



Des juifs laïcs en France

Liliane Kuczynski

► **To cite this version:**

Liliane Kuczynski. Des juifs laïcs en France. Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte, *Connaissance des hommes*, L'Harmattan, pp.23-54, 1993. <halshs-00005908>

HAL Id: halshs-00005908

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00005908>

Submitted on 20 Nov 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DES JUIFS LAÏCS EN FRANCE

Liliane Kuczynski

[Rédaction 1991

Référence de publication : Liliane Kuczynski, « Des Juifs laïcs en France », *Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte*, Paris, L'Harmattan (Connaissance des hommes), 1993, pp. 23-54. ISBN2738422403. Notice sommaire en ligne oai:halshs.ccsd.cnrs.fr:halshs-00003996_v1 URL <http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00003996>]

« La valeur d'un Juif ne se mesure pas à la longueur de ses papillottes »
(proverbe yéménite)

Pour ceux qui définissent le judaïsme, à l'instar du modèle chrétien, comme une religion, parler de « Juifs laïcs » relève du non-sens, voire de la provocation. Pourtant l'histoire religieuse est coutumière de tels franchissements de frontières : ne parle-t-on pas de « christianisme profane » ? de « religion laïque »¹ ? Preuves, s'il en est encore besoin, que toute définition univoque est incapable de décrire une réalité humaine. Une autre contestation vient, elle, des milieux juifs défenseurs de la *Halakha*² : les Juifs laïcs seraient des hors-la-loi, au mieux des brebis égarées.

Mais les faits sont là, qui résistent à toute prescription normative. Ceux que j'ai contactés pour réaliser cette étude m'ont souvent répondu être « l'homme (ou la femme) de la situation ! ». Ces termes parlent. S'y reconnaissent ou acceptent volontiers d'être définis comme tels, ceux pour lesquels être juif ne passe pas – ou plus, ou pas uniquement – par une expérience ou une pratique religieuse, au sens étroit. « Juifs non pratiquants » alors, comme l'on parle de « catholiques non pratiquants », gardant mémoire de leur éducation chrétienne et demeurant fidèles à certaines valeurs morales

1. *Un christianisme profane ?* est le titre d'un ouvrage de J. Baubérot (1978) ; l'auteur désigne sous ce nom les discours et les pratiques du christianisme social. C'est à propos de la Libre Pensée que certains auteurs ont parlé de « religion laïque ».

2. *Halakha* : codification des pratiques rituelles, civiles et pénales juives.

qui lui seraient attachées ? Cette synonymie, qui conserve un lien avec le seul domaine religieux, est trop restrictive. Se définir « juif laïc » connote un attachement actif ou nostalgique à des langues (le yiddish, le judéo-espagnol, l'hébreu...), à des cuisines, à des terres d'origine (l'Alsace, la Pologne, l'Égypte...), à des littératures, à des histoires nationales ou intimes : bref, à des pans différents selon chacun, de ce qui est constitutif des cultures juives. Sans aucun doute faut-il, dès l'abord, ajouter à cette définition plurielle son ombre portée : les recherches personnelles, les questions, les tâtonnements les efforts de mémoire et d'invention qu'elle suscite.

Le terme « laïc » n'a, au niveau individuel, souvent pas la charge combative qu'il revêt, depuis le début du XX^e siècle, en France. C'est, en revanche, bien dans cette perspective militante que s'inscrivent, chacune à sa manière, avec des discussions très vives sur les multiples sens de ce mot, la plupart des associations juives laïques créées, pour leur grande majorité, à la fin des années quatre-vingts. Les adhérents de ces groupes ne sont qu'une très faible minorité des Juifs laïcs. C'est pourquoi il convient de restituer des itinéraires individuels ou familiaux.

Des universitaires en vue, des écrivains ont retracé le leur : Albert Memmi le premier, Edgar Morin plus tard. Celui-ci, dans un article qui fit grand bruit (1989), définit ces « juifs laïcisés » dont il fait partie comme « des néomarranes ou plutôt des spinosants » : ne se reconnaissant ni dans la synagogue ni dans l'État d'Israël, ils « sont assimilés mais ils sont aussi ailleurs » ; ils peuvent vivre leur judéité dans le manque ou « se sentir riches de plusieurs racines » (émancipatrices mais aussi oppressives), et sont « ouverts sur l'universalité de la cause des humiliés et des offensés ». Pierre Vidal-Naquet (1981 ; 1988) pour sa part, souligne la multiplicité des sens pris, à notre époque, par le mot « juif » – situation, pense-t-il, analogue à l'éclatement du premier siècle de notre ère. Il évoque son origine comtadine (l'enracinement en France des Juifs du comtat venaissin est l'un des plus anciens), sa famille patriote, dreyfusarde, républicaine, « famille française donc [...] même si une certaine endogamie juive reste caractéristique », son père résistant puis déporté. Réfugié pendant la guerre dans la Drôme, les Juifs lui apparaissaient alors comme des « « citoyens abstraits », très patriotes, gaullistes bien entendu, dans le cas des [siens], depuis 1940, non comme les représentants d'une religion [...], encore moins comme les membres d'un peuple ». Il se définit aujourd'hui comme un « juif de volonté », ou un « juif de réflexion ».

D'autres itinéraires encore, tel celui de Fernande Schulmann (1979). Originnaire d'une famille juive française, bourgeoise et fréquentant la synagogue (« dénommée le Temple devant les chrétiens et la *Schule* dans le privé »), méprisant le yiddish et les Juifs d'Europe centrale, elle prend conscience, pendant l'occupation, de « la fiction d'un judaïsme réduit à une religion ». Engagée à gauche après la guerre, Juive diasporique entretenant avec l'État d'Israël une relation privilégiée bien que lointaine, elle ne croit « ni au Messie ni à la mission du peuple juif – en admettant que des groupes disparates nés de la seule fantaisie de l'histoire méritent le nom de peuple ! ».

Elle se définit comme juive selon la définition sartrienne (« par le regard des autres »), juive aussi par mémoire des victimes de la Shoah et par l'incertitude attachée, selon elle, à toute existence juive : « je suis une Française particulière, une Française toujours révocable comme un ex-grand malade plus exposé que nul autre à une rechute ».

Trois témoignages, trois représentations de soi rencontrés au hasard de mes lectures ; le premier cherche un « effet de source » dans une figure juive, Spinoza, de plus en plus revendiqué comme ancêtre d'un certain laïcisme juif. Alors que Morin insiste sur la multiplicité des racines, lui répond, comme en écho inversé, le sentiment inquiet de la fragilité des appartenances qu'exprime F. Schulmann. Tous soulignent leur « volonté » d'être juif, selon le terme de Vidal-Naquet. L'on y trouve aussi contesté l'un des derniers termes permettant de décrire les Juifs comme une totalité même si une définition précise en est souvent esquivée : celui de peuple.

Mais les Juifs de ma génération, ceux qui sont nés après la guerre ? Peu soucieux de fixer une histoire, un mode d'être qui, pour beaucoup, se cherche encore ? Prisonniers encore, pour certains, du « silence de la mémoire » hérité de la génération des parents (Lapierre 1989) ? Nous avons aujourd'hui quarante ans, âge, dit-on, où les dangers savent être maîtrisés...

La diaspora des cendres : titre du très bel article de Nadine Fresco, que je lus, oppressée, bien après sa parution (1981). Elle y décrit l'« emprise » qu'exerce sur nombre d'entre nous le souvenir de la Shoah : bribes de récits souvent proférés sur un ton plus terrifiant qu'un oracle, non-dits plus effrayants encore. Je m'y suis en partie retrouvée : la même sidération de la mémoire, la même terreur que ces choses-là finissent par s'estomper, la tentation, pour combler le manque, de l'ethnographie juive... Beaucoup d'entre nous font partie de ce chœur antique, celui des enfants des survivants des camps d'extermination.

Il y eut 1968 : le passage par des engagements à gauche, dans des groupuscules gauchistes, maoïstes, trotskystes, dans des luttes féministes ; puis, le désenchantement venu, l'intérêt pour la langue, la littérature, la culture yiddish, pour les uns, la pratique de la cacherout, la fréquentation de cercles d'études bibliques ou talmudiques pour les autres, ou encore l'insertion dans des structures religieuses orthodoxes. L'on a souvent évoqué ces diverses formes de « retour » au judaïsme, parfois jusqu'à la caricature ; peut-être ne les a-t-on pas suffisamment insérées dans les mouvements qui, au seuil des années soixante-dix, caractérisèrent la jeunesse : retour à la terre, au passé breton, basque ou catalan, départ pour des destinations lointaines. Mais il faut bien reconnaître que cette identité juive fut moins reconnue, moins acceptée et plus longtemps occultée que d'autres. Ce sont les *baalei techouva* – « ceux qui sont retournés au judaïsme religieux » – qui occupent aujourd'hui des postes clés au sein d'institutions juives tel le Consistoire central ou le Consistoire de Paris. Eskenazi et Waintrop (1991) analysent avec précision leur poids croissant, leur volonté hégémonique, leur zèle et leur intransigeance de néophytes.

Mais entre ces deux pôles, celui qu'évoque Nadine Fresco et celui du « retour », il y a place pour de multiples chemins de traverse, pour de multiples récits individuels. J'en ai recueilli quelques-uns. Ils ont fait resurgir en moi des souvenirs oubliés, me renvoyant par fragments des images de moi-même ; fragments, bribes, en effet, de représentations, de gestes, dont j'ai souhaité conserver l'unicité : je ne prétends pas, ici, restituer autre chose³.

Sylvie

Sa famille maternelle est d'origine allemande. Signes attestant une vie traditionnelle : son arrière-grand-mère portait une perruque et, souvenir imprécis, il est question, à cette génération, d'un mariage arrangé. En 1914, l'arrivée en France marque la rupture avec l'Allemagne, les hommes de la famille choisissant de se battre du côté français. Le grand-père de Sylvie se marie avec une femme issue de la bourgeoisie juive alsacienne. Il devient polytechnicien puis ingénieur. En dépit de cette trace : un livre intitulé « Prières d'un cœur juif » (en français) que Sylvie se souvient avoir feuilleté, il semble que les liens avec le judaïsme comme pratique religieuse se soient déjà fortement distendus. « Judaïsme français assimilé », dit Sylvie : à la génération suivante, tous hormis sa mère se convertissent au catholicisme et se marient avec « des goys ».

Par contraste, sa famille paternelle, arrivée d'Odessa en 1910, était « encore juive » : son grand-père, artisan bijoutier installé rue des Rosiers, ne parlait pas français et ses fils se chargeaient de sa comptabilité ; il se maria avec une femme de la petite bourgeoisie juive française.

« Illusion de se prendre pour des Français » : la seconde guerre mondiale réunit ces deux familles dans un sort commun : survie clandestine à Lyon, enfermement à Drancy puis déportation à Auschwitz pour deux des grands-parents. Pourtant Sylvie a « découvert le mot Shoah très tard, on parlait de résistance, on avait horreur de l'idée de troupeau ». En effet, son grand-père maternel, ses oncles, son père et, par l'entremise de celui-ci, son grand-oncle l'historien Marc Bloch entrèrent dans la résistance. Ils furent arrêtés et fusillés sauf le père de Sylvie qui, interné à Dachau, revint en France à la libération des camps, au printemps 1945. « Juifs combattants » : pour Sylvie, être juif a signifié – signifie toujours – une responsabilité morale, c'est au judaïsme qu'ont été assignées les idées de résistance, de combat, d'universalisme. Et son propre engagement dans le gauchisme s'inscrit totalement dans le prolongement de ces valeurs juives.

Vision « mythifiée » dont Sylvie souligne l'ombre sur elle-même d'abord : le poids des récits de son père sur les camps, si lourd qu'elle a le sentiment d'y être née elle-même ; récit ponctuant un silence plus fondamental et, corollaire exigeant et douloureux, la recherche de « ce qu'il n'est pas

³. Outre à ceux dont j'ai essayé de restituer le témoignage, mes remerciements vont à Jacques Burko, du Cercle Gaston Crémieux, et à Jacques Hassoun, du Petit Cercle Maïmonide.

possible de savoir ». Interdit aux enfants, un livre de photos sur les camps intitulé *Les témoins qui se firent égorger*, fut un des premiers éléments de cette quête. Ombre aussi, à travers le portrait que trace Sylvie de son père, très amer, après la guerre, d'être retombé dans l'anonymat, de ne pas avoir trouvé une place à laquelle sa participation à la résistance, les décorations reçues semblaient lui donner droit : « il ne s'est pas refait », « il est resté un survivant », marqué par une marginalité fondamentale, hanté par la mort. Pour lui, la « perpétuation de la vie pose problème » : il a longtemps refusé de reconnaître « les enfants [de Sylvie] comme enfants ».

Bain d'un judaïsme à deux visages, total, omniprésent, « référence absolue ». Pourtant, en dehors de ce consensus familial et amical (tous les amis étaient juifs), de ce « culte absolu de la résistance », de la fierté ressentie (« les parents étaient des héros »), être juif est, pour Sylvie, une « désignation sans objet » : « on ne savait pas ce que c'était que d'être juif, mais on savait qu'on en était et que les copains devaient en être ». Pénétrée, lorsque l'environnement familial s'éloigne, de cette idée du « manque » – mot qui revient souvent sur ses lèvres –, Sylvie, dès les années soixante-dix, part à la recherche d'un « contenu plus fort » : participation à des *shabbat* chez des copains religieux, quelques cours de yiddish, lecture de la littérature juive d'Europe centrale. Mais elle se détourne des célébrations, des rituels avec le sentiment qu'ils ne sont pas conformes à l'expérience historique du judaïsme vécu par sa famille, que ce n'est « pas son histoire » : tenter de donner plus de contenu – un autre contenu –, par exemple en faisant circoncire ses fils, relève, pour elle, de la trahison. Sentiment de l'inadéquation qu'elle partage, en des cheminements parallèles, avec sa mère, qui s'éloigne vite d'un groupe de femmes juives fréquenté deux ans durant, et de son père pour lequel le judaïsme religieux « c'est du folklore » ; il souhaitait cependant que ses enfants maintiennent une endogamie juive, ce qui n'est pas le cas de Sylvie. Celle-ci reste très fidèle à cet « héritage invisible » qui l'a formée et que rien de concret ne désigne. Si, remarque très générale, le caractère sacré qu'elle attribue aux livres lui semble incontestablement relever d'une valeur juive, c'est aussi par ce moyen qu'elle cherche à comprendre, à modeler elle-même une histoire que son père continue de lui refuser parfois avec violence (elle cite un incident où, lors d'une partie de scrabble, elle se vit interdire l'emploi du mot *kapo*, mot que, selon son père, elle ne pouvait pas connaître). Ses nombreuses lectures, romanesques et historiques, sur la période de la guerre lui sont une façon d'acquérir un savoir qu'elle n'a jamais eu, mais aussi de s'affranchir d'une vision figée sur laquelle son père reste très replié.

Danièle

Ce qu'elle évoque en premier lieu, c'est son patronyme : deux orthographes, l'une conforme à l'état-civil, l'autre dans son dossier scolaire, volontairement francisé par ses parents. Vers quatorze ans, Danièle prend l'initiative de rétablir la première version, suivie beaucoup plus tard par son

frère puis par ses parents. Ce qu'elle a très tôt perçu, dès l'enfance, c'est l'origine étrangère de ceux-ci (la Bessarabie russe puis occupée par la Roumanie avant de devenir soviétique). Elle se souvient d'une question qui lui fut posée devant toute sa classe lorsqu'elle avait sept ans : « Est-ce que c'est vrai que tes parents sont étrangers ? », question publique qui, la singularisant, la fit éclater en sanglots.

Danièle n'a su qu'elle était juive que vers dix ans : révélation d'un secret important à transmettre, faite avec une certaine fierté par un père assez ému. Cette nouvelle fit sur elle « l'effet d'une bombe » et désormais, Danièle « se raccroche à ce particularisme » ; elle cite notamment l'histoire d'Esther, femme juive en pays étranger. Mais cette double origine, étrangère et juive, il fallait la masquer, ne pas la révéler : « Ne dites pas que vous êtes étrangers, dites que vous êtes alsaciens ». Danièle, historienne, replace aujourd'hui dans son contexte ce besoin impérieux de ne rien faire émerger ni déborder de cette culture différente : l'époque, la peur tenace de la guerre, de la guerre froide ; le milieu fermé de la ville de province où s'était installée sa famille. Mais aussi un autre versant idéologique : l'adhésion profonde et ancienne de ses parents au communisme, reportant au second plan (ou permettant d'enfouir) l'existence de particularismes. Cette analyse lui fait rejeter l'épithète de « Juifs honteux » attribuée à sa famille par des voisins cultivant leur origine ashkénaze, et yiddishisants convaincus. Pour Danièle, ses parents furent « cohérents avec eux-mêmes ». Mais d'eux, elle sait peu de choses. Sa mère, venue en France à l'âge de dix-huit ans pour une raison officieuse (assister à une réunion communiste) fut expulsée ; au terme d'une période clandestine, elle devient française par mariage blanc. Des récits, nombreux, qu'elle entendit sur sa jeunesse en Bessarabie et surtout sur la guerre, Danièle fait une analyse critique : « ma mère nie qu'elle parlait yiddish alors que sa ville était juive à soixante-dix pour cent ; elle dit qu'elle ne portait pas l'étoile jaune ou qu'elle la portait en la cachant ; des nombreuses histoires sur des amis déportés, elle ne dit jamais pourquoi ni comment ; elle refuse de dire ce qu'à l'époque elle risquait ». Selon Danièle, la dénégation, sur laquelle sa mère reconstitua, après la guerre, son existence, fut une réponse à l'humiliation subie. De son père et de sa vie avant la guerre : « un mur » ; surtout ne pas en parler, surtout ne pas faire revivre cette douleur... Silence plus intense encore pour la période de la guerre : Danièle sait simplement que son père fut engagé comme officier français ; qu'il fut fait prisonnier, qu'il s'évada à quatre reprises du stalag et, conjecture-t-elle, ne dut son salut qu'à sa connaissance de l'allemand et du russe.

Silence, refoulement, révélation tardive : la vie quotidienne de Danièle est pourtant jalonnée de multiples signes aux connotations ambivalentes : une façon d'être vêtue, coiffée (nattes à la russe, en couronne autour de la tête), dont le particularisme gêne la fillette tout comme ce statut d'étrangère qui lui fut asséné à l'école ; une cuisine tout à fait traditionnelle, juive ou russe, « c'est la même chose ». Danièle se souvient notamment que la célèbre carpe farcie était devenue le plat par excellence des fêtes non juives (Noël ou le jour de l'an), puisque seules celles-ci étaient marquées : rappel d'un signe juif ? Ou au

contraire « sécularisation » de la nourriture ? Il est bien difficile de trancher. Fêtes non juives célébrées, d'ailleurs, « pour faire comme les autres », mais « un peu bâclées », avec des cadeaux « un peu décalés dans le temps ».

Cette dialectique subtile et mouvante entre conformité à la culture ambiante et permanence de particularismes se durcit parfois en une stricte séparation entre intérieur et extérieur. Ainsi fut-il interdit aux enfants de consommer ailleurs que dans la maison, pourtant isolée, des pains azymes offerts par une amie de la famille : il ne fallait pas risquer d'être vu avec « ça ». Même à l'intérieur, nul symbole juif caractéristique : un cadeau ressemblant à un chandelier à sept branches disparut bien vite dans un placard. Mais lequel, de l'intérieur ou de l'extérieur, fut-il valorisé ? Danièle souligne l'insistance de sa mère sur la propreté, sur le lavage des mains : réminiscence religieuse peut-être, mais bien plus sûrement, lui semble-t-il, volonté de séparer, de protéger.

Vie quotidienne marquée aussi par l'importance de la langue : quelques expressions yiddish, mais surtout le russe, langue secrète des parents, qu'ils n'enseignèrent pas à leurs enfants, mais que ceux-ci apprirent plus tard. Cependant, c'est bien par son signifiant russe (*ievrei*), qu'elle identifia rétrospectivement, que Danièle entendit pour la première fois mentionner l'existence des Juifs ; et c'est en russe qu'on se demandait si les professeurs, les journalistes de la télévision étaient « des nôtres » (*nachi*)... Bain linguistique d'une langue à première vue non spécifiquement juive, mais combien liée à cet univers !

Adolescente, à l'époque où elle rétablit l'orthographe de son nom, Danièle fit à ses parents grand reproche de ce judaïsme en clair obscur, plein de réticences. Le bijou figurant l'étoile de David, qu'elle se mit à porter, de façon intermittente d'ailleurs, provoqua la désapprobation de sa famille. Sa recherche la mena en Israël, rapprochement peu compris, très condamnable aux yeux des militants du comité anti-impérialiste et des groupes des Amitiés franco-chinoises qu'elle fréquentait activement à la même période. Puis elle lut la littérature yiddish et, avec une certaine nostalgie, des documents sur le Shtetl⁴.

Actuellement, tout en affirmant être imprégnée de judaïsme « par les tripes », elle ne cherche plus à combler les blancs laissés par l'histoire de ses parents. Elle exprime des positions politiques claires, se démarquant du sionisme, de l'emploi de la religion à des fins nationalistes, de l'idée du « peuple élu » et de tout ce qui serait « facteur de division dans la société française », par exemple une affirmation juive trop voyante. Elle se dit, avec une certaine tranquillité, « en voie d'assimilation ». La « culture russe » et l'attachement qu'elle porte à la langue sont devenus, plus que la « culture juive », un principe organisateur de son existence ; elle opère ainsi une séparation qui paraissait rien moins que nette dans son enfance. Le compagnon de Danièle est libanais (chrétien) et il semble qu'elle ait trouvé, à

⁴. *Shtetl* : bourgade juive d'Europe centrale.

travers lui, la vision d'une existence encore plus minoritaire, plus occultée que sa propre histoire.

François

Sa famille maternelle, issue de Juifs expulsés d'Espagne, est installée dans la région de Bayonne depuis le XVIII^e siècle après un passage par la Hollande (l'ancêtre le plus lointain était nommé « le Hollandais ») ; jusqu'à récemment, certains de ses membres conservaient l'activité traditionnelle du négoce du vin. Son père, en revanche, est d'origine alsacienne. Mais c'est à Bayonne que François a passé toute son enfance et c'est dans cette ville que résident encore plusieurs de ses parents ; milieu exclusivement francophone, fréquentant essentiellement d'autres Juifs mais aussi l'Amicale des Alsaciens-Lorrains (non Juifs) : en décembre, les enfants recevaient des cadeaux pour la Saint Nicolas, et en janvier se tenait une grande réunion où l'on mangeait une choucroute.

Mais « à Bayonne, dit François, on n'est juif que par la religion » (et aussi, mais dans une moindre mesure, par l'attachement à l'état d'Israël) ; plus précisément, comme on le disait dans les années cinquante, vocabulaire qu'emploie encore la mère de François, « on n'est israélite que parce que l'on va au temple ». L'enfant reçut, en effet, une éducation religieuse, au sens le plus classique du terme. Il suivit le « cours religieux » du jeudi matin, où s'enseignaient l'« histoire sainte » et des rudiments d'hébreu ; puis plus tard, une formation à la *bar mitsva* où le texte biblique que le jeune garçon devait lire était transcrit en phonétique, avec des signes de cantilation. Les offices et toutes les grandes fêtes, François les passa au « temple » (dont il souligne l'architecture, semblable à celle d'une église), vêtu « comme un enfant de chœur, en robe blanche comme chez les catholiques », *kippa*⁵ et petit châle de prières bleus ; de même, le costume de *bar mitsva* se constituait d'une robe, d'un grand châle et d'un chapeau blancs. De cette période, François garde un grand attachement à la liturgie musicale bayonnaise.

Les pratiques de sa famille semblent marquées par un certain conformisme. Dans la maison, des signes juifs évidents : chandeliers à sept branches, lampes de *Hanukka* anciennes, transmises de génération en génération. On ne respectait pas les lois de la *cachérou* bien que, souligne François, on ne mangeât pas de porc les jours de fête, moments de l'année où l'on fréquentait le « temple ». Le jour de *Kippour*, le père de François allait à la *Schule* après avoir bu son café du matin, les journaux du jour dépassant de sa poche, signe que l'activité profane conservait toute son importance. Mais les fêtes étaient surtout l'occasion de réunions familiales chez la grand-mère, réunions auxquelles se joignaient les conjoints « goy » : « on expédiait le rituel pour pouvoir parler d'autre chose », régler les conflits, jouer aux cartes, débattre de l'éternel problème du « mariage mixte », seul thème juif à déchaîner quelque passion.

⁵. *Kippa* : calotte dont les Juifs de sexe masculin doivent recouvrir leur tête.

Au début des années soixante, l'arrivée des Juifs d'Afrique du nord secoue ceux de Bayonne. Le « ministre officiant » autodidacte bayonnais est remplacé par un rabbin d'Afrique du nord « ne connaissant rien aux chants de Bayonne ». Peu à peu, les nouveaux venus s'imposant, le chœur de femmes, l'harmonium, considérés comme peu orthodoxes, sont supprimés et le rituel se modifie : « c'était la guerre à chaque fête » : François commence à percevoir ce que signifie être « juif de Bayonne ».

Malgré ce renouvellement de la population, l'« assimilation » croissante alarme les dirigeants, qui décident alors d'insuffler parmi les jeunes Juifs un air nouveau ; François participe à des stages de ski, à des formations d'animateur de colonies de vacances juives, à de multiples conférences organisés par une antenne du F.S.J.U.⁶. Il découvre alors, outre des mouvements de jeunesse non strictement religieux, l'aspect intellectuel du judaïsme. Et le regard qu'il porte désormais sur l'éducation de son enfance est très critique : il s'agissait d'un « judaïsme sans pensée ». En 1968, date à laquelle il arrive à Paris, il « envoie tout promener » : la famille et le conformisme religieux. Plus exactement, il emprunte de nouvelles voies : la branche strasbourgeoise de sa famille lui fait connaître, à Paris, la synagogue libérale de la rue Copernic (synagogue non consistoriale), qu'il juge rapidement trop « bourgeoise » et dont il s'écarte ; il fréquente aussi la synagogue portugaise de la rue Buffault parce qu'« on y chante comme à Bayonne ». A cette période, son sentiment religieux, resté vivace surtout lorsqu'en 1970 il perd son père, se double d'un renforcement de ses attaches bayonnaises, désormais éloignées, et de la recherche d'une convivialité juive : il affirme n'être, à cette période, « jamais resté seul un *shabbat* ». Un séjour touristique en Israël semble l'avoir quelque peu déçu. Parallèlement, il poursuit sa découverte du judaïsme intellectuel en fréquentant le Centre universitaire d'études juives installé au quartier latin, en suivant des cours d'hébreu intensif. En 1972, il quitte les institutions juives et continue sa recherche à l'université, s'attachant surtout à approfondir sa connaissance des Juifs d'Espagne. En 1974, répondant à une annonce parue dans le journal *Le Monde*, il fait connaissance du Cercle Gaston Crémieux, dont les intentions « non religieuses, non sionistes » l'attirent. Ce groupe, fondé bien avant les autres, en 1967, constitué en grande partie d'anciens bundistes⁷ ayant des liens d'amitié très serrés, était « à cent pour cent ashkénaze ». Or bien que la famille de François ait été éprouvée pendant la guerre par bien des pérégrinations douloureuses à travers la France, des caches, des rafles évitées de justesse, des morts, la Shoah, pourtant « très présente », n'était « pas du tout le point fondateur de [son] judaïsme ». Ce qui l'était, c'était sa « spécificité bayonnaise », qui fut, parce qu'en ce milieu ashkénaze il fut « considéré longtemps comme exotique », renforcée par sa rencontre avec ce cercle. Celui-ci devint et demeure « la famille », le milieu

⁶. F.S.J.U. : Fonds Social Juif Unifié, organisme pluraliste, à vocation sociale et culturelle.

⁷. Bund : parti ouvrier socialiste juif fondé en 1897 à Vilno ; l'action politique menée par ce parti est inséparable du développement d'une spécificité culturelle juive non religieuse.

juif, dans lequel François s'insère, où, hors des recherches intellectuelles, des prises de position politiques auxquelles il participe, des éclipses qu'a connues ce groupe, il s'est constitué un réseau d'amitiés. Affirmant aujourd'hui une « identité juive et athée », tout en célébrant à sa manière les grands moments de l'année juive, il ne fréquente la synagogue la plus proche de son domicile qu'une ou deux fois par an, « plus, dit-il, pour copiner que par souci religieux ». S'il tient à ses amis, se constituer un environnement juif plus serré lui paraît de peu d'importance. Sa famille respecte quelques règles de *cachérouit* (on n'achète généralement ni viande ni charcuterie de porc, on évite de mélanger carné et lacté), pratique n'ayant en rien la force d'un interdit absolu et admettant, lorsque l'occasion s'en présente, des écarts.

Marc

Sa famille aussi bien paternelle que maternelle est juive d'Alsace « depuis six générations ». Ses grands-parents, surtout la branche maternelle, étaient « traditionalistes », allant à la *Schule* chaque vendredi soir, célébrant toutes les fêtes. On lisait l'allemand, parlait l'alsacien et non le yiddish, mais Marc ne fait pas de distinction entre ces deux langues ; de même sont pour lui confondues cuisine alsacienne et cuisine juive. Son père rompit avec toute pratique religieuse pendant la guerre. Sur cette période, silence : « il n'a jamais parlé de la guerre ni de la résistance » ; Marc sait à peine qu'il s'y engagea, qu'il fut caché par une vieille dame, qu'il s'enfuit dans la forêt... De nombreux membres de sa famille, comme de celle de sa mère furent arrêtés. Après la guerre, il s'engagea au Parti Communiste. Marc vécut une enfance dépourvue de toute « éducation religieuse » ; il précise cependant qu'il fut circoncis. L'on ne « parlait pas tellement de judaïsme » ; à l'école, ses copains étaient tous « chrétiens », mais il ne les suivait pas à l'aumônerie. Néanmoins son père faisait des dons d'argent en faveur d'Israël ; et les amis de la famille étaient juifs. Sa mère, fille unique, continua seule, « par respect familial », de jeûner à *Kippour* et de suivre quelques règles de *cachérouit*. C'est par ses grands-parents que Marc garda, durant toute son adolescence, un lien avec des pratiques juives traditionnelles : il allait à la *Schule* avec son grand-père qui lui offrit une *kippa*, il célébrait chez eux les fêtes ; images d'enfance dont il souligne le caractère fondateur. Après une période où il s'engage dans les mouvements de jeunesse communiste puis maoïste (« non violents », précise-t-il), il passe deux années en U.R.S.S. ; là se produit un tournant dans son existence : il visite de nombreuses synagogues, s'efforce d'assister aux offices du *shabbat*, danse dans la rue avec des Juifs russes lors de la Pâque. C'est dans ce contexte, où les Juifs sont minoritaires, où lui-même est étranger, qu'il commence à « affirmer [son] côté juif », à faire de son « identité juive » un « objet de question » ; mais aussi qu'il prend conscience du fait qu'il est « profondément français », se plaisant à en voir un signe dans son amour de l'accordéon... De retour en France, il s'efforce de nourrir ce judaïsme, « à la fois culture et religion », en assistant à de nombreuses conférences, en

s'initiant à la *Gemara*⁸ dans un des nombreux cours institués par des particuliers dans leurs appartements privés, en apprenant seul l'hébreu parlé. Il s'intéresse à l'expérience des kibboutz israéliens (où, enseignant dans une école non juive, il emmène ses élèves dans le but de leur faire aimer « le socialisme et le judaïsme »). Ayant repris le flambeau du jeûne de *Kippour* après la mort de ses grands-parents et de sa mère, il n'est pas attiré par une expérience religieuse au sens strict : il n'est « pas croyant, pas mystique » et la question de savoir « qui est Dieu » lui semble de peu d'importance. Ce qu'il recherche, en revanche, c'est une « ritualisation de la vie » : il puise dans ses lectures tout ce qui alimente cette mise en actes. Cette pratique qu'il instaure au sein de sa famille, il la place sous l'égide d'un judaïsme « universel et humaniste », éthique. S'attachant à l'étude, à l'approfondissement des textes, mais non dépourvu d'humour ni d'une certaine liberté, il attribue une grande place à l'éducation, à la « morale ». Manifestant du respect pour les Juifs religieux « ultra-orthodoxes » sans lesquels, dit-il « je ne serais pas là », il affirme aussi sa solidarité avec « tous les Juifs du monde », restant cependant très critique vis-à-vis de la politique israélienne.

Monique

Née en Algérie, elle est, par ses deux parents, juive « pied-noir ». De ses deux grands-pères, l'un était « un mécréant », l'autre s'adonnait au jeu ; en revanche, sa grand-mère maternelle semble avoir été la garante d'une certaine pratique juive et « pour lui faire plaisir », la famille se réunissait autour d'elle pour les fêtes. On parlait le français, l'arabe (et non le judéo-arabe) étant la langue secrète des parents, la langue du domaine affectif, celle des « mots d'amour ». L'existence de la mère de Monique était jalonnée de gestes « superstitieux », tel l'évitement du mauvais œil, dans lesquels la fillette voyait l'expression même du judaïsme ; cette mère respectait le jeûne de *Kippour* : souvenir, pour les enfants qui ne désertaient pas l'école, d'une mauvaise journée, symbolisée par la migraine... Quant au père, il déjeunait le matin, puis accompagnait sa femme, moins par respect du rituel que parce que celle-ci « ne préparait pas de repas ». Hormis ce jour, hormis une « résistance de la cuisine » (couscous du vendredi soir, certains gâteaux pour *Pourim* et la Pâque, ne scandant aucune réminiscence religieuse explicite), nul signe à la maison, aucune pratique particulière : Monique déplore n'avoir jamais fréquenté la synagogue, jamais assisté à un mariage juif ni à une circoncision. Son père, instituteur, était « anticlérical à mort », militant pour la laïcité, très engagé à gauche, partisan du F.L.N. Mais dans le contexte algérien, « on était Juif, point » : les parents de Monique se marièrent à la synagogue ; plus tard, parce qu'elle était la seule à offrir une garderie après la classe, ils inscrivirent

⁸. *Gemara* : commentaire, composé jusqu'au V^e siècle ap. J.-C., de la *Michna*, recueil de propos de rabbins, lui-même compilé jusqu'au II^e siècle ap. J.-C. ; l'ensemble constitué par la *Michna* et la *Gemara* forme le Talmud.

les fillettes dans une école maternelle catholique où « on portait la croix, on disait la messe », ce sans aucune crainte d'une quelconque contamination religieuse : « être juif allait de soi ».

En 1956, la famille de Monique émigre en France. La raison invoquée en était qu'« en France, on fait des études plus poussées qu'en Algérie » : souci de l'excellence scolaire, commun, comme le remarque Vidal-Naquet, aux Juifs et aux protestants. « Ici », Monique ressent violemment les signes de son étrangeté : le fort accent de ses parents, le goûter constitué de « gâteaux juifs » et non de pain et de chocolat, la consonance mystérieuse du nom (— « c'est arabe, ça ? » — « non Madame, c'est juif... »), les ambiguïtés de la langue (le « potager » désignait le plat où l'on préparait le potage, la « serpillière », inconnue, s'appelait « chiffon par terre », etc.), le comportement différent : dans le petit village de la région parisienne où s'était installée la famille, le père de Monique, instituteur et secrétaire de mairie, n'allait pas à la messe. Il est vrai qu'il n'avait rien perdu de son engagement à gauche. Avec « là-bas », l'Algérie, évoquée seulement lorsqu'on est entre soi, c'est « la rupture ». Monique poursuit ses études dans un environnement totalement laïc, sans fréquenter particulièrement d'enfants juifs. Puis, étudiante, avec l'idée que les hommes deviendront « tous identiques », elle rejoint le mouvement de la Gauche Prolétarienne.

Mais demeure un fort judaïsme latent puisque, lorsqu'elle présente à sa famille son futur époux, il lui importe de souligner que cet homme est fils d'un Juif hongrois converti (pour se marier dans une famille catholique) ; que par ailleurs il est communiste. Mariage juif, pour accéder au désir de la mère de Monique, mais bricolé, célébré quasiment à la sauvette en raison de l'intransigeance d'un rabbin intolérant ; peur de donner naissance à un fils parce que, lors de la venue d'un premier garçon dans la famille, le père de Monique avait affirmé « ne pas supporter l'idée d'avoir un garçon non circoncis chez lui » alors qu'il « n'avait jamais rien dit avant » : il y a en France, pour être juif, des gestes à accomplir, un (dé)marquage à opérer, alors qu'en Algérie, quoi qu'on fasse, même en manifestant son opposition à ces pratiques, on était juif ; circoncision effectuée avec le sentiment d'une « culpabilité terrible ». Introduction sans grand sens pour elle, dans le cercle familial, de pratiques ignorées dans un autre contexte ? Distorsion trop forte avec un mode de vie à la française ? Exigences parentales outrepassant son désir ? Monique s'attarde peu sur l'explication de son profond malaise. Mais elle souligne le poids de la structure familiale et l'extrême interdépendance des générations ; ainsi à chaque naissance, Monique et sa sœur retournaient passer un mois chez leur mère.

Divorce, puis psychanalyse qui lui permet de passer à un judaïsme moins imposé, plus conscient ; ou plus exactement, d'aller à la rencontre de celui-ci. Elle part en Israël après avoir séjourné en Algérie à la « recherche de [ses] racines » ; elle se met à questionner sa grand-mère, dont elle recueillera toutes les recettes de cuisine, « au gramme près » (ce qu'elle n'a « jamais pu obtenir de [sa] mère ») ; pour la première fois, elle fréquente une synagogue et, par l'intermédiaire du journal *Libération*, un centre culturel juif ; habitée par le

« soucieuse de la perfection », elle décide de célébrer les fêtes juives non plus chez ses parents mais chez elle, de se réapproprier ces moments ; elle respecte le jeûne de *Kippour*, elle ne fait pas « l'effort » d'apprendre l'hébreu. Mariée (à la synagogue, précise-t-elle) à Marc, elle lui « abandonne » le soin d'assumer le judaïsme familial et se repose sur ses initiatives : « c'est lui qui s'en occupe » ; elle éprouve cependant un certain malaise à entendre des prières, des chants dits par Marc, puisqu'elle se dit « non religieuse ». Ambiguïté ? Les fêtes, où les parents de Monique sont investis d'un rôle central, sont célébrées en famille ; la mère de Monique est « encore garante du rituel et des plats », Monique confectionnant « ce qu'[elle] sait faire ». Une sorte de consensus familial s'est instauré autour de ce que Marc nomme la « ritualisation » ; Il y a quelque temps, Monique fut contactée par des personnes voulant fonder une synagogue : être reconnue comme juive lui parut extraordinaire ; expérience très conviviale réunissant une vingtaine de familles qui, un temps, célébrèrent le *shabbat* les unes chez les autres. Monique y rencontra essentiellement des Juifs d'Afrique du nord : elle les interrogea, leur emprunta des livres, apprit des recettes, des éléments de rituel, des adresses de boutiques à Sarcelles ; être dans une atmosphère où elle pouvait apprendre l'enrichit beaucoup ; si elle s'éloigna de ce milieu c'est par manque d'adhésion à une pratique orthodoxe trop évidente et par désapprobation des positions « de droite » de ces « bourgeois ». En outre, si elle achète de temps à autre des produits israéliens ou cache, c'est non sans une certaine « démystification des choses ». Le goût de l'étude d'ouvrages sur différents aspects du judaïsme, d'une certaine tradition bien évidemment recomposée et toujours en question revêt aussi un autre sens : la démarquer de son milieu professionnel où elle est entourée de gens appartenant, selon elle, à une culture « majoritaire ».

Je suis moi-même une « juive laïque », la présence du dernier adjectif, comme s'il entérinait la captation du mot « juif » par son acception religieuse, ne me semblant pas toujours nécessaire. Il n'en était pas ainsi dans mon enfance : j'ai toujours su que j'étais « juive ». Mon grand-père paternel, dont j'ai toujours connu la photographie – patriarche à la barbe abondante, que sa ressemblance avec le Moïse de Michel-Ange transformait en figure de la Loi –, était adepte du rabbin miraculeux de Guer ; homme très religieux, il déplorait les références peu orthodoxes à Spinoza faites par l'un de ses frères, qui osait aussi déclarer que tout en contenant un dogme, la Bible était aussi œuvre littéraire. Pourtant, trait de modernisme assez peu répandu à l'époque, tous ses enfants, garçons et filles (parmi lesquels mon père), firent leurs études au Gymnasium, lycée polonais de la ville, les matières juives (textes et langue hébraïque) étant enseignées par un rabbin à la maison. La famille parlait le yiddish et le polonais, utilisé aussi dans les contacts avec l'extérieur ; pourtant, sauf dans les moments de grande émotion, je n'ai quasiment jamais entendu mon père s'exprimer en yiddish, alors qu'il vouait un véritable culte à la langue polonaise. Ma grand-mère manifesta son indépendance envers les règles en refusant, après son mariage, de porter perruque ; ce qui, en raison de la place qu'occupait mon grand-père dans la communauté juive de sa ville, fut cause d'un grand scandale. Voie frayée, malgré une éducation traditionnelle,

vers d'autres découvertes ? Mon père et plusieurs de ses frères s'engagèrent tôt dans l'Hachomer Hatsair, mouvement sioniste de gauche, non religieux. Venu en France faire ses études (en raison du *numerus clausus* auquel, en Pologne, étaient soumis les jeunes Juifs), il fut actif dans ces mouvements d'étudiants de gauche, et semble avoir délaissé une bonne part des pratiques religieuses dès avant la guerre.

La famille de ma mère était d'origine galicienne, déjà très ouverte sur le monde moderne. Ce qui me semble la caractériser, c'est une intense vie sociale juive : réseaux familiaux, amicaux, professionnels, célébration en commun des fêtes, plus qu'une véritable culture religieuse (peu passionnée par les études bibliques et hébraïques, ma mère profitait des assoupissements d'un rabbin vieillissant pour lui répéter invariablement la même leçon...). J'ai, des récits qu'elle me fit de son enfance, le souvenir de quelque transgression (comme celle d'échanger avec une amie non juive son repas cacher contre du pain tartiné de saindoux) : transgression certes, mais signe que la cacherout était bien respectée par la famille. Contrairement à bien des jeunes Juifs de sa génération, ma mère était extrêmement sportive et membre des Sokol (mouvements de jeunesse de la république tchèque à laquelle elle resta très attachée). Ce qui, pour moi, domine son histoire, ce sont des exodes brutaux suivis d'exils sans fin, et l'extrême douleur, outre le danger inhérent à cette situation, de se voir déclarée « apatride » par le gouvernement de Vichy. Ces pérégrinations, auxquelles s'ajoutent celles que mon père a connues, m'ont fait souvent rêver aux différentes identités que j'aurais pu avoir : autrichienne, tchèque ou polonaise, si mes deux parents n'avaient été contraints de fuir le nazisme ; bolivienne si les démarches entreprises par mon grand-père maternel pour mettre sa famille en sûreté avaient abouti avant le départ du dernier bateau ; américaine si l'« affaire Rosenberg » n'avait annulé un projet vivement souhaité par ma mère, auquel mon père se rangea avec réticence (il y eut longtemps, dans la maison de mon enfance, préparée pour ce voyage, une grande malle en osier, analogue aux cantines des immigrés parisiens) ; et pourquoi pas auvergnate puisque mon père passa dans un maquis du Cantal une partie de la guerre, et faillit s'installer dans cette région qu'il chérit toute sa vie ? Ou suisse puisque ma mère franchit clandestinement cette frontière et fut hébergée dans un camp de réfugiés jusqu'en 1945... Rêves... Moi mais une autre bien sûr ! J'en garde pourtant le sentiment profond, plus que de n'être de nulle part, du caractère conjoncturel de tout enracinement ; sentiment que je veux apaisé alors que ma mère souffrit toute sa vie de se sentir étrangère – de son entourage, de ses voisins dont elle partageait totalement l'organisation, le rythme matériel d'existence, mais en (presque) rien l'univers mental – ; alors que mon père fut toute sa vie sur le qui-vive, prêt à partir à la moindre alerte.

Etranger, c'est en effet, à mes yeux, cela qu'être juif signifiait ; ou plutôt « métèque », mot revendiqué par mon père qui mit son point d'honneur à ne jamais masquer ses origines : être juif était l'une des modalités de l'« être métèque ». Lorsqu'après la guerre, mon père, n'ayant plus aucune raison de rentrer en Pologne (puisque toute sa famille y avait été détruite), décida de

s'installer en France, il refusa de modifier son nom, comme l'y invitait l'administration chargée des naturalisations. Il est vrai, je l'ai appris assez tard, que ce nom a une consonance plus polonaise que juive. Je l'ai moi-même conservé, bien qu'il soit réputé imprononçable, difficile à écrire et objet, lorsque j'étais élève, de multiples métamorphoses plus ou moins drôles. En revanche, si, conformément à la tradition, je porte bien le prénom d'une de mes ancêtres décédées, ce n'est pas sous sa forme hébraïque (Léah) mais dans une transposition à sonorité bien française. Je m'amuse souvent à décrypter ce qui se masque derrière certaines Sylvie ou Régine de ma génération, soit qu'il y ait trace d'homophonie entre le « vrai » prénom, jamais utilisé, simple mémoire, et celui de l'état civil, soit que, dans une séparation plus radicale entre le privé et le public, les deux soient totalement disjoints : c'est le cas de François dont le prénom hébraïque est... Shmuël. Combien dérisoire, au demeurant, l'idée de s'affirmer ou de se masquer par un nom : les multiples pseudonymes et faux papiers d'identité que possédèrent mes parents pendant la guerre ne leur épargnèrent ni la fuite ni l'arrestation.

« Métèques », tous les amis de mes parents l'étaient, et juifs dans leur grande majorité ; mais il y eut aussi des relations très proches avec une famille italienne. Quant à moi, fréquentant les écoles laïques, publiques dont ma famille était partisane, je n'ai longtemps eu aucun camarade juif hormis les enfants des amis de mes parents, camarades obligés, en quelque sorte. En revanche, adolescente, j'ai été nettement attirée par un milieu cosmopolite, fréquentant aussi bien une Guyanaise qu'un Gabonais ou une Allemande ; dois-je attribuer à mon origine « métèque » la racine de mon métier d'ethnologue ?

Juive et athée : je n'ai reçu, dans mon enfance, aucune éducation religieuse, Bible, Talmud ou autres commentaires étant même absents de la bibliothèque. Je n'ai pénétré pour la première fois dans une synagogue qu'à treize ou quatorze ans ; encore était-ce dans celle de Carpentras, étape parmi d'autres d'un périple touristique. A la réflexion, je décèle cependant quelque velléité mais dans une orientation bien précise : le premier tome d'une *Petite histoire des Juifs*, cours pour enfants d'« histoire juive » (et non d'« instruction religieuse ») ; l'enseignant (mon père) ne fut pas plus dynamique que l'élève assidue. L'absence de réponse à une de mes questions concernant l'appartenance précise de notre famille à telle ou telle des douze tribus – la généalogie biblique impossible – me troubla beaucoup. Il y eut aussi un volume de contes et légendes juifs, récits inspirés de la Bible tout comme de la vie des Juifs à travers le monde ; pourquoi me souviens-je particulièrement de l'histoire de la vieille Sara qui, âgée de deux cents ans, ne parvenait pas à mourir ? Je suis encore aujourd'hui totalement pénétrée de cet athéisme, en aucun cas fondé sur un quelconque anticléricalisme, mais plutôt sur la « désespérance de l'être-là ». Il est évident que, même si la pratique religieuse de mes parents s'était déjà effritée avant la guerre, le problème de l'« absence de Dieu » pendant la Shoah fut constamment débattu dans ma famille.

La Shoah – on n’employait pas ce terme –, ce furent d’abord des signes visibles : ces matricules de camps de concentration tatoués sur les avant-bras de certains amis de mes parents ; des mots : « fours crématoires », « ghetto de Varsovie », s’agissant de ma famille paternelle, « déporté d’Anvers » (ou « de Lyon »), « jamais revenu » à propos de tel oncle, de tel cousin, « Gurs », camp de concentration français où mon père fut interné et dont il réussit à s’échapper ; des éclats de récits : tel ami trop naïf qui ne s’était pas battu, telle famille paysanne qui, au péril de sa vie, avait aidé mon père à se cacher... Difficile de mesurer combien la quiétude de l’enfance fut corrodée par ces bribes, ces mots d’autant plus terrifiants qu’ils restèrent, pour moi, très longtemps sans référent. J’en garde une certaine difficulté avec le langage en général : manque de mots, énigmes du sens ; et la nécessité vitale d’observer du concret (d’où, peut-être, l’ethnographie). Dans son récent ouvrage, A. Wiewiorka (1992 : 22) affirme qu’ « il faut en finir avec l’idée facile que les déportés n’ont pas témoigné [...] ». Soit, mais le problème essentiel est moins celui de l’énoncé que celui de l’énonciation, de la tradition orale familiale. Que les rescapés du nazisme aient écrit ne signifie en rien qu’ils aient parlé à leurs enfants (il est vrai que l’exigence redoutable de ceux-ci est à la mesure de l’effacement des traces). Je me forge assez facilement des images de la vie de ma mère, peut-être parce que ces fragments, racontés dans un cadre domestique, n’avaient pas la lourdeur d’une révélation. En revanche, l’histoire de mon père fut entourée de cercles concentriques de silences et d’ignorances : le sien propre, nécessaire sans doute à la reconstruction de son existence ; le nôtre, faisant écho au sien : impossible de raviver ce qui, souvent, émergeait dans des cauchemars nocturnes, impossible de soutenir ce flot de douleur et d’émotion accompagnant toute parole ; le mien enfin, incapable de mémoire, demandant à mon père, lorsque je l’osais, de me raconter encore une fois ce qu’il prétendait m’avoir déjà dit... A la fin de sa vie, il eut le désir de raconter son histoire, de « porter témoignage » pour les générations à venir ; mais il s’agissait d’un projet littéraire (peut-être, pour lui, la seule forme de parole possible), d’une orchestration consciente, cohérente, lissée, pour laquelle il refusa toute collaboration, tout regard. Et je finis par séparer les lambeaux recueillis, arrachés, souvent contradictoires, qu’en une fiction j’assemble maintenant, de ce qu’il écrivit lui-même : ce n’était pas la même histoire ; mais mon acharnement à savoir, mes « questions d’ethnologue » soucieuses de l’infime, du minuscule, qui suscitèrent bien des fois son agacement, n’ont-ils pas, eux aussi, illusoirement comblé des blancs ? Mes efforts pour noter, saisie que j’étais par le sentiment de l’urgence, n’ont-ils pas à leur tour pétrifié, desséché ce qui, hors du moment du face à face, de la connivence, perdait sens ? De mon père je ne sais que peu de choses, non seulement parce qu’il a peu parlé, mais parce que toute transmission est vacillement.

La langue usuelle de ma famille était le français, bien maîtrisé oralement par mes parents (avec la résistance d’un fort accent « métèque » et d’expressions idiomatiques qui, tout comme Monique, me mirent souvent dans l’embarras), beaucoup moins bien dans l’écrit : j’eus le rôle non

négligeable d'assurer la correction orthographique et syntaxique. Mais d'autres langues investissaient des domaines particuliers : le polonais pour les injures, le yiddish pour désigner certaines fêtes, certains mets, certains comportements (*Schliemazel* : « celui qui n'a pas de chance », *Schnorrer*, « le parasite, le pique-assiette »), et pour tout le domaine affectif. Mais il y avait surtout l'allemand, que ma mère continuait à lire, à parler avec les membres de sa famille vivant en France, à écrire aux autres, immigrés en Israël, aux Etats-Unis. J'ai pour cette langue, qui a, plus que les autres, bercé mon enfance, une grande tendresse ; et j'ai toujours regretté que, par une sorte d'évitement, ma mère ne me l'ait pas enseignée, ou si furtivement ! Pas plus que mon père ne m'a enseigné le polonais ; leur monde peut-être, mais plus celui de leurs enfants.

Evitement ? Concurrence entre les habitudes d'une société majoritaire dans laquelle ma famille était parfaitement insérée, et des références juives, mais vécues hors de tout support « communautaire » ? La presse juive (en français) ne fit, dans la maison de mes parents, qu'une apparition fort éphémère ; le militantisme sioniste, la fréquentation de groupements juifs quels qu'ils soient, hormis le cercle des proches, furent pratiquement inexistantes. Mais il y avait, outre l'implicite (les congratulations joyeuses lorsque naissait dans la famille un garçon, le danger de l'irréversible inhérent à toute séparation), outre des désirs clairement exprimés (celui de reconstituer, par le mariage des enfants, un cercle familial juif si restreint), des thèmes de discussion (pendant longtemps, le boycott des produits allemands, la critique des « mariages mixtes » et des conversions, une sensibilité particulière aux faits de racisme ou de xénophobie), la lecture, parmi bien d'autres, d'écrivains dits juifs : Zweig ou Kafka, Bellow ou Roth, une attention particulière mais légère, en aucun cas exclusive, à des peintres, à des musiciens juifs.

Evitement ? Volontairement on ne fêtait pas Noël, pas davantage les fêtes juives, les grandes réjouissances de l'année étant le jour anniversaire des enfants, et le premier janvier. Aucun objet rituel, même désinvesti de toute fonction, ne venait rappeler une présence juive. Pourtant, lors de la Pâque, ma mère nous offrait, conformément à la tradition juive et à bien d'autres encore, un vêtement neuf ; mais s'agissait-il de la Pâque juive, ou de celle du calendrier commun ? Pâque marquée essentiellement, pour la fillette que j'étais, par la course aux œufs en chocolat cachés dans le jardin ; et s'il est vrai que l'œuf figure bien sur le plat rituel de la Pâque, je n'ai jamais entendu de réinterprétation dans ce sens. Il y avait aussi le jeûne de *Kippour*, que ma mère, et mon père pour l'accompagner, respectèrent toute leur vie. Les raisons expliquant ce geste connurent plusieurs variantes, sa force, hors de toute adhésion religieuse, résidant avant tout dans la fidélité à une tradition familiale ; maintien d'ailleurs tourné vers le passé, puisque jamais mes parents ne m'enjoignirent de les imiter. Jour étrange, où j'avais le sentiment d'être livrée à moi-même dans une maison trop calme, temps suspendu, désœuvrement de ma mère, bâillements : nous attendions tous qu'enfin, à la tombée du jour, au mépris total de tout signal prescrit par une quelconque autorité rabbinique, l'on puisse boire un verre de thé et manger un tranche de

gâteau (*lekek*) ; puis l'on se souhaitait (en yiddish) une bonne année. Mais le geste essentiel d'ancrage dans le judaïsme, le plus marquant, était l'allumage de la bougie – une large bougie blanche dans un gobelet d'aluminium – commémorant le jour anniversaire de la mort du père et de la mère (*Jahrzeit*). Moment sans aucune référence religieuse précise, mais extrêmement solennel, empreint d'une très forte émotion d'autant plus qu'y étaient associés tous ceux dont on ignorait les circonstances exactes de la mort. Lorsque, vingt-quatre heures plus tard, cette bougie s'éteignait, j'en éprouvais un véritable sentiment de soulagement.

Ma famille ne suivait en rien les règles de la *chacherout* ; cependant, comment interpréter cette extrême réticence à faire figurer dans les menus des crustacés ? Habitude alimentaire, ou traces de prescription ? Mais on consommait du porc, on mélangeait produits carnés et lactés ; la visite de personnes respectueuses des règles alimentaires était vécue comme une véritable contrainte, nécessitant des prodiges d'invention. L'expression yiddish qu'employait ma mère résume à elle seule cette situation : *yontevige Geschirr* (litt. « vaisselle de fête ») désignait toute perturbation gênante des habitudes quotidiennes. Hormis le gâteau léger de rupture du jeûne de *Kippour*, et des pains azymes venant faire concurrence, lors de la Pâque, au pain levé (sans l'exclure), aucun mets particulier ne marquait un cycle annuel juif, lui-même quasiment inexistant. L'une des particularités de la cuisine dite juive, outre la *chacherout*, est le symbolisme attaché à certains ingrédients, à la forme des mets, le moment de l'année où ils sont de tradition. Je connaissais parfaitement, sous leur nom polonais, ces galettes de pommes de terre, mais je n'ai appris que fort tard qu'il s'agissait d'un plat consommé particulièrement, en Europe centrale, lors de la fête de *Hanukka* ; de même pour ces raviolis à la viande, pour ces crêpes fourrées au fromage, plat traditionnel de la nouvelle année. Ils restèrent pour moi dans une sorte d'incognito : détachés de toute référence au calendrier juif, tout au plus transformés en particularisme culturel. Car ma mère confectionnait des plats dont on retrouve mille variantes dans les livres de cuisine dite « juive de Pologne » (ou d'Europe centrale) ; l'on achetait au « *Plätzel* » puis, en raison d'une proximité plus grande, chez les Arméniens de la rue Bleue ou dans les boutiques juives de la rue Cadet, les ingrédients nécessaires : le raifort, le pain au cumin, les graines de pavot. Pâtisserie juive ? Ou viennoise ? Ma mère était incontestablement plus fière de cette dernière épithète ; mais la cuisine française faisait aussi partie de son répertoire.

Lorsque, comme bien d'autres, l'adolescence venue, je reprochai à mes parents de ne m'avoir « rien appris » du judaïsme, faisant fi de l'ambiance que j'ai esquissée, de la structure de ma famille, restée très patriarcale, d'une éducation valorisant exclusivement l'intellect, des ambivalences, des glissements de sens que je décèle maintenant, mon père me renvoya aux livres. Attitude juive peut-être, mais transformation en objets d'étude, en faits de culture, d'une gestuelle, d'une immersion plus profonde, d'une désignation plus explicite dont je ressentais le manque. Négligeant le yiddish, j'appris alors l'hébreu, délaissant vite un centre juif dont l'atmosphère trop consensuelle me

déplaisait, pour suivre un cursus universitaire. Je me mis à amasser des connaissances dans les domaines les plus divers, à lire des textes religieux et des ouvrages sur ceux-ci, des romans d'auteurs juifs américains, des contes hassidiques, des descriptions des mouvements ouvriers juifs, de la vie juive à travers le monde, des apologies et des condamnations de l'Etat d'Israël, des livres d'histoire, des témoignages sur la guerre. Je trouvai alors un écho inattendu dans ma famille, qui partagea cette recherche. Surgirent alors des anecdotes : comment, en Pologne, on célébrait telle fête juive, quelles étaient les marques du deuil, quand il était licite de jouer aux cartes ; mais cette multitude de précisions, trop tard venue, n'engendrant aucune pratique familiale si ce n'est sous l'œil réticent, mi-critique, mi-gêné de mon père, resta irréductiblement savoir intellectuel, soumis aux lois de l'oubli et du réapprentissage, prêt au travail ethnologique si j'avais éprouvé la distanciation nécessaire. Cette distanciation, j'en sentis pourtant la nécessité lorsque, désirent comprendre ce que j'avais de commun avec d'autres, qui se disaient « juifs » comme moi, je décidai d'aller étudier ceux dont, arbitrairement, je me sentais le plus loin : les Juifs yéménites. Recherche naïve... Si, en Israël puis au Yémen, je pus observer certaines pratiques spécifiques, les réalités sociales, les clivages existant dans ces deux pays me parurent infiniment déterminants pour les comprendre. En 1973, répondant à un appel paru dans *Libération* après la guerre israélo-arabe dite « du *Kippour* », je fis partie de l'éphémère *Rassemblement des Juifs Anti-Sionistes* ; bouillonnement d'idées et de revendications au centre desquelles, outre la condamnation d'un nationalisme israélien exacerbé, se trouvait l'affirmation qu'être juif en diaspora, ne pouvait plus signifier être satellite du « noyau dur » qu'était censé représenter Israël ; mille manifestations, politiques, culturelles, culinaires, visant à affirmer le « droit à l'expression » de la « minorité juive » en France, auxquelles j'ai participé à cette période⁹. J'en garde un lien à éclipses avec le Cercle Gaston Crémieux (dont l'orientation à gauche, les investigations historiques et culturelles me séduisirent), quelques amitiés solides et des interrogations toujours actuelles... Mais leur intensité varie, comme si je me sentais parfois submergée par trop de judaïsme, et qu'il me fallait aller respirer ailleurs, affirmer d'autres attaches, telles celles acquises par mon mariage avec un non juif. Dans cette recherche de mise en pratique, de « mise en scène » que j'évoquais plus haut, bon nombre des gestes que j'accomplis me paraissent parfois dénués de sens : ainsi le jeûne de *Kippour* que je respecte, désormais, pour les mêmes raisons que Marc ; mais seule, alors que mes essais pour me joindre, ce jour-là, à une collectivité (religieuse puisqu'il n'existe alors d'autre choix possible) se sont révélés totalement négatifs : je ne suis pas de ce monde-là. Même sentiment lorsque, à la mort de ma mère, nous désirâmes, ma sœur et moi, contre le souhait premier de notre père, la présence d'un rabbin :

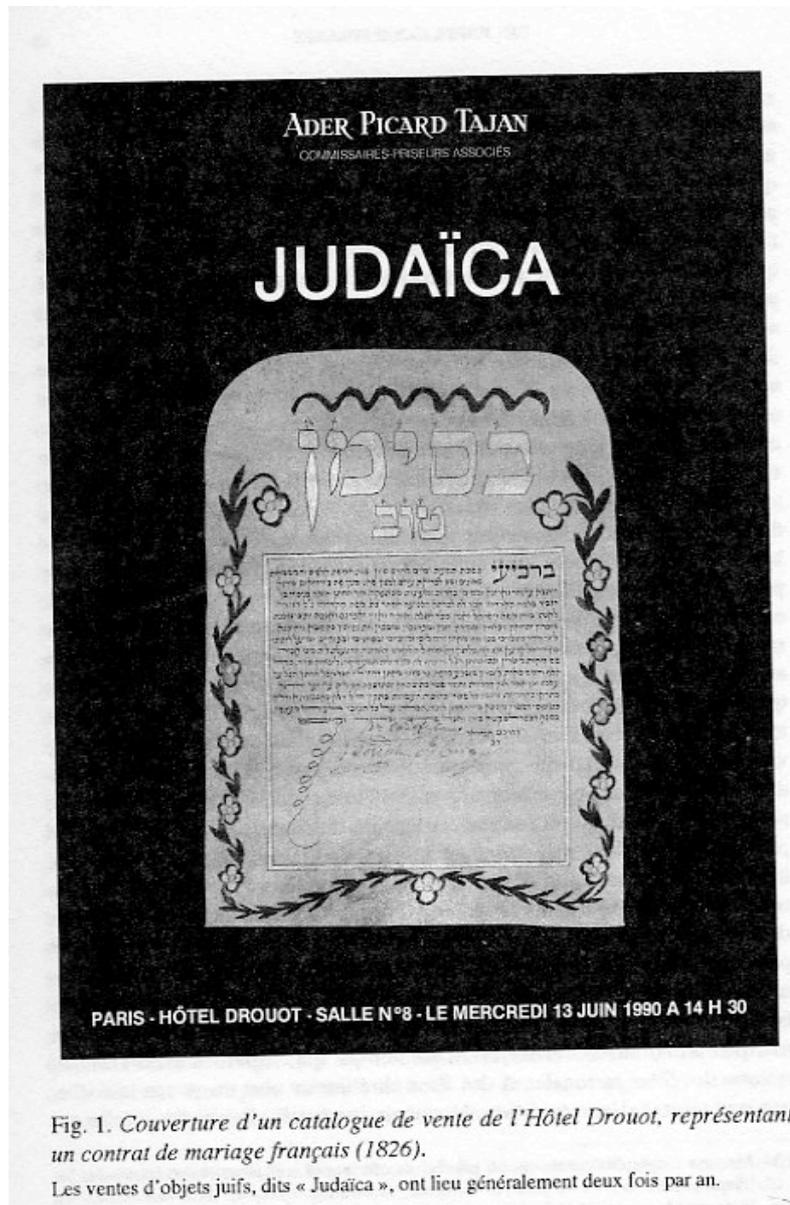
⁹. Certains membres du R.J.A.S. créèrent, à la fin des années 1970, une revue intitulée *Combat pour la diaspora*, qui continue de paraître (éditions Syros Alternatives) ; chacune de ses livraisons développe un aspect particulier de l'histoire ou des cultures juives en France (« Les Juifs et la révolution française » ; « La résistance juive en France ») ou des thèmes plus généraux (« Le Bund »).

présence toute symbolique, simple rappel culturel sans adhésion aucune aux discours ni aux prières. Aucun moment, mieux que ceux-là, ne me font sentir combien parler de « communauté juive » est une fiction ; ou plus modestement, combien j'ai, avec cette « communauté » un rapport conflictuel. Essais et erreurs faits de bric et de broc... J'ai acquis dans les souks de Jérusalem ou dans des brocantes divers objets juifs (une lampe de *Hanukka*, une boîte à épices pour la cérémonie de fin du *shabbat*) : recherche d'une symbolisation dont, enfant, j'ai éprouvé le manque (fig. 1). Je ne respecte aucune caché, le rappel de ses règles se faisant sur le ton de l'humour ; si je suis très attachée aux recettes de cuisine de ma mère, certainement plus parce qu'elles sont siennes que parce qu'elles sont juives (d'ailleurs pas toutes), je ne les respecte plus scrupuleusement, prenant plaisir à créer mes propres variantes. La *mezuzah* que je porte autour du cou est doublement hétérodoxe¹⁰ ; elle n'est pour moi ni symbole religieux ni insigne de reconnaissance, mais avant tout la matérialisation du sentiment que j'ai exprimé plus haut : hasard des appartenances, je porte en moi ma maison. Si j'ai institué, avec la complicité de ma famille, certaines coutumes, telle une certaine célébration du *shabbat*, faite de gestes traditionnels (allumage des deux bougies, fabrication de la brioche nattée – *hala* – remplacée par une pâtisserie achetée dans n'importe quelle boulangerie lorsque le temps manque) et d'inventions personnelles (la lecture de contes juifs, de fragments bibliques ou de textes historiques), c'est plus par souci de marquer de réminiscences juives un temps qui, sinon, s'écoulerait au rythme des fêtes nationales et des fêtes chrétiennes plus ou moins laïcisées, que par respect d'une tradition désormais inactuelle. Repli vite stérile sur une certaine ritualisation s'il n'était sans arrêt remis en question, s'il ne s'accompagnait de lectures, de débats intérieurs ou partagés entre amis et dans des cercles dits « laïcs », d'une méditation sur ce « peuple à la nuque raide » : parole biblique que mon père prenait sciemment à contre-pied, dont il avait fait sa règle de vie, et qui signifiait pour lui : « ne pas s'en laisser conter ».

Bribes fugaces, construction provisoire de soi, pièges de la logique biographique qui ne fait qu'entre-dire, qui polit les contradictions... Nous savons tous – Stendhal, Perec, la psychanalyse nous l'ont appris avant les spécialistes du texte ethnographique – que « je est un autre » (il ne l'est pas moins quand, à travers le port de tel chapeau, la fréquentation de tel lieu, on se borne à saisir les éléments des codes culturels qu'il véhicule). Impossible, cependant, de négliger ces représentations alors que, dans la façon propre à Sylvie d'être juive, tout est langage. Impossible de méconnaître l'individu alors que, dans l'éclatement des références, si sensible dans ces témoignages, en l'absence d'un lieu de rencontre suffisamment pluraliste (qu'au demeurant bon nombre continueraient d'ignorer), chacun modèle des rituels, souligne

¹⁰. *Mezuzah* : cylindre contenant un parchemin sur lequel sont inscrits des fragments bibliques (Deut 6 : 4-9 et Deut 11 : 13-20) ; la *mezuzah* doit être fixée légèrement en biais, sur le montant droit de la porte de la maison qu'elle est censée protéger ; ma *mezuzah* est doublement hétérodoxe d'une part parce qu'elle est un bijou, d'autre part parce que le parchemin en est absent.

particulièrement tel événement de l'histoire des Juifs en fonction de la sienne propre : qui d'autre que François inclut dans sa manière de célébrer *Hanukka* l'écoute du *Judas Maccabée* de Haendel ?



De ces récits fragmentaires, peu nombreux, il serait bien présomptueux de tirer des lignes de force ; mais peut-être, pour une recherche à venir, quelques pistes. Auparavant, il est nécessaire d'esquisser un cadre général.

Il existe encore, certes, des réseaux professionnels juifs, tel celui de la confection et du commerce textile étudié par A. Benveniste (1989) dans le quartier de la Roquette ; des commerces juifs (commerces « ethniques » de la rue des Rosiers, de Belleville, de Sarcelles). Les publicités des radios juives donnent aussi l'illusion qu'il existe un vaste réseau de boutiques, de services tenus par des Juifs, dans lesquels d'autres Juifs viendraient s'approvisionner ou

auxquels ils s'adresseraient de façon privilégiée. Force est pourtant de constater qu'hormis ces cas (et hormis, bien entendu les religieux affiliés à une synagogue), les Juifs sont insérés dans des réseaux politiques, sociaux, économiques, professionnels, culturels communs aux Français de toutes origines, sur lesquels leur qualité de Juifs influe peu (mais il est vrai qu'il y a là un champ ouvert à des investigations ethnologiques). Est-il besoin de rappeler aussi qu'à part quelques cas de regroupement évident, les Juifs sont disséminés sur tout le territoire, qu'ils se fondent dans une population mêlée et que tous ceux de ma génération sont francophones ?

Autant dire que l'identité juive, même si elle est vécue, comme le dit Danièle, « par les tripes », est fortement concurrencée par mille autres appartenances. François le montre bien qui, regrettant de ne pas avoir célébré telle fête juive, déplore de ne « pas [en avoir] eu le temps ». Marquer sa spécificité, en privé ou de façon plus publique – comme lors de la récente affaire du fichier des Juifs datant de 1940, découvert au Ministère des Anciens Combattants, où de nombreux Juifs et groupes juifs ont exprimé leur émotion – est affaire de choix individuel. Il est vrai que l'affirmation d'une identité juive correspond, d'une part, à une évolution des Juifs eux-mêmes (l'invisibilité blessée de nombre de nos parents n'est plus le fait des gens de ma génération, et le « combat pour la diaspora » est largement gagné) ; à une évolution de la société française en général d'autre part (l'idée de la « différence », dans ses leures, ses avatars positifs et négatifs a cheminé). La tension entre une église dogmatique, aujourd'hui minoritaire, et la laïcité, ayant perdu de son actualité, cette dernière est elle-même objet de réflexion. Ainsi, dans un récent rapport (1991), le Cercle Condorcet s'est demandé « comment la notion de laïcité, pensée à l'origine par rapport aux religions, peut [...] être aujourd'hui pensée par rapport aux cultures ». Bien qu'étant hostile à cette idée, l'auteur de l'article, reprenant les cadres élaborés par Baubérot (1990), évoque un « troisième seuil de laïcisation » : par un aménagement de la loi « fourre-tout » de 1901, les « communautés culturelles [...] pourraient plus facilement se manifester au grand jour, disposer de moyens de publicité, et bénéficier [comme les partis politiques] de crédits, sans pour autant forcer l'adhésion de quiconque ». Certains Juifs laïcs soutiennent cette thèse (Marienstrass 1975). Suggestion politique encore balbutiante et très controversée, dont le préalable est une réflexion sur la notion de « communauté »...

Fait remarquable dans les récits recueillis : aucun ne se soucie des instances religieuses (telle le Consistoire) ou politiques, censées représenter la « communauté juive » ; celle-ci ne peut être globalisée, en une fiction, que de l'extérieur. L'évocation des « nôtres », propre à la génération antérieure, semble quelque peu désuète : l'on peut s'interroger, avec plus de distance, sur l'origine juive de telle ou telle personne sans qu'une réponse positive implique connivence ou sentiment d'une culture commune. Seul Marc exprime un solidarité de principe avec tous les Juifs. Mais le lien avec les structures religieuses, qu'elles soient consistoriales ou libérales, reste complexe. Ainsi Alain affirme n'avoir senti vraiment la consécration de son mariage que lors

de l'intervention d'un rabbin (libéral), intervention que dans un autre contexte (l'enterrement de son père), il avait trouvée « absurde » ; variante de l'attachement sans adhésion à laquelle j'ai fait allusion à propos de la mort de ma mère, et qui se manifeste surtout dans les temps de passage (mariage, mort, etc.). François, qui chercha, une année, à saisir diverses versions des cérémonies de *Kippour* en se rendant dans plusieurs synagogues, marque à la fois son attachement pour ces lieux et son évidente distance. De façon plus large, le rapport conflictuel avec tel lieu, telle pratique collective, exprimé par Sylvie ou par moi-même, semble indiquer qu'il s'agit avant tout de définir sa propre identité juive et non de se fondre dans un moule « communautaire ». Et le cas de Monique, établissant des liens avec certains Juifs d'Afrique du Nord, montre que si collectivité (toute provisoire) il y a, elle est fondée sur une proximité, une rencontre réelles, des intérêts communs, et non sur une abstraction. Si chacun définit de façon différente son altérité (le Juif de Bayonne face à d'autres groupes, le Juif comme « métèque » et ceux qui ne le sont pas), il semble clair aussi qu'être juif définit des univers aux seuils très perméables, incluant des langues non juives, des cuisines dont la spécificité semble parfois difficile à cerner.

Plus que dans une hypothétique « communauté », être Juif laïc semble s'inscrire avant tout dans une forte tradition familiale. Continuité pour les uns, tel François qui a toujours côtoyé le religieux, pour qui la pérennité du lieu (Bayonne) a son importance ; tel Marc qui souligne le lien avec les pratiques traditionalistes de ses grands-parents. Sentiment très vif de la rupture pour d'autres (la Shoah n'en étant pas la seule cause, comme le montre le récit de Monique) : décalages, bribes sans commentaires, résurgences intempestives nous ont conduits à une quête dont l'histoire familiale reste le centre ; m'ont entraînée à rechercher, avec l'obstination et la minutie d'un archéologue, les traces d'une « collection invisible¹¹ » dont peut-être je force les traits, dont je nie les pertes...

Tradition familiale explicitement évoquée dans le respect de certaines fêtes (tel *Kippour* pour Marc et moi-même), et que montre nettement l'attachement à la cuisine, qu'il soit « à la lettre » ou plus distancié ; pour la Pâque, François confectionne lui-même un flan aux fruits « parce que c'était ainsi à Bayonne ». Un livre intitulé *La cuisine de nos grands-mères juives polonaises* (1980) ne s'y est pas trompé. Attachement, aussi, à éclipses parfois, à la langue des parents : ainsi Alain, dont la famille parlait, en privé, presque uniquement le judéo-espagnol (venant « contaminer » l'espagnol qu'il apprenait au lycée), souhaitait ardemment l'usage du français, avant de redécouvrir cette langue, à l'âge adulte.

Cette tradition familiale, que chacun modèle, se marque enfin dans le maintien d'un fort lien entre vivants et morts. Pour ma part, s'il est une cérémonie que je n'ai jamais remise en question, même si je ne l'accompagne

¹¹. C'est le titre d'une magnifique nouvelle de S. Zweig ; l'auteur y décrit l'histoire d'un aveugle possédant une très belle collection de gravures ; peu à peu, faute d'argent, celles-ci ont été vendues à l'insu de leur propriétaire, mais tous continuent d'en parler, de les admirer comme si elles étaient toujours rangées dans leur carton...

pas toujours d'autres manifestations de deuil, c'est celle du *Jahrzeit*. Lien sensible aussi dans les noms d'ancêtres que certains d'entre nous continuent à donner à leurs enfants, parfois avec liberté, comme pour secouer la lourdeur d'un tel héritage : ainsi le nom de mon fils, Yves-Samuel, est à la fois réminiscence de ceux de ses grands-pères maternels et de l'origine bretonne de son père...

Enfin c'est bien avant tout dans le cadre familial, parfois élargi, que s'accomplissent (pour certains d'entre nous) les gestes, que se disent les mots nous rattachant à des histoires juives.

Dernière piste enfin, celle de la transmission. L'idée du recueil, de la consignation des traditions, ancienne en milieu juif (ainsi le travail entrepris, au début du XX^e siècle par le Yivo), a été à l'origine de nombreuses associations, religieuses ou non, telles *Vidas largas* en milieu sépharade, *Nahar Misraïm* en milieu égyptien. Se souciant explicitement de la transmission de ces héritages aux jeunes générations, le Petit Cercle Maïmonide a mené pendant quelques années, dans un cadre privé, une expérience originale. Il rassemblait une dizaine de familles mutuellement cooptées (dont un seul couple non « mixte »), d'opinions (religieuses, politiques) et d'origines diverses, le rôle central d'animation étant dévolu aux enfants (adolescents et pré-adolescents). Ceux-ci choisissaient eux-mêmes un thème d'étude mensuel, et leurs exposés précédaient une discussion collective où chacun cherchait à approfondir sa pensée, où les parents apportaient sans lourdeur précisions et ouvertures supplémentaires. La règle du jeu imposant pour chaque réunion un sujet « culturel » et une lecture de textes (bibliques ou autres), ne fut pas respectée, le second aspect n'ayant « jamais pris », selon les mots d'un membre du cercle ; cependant le vaste éventail des questions abordées, depuis le monde yiddishisant révolutionnaire jusqu'au sionisme, en passant par le cinéma américain ou les intellectuels viennois, indique combien était grande l'envie de connaissance. Evoquant cette expérience, Spire et Hassoun (1988) soulignent la part d'invention qu'elle contenait, la chaleur, la convivialité des liens « communautaires » ainsi créés : une communauté bien concrète, constituée autour d'un projet commun, sans aucun repli sur soi.

Hormis Danièle, la transmission nous préoccupe tous ; nos enfants ont au plus onze ans, ce qui rend difficilement applicable l'expérience qui vient d'être décrite. Et c'est de façon isolée que, chacun à notre manière, nous cherchons à mettre en valeur nos points d'ancrage.

On l'a vu, les rituels, aussi réinventés soient-ils, n'intéressent pas Sylvie, et « il n'y a pas de temps pour cela » : pour parler des fêtes, de l'histoire juive en général. Cependant elle a longuement raconté à sa fille l'histoire de sa famille et tient à devancer toute information concernant des Juifs (telle la profanation du cimetière de Carpentras) qui pourrait être donnée à l'école. Si cette transmission est, jusqu'à présent, uniquement orale, centrée sur ce qu'elle nomme le « malheur juif », Sylvie envisage de la relayer par des lectures. S'agit-il de ne plus porter seule son histoire ? Ou de s'effacer pour laisser place à une connaissance moins univoque ? Le projet est encore trop neuf pour le dire.

L'attitude de François contraste fortement avec celle de Sylvie : ce qui l'attire, ce sont, dissociées de la « foi » dont elles sont censées être le signe, avant tout les « pratiques » ; il souhaite en « faire un maximum », seul le manque de temps réduisant ses ambitions. Si, conformément à ses habitudes familiales, il néglige certaines fêtes, d'autres font, d'année en année, l'objet d'une célébration sans défaillance : ainsi *Kippour*, où grands et petits assistent à un ou deux offices à la synagogue revêtus de la *kippa* et du châle de prière : journée de jeûne, chômée pour tous (les enfants ne vont pas à l'école) ; ainsi *Hanukka* où l'on allume chaque soir, durant huit jours une nouvelle bougie, où les enfants reçoivent chaque jour un cadeau, où l'on chante, recouvert de la *kippa*, des airs en hébreu et araméen. Par des lectures également (de textes bibliques comme de récits d'écrivains juifs), François s'efforce de donner à ses enfants une « acculturation juive très forte ». Mais la préparation de la *bar mitzva*, cérémonie couronnant la majorité religieuse de l'enfant, à laquelle il est attaché (toujours dans l'esprit de dissociation souligné plus haut), lui pose problème ; regrettant l'absence d'un autre lieu de formation que la synagogue (qu'elle soit consistoriale ou libérale), il se résoudrait, « faute de mieux », à y envoyer ses enfants : question encore en suspens...

Pour Marc et Monique, cette transmission passe, on l'a vu, par une « ritualisation » du temps, dont les sens sont multiples : volonté de rupture d'un rythme de vie, d'habitudes, ressenties comme trop « majoritaires », fidélité à un héritage dont Marc ne s'est jamais senti totalement coupé, et inversement, pour Monique, réappropriation de ce qui lui avait échappé. Dans leur maison, de multiples objets signalent une évidente appartenance juive : chandelier de Hanukka dans la cuisine, étoile de David suspendue au mur de l'entrée, *mezuzza* à la porte de la chambre des enfants ; mais aucun signe visible de l'extérieur : cette appartenance reste privée, intime. Si l'on célèbre le *shabbat* et d'autres fêtes, si l'on porte attention aux nourritures juives et à leurs sens, il ne s'agit pas que de reproduire une tradition figée : l'étude, la découverte, à travers de nombreuses lectures, des significations insoupçonnées de chaque geste en sont inséparables. Mais si Monique est très préoccupée de cette transmission (surtout à ses filles issues de son premier mariage, qui, dit-elle, n'ont « rien » vécu ni connu du judaïsme avant l'âge de quatorze ans), elle est envahie par le sentiment que les gestes nouveaux qu'elle accomplit sont « plaqués ». Cette adhésion mitigée, malaisée, à des pratiques traditionnelles, toutes aménagées qu'elles soient, caractérise sans doute un grand nombre de Juifs laïcs, et constitue peut-être le piège de la « ritualisation ».

Fallacieux peut-être, volontariste parfois, mon désir de transmettre des marques, remède à cet effacement des traces maintes fois évoqué, qui continue de me hanter ; objets permettant d'accrocher le regard, rituels sans dieu pour scander temps hebdomadaire et annuel. Mais ces marques, à valeur pédagogique aussi, parfois la mémoire, le corps semblent les refuser. D'une année à l'autre, telle une élève rebelle, j'oublie la composition du plat rituel de la Pâque : combien d'herbes amères ? Combien de verres de vin ? A quel moment la consommation du premier pain azyne ? Consulter codes et

ouvrages descriptifs n'atténue en rien la gaucherie de gestes jamais vraiment appris : rien de naturel pour moi, dans cette culture, la répétition est impossible. Mais peut-être est-ce précisément cet enchaînement irrépressible de pertes qui rend nécessaires, possibles, de nouvelles créations, loin de l'enfermement dans une tradition figée. Lacan, toujours paradoxal, soutenait qu'on ne parle bien que de ce qu'on ne connaît pas : comme Sylvie, hormis quelques rares moments bien intégrés dans un cycle de vie familial (le *shabbat*, le *Jahrzeit*), la parole, le récit, l'étude, la lecture en commun restent le mode de transmission que je privilégie : lambeaux d'histoire familiale laissant une place aux blancs, aux contradictions, lecture de fragments bibliques replacés dans leur contexte historique, anthropologique, recherche sur le sens des gestes (en quoi, par exemple, le sacrifice et la consommation de l'agneau singularisait-il les Hébreux en milieu égyptien ?). Peut-être seule la réponse provisoire à de telles questions permettra-t-elle de mettre en place des rituels, des symboles renouvelés, si leur nécessité continue de s'en faire sentir.

Dans un bel article intitulé *Le mythe fragmentaire* (1981 : 81), Ortigues rappelle que de nombreux textes saints, Coran, Bible, de nombreux mythes des religions africaines, se caractérisent par le décousu, le discontinu, une « marqueterie de "documents" », les Sémites ayant « poussé jusqu'au sublime le génie du bric à brac ». Partout, écrit-il, pour atteindre au cœur, « l'Esprit casse la Lettre », sa thèse étant que « les haillons de la sagesse n'ont pas besoin de couturiers ». Transposé dans un cadre plus large, on pourrait alors soutenir que ces éclats, ces parcelles dissociées dont se nourrissent les Juifs laïcs sont bien les témoignages de cultures vivantes.

L. K., C.N.R.S., *Laboratoire d'Anthropologie Urbaine*

Références bibliographiques

BAUBEROT J. :

1990, *D'un pacte laïque à l'autre*, Paris, Le Seuil.

BENVENISTE A.

1989, *Le Bosphore à la Roquette : la communauté judéo-espagnole à Paris, 1914-1940*, Paris, L'Harmattan, 184 p.

Cercle Condorcet :

1991, *Atelier d'Aix en Provence, Organisation et dynamique des droits* (6 / 7 avr.), 57 p.

ESKENAZI F. & WAINTROPE E. :

1991, *Le Talmud et la République, Enquête sur les juifs français à l'heure des renouveaux religieux*, Paris, Grasset, 298 p.

FRESCO N. :

1981, « La diaspora des cendres », *L'emprise, Nouvelle revue de psychanalyse* 24 : 205-20.

KERSZ L. :

1980, *La cuisine de nos grand-mères juives polonaises*, Paris, Editions du rocher, 94 p.

LAPIERRE N. :

1989, *Le silence de la mémoire, à la recherche des Juifs de Plock*, Paris, Plon, 292 p.

MARIENSTRAS R. :

1975, *Etre un peuple en diaspora*, Paris, Maspero, 213 p.

MORIN E. :

1989, « Juif : adjectif ou substantif ? », *Le Monde* (11 / 12 oct.).

ORTIGUES E. :

1981, « Le mythe fragmentaire », *Religions du livre et religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore : 79-92.

SCHULMANN F. :

1979, « Je suis juive », *Esprit* (mai) : *Les Juifs dans la modernité* : 60-3.

SPIRE A. & HASSOUN J. :

1988, « Une expérience : le petit cercle Maïmonide », *Combat pour la diaspora* 22
« Transmettre le judaïsme » : 37-40.

VIDAL-NAQUET P. :

1981, *Les juifs, la mémoire et le présent* (T.1), Paris, La Découverte-Essais, 198 p.

1988, « Souvenirs de Dieulefit (1943-44) », *Esprit* (jan.) : 3-12.

WIEVIORKA A. :

1992, *Déportation et génocide, entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 506 p.