié sous la direction de Stéphanie Latte Abdallah et Cédric Parizot, constitue la dernière production en date de l'IREMAM (Institut d'études et de recherches sur le monde arabe et musulman). Il se caractérise par une volonté avouée de revenir sur les questions des régimes d'occupation israéliens, après une décennie de travaux jugés fructueux, mais consacrés surtout aux devenir spécifiques des sociétés israéliennes et palestiniennes dans le cadre du conflit¹. Le second objectif de l'ouvrage consiste à franchir symboliquement le mur. En choisissant de privilégier une collaboration active avec des chercheurs israéliens de l'université Ben Gourion du Néguev, les concepteurs de l'ouvrage dépassent les frontières traditionnelles de l'IREMAM, pour son plus grand profit et à son plus grand mérite. Les cloisonnements scientifiques et les obstacles politiques restent encore très nombreux – même les associations palestiniennes et israéliennes établissant un diagnostic identique face à l'occupation ne travaillent pas dans des institutions et associations communes – et ce premier pas, dans la direction de ce difficile entre-deux, est plus que louable. Cet ouvrage s'appuie de surcroît sur des chercheurs ayant

une connaissance des réalités palestiniennes et israéliennes, ce qui constitue un atout majeur pour la démarche.

Depuis les premières constructions en 2002, le mur israélien de séparation, « visible et coûteux dispositif », toujours inachevé en 2012, a capté une grande partie de l'attention. Le mur – terme choisi à dessein par ses auteurs plutôt que ceux de « barrière » ou de « clôture », qu'ils considèrent comme des euphémismes – agit, dans les esprits, sur l'imaginaire de la frontière. Il revêt cependant des enjeux symboliques et concrets beaucoup plus vastes, soutenus officiellement par un motif sécuritaire, mais comprenant également des visées annexionnistes et démographiques. Dans les faits, il a notoirement influé sur les conditions de vie des Palestiniens, entraînant spoliations et dérèglements de l'économie locale. Ce sont aujourd'hui 35 000 Palestiniens de Cisjordanie – 285 000 si l'on ajoute les habitants de Jérusalem-Est annexée – qui vivent en deçà du mur. Tortueux et discontinu, l'ouvrage israélien a vu son tracé maintes fois amendé sous des pressions diverses, celles des habitants palestiniens par leurs recours auprès de la Cour suprême israélienne, celles des institutions internationales, mais aussi celles, contraires, des colons de Cisjordanie. L'absence de frontières dûment reconnues entre territoires israéliens et palestiniens fait du mur un facteur supplémentaire de gommage des limites, à la fois dans le temps et dans l'espace. Ainsi existe-il des morceaux de mur en plein cœur de la Cisjordanie (*in depth barrier*), comme la section séparant les régions palestiniennes de Salfit et Naplouse pour protéger la colonie d'Ariel. Par ailleurs, traverser le mur n'entraîne pas nécessairement un changement de juridiction. Ainsi, on le franchit pour se rendre de Jérusalem à la mer Morte ou aux principales colonies orientales à la lisière du Jourdain tout en restant en zone C, sous compétence israélienne. Symbole de la politique de séparation unilatérale israélienne (*ha-hafradah*), sa surmédiatisation masque néanmoins les évolutions conséquentes du régime d'occupation israélien depuis la seconde Intifada.

Depuis 1967, la politique d'occupation israélienne a souvent été régie par des impératifs de coût aussi bien humains qu'écono-

miques. Selon le contexte, Israël a été amené à alterner interventions directes et tentatives de délégation à des pouvoirs palestiniens, inféodés de 1967 à 1994, puis théoriquement indépendants dans le cadre des accords d'Oslo et de la mise en place de l'autorité palestinienne. La répression des Intifadas a eu, en effet, un coût exorbitant pour une économie israélienne non seulement grevée par les budgets militaires, mais également affaiblie par sa dépendance vis-à-vis des travailleurs palestiniens lors de la première Intifada. Avec l'évacuation de Gaza en 2005, puis le redéploiement en Cisjordanie après 2007, Israël est entré dans une nouvelle phase d'occupation, que décrivent les textes rassemblés dans cet ouvrage. En laissant les mains libres, voire en encourageant la politique de relance économique initiée par le premier ministre Salam Fayyad, l'État hébreu renoue avec la politique menée dans les années 1970, visant à maintenir un niveau de vie suffisant à la population palestinienne pour saper les efforts d'enrôlement des organisations politiques palestiniennes. Une économie de la séparation se constitue, avec ses réseaux de passeurs de contrebande que les services israéliens préfèrent infiltrer plutôt que réprimer. Israël concentre désormais ses efforts sur la sécurisation des cent vingt-deux colonies, qui occupent désormais 41,9 % de la Cisjordanie, et la poursuite de construction de routes de contournement. Même les contrôles aux *check-points* et leur sécurité sont désormais assurés par des compagnies privées ou délégués à des gardes civils. Les auteurs décrivent donc une routinisation de l'occupation, matériellement moins visible, surtout en comparaison de la période des bouclages de l'armée israélienne entre 2000 et 2007, mais pourtant toujours aussi présente. La situation transitoire ouverte par les accords d'Oslo II en 1995, consistant en des délégations d'autorité aux Palestiniens de façon plénière (zone A) ou partielle (zone B), se pérennise – elle sera bientôt aussi longue que la situation coloniale « classique » (1967-1987) –, et le vécu qu'elle occasionne tend, lui, à se banaliser. Souvent comparé au régime d'apartheid sud-africain, le système d'occupation israélien révèle, dans les travaux recueillis ici, un fonctionnement autrement plus complexe, en particulier dans les enchevêtrements

des imaginaires territoriaux qu'il entraîne. Sur le plan des représentations, tout concourt également à la séparation des sphères. L'image de l'Arabe comme ennemi n'a jamais été aussi forte dans l'inconscient israélien, en particulier chez les juifs orientaux. Par ailleurs, si les Palestiniens d'Israël sont sans doute la population la plus importante à effectuer des allers-retours des deux côtés du mur, le renforcement de leur identification à la Palestine atténue toujours un peu plus le rôle de passeur qu'ils auraient pu tenir. Même le tourisme, politique et religieux, est surinvesti par les acteurs pour lui donner un sens toujours plus nationaliste. Symboliquement, le programme *Taglit* s'oppose aux missions de volontaires internationaux pour la protection du peuple palestinien. Les pèlerinages chrétiens en Terre sainte sont également l'objet d'une lutte acharnée dont témoignent les documents mis à disposition des touristes par les autorités israéliennes et palestiniennes.

À *L'ombre du mur* offre donc une vision à la fois complexe et conflictuelle des facteurs de séparation entre Israéliens et Palestiniens. Si l'on peut regretter que l'ouvrage n'aille pas en deçà de 1967, pour réexaminer les stratégies de segmentation politiques et économiques à l'œuvre dès les années 1910 dans la constitution du *yishuv*, le pari de rassembler chercheurs français, israéliens et palestiniens est une réussite qui appelle des prolongements.

VINCENT VILMAIN

1 - Voir ainsi Nadine PICAUDOU (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris/Beyrouth, Karthala/IFPO, 2006 ; Alain DIECKHOFF (dir.), *L'État d'Israël*, Paris, Fayard, 2008. Il existe cependant des contre-exemples, comme l'ouvrage de Valérie POUZOL, *Clandestines de la paix. Israéliennes et Palestiniennes contre la guerre*, Paris, Complexe, 2008.

Laurence Podselver

Retour au judaïsme ?

Les Loubavitch en France

Paris, Odile Jacob, 2010, 388 p.

Les boutiques d'alimentation caché de la rue des Rosiers ont fait place aux magasins de vêtements branchés, et la Belleville juive s'est

parée d'inscriptions chinoises. Une nouvelle génération a eu le temps d'apparaître et de prendre ses propres marques. Que sont devenus les « Loubavitch » qui vivaient alors à Belleville et s'égayaient rue des Rosiers ? Les sujets dont le livre de Laurence Podselver restitue, avec chaleur, la vie et l'organisation sociale ont-ils encore quelque chose à voir avec ceux d'aujourd'hui ?

Loïn d'amoindrir l'intérêt de cette belle recherche dans l'univers de la religiosité juive, prendre la mesure du changement qui s'y est opéré durant les dernières années aurait probablement permis d'en mieux apprécier la valeur documentaire. Car ces descriptions exhalent, par certains aspects, le délicieux parfum de la nostalgie d'une époque révolue, et l'on ne peut s'empêcher de penser que si certains éléments restent toujours d'actualité, la structure interne de cette communauté n'a certainement pas pu échapper à une complète transformation. Cet ouvrage décrit la vague de retour du religieux chez les juifs en France : il explore la mise en place réussie d'un mouvement qui, encore relativement marginal lors de l'étude, s'est depuis lors installé comme l'un des bastions de l'*establishment* de l'orthodoxie juive française.

Comme toute dynastie hassidique, le groupe HaBaD, selon l'acronyme qui en définit la mission (*Hokhmah* : sagesse ; *Binah* : compréhension ; *Da'at* : savoir), trouve son origine dans un lieu : Lyubavichi, situé dans la région de Smolensk en Russie. L'une de ses caractéristiques est d'avoir élaboré, et ce depuis l'aube du XX^e siècle, une politique de résistance à l'égard de l'assimilation des juifs en maintenant, depuis New York où la cour loubavitch s'est déplacée en 1940, des réseaux pédagogiques dirigés par des émissaires, d'abord clandestins en Russie soviétique, puis se déployant en Afrique du Nord et ailleurs. Pratiquant un militantisme d'ouverture, la politique menée par HaBad a porté ses fruits puisque le mouvement est probablement aujourd'hui le plus important parmi les groupes hassidiques, étendant ses ramifications jusque dans les lieux du monde les plus reculés, où des jeunes familles d'émissaires attendent le passage de touristes juifs (en Inde, en Chine ou en Amérique du Sud) afin de leur offrir le gîte et le couvert caché, et l'occasion de célébrer les fêtes.

L'implantation du groupe en France a bénéficié, au cours des années 1970-1980, d'un terreau exceptionnel fourni par les milliers de juifs déracinés par la décolonisation et le départ définitif d'Afrique du Nord accompagnant la création de l'État d'Israël. C'est justement durant les années 1980, en plein essor du groupe, que l'étude de terrain menée par L. Podselver s'est déroulée.

Conduit avec une grande finesse, soutenu par une belle écriture, combinant avec art les témoignages aux décryptages, ce voyage en pays Loubavitch est guidé d'une habile main d'anthropologue où l'analyse théorique ne cède en rien à l'observation sensible. Les premiers chapitres visent à cerner les contours du territoire : ils définissent ainsi les cadres du mouvement hassidique en général, puis celui du mouvement HaBaD en particulier, exposant l'itinéraire qui a permis à des juifs de Tunis, Constantine ou Meknès de se refaire une identité entre les quartiers de Belleville et de Brooklyn, siège de la cour Loubavitch. Une fois la carte dessinée, la visite au cœur du pays commence par son socle : la personne vénérée du rabbi, autour de laquelle gravite toute la sociabilité religieuse. Pour parvenir au centre du territoire loubavitch, on suit les cheminements qui conduisent les individus à délaisser un mode de vie séculier, et à rompre avec leur milieu pour s'insérer dans le groupe. Ils opèrent ainsi ce que le judaïsme appelle la *tehouvah*, le retour, à comprendre comme une forme de repentir, phénomène que L. Podselver analyse très justement comme un processus de conversion. Pour appréhender ce processus, l'observation du parcours de retour du juif éloigné est suivie de celle des étapes impliquant celui du converti au sens littéral du terme, et l'auteure note que, dans les deux cas, ce retour s'effectue à la suite d'un dévoilement de soi, une révélation de l'individu à son « être juif » (par naissance ou affiliation). Alors que le judaïsme moderne tend à freiner autant que faire se peut les velléités de conversion des non-juifs, la lenteur de la procédure est ici appréhendée comme permettant d'accéder à « l'acculturation maximale à un milieu » (p. 155), aboutissant de la sorte à une intériorisation tant de son système religieux que de ses représentations collectives.

Venus d'Afrique du Nord en France où ils ont embrassé les traditions du judaïsme de l'Europe orientale, les Loubavitch français ont pour particularité de combiner certains usages issus de ces deux types de pratiques. S'il ne faut pas s'étonner de trouver ainsi sur la table du chabbat ou des fêtes un *gefilte fish* précédant une *tafinah*, lorsqu'il s'agit de la célébration typiquement maghrébine de certaines fêtes la rencontre est plus profonde. C'est dans la célébration du trente-troisième jour du *omer* (*L'g ba-omer*, célébration instituée tardivement, vers le XVI^e siècle, qui interrompt la période de deuil qui court de Pâque à la fête des Semaines), que coïncident, rappelle L. Podselver, les deux formes de dévotion : lors d'une journée au bois, où un déjeuner sur l'herbe s'accompagne d'une grande parade, avec force sono et défilé d'enfants, se mêlent alors la tradition judéo-arabe du pèlerinage sur les tombes des saints et l'interprétation hassidique de la Kabbale lurianique, qui perçoit ce jour comme l'annonce de la rédemption messianique.

S'aventurant plus avant dans le fief, l'ouvrage examine les multiples formes par lesquelles passent la transmission : l'école certes, fondement de la mission HaBaD, mais surtout l'apprentissage de la vie de famille, et l'insertion dans les réseaux du groupe. La partie traitant des chiffres de la scolarisation aurait gagnée à être actualisée : l'observation des fonctions exercées par le jardin d'enfants et les écoles est un peu dépassée, alors que le rôle des femmes montre à présent que le processus du « retour » aux valeurs de la religion a abouti. Certes, il en est toujours qui reviennent à ces valeurs, mais le réseau éducatif HaBaD accueille à présent des enfants des seconde et troisième générations de « convertis » qui occupent des fonctions sociales hautement valorisées dans la hiérarchie interne du groupe. Cette évolution rend un peu obsolètes les analyses présentées, qui n'en restent cependant pas moins valides en tant que systèmes de représentation. Toutefois, si le territoire loubavitch est fort bien dessiné, on pourrait regretter qu'il y manque le tracé de ses frontières : en quoi, pourrait-on se demander, diffère-t-il vraiment de l'orthodoxie traditionnelle qui lui reste hostile ? Et de quel ordre relèveraient les porosités lui ayant permis de

s'intégrer dans le système institutionnel français ? Pour L. Podselver ce phénomène apparaîtrait simplement comme le témoignage « du déclin du franco-judaïsme » qui aurait permis à « un modèle multiculturaliste nord-américain » de transposer « en France l'affirmation identitaire comme un élément socialement visible » (p. 300). Pourtant, la *success story* du mouvement HaBaD, dont l'ampleur dépasse largement le cas français, et ce en dépit d'une idéologie qui questionne bien des fondements du judaïsme (notamment avec le culte accordé au rabbi en dépit de son décès), mériterait une étude approfondie.

Cet ouvrage de très belle facture présente ainsi l'analyse d'un mouvement de retour vers le religieux dans le judaïsme. Examinant strate par strate la structure de son architecture en France, il montre qu'il s'agit d'un phénomène plus global, qui, comme les sectes non-juives, parvient à saisir en chaque lieu la meilleure manière de s'y implanter, en comblant les failles creusées par la modernité, le désarroi et la fragilité des individus.

SYLVIE ANNE GOLDBERG

Nicole Lapierre

Causes communes. Des Juifs et des Noirs
Paris, Stock, 2011, 331 p.

Sur les relations complexes entre juifs et noirs, nous disposons désormais d'un corpus historiographique non négligeable, notamment aux États-Unis. Ce livre de Nicole Lapierre s'éloigne cependant des sentiers battus, car il n'essaie pas de juxtaposer les trajectoires de deux communautés et de deux cultures, dont le profil et les frontières seraient d'ailleurs bien difficiles à cerner, au-delà de la religion et de la couleur. Rejetant tout essentialisme, N. Lapierre s'attache à étudier un ensemble de singularités faites de rencontres, croisements, transferts culturels, « hybridations » et, souvent, remises en cause réciproques. Le résultat est original. Il ne s'agit donc pas de l'énième plaidoyer pour un universalisme abstrait et désincarné, ni d'un appel convenu contre la « concurrence des victimes »,

à laquelle l'auteur oppose, dans le sillage de Michael Rothberg, les vertus d'une « mémoire multidirectionnelle »¹ ; bien plutôt d'une étude d'anthropologie culturelle nourrie d'une vaste matière historique qu'elle aborde à partir de cas singuliers, mais toujours en résonance les uns avec les autres. L'enquête n'a pas de limites géographiques, faisant voyager le lecteur de l'Afrique du Sud à l'époque de l'apartheid aux fermes collectives de l'Ouzbékistan soviétique. Les deux piliers restent la France d'après-guerre, où la mémoire vivante de la Shoah s'inscrivait tout naturellement dans la symbiose entre antifascisme et anticolonialisme, et les États-Unis de la première moitié du XX^e siècle, où les juifs occupaient une place inclassable dans la société car, ni noirs ni tout-à-fait blancs, ils brouillaient les clivages ethniques dominants (les barrières de la *color-line*).

N. Lapierre analyse d'abord les « alliances » judéo-noires nées sur le terrain d'une lutte commune contre l'antisémitisme et l'oppression raciale. Le communisme en a été le moment privilégié, notamment aux États-Unis. La carrière du grand baryton noir américain Paul Robeson, qui incluait des chants yiddish dans son répertoire, ou la collaboration entre Nelson Mandela et Joe Slovo au sein de l'African National Congress (ANC) sud-africaine, en sont l'illustration emblématique. Mais le phénomène est bien plus vaste, car la « Negro-Jewish Alliance » – symbolisée par l'amitié entre le pasteur Martin Luther King et le rabbin Abraham Heschel – fut au cœur des luttes contre la ségrégation et pour la conquête des droits civiques dans le sud des États-Unis. L'auteur revient ensuite en France, afin d'étudier les « correspondances » entre les expériences juives et noires qui irriguent quelques œuvres majeures, tant dans la littérature que dans les sciences sociales. Les traces laissées par ces « correspondances » parsèment les écrits d'Aimé Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant ou encore d'un « Juif palestinien » comme Ilan Halévi, aujourd'hui dirigeant de l'Organisation de libération de la Palestine (OLP), qui entama sa production littéraire à l'âge de vingt ans, à New York, en publiant *The Crossing* (1963), un roman inspiré par la vie des ghettos noirs américains. Le cas le plus saisissant demeure néanmoins celui d'André

Schwarz-Bart, l'auteur du *Dernier des Justes* (1959), dont l'œuvre romanesque se situe au carrefour entre judéité et négritude, depuis *Un plat de porc aux bananes vertes* (1967), écrit avec sa compagne Simone, Guadeloupéenne, jusqu'à *La Mulâtresse Solitude* (1972).

Le chapitre le plus intéressant de ce livre concerne les « transferts » qui, au-delà des rencontres, des rapprochements ou des alliances, permettent un déplacement, le passage d'une condition à l'autre, d'une culture à l'autre, avec les mélanges singuliers qui en découlent. La métamorphose de Julius Lester, fils d'un pasteur méthodiste noir du sud des États-Unis, converti au judaïsme après avoir été proche du mouvement des Black Panthers, trouve des expériences homologues chez de nombreux musiciens juifs de jazz qui, à l'instar du clarinettiste Mezz Mezzrow (Milton Mesirov), se sont complètement assimilés à la culture afro-américaine, au point d'être reconnus parmi ses créateurs. Le trompettiste Red Rodney (Robert Roland Chudnick) était affectueusement qualifié d'« Albino Red » par Charlie Parker, lequel l'avait accueilli dans son orchestre. Parfois, ce transfert culturel est le résultat d'une « conversion mimétique », comme dans le cas d'Ulysse Santamaria, intellectuel noir de Saint-Domingue, spécialiste des diasporas, se forgeant une identité imaginaire, à mi-chemin entre Zelig et Corto Maltese, dans laquelle intervenaient un père chinois et une mère juive, fille d'un rabbin du Mississippi.

N. Lapierre consacre quelques pages éclairantes au phénomène de la « mimesis noire », rendue célèbre dans la culture de masse par *The Jazz Singer*, le premier film parlant réalisé en 1927 par Alan Crosland, produit par les frères Warner et interprété par Al Jolson (Asa Joelsen, d'origine judéo-lituanienne). Ce film s'inscrit dans la tradition du *Minstrel*, un spectacle extrêmement populaire au tournant du XX^e siècle mettant en scène des blancs qui, déguisés en noirs, se produisaient dans un répertoire de musique et de danse nègres. Très prisé par les acteurs juifs depuis la fin du XIX^e siècle, ce genre comique a été interprété tantôt comme expression d'une adhésion aux stéréotypes racistes de l'époque, tantôt comme révélateur d'une affinité judéo-noire fondée sur l'identification d'une minorité opprimée à

une autre. Le *blackface*, suggère N. Lapierre, a favorisé l'américanisation des migrants juifs qui, « en noircissant, se faisaient plus blancs ». Lorsqu'ils étaient encore victimes de discriminations et d'antisémitisme, les *Minstrels* les aidaient à se situer du bon côté de la *color-line*, parmi les blancs. Ce procédé mimétique, consistant à se mettre dans la peau de l'autre, est à l'origine des transferts culturels judéo-noirs du XX^e siècle (lesquels poursuivront ensuite d'autres buts et d'autres stratégies).

En conclusion de son livre, N. Lapierre esquisse les lignes d'une « anthropologie de l'empathie » assimilant les leçons de l'*Empföhlung* historiciste sans pour autant prétendre dégager un « sens » de l'histoire, ni parvenir à une connaissance exacte des mentalités et des attentes de ses acteurs. Cette empathie permet en revanche, par le déplacement qu'elle implique, une remise en cause de soi-même qui peut se révéler fructueuse. C'est un détour par lequel des juifs et des noirs ont élargi leurs horizons, en inscrivant leur réflexion et leur combat dans une perspective plus large, en découvrant des affinités et en nouant des alliances. En 1949, la visite des ruines du ghetto de Varsovie avait aidé l'historien afro-américain William Edward B. Du Bois à comprendre que le racisme ne se réduisait pas à la *color-line*, donc à « sortir d'un certain provincialisme vers une conception plus large des manières dont la lutte contre la ségrégation raciale, contre la discrimination religieuse et l'oppression des pauvres devait évoluer ». N. Lapierre remarque qu'en remplaçant le terme de « provincialisme » par celui d'« essentialisme », ces propos gardent toute leur pertinence. Cette empathie n'est pas une panacée universelle, mais un antidote indispensable contre toute forme d'ethnocentrisme. Son livre prouve qu'elle peut aussi devenir un observatoire extraordinaire pour explorer l'histoire des relations multiformes entre juifs et noirs.

ENZO TRAVERSO

1 - Michael ROTHBERG, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

Michael Rothberg

Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization
Stanford, Stanford University Press, 2009,
380 p.

Dans le prolongement d'un ouvrage paru en 2000 et consacré à la question de la représentation du génocide juif dans la culture¹, Michael Rothberg entend explorer les rapports entre cette mémoire et celle d'autres expériences de violence extrême. Récusant les clôtures identitaires et les compétitions victimaires, mais aussi les séparations académiques entre *Holocaust Studies* et *Post-colonial Studies*, il met au contraire au cœur de son analyse diverses formes d'intersections et d'interactions mémorielles, à travers ce qu'il nomme une « mémoire multidirectionnelle ». Pour cela, il s'appuie sur une série d'études de cas – des textes théoriques, des articles politiques, des œuvres littéraires ou cinématographiques – qui s'inscrivent pour la plupart dans un contexte français.

Il s'attarde tout d'abord sur la période allant de l'immédiat après-guerre à la fin des années 1950, au cours de laquelle les valeurs du combat contre le fascisme rejaillissent dans la lutte contre le colonialisme. Plusieurs facteurs y contribuent, à commencer par l'importante mobilisation des colonisés dans les forces françaises de libération, au nom de principes d'indépendance et de liberté qui leur sont ensuite déniés par ce pays même pour lequel ils ont combattu. Le maintien de l'ancien ordre colonial, notamment au prix d'une répression sanglante de l'insurrection de Madagascar en mars 1947, conduit des intellectuels engagés à analyser les liens entre crimes coloniaux et crimes hitlériens. Sur ce thème, M. Rothberg met notamment en parallèle le *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire, publié en 1950, et *Les origines du totalitarisme* d'Hannah Arendt, publié en 1951. L'un dénonce le « choc en retour » de la brutalité coloniale qui, décivilisant le colonisateur, finit par ensauvager l'Europe ; l'autre voit dans la hiérarchie raciale et bureaucratifiée des systèmes coloniaux les prémisses de la politique exterminatrice nazie. Tous deux fraient la voie à une généalogie de la barbarie au cœur du monde occidental, même si

leurs analyses restent marquées, et en partie entravées, par leurs expériences respectives.

M. Rothberg met ensuite ses pas dans ceux de William Edward B. Du Bois, visitant les décombres du ghetto de Varsovie, et remettant en question sa théorie de la *color-line* en tant que fondement exclusif du racisme. Dans la foulée, à l'instar de Paul Gilroy qui, dans *L'Atlantique noir*, reliait déjà les expériences et cultures diasporiques juives et noires, il étudie le thème des ruines et le traitement des traces et des traumas historiques dans les œuvres de romanciers associant les deux mémoires. Chez André Schwarz-Bart et chez l'anglo-caribéen Caryl Philipps, l'auteur met ainsi en évidence une « esthétique anachronique » jouant sur le rapprochement de lointains drames passés, tels les fantômes du ghetto de Varsovie errant à Matouba, haut lieu de la révolte des esclaves de Guadeloupe, dans *La Mulâtresse Solitude* (A. Schwarz-Bart), ou les histoires croisées, par-delà les époques, d'Othello, au cœur du xv^e siècle vénitien, et de juifs rescapés européens dans *The Nature of Blood* (C. Philipps). Une analyse littéraire intéressante, bien qu'un peu injuste à l'égard d'A. Schwarz-Bart qui échoue, selon l'auteur, à subvertir suffisamment la narration classique pour aboutir à une véritable écriture transculturelle. Il y parvient pourtant de façon saisissante dans *Un plat de porc aux bananes vertes*, co-signé avec son épouse Simone.

Quoi qu'il en soit, c'est surtout dans la seconde moitié de l'ouvrage que M. Rothberg déploie véritablement son concept de mémoire multidirectionnelle, en revenant à la France du début des années 1960, et à la façon dont l'expérience d'anciens déportés entre en résonance avec la dénonciation de la guerre d'Algérie et du racisme anti-arabe. De l'étude de *Chronique d'un été* (expérience de « cinéma vérité » d'Edgar Morin et Jean Rouch où apparaît Marceline Loridan, jeune survivante d'Auschwitz), à celle du livre d'une autre rescapée, Charlotte Delbo, intitulé *Les Belles lettres* (étude de lettres publiées pendant la guerre d'Algérie), il montre que la question du témoignage, et de ses formes d'expression, n'émerge pas seulement à la faveur du procès Eichmann de 1961. Elle procède également d'une relation dialogique entre mémoire de

l'extermination et lutte contre les exactions coloniales. Fin connaisseur de cette période, et bon lecteur de Walter Benjamin, il rappelle combien le passé des persécutions contre les juifs apparaît plein d'à-présent pour ceux qui se mobilisent contre cette guerre sans nom, dans les colonnes de *France Observateur* ou ailleurs. Pour ces derniers, il est alors évident de rapprocher, par exemple, la rafle du Vél d'Hiv' du massacre des Algériens le 17 octobre 1961, à Paris. Et, selon l'auteur, un tel rapprochement ne doit pas se concevoir unilatéralement, en considérant que l'évocation du génocide constitue une sorte de modèle mémoriel et moral mobilisable pour d'autres drames historiques. Car, dans un jeu d'interactions complexe, ces autres drames ont aussi contribué à l'évocation et à la reconnaissance de la spécificité du génocide dans l'espace public.

On l'aura compris, l'originalité de cette recherche aussi rigoureuse qu'audacieuse est de sortir d'une alternative vaine et dangereuse entre l'affirmation de l'unicité de la Shoah et sa banalisation généralisée. À travers de nombreux exemples peu connus empruntés à notre histoire récente, qu'il est fort utile de rappeler en ces temps de prétendue « concurrence des victimes », M. Rothberg démontre que le croisement des expériences et le dialogue des mémoires, loin d'en réduire la portée et les particularités, les enrichissent et les dynamisent, en contribuant à leur inscription dans la culture et à leur transmission à travers les générations.

NICOLE LAPIERRE

1 - Michael ROTHBERG, *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.