

## Les juifs de France. Modernité et identité

Martine Cohen

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Cohen Martine. Les juifs de France. Modernité et identité. In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°66, avril-juin 2000. Religions d'Europe. pp. 91-106;

[http://www.persee.fr/doc/xxs\\_0294-1759\\_2000\\_num\\_66\\_1\\_4565](http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_2000_num_66_1_4565)

---

Document généré le 05/05/2016

## Résumé

Quelles sont les conditions de possibilité des affirmations identitaires juives contemporaines ? Pourquoi celles-ci peuvent-elles déstabiliser le modèle confessionnel qui a caractérisé le mode d'insertion des Juifs en France jusqu'aux années 1970 ? Une analyse historique comparative montre l'importance de deux facteurs de transformations internes du judaïsme français : le facteur démographique (fortes migrations des années d'avant guerre et celles des années 1950-1960) et le type de judaïsme vécu, caractérisé dans les deux cas par ses traits d'évidence, d'immédiateté et par sa dimension collective. Mais ces conditions, nécessaires, ne sont pas suffisantes. L'analyse comparative des contextes globaux, celui de l'avant-guerre et celui des années 1970 à nos jours, montre que les enjeux ont évolué de manière décisive : si l'émancipation est un objectif à consolider ou à atteindre dans la première période, c'est l'identité qui, ensuite, pose problème. Les réponses à ces enjeux n'en sont pas moins plurielles dans chaque cas.

## Abstract

What are the possible conditions of contemporary Jewish identity affirmations ? Why can they destabilize the confessional model that characterized the mode of integration of Jews in France until the 1970s ? A comparative historical analysis shows the importance of two factors of internal transformation of French Judaism : the demographic factor (heavy pre-war migrations and those of the 1950s-1960s) and the type of Judaism experienced, characterized in both cases by features of obviousness, immediacy and collective dimension. But these necessary conditions are not sufficient. The comparative analysis of the global contexts, that of prewar and of the 1970s to today, shows that the stakes changed decisively: While emancipation was an objective to consolidate or to reach in the first period, it was then identity that posed a problem. The answers to these stakes were multiple in each case.

# LES JUIFS DE FRANCE

## MODERNITÉ ET IDENTITÉ

Martine Cohen

Le regain de visibilité du judaïsme français depuis les années 1970 est souvent rapporté à l'arrivée massive, quelques années auparavant, de populations issues du Maghreb et qui vivaient leur judaïsme sur un mode communautaire et extraverti. Peut-on s'en tenir à cette explication commode ? La démarche rétrospective proposée par Martine Cohen montre que, si l'ouverture à l'immigration est bien l'une des spécificités du judaïsme français, les manières de négocier une identité collective obéissent à de nombreux facteurs et ne peuvent se réduire à un processus univoque. C'est que, aujourd'hui plus que jamais, il y a de multiples manières d'être juif en France.

**L**es Juifs de France sont divers dans leurs manières d'être juifs et français. Cela n'est pas nouveau. Ce qui est nouveau, c'est la forte visibilité de cette diversité, qui a déjà fait l'objet de plusieurs analyses sociologiques<sup>1</sup>. Celles-ci s'accordent globalement pour reconnaître, dans la pluralité des modes d'identification juive repérés aujourd'hui, trois pôles principaux. Le premier est celui de la solidarité avec Israël, qui se serait manifestée fortement et publiquement pour la première fois en 1967 face aux craintes pour la survie d'Israël, mais dont l'importance semble avoir décliné depuis la fin des années 1980. L'intérêt pour les cultures juives du passé et la mémoire de la Shoah constituent le second pôle d'identification. Apparu dans la seconde moitié des années 1970, il se pro-

longe jusqu'à nos jours, certains auteurs insistant plus sur la mémoire de la Shoah, dont l'importance a été en effet grandissante depuis une quinzaine d'années. Enfin, l'engagement religieux, et notamment celui de jeunes Juifs revenant à l'étude des textes traditionnels et/ou à la pratique, est devenu au cours des années 1980 une troisième manière d'exprimer ou de rechercher son identité juive, les degrés d'engagement étant variables et ne se limitant pas aux formes les plus radicales, socialement plus visibles et fortement médiatisées.

Tous les analystes s'accordent aussi pour souligner la nouveauté de cette situation, marquée par la forte affirmation publique d'une spécificité juive, au plan culturel ou même politique (cf. les débats autour de l'histoire de Vichy et du « devoir de mémoire »), par rapport à une époque antérieure caractérisée par une pratique juive inscrite dans la sphère privée et volontairement discrète. Nous proposons pour notre part de conceptualiser, par la notion de « modèle confessionnel », tout à la fois ce mode ancien de définition essentiellement religieuse de l'identité juive (définition acceptée même par ceux qui ne pratiquaient pas ou peu) et son caractère privé et discret qui impliquait un rapport d'inclusion de l'identité juive dans l'identité nationale française, tandis que la période des années 1970 inaugurerait selon nous, pour le moins, une déstabilisation de ce modèle<sup>2</sup>.

1. Outre les travaux évoqués plus loin, cf. l'ouvrage synthétique de Michèle Bitton et Lionel Panafit, *Être juif en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997.

2. Description plus approfondie des trois pôles et conceptualisation du modèle confessionnel dans Martine Cohen, « Les Juifs de France. Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration », *Le Débat*, 75, 1993, p. 101-115 ; « De l'émancipation à l'intégration : les transformations du judaïsme français au XIX<sup>e</sup> siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, 88, octobre-décembre 1994, p. 5-22.

Les analyses des conditions de possibilité de cette évolution, mettant en avant tant les évolutions propres à la judaïcité française que le contexte culturel, politique et socio-économique de la France des années 1970, sont également globalement convergentes. Mais plusieurs d'entre elles entérinent plus ou moins explicitement l'idée reçue selon laquelle cette évolution serait liée à la spécificité de l'immigration des Juifs d'Afrique du Nord quittant les pays du Maghreb devenus indépendants. L'affirmation publique de soi, la forte dimension collective et souvent émotionnelle de ces manifestations ne seraient-elles pas liées au caractère « communautaire » et volontiers « expansif » de ces Juifs méditerranéens ? Si ces aspects ne sont pas à négliger, il est nécessaire, pour le moins, d'interroger le lien établi entre ces caractéristiques de la judaïcité maghrébine (sont-elles d'ailleurs partagées par tous les groupes sociaux ?) et les affirmations identitaires contemporaines ; ne risque-t-on pas en outre, en focalisant l'attention sur ces caractéristiques judéo-maghrébines, de négliger le contexte global de la société française ?

C'est pour préciser ces deux propositions d'analyse que l'on voudrait éclairer de manière nouvelle la période contemporaine (depuis les années 1970), en l'inscrivant dans une perspective historique plus longue remontant à l'entre-deux-guerres. Une comparaison des deux époques, celle qui va de l'avant-guerre aux années 1960 et celle qui suit le tournant des années 1960-1970, permettra de souligner les enjeux différents qui sous-tendent les expressions de l'identité juive dans chaque cas. Les deux périodes sont assurément loin d'être homogènes. L'une et l'autre nous semblent cependant présenter des éléments de continuité suffisamment pertinents pour pouvoir être comparées, c'est-à-dire différenciées, selon des logiques marquant chacun des contextes et qui ont des répercussions sur la manière dont les Juifs peuvent envisager leur place dans la so-

ciété française. Mais il nous faut auparavant brièvement évoquer les transformations profondes de la judaïcité française qui ont résulté des deux grandes vagues migratoires, celle des Juifs d'Europe centrale et orientale dans l'avant-guerre et celle des Juifs d'Afrique du Nord dans les années 1950-1960.

#### ○ LES DEUX VAGUES MIGRATOIRES

Deux points de parenté incitent en effet à un rapprochement de ces vagues migratoires, par les effets de bouleversement du judaïsme français établi qu'elles provoquent<sup>1</sup>. Le premier est le facteur démographique : l'importance numérique et la concentration sur une période relativement brève (un peu plus d'une dizaine d'années) de ces afflux de populations juives entraînent en effet une visibilité sociale nouvelle des Juifs en France, même si cette visibilité reste encore « localisée », notamment par la concentration géographique dans certains quartiers urbains<sup>2</sup>. Le second point de parenté réside dans le caractère d'évidence et d'immédiateté du judaïsme vécu de ces Juifs, immigrés européens comme nord-africains ; un judaïsme qui déborde en outre largement le cadre

1. Cf. Esther Benbassa, *Histoire des Juifs de France*, Paris, Le Seuil, 1997 ; Jean-Jacques Becker, Annette Wieviorka (dir.), *Les Juifs de France, de la Révolution française à nos jours*, Paris, Liana Levi, 1998. Pour la période de la seconde guerre mondiale, Renée Poznanski, *Être juif en France pendant la seconde guerre mondiale*, Paris, Hachette, 1994 (2<sup>e</sup> éd. 1997) et Simon Schwarzfuchs, *Aux prises avec Vichy. Histoire politique des Juifs de France (1940-1944)*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

2. Pour chacune de ces vagues migratoires, la population juive de France augmente d'un tiers ou de la moitié. En 1940, sur une population juive estimée à 330 000, il y aurait environ 140 000 étrangers et 55 000 naturalisés venus d'Europe centrale et orientale (Patrick Weil, « De l'affaire Dreyfus à l'Occupation », dans Jean-Jacques Becker, Annette Wieviorka (dir.), *op. cit.*, p. 103-168). Pour les Juifs d'Afrique du Nord, les estimations chiffrées varient entre 150 000 et 200 000 personnes selon Michel Abitbol (« La Cinquième République et l'accueil des Juifs d'Afrique du Nord », *ibid.*, p. 287-327), et environ 230 000 selon Jacques Taïeb, « Bilan et analyse critique des études sur le judaïsme nord-africain en France (1970-1988) », dans Jean-Claude Lasry, Claude Tapia (dir.), *Les Juifs du Maghreb, diasporas contemporaines*, Montréal-Paris, Presses de l'Université de Montréal-L'Harmattan, 1989, p. 310-336.

d'une pratique religieuse conçue comme privée, puisqu'il s'inscrit le plus souvent dans un cadre familial élargi aux réseaux d'interconnaissance – ce sont eux qui constituent alors la communauté des originaires de telle ou telle ville, même si les réseaux sont parfois dispersés à travers toute la France. Ce judaïsme vécu comporte ainsi une forte dimension collective, scandée par la temporalité des grandes fêtes juives (que l'on soit croyant ou non importe peu alors) et dont la visibilité sociale, spontanée ou affichée, se distingue des habitudes de discrétion des israélites français.

Mais ce qui distingue ces vagues migratoires colore fortement leurs similitudes. Les motifs de l'arrivée en France diffèrent du tout au tout. Pour les Juifs d'Europe, il s'agit essentiellement de fuir devant les persécutions antisémites ; alors que pour les Juifs d'Afrique du Nord, le départ est d'abord dû aux processus de décolonisation ; il est aussi lié, pour les quelques milliers de Juifs du Maroc ou de Tunisie restés dans ces pays après la fin du Protectorat français, aux répercussions des guerres israélo-arabes (1956, 1967 et 1973) dans des pays arabo-musulmans. La qualité de « Juif » est ainsi au cœur du motif de migration pour les premiers, alors que c'est l'identification à la France qui est, pour les seconds, la raison principale de leur départ.

Au plan économique, alors que les premiers sont pour la plupart de condition modeste et sont en outre obligés de revenir à des « métiers juifs », notamment dans l'artisanat du textile, du fait de la crise économique de 1929 dont ils subissent au premier chef, comme immigrants, les conséquences, les seconds ont des statuts variés (commerçants, employés, fonctionnaires,...) qu'ils préservent pour la plupart à leur arrivée en France, prenant pleinement leur part des richesses produites par une économie française en pleine croissance et profitant des redistributions de l'État-Providence<sup>1</sup>.

Leurs *backgrounds* politico-culturels et leur rapport à la France ou à la culture française diffèrent également. Si les Juifs immigrés est-européens ont le plus souvent participé aux courants culturels et politiques de la modernité européenne, leur marginalisation sociale, du fait de l'antisémitisme, ou leur conception politique du judaïsme (diasporisme culturel des Bundistes, sionisme) les ont conduits à édifier toute une « société juive » extrêmement diversifiée au sein des sociétés où ils vivaient. C'est ce « monde juif » (qui n'a rien d'un ghetto fermé) qu'ils reconstituent peu ou prou, à une plus petite échelle, dans une société française dont les manifestations croissantes de xénophobie au cours des années 1930 ne portent cependant pas atteinte à leur image idéale d'une France terre d'émancipation et de liberté. Au contraire, les Juifs arrivant d'Afrique du Nord ont pu certes connaître une vie juive communautaire intense, mais ils n'ont pas constitué de « société juive » aussi ramifiée et distincte que les premiers. Leurs communautés, comme celles de France, n'ont pas donné naissance aux courants extrêmes du judaïsme allemand ou est-européen, des réformés aux orthodoxes. Le judaïsme confessionnel des Juifs d'Algérie en particulier, consensuel autour de l'institution consistoriale selon le modèle français, s'est en quelque sorte superposé à la division des communautés sur une base religieuse héritée de la période ottomane. Mais cette différenciation religieuse, malgré sa forte prégnance sociale, n'a pas de portée politique ; comme pour les Juifs de métropole, leur acculturation au modèle français d'émancipation, réalisée au sein des institutions républicaines ou des établissements éducatifs de l'Alliance israélite universelle, implique pour la grande majorité une adhésion politique à la France (ce sont les moins francisés qui choisissent d'immigrer en Israël). Loin d'être des immigrants, ils vont donc poursuivre en France une ascension sociale et une assimilation culturelle entamée dans

1. Sur ces données socio-économiques, cf. aussi David Weinberg, *Les Juifs à Paris de 1933 à 1939*. Paris, Calmann-Lévy, 1974.

leurs pays d'origine. Leur rapport à la France n'en est pas moins ambivalent : la France ne les a-t-elle pas « trahis » en effet, une première fois, en abrogeant le décret Crémieux qui les avait faits français (octobre 1940), une seconde fois en abandonnant leur pays ? Pour certains, l'amertume et le ressentiment se focaliseront sur la personnalité du général de Gaulle puis sur les dirigeants gaullistes, lorsque ceux-ci infléchiront au cours des années 1970 la diplomatie française dans un sens pro-arabe.

La sécularisation du judaïsme n'a donc pas pris les mêmes formes en Europe centrale ou orientale et en Afrique du Nord. Synonyme d'une pluralisation conflictuelle des courants religieux ou d'une politisation de l'engagement juif dans le premier cas, elle aurait pu déjà aboutir, du fait des fortes différences avec le judaïsme français établi et de la constitution d'un milieu juif immigré séparé des institutions existantes – même si des associations de bienfaisance s'occupent de l'accueil des réfugiés et si une partie des jeunes Juifs français les rejoignent dans leurs positions plus affirmatives<sup>1</sup> –, à une déstabilisation du modèle confessionnel. Le fait, en revanche, que le judaïsme français ait largement façonné les cadres de définition de l'identité juive des Juifs d'Afrique du Nord, en Algérie surtout, a conduit ceux-ci à s'insérer rapidement dans les structures communautaires existantes, liées encore au modèle confessionnel<sup>2</sup>.

Pourquoi alors le modèle confessionnel n'a-t-il pas été déstabilisé dès avant la guerre ? Pourquoi le CRIF (Conseil repré-

sentatif des institutions juives de France), instance « politique » unitaire créée en 1944 pour rassembler, avec le Consistoire, tous les mouvements immigrés, s'est-il trouvé marginalisé jusqu'aux années 1960-1970 ? Pourquoi ensuite divers mouvements de revalorisation culturelle et religieuse du judaïsme de l'après-guerre, certes limités à un milieu encore restreint d'intellectuels, n'ont-ils pas mis en cause le modèle confessionnel, bien au contraire ? Comment les Juifs d'Afrique du Nord, plus « communautaires », se sont-ils parfaitement intégrés aux cadres institutionnels et culturels du judaïsme français ? C'est que les évolutions spécifiques au monde juif, si elles constituent des conditions nécessaires à l'émergence d'autres modèles socio-culturels de compréhension de soi, ne sont pas des conditions suffisantes d'une telle émergence. Il faut compter, d'une part, avec le temps de latence nécessaire à l'inscription des évolutions vécues dans les consciences, ce que l'on pourrait appeler « l'effet-retard » dont les jeunes, seconde ou troisième génération, assureront la cristallisation effective ; il faut compter, d'autre part, avec les transformations du contexte global de la société française et de l'environnement international, qui offrent ou non des conditions de possibilité à l'émergence de nouvelles expressions sociales, non sans avoir modifié également en profondeur le milieu juif lui-même.

#### ○ DE L'AVANT-GUERRE AUX ANNÉES 1960

Cette première période est bien sûr marquée par une césure forte, la coupure dramatique de la guerre, qui délimite aussi des situations contrastées : à la crise économique d'avant la guerre succède, après plusieurs années d'une reconstruction marquée encore par la pénurie, la croissance des Trente Glorieuses. Au plan politique, l'immédiat après-guerre connaît une brève période d'unité, lorsque la droite modérée, celle des démocrates-chrétiens du MRP,

1. Cf. Paula Hyman, *De Dreyfus à Vichy : l'évolution de la communauté juive de France (1906-1939)*, Paris, Fayard, 1985 (éd. amér. 1979) et David Weinberg, *op. cit.*

2. Cf. Claude Tapia, *Les Juifs sépharades en France (1965-1985). Études psychosociologiques et historiques*, Paris, L'Harmattan, 1986 ; Jacques Taïeb, cité et Michel Abitbol, cité. Il est à noter que les Juifs venant de l'Empire ottoman, culturellement et politiquement proches du modèle français grâce aux réseaux scolaires de l'AIU, se sont rapidement intégrés au sein des structures consistoriales : cf. Annie Benveniste, *Le Bosphore à la Roquette. La communauté judéo-espagnole de Paris (1914-1940)*, Paris, L'Harmattan, 1989.

s'associe aux socialistes et aux communistes ; la nouvelle constitution de 1946 officialise ce nouveau et définitif ralliement des catholiques à la République, après leur pleine participation à la Résistance. Mais les violents conflits idéologiques et sociaux d'avant guerre entre la gauche et la droite réapparaissent dès 1947 avec la guerre froide. Le communisme, qui représentera longtemps la première force électorale de la gauche française, apparaît alors comme l'adversaire principal pour les uns tandis qu'il représente pour les autres une force de mobilisation pour l'utopie d'une alternative sociale globale. Les idéaux de progrès et d'émancipation sont ainsi toujours à l'ordre du jour, jusque dans les mouvements de décolonisation, même si les camps en présence en ont des conceptions tout à fait conflictuelles – sans oublier la persistance d'un anticléricalisme de gauche<sup>1</sup>. Ce contexte de luttes idéologiques et sociales pour une « cause » perdue en France jusqu'au milieu des années 1970, les groupuscules gauchistes prolongeant durant quelques années encore, au sein du monde étudiant et intellectuel, les espoirs et les combats d'une utopie qui ne cesse de s'effriter depuis les désillusions de 1956 et jusqu'à l'invasion de la Tchécoslovaquie (1968).

*Les années de tourmente : les idéaux d'émancipation à l'épreuve*

Pour les Juifs de France, français (nés en France) et immigrés (étrangers ou de nationalité française), l'émancipation – au sens plus précis ici d'accès à l'égalité des droits et de liberté des individus à ne pas être assignés à une identité ou un groupe<sup>2</sup> –, est redevenue un enjeu central dans les années qui précèdent la guerre. Car si l'émancipation juridique date d'un siècle et demi (1791), l'égalité et la légitimité de la

présence des Juifs dans la société française n'ont pas été d'emblée socialement reconnues et ont même été par la suite menacées, au moment de l'affaire Dreyfus. Certes, la victoire des dreyfusards puis l'Union sacrée ont réassuré leur place sociale, mais l'antisémitisme renaissant dans une France non encore consensuellement républicaine met à nouveau en péril leurs acquis. Pour les Juifs français, c'est leur position de principe contre tout engagement politique public en tant que Juifs qui les place dans une situation difficile, de plus en plus fragile avec la montée du nazisme en Allemagne et la recrudescence des persécutions antijuives en Europe centrale et orientale. Car les réfugiés juifs affluent en France et risquent, à leurs yeux, de renforcer l'antisémitisme par leurs comportements trop « visibles » et certains de leurs engagements politiques (pro-sionistes, internationalistes). Les Juifs français se trouvent également aux prises avec deux options qui, dans le climat des années 1930, apparaissent contradictoires : faut-il demander à leur gouvernement de porter assistance à leurs « frères » en danger dans toute l'Europe, avec l'aide des nations démocratiques au sein de la SDN, alors que la société française se replie sur elle-même et craint par-dessus tout la guerre, ou faire prévaloir l'appartenance à la France sur une solidarité qui n'aurait plus lieu d'être exigée<sup>3</sup> ? Mais comment s'en remettre au soutien des pays démocratiques quand ceux-ci capitulent devant chaque nouvelle agression d'Hitler ? Devant ces dilemmes, et par-delà les problèmes de conscience qu'ils connaissent, les dirigeants du judaïsme français ne perdent jamais confiance en la France et ses idéaux, qu'ils ne cessent de rappeler pour que leur pays s'y conforme à nouveau.

3. Ainsi Raoul Lambert, l'un des dirigeants du Consistoire, écrivait peu après l'Anschluss de l'Autriche : « ... L'Israélite français a trop de tact et de réserve pour demander que la politique extérieure de son pays soit fonction des persécutions que ses coreligionnaires endurent hors des frontières », *L'Univers israélite*, 18 mars 1938, cité par D. Weinberg, *op. cit.*, p. 213.

1. René Rémond, *L'anticléricalisme en France. De 1815 à nos jours*. Bruxelles, Complexe, 1985.

2. Liberté revendiquée et qui n'implique pas forcément que l'on veuille quitter ce groupe et abandonner cette identité.

Leur « politique » à eux, c'est de ne pas risquer de se dissocier du reste de la nation (ils sont plus « Français de confession israélite » que Juifs français), car ils pensent que c'est ainsi que leurs intérêts spécifiques pourront être préservés. D'où leur sincère adhésion au maréchal Pétain, « sauveur de la France », leur stupéfaction ensuite devant les mesures qui les touchaient, mais aussi leurs démarches discrètes auprès des autorités françaises pour tenter de limiter l'impact de ces mesures discriminatoires, au moins jusqu'à la création de l'UGIF à la fin de 1941<sup>1</sup>.

Pour les Juifs immigrés, pour la plupart arrivés en France parce qu'ils étaient persécutés en tant que Juifs, l'intégration est soit un processus récent qui doit être consolidé, pour ceux qui ont acquis la nationalité française et plus ou moins amélioré leur sort économique, soit un objectif à atteindre. Les idéaux d'émancipation sont plus que jamais à l'ordre du jour, et la France leur semble être, pour des raisons diverses selon les options politiques, le pays le mieux à même d'y répondre. Différente de celle des israélites français, leur identité juive s'exprime autant dans le cadre de leurs associations propres (religieuses, culturelles, politiques) que dans les diverses positions qu'ils adoptent face aux problèmes de l'heure. Les uns se sentent proches des Juifs français et donnent la priorité au cadre national de leur insertion, ce qui les conduit à ne pas dissocier leurs intérêts propres de ceux de la France et à réclamer de celle-ci qu'elle mène l'action des nations démocratiques pour venir en aide aux centaines de milliers de réfugiés déplacés. Pour les sionistes et leurs sympathisants, la solution à l'accueil de ces réfugiés passe d'abord par la création d'un

foyer national juif en Palestine, que tous les pays démocratiques doivent donc soutenir. Pour les socialistes et les communistes, enfin, le problème juif ne peut être résolu que par l'insertion des Juifs dans le mouvement prolétaire international – les premiers, Bundistes, reprochant toujours aux seconds d'être trop nationalistes et aux ordres du PC.

Ces différentes options d'une politique d'émancipation, pensant toujours la résolution du problème juif dans un cadre politique « inclusif » – les nations démocratiques, les forces progressistes, les idéaux républicains et laïques de la France – vont être mises à rude épreuve à l'approche de la guerre. Car non seulement aucune solution n'est apportée aux problèmes des réfugiés juifs, mais encore aucune des nations démocratiques, à commencer par la France, ne veut s'engager dans une guerre contre le nazisme. L'intérêt des Juifs serait-il distinct ou même opposé à celui des non-Juifs ? De fait, dans les tout derniers mois de la paix, la plupart des Juifs vont redoubler d'expressions de fidélité à la France et à ses idéaux, comme le 150<sup>e</sup> anniversaire de la Révolution, en 1939, leur en donnera l'occasion. Tandis qu'une poignée d'intellectuels, peu nombreux mais qui n'en expriment pas moins, par la solution qu'ils imaginent alors, le désespoir et le sentiment d'abandon de tous, proposent tout simplement le « retour au ghetto »<sup>2</sup>. Animés tant par une certaine nostalgie du *shtetl*, cette bourgade où la vie juive était solidement structurée par tout un réseau d'institutions propres, que par une profonde désillusion quant à la réalisation effective des idéaux d'émancipation, ces intellectuels du monde yiddish new-yorkais ou parisien écrivent dans des périodiques qui paraissent à Paris, à la recherche d'une « nouvelle base pour l'existence des Juifs dans un monde où les principes démocratiques perdent leur hégémonie »<sup>3</sup>. De fait,

1. La position et les engagements du Consistoire ainsi que de l'UGIF ont fait l'objet d'un réexamen historique, ces dernières années, dans le sens d'une meilleure compréhension de leur logique propre – même si l'on en perçoit *a posteriori* les aveuglements – alors que l'historiographie précédente, souvent faite par des acteurs juifs engagés sur d'autres positions, traduisait aussi leurs propres critiques. Sur ce point, Renée Poznanski, *Être juif en France...*, *op. cit.*

2. David Weinberg, *op. cit.*, p. 237 et suiv. Je remercie Annette Wieviorka pour les précisions apportées sur ce point.

3. Cité par D. Weinberg *op. cit.*, p. 243.



aucun projet concret de retour physique au ghetto n'est imaginé ; les débats sur les « valeurs du ghetto » ne font que traduire la nostalgie d'un entre-soi juif plus chaleureux et protégé, et le désespoir profond de se voir abandonné de tous. La séparation souhaitée exprime ainsi une rupture de la confiance dans l'émancipation proposée par les non-Juifs et l'idée – purement théorique – qu'il vaudrait mieux prendre en charge soi-même ses intérêts spécifiques, dont on perçoit bien la dissociation avec ceux des autres collectifs auxquels on appartient (la France, le prolétariat international, les forces démocratiques...).

Le débat sur « le retour au ghetto » fut bref et n'eut pas de suite ; la guerre éclata. Les Juifs furent nombreux à s'engager, doublement soulagés parce que le nazisme allait être enfin combattu et parce qu'ils allaient pouvoir faire la preuve de leur patriotisme envers la France (même pour les étrangers). Mais la guerre n'est que de courte durée, et c'est dans la Résistance qu'ils poursuivent leur combat, soit aux côtés d'autres résistants français, soit au sein de groupes spécifiquement juifs (l'Armée juive, créée par des militants sionistes, ou les groupes organisés par les Éclaireurs israélites de France). C'est aussi au sein de réseaux spécifiquement juifs (Œuvre de secours aux enfants) ou de multiples autres réseaux d'entraide (dont les catholiques et les protestants) que s'organise le sauvetage des Juifs, des enfants surtout. La guerre se termine heureusement par la victoire de la France républicaine. La civilisation l'a emporté contre la barbarie – c'est ainsi que les Juifs français voyaient la guerre. Les idéaux d'émancipation sont donc saufs.

#### *L'après-guerre : réinscrire les Juifs dans la Cité*

Les idéaux d'émancipation sont saufs, mais une nouvelle volonté d'affirmer la spécificité juive et d'en valoriser tous les aspects, pas uniquement religieux, fait son chemin au sein d'un judaïsme français qui partage le sentiment d'un sort commun,

par-delà les dissensions toujours présentes, entre sionistes et communistes surtout cette fois. Deux exemples montreront combien l'objectif de ré-intégration pleine et entière dans la société française s'accompagne, dans des cercles certes encore restreints, d'une conscience juive nouvelle, autour d'une mémoire proprement juive des persécutions subies, autour d'un héritage à défendre et dont on peut être fier. La France et ses idéaux restent, dans les deux cas, l'horizon de cette conscience juive.

Une recherche récente de Renée Poznanski vient en effet contredire la thèse selon laquelle les Juifs auraient d'eux-mêmes souhaité ne pas mettre en avant la spécificité de leurs persécutions dans l'immédiat après-guerre<sup>1</sup>. L'historienne montre en effet que, au niveau associatif (avec la constitution, dès la fin de la guerre, d'une Association des anciens déportés juifs de France), comme dans le cadre des commémorations, dans les travaux historiques publiés par le Centre de documentation juive contemporaine<sup>2</sup>, comme dans les écrits militants, des Juifs tentent de faire entendre leur voix propre ; non sans limiter leurs accusations contre la France au gouvernement de Vichy (une rubrique de la revue du CDJC, *Le monde juif*, est régulièrement consacrée à « Ceux qui sauvèrent l'honneur »). Mais cette mémoire juive, savante autant que célébrée, est alors contrainte de rester en marge de la société française, prioritairement à l'intérieur des organisations juives et des familles. Les organisations juives « ne bataillent pas pour imposer leur vision de l'extermination des

1. Renée Poznanski, « Les Juifs de France et la Shoah. L'élaboration d'une mémoire dans la société française », communication au colloque « The Holocaust in Jewish History », Jérusalem, 4-7 janvier 1999 (actes à paraître en 2000). Les informations et les analyses sont reprises de ce texte, aimablement communiqué par R. Poznanski.

2. Notamment l'ouvrage de Léon Poliakov, *La condition des Juifs en France sous l'occupation italienne* (1946), celui préfacé par René Cassin, *La persécution des Juifs en France et dans les autres pays de l'Ouest* (1947) et les trois volumes de Joseph Billig, *Le Commissariat général aux questions juives (1941-1944)* (1955, 1957 et 1960).

Juifs à la société française », écrit Renée Poznanski, car elles ont pour premier souci d'œuvrer à la reconstruction de leur propre communauté, dans une France dont les idéaux restent toujours objet de leur vénération.

C'est dans ce même esprit qu'ouvre à Orsay, en 1946, l'École Gilbert Bloch (du nom d'un Éclaireur israélite de France mort dans la Résistance), fondée par Robert Gamzon, chef scout des EIF. L'École est d'abord un lieu de vie communautaire pour des jeunes Juifs, garçons et filles élèves de terminale, qui y vivent en internes et y accueillent, lors des chabbats et des fêtes juives, tout un milieu étudiant parisien désireux comme eux de se réapproprier les sources religieuses d'une identité juive qu'ils veulent revaloriser. L'objectif explicite est de former des cadres pour la communauté juive en pleine reconstruction. Et le moyen essentiel pour y parvenir passe par un travail éducatif pour réhabiliter tout à la fois « le juif, l'humain et le français »<sup>1</sup>. Il s'agit de redonner au Juif sa dignité, dans un esprit d'« ouverture au monde », de liberté intellectuelle, doctrinale et de pratique, dans un esprit également d'adaptation du judaïsme traditionnel au contexte français et aux savoirs modernes. On y donne aussi des cours de politesse et de courtoisie, on organise des sorties culturelles à Paris pour visiter musées et monuments religieux. L'École d'Orsay prolonge ainsi un des courants qui se sont manifestés dès avant la guerre au sein des mouvements de jeunesse des Juifs français (EIF), dans la proximité idéologique d'un sionisme tout entier préoccupé de créer un « nouvel homme juif » ; elle s'inscrit aussi dans la continuité de la démarche de l'Alliance israélite universelle, fondée en 1860 pour diffuser la culture française parmi les Juifs du bassin mé-

diterranéen. Mais il y a une différence avec ces périodes antérieures, une différence factuelle mais qui est de taille : c'est la création, en 1948, de l'État d'Israël. Le jeune État exerce une forte attirance sur plusieurs des maîtres de l'École et de ses élèves : les pionniers des kibboutz ne symbolisent-ils pas cet homme juif nouveau ? Les idéaux prophétiques incarnés par la France émancipatrice ne sont-ils pas également réalisés dans cet Israël moderne et « décléricalisé », comme l'écrit Emmanuel Lévinas ? Le tiraillement entre les deux patries idéales (qui n'est cependant pas vécu par tous) incite le fondateur à imaginer un « circuit » entre les deux pays, une vie en alternance dans un pays puis dans l'autre, tous les deux ans. De fait, le fondateur et plusieurs des maîtres ou des élèves choisiront de s'établir en Israël de manière permanente (Robert Gamzon en 1955, Léon Askénazi et d'autres en 1967 après la fermeture de l'École), mais non sans retours et séjours prolongés en France. Ils concrétisent ainsi, par leurs engagements ici et là-bas, le « circuit » imaginé par le fondateur, et construisent un véritable pont entre les deux univers culturels, dans les milieux universitaires notamment.

Ces deux exemples et bien d'autres, comme l'instauration en 1957 des Colloques des intellectuels juifs de langue française au cours desquels Emmanuel Lévinas donnera ses « lectures talmudiques » ou encore la poursuite du dialogue judéo-chrétien au sein de l'Amitié judéo-chrétienne créée en 1948, montrent dans quel esprit s'opère ce renouveau culturel et religieux, certes encore limité à des milieux intellectuels restreints mais qui s'élargiront au fil des ans<sup>2</sup>. Être juif, moderne et français : les trois adjectifs vont de pair. Ils n'interdisent nullement de manifester un sentiment de fierté devant les réalisations

1. Toutes les citations qui suivent sont extraites soit de notes personnelles prises lors du colloque sur « L'École de pensée juive de Paris » (AIU, mars 1996) soit des témoignages publiés dans les Actes de ce colloque, dossier « L'École de pensée juive de Paris », *Pardès*, 23, 1997.

2. Il ne faut cependant pas oublier aussi les mouvements, certes faibles, de changements de noms et de conversion au christianisme qui traduisent, d'une autre manière, le désir de ne plus être assigné à une identité. Cf. Nicole Lapiere, *Changer de nom*, Paris, Stock, 1995.

du jeune État d'Israël – une admiration que partage alors toute la société française.

*L'intégration des Juifs d'Afrique du Nord : la poursuite du processus de francisation*

C'est dans le contexte pacifié d'une France qui a « oublié » les déchirements de la guerre et en pleine croissance économique que les vagues migratoires de Juifs d'Afrique du Nord arrivent. Ceux qui ont choisi la France, et non Israël, le Canada ou l'un des pays d'Amérique du Sud, sont parmi les plus francisés ; ils poursuivent ainsi un processus ancien de séparation avec les populations « indigènes » du Maghreb et d'identification au destin de la France<sup>1</sup>. Les Juifs maghrébins vivent avec évidence leur identité juive, de manière familiale et communautaire, et vont d'abord revigorer et parfois bousculer le judaïsme français. Les différentes communautés locales qu'ils créent ou renforcent démographiquement, en région parisienne ou en province, constituent de véritables sas d'intégration à la société française tout en préservant une identité collective. Les processus d'adaptation et d'acculturation peuvent toutefois varier et Claude Tapia propose, à partir d'une analyse comparative menée sur les communautés de Belleville et de Créteil au tournant des années 1960-1970, une typologie pouvant valoir, selon nous, pour toute étude des processus collectifs d'intégration<sup>2</sup>. La communauté de Belleville, de condition plutôt pauvre et dirigée par un leadership plus âgé et conservateur, tend à expulser les éléments novateurs du groupe et oblige les jeunes générations à réaliser ailleurs et par eux-mêmes leur acculturation aux codes et

normes de la société environnante, au risque de provoquer ainsi des frustrations. Au contraire, la communauté de Créteil, composée de classes moyennes et au leadership plus jeune et plus ouvert à l'innovation, réussit à articuler les mécanismes d'acculturation avec la préservation de l'originalité culturelle du groupe, à stimuler les tendances adaptatives de ses membres et leur apprentissage des formes de participation sociale et politique de la société française.

De ces deux rythmes d'acculturation, l'un plus lent et frustrant pour les membres les plus novateurs, l'autre plus rapide et collectivement assumé, Claude Tapia estime que le second est le plus représentatif des nombreuses petites communautés juives nord-africaines de la périphérie parisienne (et probablement de celles de province, pensons-nous). De fait, en effet, les divers indicateurs d'une enquête socio-démographique menée à la fin des années 1980 montrent bien que, au sein d'une population juive française majoritairement composée de Juifs nés en Afrique du Nord ou d'origine maghrébine, l'intégration s'est globalement réalisée selon ce modèle d'acculturation. Celui-ci implique cependant une dynamique d'individualisation croissante de l'insertion dans la société française, perceptible notamment au niveau des jeunes générations, qu'il s'agisse de leur choix de réseaux de sociabilité volontaires ou moins locaux (centres communautaires et mouvements de jeunesse, centres de vacances, formes de tourisme, etc.), ou du taux croissant de couples mixtes, sans oublier le haut niveau d'éducation et d'accès à l'enseignement supérieur de cette population<sup>3</sup>.

1. Pour une partie d'entre eux, Marocains et Tunisiens surtout, l'adoption de la culture française est un acquis plus récent et le processus de distinction avec les « indigènes » est à peine commencé, comme l'attestent, par exemple, les écrits d'Albert Memmi sur la condition encore minoritaire et « colonisée » des Juifs du Maghreb (*Portrait d'un Juif et La Libération du Juif*, Paris, Gallimard, 1962 et 1966).

2. Cf. Claude Tapia, *Les Juifs sépharades en France...*, *op. cit.*, notamment son chapitre comparatif sur les communautés juives de Belleville et de Créteil au début des années 1970.

3. Les résultats du volet socio-démographique de l'enquête d'Erik Cohen sur les structures éducatives juives ne sont malheureusement pas synthétisés dans son ouvrage, *L'étude et l'éducation juive en France, ou l'avenir d'une communauté*, Paris, Le Cerf, 1991. À partir du rapport multigraphié existant, j'en propose une analyse dans Martine Cohen, « Les Juifs de France aujourd'hui : du modèle confessionnel au modèle communautaire », *Migrants-Formation*, 82, 1990, p. 121-138 et dans « Les Juifs de France... », art. cité.

Les premières années de l'intégration en France des Juifs d'Afrique du Nord sont ainsi caractérisées par un double processus, de renforcement de la présence et de la visibilité sociale du judaïsme (le facteur démographique importe ici autant que l'évidence de l'identité juive vécue), et d'acculturation différenciée au nouveau cadre de la société française métropolitaine. Les idéaux anciens de l'émancipation sont devenus réalité concrète. La part prise par les Juifs eux-mêmes à cette réalisation est bien sûr essentielle, mais c'est aussi « le monde [qui a] prodigieusement changé », comme l'exprime alors un des observateurs les plus perspicaces de la vie juive, Richard Marienstras, devant l'assemblée générale du Fonds social juif unifié en novembre 1970 <sup>1</sup>.

○ DES ANNÉES 1970 À NOS JOURS

*Le modèle confessionnel déstabilisé*

Les années 1960-1970 ont sans doute marqué un tournant dans l'évolution conduisant de « l'ère des masses », caractéristique du premier 20<sup>e</sup> siècle, à « l'ère de l'individu » que pourrait bien être le 21<sup>e</sup> siècle. Le début de cette période s'inscrit certes dans la continuité du projet d'émancipation de l'individu en termes d'arrachement à ses déterminismes de naissance ou de condition, mais le privilège accordé à l'épanouissement personnel réalisé « ici et maintenant » marque une rupture par rapport aux formes d'engagement antérieures <sup>2</sup>. Les années 1980, on le sait, voient cet individualisme contestataire s'infléchir dans le sens de l'abandon de l'utopie sociale et du repli sur le seul objectif d'épanouissement personnel, que celui-ci prenne la forme d'une marchandisation des stages de toutes sortes (dévelop-

pement personnel, thérapie, méditation,...) ou de mouvements néo-communautaires travaillant au renforcement de l'identité de leurs membres <sup>3</sup>. La vaste entreprise de patrimonialisation du passé opérée à tous les niveaux de la société, entre conservation et réélaboration, entre histoire et mémoire, est l'une des facettes de cette irruption des identités qui, en s'affichant dans l'espace public, suscitent un renouveau des débats de philosophie politique sur l'organisation démocratique des sociétés pluralistes <sup>4</sup>.

Dans ce contexte marqué par l'ouverture des possibilités de mobilité personnelle (géographique, professionnelle, identitaire...) mais aussi, et contradictoirement, par le sentiment de contraintes ou d'interdépendances fortes pesant sur les ensembles sociaux organisés, la France vit, comme d'autres sociétés européennes, une crise profonde de la transmission des savoirs et des appartenances, parallèle à celle de l'identification politique à la nation. Entre liberté nouvelle des individus et incertitude, matérielle (économique) ou psychologique, le thème de l'identité est devenu un enjeu <sup>5</sup>.

On a développé ailleurs les étapes et les caractéristiques des processus de déstabilisation du modèle confessionnel : pluralisation des formes d'affirmation identitaire juives depuis 1967 et de leurs manifestations publiques, contestation de la représentativité du Consistoire (y compris dans les milieux religieux) et mise en question du modèle d'inclusion de l'identité juive dans l'identité française. Nous voudrions évoquer ici quelques aspects récents de cette évolution ainsi que certains travaux nouveaux qui en éclairent l'ana-

3. Françoise Champion, Martine Cohen, « Recompositions, décompositions. Le renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-ésotérique depuis les années soixante-dix », *Le Débat*, 75, 1993, p. 81-89.

4. Bonne présentation des débats entre communautariens et libéraux dans André Berten, Pablo Da Silveira, Hervé Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.

5. Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

1. Richard Marienstras, « Les grandes lignes d'une politique culturelle de la diaspora », dans *Être un peuple en diaspora*, Paris, Maspero, 1975, p. 191-204.

2. Pour une analyse historique des formes de l'engagement militant, cf. Jacques Ion, *La fin des militants ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1997.

lyse, non sans rappeler quelques faits historiques en lien avec notre problématique.

*La solidarité avec Israël*

La guerre des Six Jours a certes donné l'occasion aux Juifs de France de manifester pour la première fois publiquement leur solidarité avec Israël, mais l'expression de leur inquiétude et de leur soutien s'accorde encore pleinement avec celle de la majorité des Français. L'image du « petit David » déjouant avec ruse le « grand Goliath » attire les sympathies. C'est quelques mois plus tard, en novembre 1967, que la fameuse petite phrase du général de Gaulle lors de sa conférence de presse (« un peuple sûr de lui-même et dominateur ») déclenche stupeur, incompréhension et vives désapprobations publiques, tandis que l'embargo sur la livraison d'armes françaises à Israël inaugure une autre politique proche-orientale de la France. Ainsi, alors que l'inquiétude pour la survie d'Israël a actualisé le souvenir du génocide et ravivé la crainte d'une destruction totale du peuple juif, les initiatives du général de Gaulle font apparaître tout à coup que les « intérêts des Juifs » ne sont peut-être plus tout à fait identiques à ceux de la France. Pleinement ré-intégrés dans la société française et confortés par l'existence de mouvements valorisant les cultures spécifiques, les Juifs osent progressivement penser qu'ils peuvent exprimer publiquement leurs désaccords en tant que Juifs. Devant l'inaction du CRIF, un Comité de coordination des organisations juives s'est constitué en 1967, dont l'avocat Théo Klein, issu des rangs de l'UEJF, a pris la tête ; il intégrera le CRIF en 1972. Ce sont ainsi les jeunes générations, les milieux étudiants en particulier, dont les leaders ont pu se réapproprier les contenus d'une identité juive moderne et la fierté de cette identité au sein de l'École d'Orsay ou au cours des Colloques des intellectuels juifs de langue française, qui prennent la tête de ces premières manifestations d'affirmation de soi. Une partie des

Juifs maghrébins sont de ce mouvement ; d'autres, jeunes et moins jeunes, se souviennent de l'Algérie : de Gaulle n'a-t-il pas « lâché » Israël comme il a « lâché » l'Algérie et trahi leur confiance ?

Si l'existence d'Israël reste un impératif absolu de la conscience juive moderne, les formes de manifestation de la solidarité avec cet État sont aujourd'hui moins visibles et moins politiques que dans les années 1970. Après l'unanimité des rassemblements des « 12 heures pour Israël » (1976, 1977 et 1980), puis les dures oppositions des années 1980 (comme en miroir de la rupture de consensus en Israël même, provoquée par la guerre du Liban en 1982 puis l'*Intifada*), une partie des Juifs de France continuent de manifester de diverses manières leurs liens affectifs avec Israël, les uns en s'y rendant régulièrement pour leurs vacances, d'autres en y effectuant un séjour de « volontariat civil » associant militantisme pratique et tourisme, d'autres encore en adressant leurs dons à des œuvres sociales ou éducatives. Pour une petite minorité, l'immigration en Israël constitue le seul moyen de garantir l'avenir du peuple juif, tandis que d'autres envisagent d'y monter une affaire et n'hésitent pas à en revenir si celle-ci échoue. La relation à Israël s'est ainsi banalisée, elle s'est « dés-idéologisée ».

*La mémoire de la Shoah et de Vichy*

Pour les Juifs originaires d'Europe de l'Est ou leurs descendants de seconde ou troisième génération, c'est la mémoire de Vichy qui refait surface au début des années 1970. Avec la mort du général de Gaulle disparaissent en 1970 le symbole de la grandeur de la France, mais aussi une certaine mémoire française de la guerre. Avec la projection en 1971 du film *Le chagrin et la pitié*, puis la publication en 1973 de l'étude de Robert Paxton sur *La France de Vichy*, le mythe d'une France tout entière résistante s'écroule progressivement tandis que la publication d'autobiographies, de mémoires puis de récits recueillis

par des chercheurs commence à reconstituer une mémoire juive de la guerre <sup>1</sup>. C'est plus tard, au cours des décennies suivantes, que les Juifs originaires d'Afrique du Nord s'approprient cette mémoire pour en faire un de leurs pôles d'identification ou de militantisme <sup>2</sup>.

Les ouvrages historiques et les témoignages se multiplient donc, qui mettent au grand jour ce qui était resté confiné à quelques cercles du monde juif dans l'immédiat après-guerre. Mais la bataille pour une mémoire juive spécifique s'exacerbe à la fin des années 1970 face aux écrits négationnistes. Elle s'enlise parfois, face à d'autres massacres contemporains, dans des débats sur l'unicité du génocide des Juifs. Les années 1980-1990 voient ainsi la formation d'un consensus croissant sur l'importance de la mémoire de la Shoah pour l'identité juive (on peut parler d'une « sacralisation » du thème) <sup>3</sup>, mais ce consensus n'exclut pas la diversité des positions quant à la manière de l'honorer. La question s'est posée, par exemple, du lieu où devaient être entreposés les « fichiers juifs » établis sous l'Occupation et découverts en 1991 par Serge Klarsfeld dans les archives du ministère des Anciens Combattants : devaient-ils être versés aux Archives nationales, comme tout document de l'histoire nationale française, ou entreposés au CDJC, c'est-à-dire dans un lieu privé juif, pour témoigner de la spécificité de la persécution des Juifs pendant la guerre ? La solution choisie en 1996 par le

président de la République Jacques Chirac, sur proposition du président du Consistoire central Jean Kahn, semble avoir voulu satisfaire les uns et les autres : les fichiers seront entreposés dans une enclave des Archives nationales au sein du CDJC. Mais elle traduit aussi un certain renversement du modèle confessionnel, puisqu'un élément de l'identité nationale (les Archives de la nation) se trouve désormais « englobé » dans un lieu privé juif.

Cet épisode peut être cependant contrasté avec l'instauration par François Mitterrand, en 1993, d'une journée commémorant la rafle du Vel'd'Hiv (16 juillet 1942) : c'est ici la mémoire d'un événement touchant spécifiquement les Juifs qui est incluse dans la mémoire nationale <sup>4</sup>. Il faut enfin rappeler la multiplication récente des actes de reconnaissance publique des torts causés aux Juifs pendant la guerre, selon des modalités qui vont de la reconnaissance de la « faute collective » de l'État français par Jacques Chirac, le 16 juillet 1995, à l'acte de « repentance » de l'Église catholique de France le 9 octobre 1997, jour anniversaire de la publication du premier Statut des Juifs par le régime de Vichy. Ces gestes symboliques ont une importance capitale, tout comme la tenue des procès de Paul Touvier (1992) et Maurice Papon (1997-1998), en ce qu'ils élargissent et pluralisent la mémoire et l'identité nationales françaises, permettant une nouvelle « réconciliation » qui ne nie pas cette fois la spécificité de la persécution antijuive.

#### *Le renouveau religieux*

Les premiers motifs qui ont alimenté le désir de retour aux sources de la tradition ont été d'abord assez similaires à ceux

1. Cf., en particulier, Nicole Lapierre, *Le silence de la mémoire. À la recherche des Juifs de Ploetz*, Paris, Plon, 1989 ; Annette Wieviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 1992 ; Henry Rousso, *Le syndrome de Vichy (1944-198...)*, Paris, Le Seuil, 1987 (2<sup>e</sup> éd. 1990).

2. Pour une analyse tout à fait similaire des conditions d'émergence d'une mémoire privée de la Shoah en Israël au cours des années 1970, mémoire des souffrances vécues plutôt que de l'héroïsme des résistants, cf. Anita Shapira, « Autour de la Shoah : souvenirs privés, mémoire publique », *Les Cahiers du judaïsme*, 4, printemps 1999, p. 54-67.

3. Henry Rousso et Éric Conan parlent d'une mémoire « obsessionnelle » (*Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994). Cf. aussi Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Paris, La Découverte, 1991, volume 2.

4. Rappelons aussi qu'une nouvelle cérémonie commémorative du « Jour de la Shoah » a été instaurée en 1991 par le Mouvement juif libéral de France (MJLF) ; importée d'Israël (même date), elle a été adaptée au contexte français : on y lit, vingt-quatre heures durant, près de la plaque commémorative du Vel'd'Hiv, les noms des déportés juifs de France. Devant l'impact de cette cérémonie dans le monde juif, le Consistoire a décidé lui aussi de célébrer chaque année depuis 1994, dans les synagogues, ce « Jour de la Shoah ».

d'autres renouveaux religieux : critique contreculturelle d'une modernité technique ayant perdu le sens de l'homme, reflux des idéologies porteuses d'une utopie sociale globale. Mais la critique juive de la modernité s'est aussi nourrie d'une réflexion plus spécifique sur la barbarie nazie. Quoique développée par de rares auteurs, celle-ci est aussi entrée en résonance avec la prise de conscience européenne, à la suite des philosophes de l'École de Francfort, de l'ampleur de l'échec civilisationnel qu'a représenté le génocide des Juifs. La radicalité de certains itinéraires de retour tient certainement, entre autres raisons, à cette profonde désillusion à l'égard des idéaux émancipateurs de la modernité. De même, certaines autorités religieuses, pas seulement juives, n'hésitent pas à présenter la tradition comme seule détentrice de valeurs dans un monde ayant perdu ses repères.

Mais le renouveau religieux que l'on observe depuis les années 1980 est lui aussi divers dans ses formes d'expression et dans ses degrés d'engagement. La pluralité des courants organisés – même si la majorité des Juifs de France reste attachée à une pratique religieuse modérée (traditionnellement sélective) et à un judaïsme festif, au sein de synagogues consistoriales ou paraconsistoriales – instaure de fait une situation de concurrence. Celle-ci peut jouer d'ailleurs dans le sens d'un plus grand libéralisme – ainsi la communauté de Pauline Bèbe, première et seule femme rabbin de France, affiche-t-elle des positions plus radicales que celle du MJLF dont elle est issue – comme d'un plus grand rigorisme religieux, par exemple en matière de règles de l'alimentation cachère<sup>1</sup>. Dans tous les cas, la visibilité sociale est un enjeu dont chacun a pleinement conscience : l'organi-

sation par le Grand Rabbin de France, Joseph Sitruk, depuis 1989, de grands rassemblements du type « Jour de la Torah » au Bourget, constitue manifestement une réponse à la concurrence des groupes du hassidisme loubavitch, qui proposent, entre autres, des cérémonies d'allumage public des bougies de la fête de Hanouka (en décembre) dans les rues des grandes villes.

Les Juifs originaires d'Afrique du Nord sont loin d'avoir été les acteurs uniques ou même les initiateurs de ce renouveau religieux. On a vu que l'intégration et l'acculturation aux normes et aux codes de la société française avaient suivi le modèle de la communauté de Créteil plutôt que de Belleville ; et, de fait, une certaine sécularisation des pratiques avait commencé parmi les jeunes générations. Même le quartier de Belleville, analysé il y a plus de vingt ans comme plus « conservateur », s'est transformé et ne présente plus les mêmes signes de l'expression religieuse ou identitaire. Les Juifs tunisiens n'y sont plus aussi nombreux (des populations asiatiques et de nouvelles couches moyennes plus aisées sont venues s'y installer) et une certaine vie juive au quotidien, dans la rue et dans les commerces, semble laisser place à une présence institutionnelle attirant un public qui ne réside plus sur place<sup>2</sup>. Comme le quartier juif du Marais, au centre de Paris, qui s'est lui aussi transformé, Belleville serait ainsi devenue un lieu de « pèlerinage », pour des Juifs à la recherche de marqueurs nouveaux d'une identité qui n'est plus vécue au quotidien (gâteaux ou pain traditionnel du chabbat, livres ou disques, objets religieux artistiquement redessinés...). On sait aussi que c'est auprès de « maîtres » originaires d'Europe de l'Est, hassidim de Loubavitch ou orthodoxes selon la tradition rabbinique lituanienne attachée principalement à l'étude du Talmud et des textes de *Moussar* (éthique), que nombre de jeunes Juifs issus

1. Une recherche récente sur l'organisation de la cacherout en région parisienne montre aussi que c'est une logique de marketing qui commande, de fait, la surenchère orthodoxe dans la rigueur des critères retenus. Cf. Sophie Nizard, « La cacherout en France », *Les Cahiers du judaïsme*, 3, 1998, p. 62-73.

2. « La perte du Kif », dans Patrick Simon, Claude Tapia, *Le Belleville des Juifs tunisiens*, Paris, Éditions Autrement, 1998, p. 182-184.

de familles maghrébines se sont « reju-  
daïsés »<sup>1</sup>. Il est clair en tout cas que, les  
Juifs d'origine maghrébine constituant  
aujourd'hui la population majoritaire du  
judaïsme français, c'est dans tous les cou-  
rants et toutes les options de ces expres-  
sions religieuses qu'on les retrouve, du  
judaïsme libéral aux pratiques « popu-  
laires » (pèlerinages en Tunisie et au Ma-  
roc, rassemblements autour d'un « maître »  
aux pouvoirs extraordinaires,...), du radi-  
calisme orthodoxe ou loubavitch à l'appro-  
priation historique et festive de la tradi-  
tion par les Juifs laïques.

Il est clair en outre que ces diverses affir-  
mations publiques d'une identité juive,  
certaines tributaires de l'apport démogra-  
phique et de la vitalité des Juifs d'Afrique  
du Nord, n'auraient pu se mettre en place  
sans les étapes qui les ont précédées : la  
revalorisation intellectuelle des sources  
hébraïques de la tradition, due aussi aux  
ouvrages et aux enseignements d'Emma-  
nuel Lévinas et d'André Néher, qui autori-  
sait une nouvelle fierté de se dire juif et  
moderne ; la transmission bien réelle, aux  
enfants et petits-enfants de déportés, d'une  
identité juive « imaginaire »<sup>2</sup>, au-delà ou en  
deçà des lourds silences et des mots d'une  
langue refoulée. Cette transmission a per-  
mis le ressurgissement d'une mémoire mi-  
litante, tant sur le terrain du combat contre  
les négationnistes que sur celui de la  
connaissance historique, terrain ré-ouvert  
par les historiens nord-américains après les  
travaux pionniers mais restés plus confi-  
dentiels de Léon Poliakov et de Joseph  
Billig<sup>3</sup>.

Enfin, l'émergence de ces affirmations  
juives publiques ne peut se comprendre en  
dehors des transformations profondes de  
la société française dans son ensemble :

une société plus prospère où les classes  
moyennes éduquées sont plus nom-  
breuses ; une société politiquement plus  
stable où les contestations de l'autorité, y  
compris celle de l'État jacobin, ne mettent  
plus en péril la place des minorités<sup>4</sup>, où  
celles-ci se voient au contraire valorisées  
(même si s'expriment aussi des réactions  
en sens contraire) ; une société enfin où  
les catholiques, par la voix de leurs auto-  
rités religieuses et de leurs intellectuels,  
sont appelés à rejeter leurs images néga-  
tives des Juifs et même à reconnaître leurs  
« fautes » à leur égard.

*Les multiples déclinaisons  
de l'affirmation identitaire*

L'intégration est réalisée, l'émancipation  
est un acquis : à l'égalité des droits s'ajoute  
la liberté de ne pas être assigné à une iden-  
tité. Cette plus grande liberté des individus,  
de quitter le groupe ou de choisir leur  
option juive, s'observe à travers la diversité  
des modalités d'être juif, que ce soit au  
sein d'un groupe organisé – on sait que  
c'est le choix d'une minorité – dans la fré-  
quentation ponctuelle d'une manifestation  
juive quelconque (un concert de « mu-  
siques juives », la célébration religieuse  
d'un rite de passage ou d'une grande fête  
du calendrier...) et/ou dans la pratique in-  
dividuelle, familiale ou entre amis, d'une  
« activité juive » (lecture d'une revue ou  
d'un ouvrage à thème juif, écoute d'une  
des radios juives, célébration familiale ou  
entre amis de certaines fêtes...) <sup>5</sup>. Si la  
question de savoir quelles sont les ten-  
dances les plus représentatives des évolu-  
tions de la judaïcité française – judaïsme  
organisé ou « Juifs des champs » ? – n'a pas  
de réponse évidente, il est clair en tout cas  
que c'est d'une situation fort contrastée

1. Laurence Podselver, « Les Loubavitch et la question de l'État : défiance traditionnelle et pragmatisme messianique », dans Pierre Birnbaum, *Histoire politique des Juifs de France. Entre universalisme et particularisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 1990.

2. Alain Finkielkraut, *Le juif imaginaire*, Paris, Le Seuil, 1980.

3. Cf. l'analyse historiographique de Renée Poznanski dans les travaux déjà cités.

4. La loi Pleven condamnant le racisme a été édictée en 1972.

5. Régine Azria qualifie ces Juifs vivant loin de toute communauté organisée de « Juifs des champs » (« Juifs des villes, Juifs des champs », *Les Cahiers du judaïsme*, 3, 1998, p. 42-55). Elle parle d'« ethnicité élective » à propos des nouveaux réseaux de sociabilité (*Le judaïsme*, Paris, La Découverte, 1996, p. 95).



qu'il faut parler. Quoi de commun en effet entre la « communauté discrète » des Juifs de Toulouse<sup>1</sup> et celle de Sarcelles qui s'affiche sans complexe<sup>2</sup>? Quoi de commun entre ces Juifs qui se regroupent dans des quartiers, à Paris, Marseille ou Strasbourg, pour trouver à proximité de leur foyer tous les biens et services religieux dont ils ont besoin (commerces d'alimentation cachère, écoles pour leurs enfants, lieux d'étude des textes pour les adultes), et les Juifs laïques à la recherche de nouvelles manières de célébrer les fêtes religieuses? Quoi de commun entre un informaticien sorti d'une école du mouvement loubavitch et les chercheurs en « Études juives » qui, scrutant les archives de la seconde guerre mondiale ou d'un passé plus ancien, ou observant les Juifs d'aujourd'hui, construisent des connaissances pour le monde universitaire et au-delà pour toute la société, mais fournissent aussi, par la même occasion, des matériaux pour l'élaboration d'une « mémoire juive »?

Cette situation n'est pas exempte de tensions, entre Juifs eux-mêmes ou entre Juifs et non-Juifs, dues à l'effet conjugué d'un haut degré de mixage social (fort pourcentage de couples mixtes, dispersion géographique, fréquentation des écoles catholiques par des élèves juifs...) et d'un contexte ouvert aux affirmations identitaires. Certaines catégories sociales ou certains individus peuvent ainsi choisir, pour s'afficher ou se valoriser au regard des autres, de s'affirmer comme « Juifs ». L'ethnisation des relations sociales ne

concerne donc pas les seuls groupes subissant une des formes d'exclusion au sein de notre société (racisme, chômage). Mais ces tensions restent très localisées.

#### ○ VOIES DE L'ÉMANCIPATION, VOIES DE L'IDENTITÉ

« Qu'est-ce qu'être juif ? » La question a remplacé aujourd'hui celle d'hier : « Comment se libérer en tant que Juif ? » L'émancipation était l'objectif à atteindre, l'objet d'un combat pour une vraie égalité sociale après avoir été celui d'une revendication politique pour l'égalité des droits. Les vigoureux conflits d'hier étaient à la mesure des projets globaux qui formulaient cet enjeu et ses réponses, toujours en termes inclusifs : comment « normaliser » la situation des Juifs, soit comme nation parmi les nations (la solution sioniste), soit au sein de la société française (la solution du franco-judaïsme), soit par la révolution prolétarienne (au sein de sociétés sans classes).

La concrétisation de cette émancipation, qui n'implique pas l'éradication de toute expression d'antisémitisme, a fait surgir la question de « l'identité juive ». Au regard de la période antérieure, qui n'ignorait pas ce type d'interrogations, cette identité juive apparaît aujourd'hui moins évidente, parce qu'elle peut être choisie (ou refusée) et doit être alors assumée, subjectivée, sans exclure d'autres identifications. Les identités individuelles sont devenues plurielles comme l'est devenue la société.

Les Juifs de France sont si bien intégrés qu'ils connaissent les mêmes problèmes que les catholiques et les protestants dans la transmission, sinon du sentiment d'appartenance – minoritaires comme les protestants, il leur est plus facile de souligner leur différence –, du moins des contenus de cette différence revendiquée, lorsqu'ils souhaitent le faire. La réélaboration par certains, peu nombreux mais plus visibles socialement, d'une identité juive aux contours et aux contenus bien strictement

1. Colette Zytnecki, « Une communauté discrète : les Juifs de Toulouse », *Les Cahiers du judaïsme*, 3, 1998, p. 56-62 et *Une communauté toujours recommencée. Les Juifs à Toulouse entre 1945 et 1970*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1998.

2. Annie Benveniste, Laurence Podselver, « Incidences du religieux dans l'organisation communautaire et la pratique des espaces urbains », dans *La ville : agrégation et ségrégation*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 19-30 ; Sophie Nizard, « Sarcelles : construction des identités juives dans la Cité », dans Franck Frégosi, Jean-Paul Willaime (dir.), *Le religieux dans la commune*, Genève, Labor et Fides, à paraître en 2000. Comme à Sarcelles, on observe ce phénomène de concentration et de visibilité communautaires dans certains quartiers du nord-est de Paris.

définis, quel que soit le militantisme choisi (solidarité avec Israël, engagement religieux, mémoire de la Shoah), n'est que la réaction, dans un mouvement de radicalisation, à une situation de liberté individuelle de plus en plus effective. Mais les conflits portent-ils vraiment à conséquence ? Ainsi, par exemple, les rabbins rigoristes ne peuvent plus empêcher celui qui s'affirme juif de le faire dès lors que celui-ci, passant outre les règles religieuses s'appliquant à son cas, trouve un groupe de Juifs qui le reconnaissent comme tel, où il peut entamer ou poursuivre le mode de sociabilité juive qu'il a choisi.

Mais la reconnaissance sociale ne peut se jouer au sein d'un seul groupe de référence, surtout si celui-ci est restreint. Car la norme (par exemple religieuse) peut être psychologiquement ressentie comme d'autant plus impérieuse que la situation globale est dérégulée et l'individu incertain. La légitimité de la diversité doit donc être assurée, non seulement dans le monde juif mais aussi par la société dans son ensemble, pour permettre aux indi-

vidus sujets de composer et recomposer leurs identités tout au long de leur vie. Pour que l'enjeu de l'identité ne devienne pas une source de tensions et de rigidités, mais le moteur d'une inventivité culturelle libératrice au sein des sociétés démocratiques<sup>1</sup>.

---

1. Michel Wieviorka, « Le multiculturalisme est-il une réponse ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, juillet-décembre 1998, p. 233-260.

Je remercie vivement Philippe Boukara et Françoise Champion pour les précisions et les réflexions qu'ils m'ont apportées à la lecture de la première version de cet article.



---

*Chargée de recherche au Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (CNRS-EPHE), Martine Cohen a publié plusieurs textes sur les renouveau religieux juif et catholique en France depuis les années 1970, dans une optique comparative. Ses travaux portent aujourd'hui sur l'analyse comparée de la formation des identités juive et musulmane en France. Elle vient aussi de diriger, en compagnie de Françoise Champion, l'ouvrage collectif Sectes et démocratie (Le Seuil, 1999).*