

Paria et rebelle: Abraham Serfaty et le judaïsme marocain

par Mikhaël Elbaz

Le caractère de notre époque est l'ambiguïté et l'indétermination. Elle ne peut s'appuyer que sur des bases sociales en glissement, sans perdre conscience que tout glisse là où les générations antérieures croyaient voir des assises solides.

Hugo von Hofmannsthal (1906)

La tradition en ruines

Depuis toujours, les Juifs en diaspora ont expérimenté l'exclusion de l'espace public dans la résignation ou la douleur, l'ambivalence ou la résistance. Ils furent sujets, mineurs ou pupilles de l'État, parfois intercesseurs et Juifs de cour. Ils étaient témoins d'une vérité qui s'ajoutait à la leur, avec le Nouveau Testament, ou se substituait à l'Ancien, avec le Coran.

Max Weber attribua leur réclusion à "l'élection" et leur position sociale aux rites qui les distinguaient. Il construisit une typologie du judaïsme antique et médiéval d'où sourd la notion de peuple paria et de peuple hôte. Il puisait son analogie en Inde quand il qualifiait les Juifs de quasi-caste dans un monde sans castes. Cette condition sociale et mondaine routinisée par la ségrégation "volontaire" des Juifs suscite en lui de la pitié mais non un discours de victimisation dont se prévaudront nombre d'interprètes de son œuvre¹. La thèse de la "spécialisation fonctionnelle" des Juifs dans l'économie et leur athéisme radical ont fourni un cadre sociologique pour "expliquer" le retournement de l'hospitalité en hostilité, selon les lieux et les époques. Elle demeure aujourd'hui un modèle d'analyse des groupes d'immigrés et de réseaux diasporiques rétifs à l'assimilation mais aussi des réactions des "autochtones" face aux "étrangers"².

Pour la modernité, ce sont Bernard Lazare et Hannah Arendt qui ont approfondi la notion de paria au sein du judaïsme européen ballotté

entre l'émancipation et le déni, l'affirmation individuelle et la suspicion adressée à un groupe d'origine réelle ou imaginaire. Arendt démontre avec beaucoup de finesse cette condition impossible ouverte par l'assimilation. Le poids du passé, l'isolement, la difficulté d'avoir une parole à soi sont réactivés par le spectre de l'idiome, du nom et de l'origine³. Elle sait la rupture possible que si une place et une parole au monde deviennent croyables pour les Juifs dans la Cité. Elle sait aussi que les efforts des parvenus d'échapper à la trace, en s'alliant aux classes dominantes ou en se hissant dans l'espace de l'économie, sont précaires. En effet, les parias sociaux dont le parvenu s'éloigne le menacent par leur seule présence. Le recours à la philanthropie conforte certes sa "trahison" mais ne peut tenir lieu d'un désir d'émancipation politique.

Les figures du paria et du parvenu sont donc complémentaires: l'un aspire à monter, le second appréhende la chute. Ce sont des postures de classe et des identifications fragiles. L'un et l'autre ont une image déformée du monde en l'absence d'une lutte pour la reconnaissance de la pluralité dans le champ politique. À la suite de T. Herzl et B. Lazare, Arendt observe que le pari de l'assimilation et l'amour de la patrie n'ont été d'aucun secours pour A. Dreyfus.

Arendt récuse dès lors l'inconscience qui trame l'individualisme possessif du parvenu et la résignation des parias sociaux⁴. Seul le passage au politique est un moyen de briser la conscience malheureuse et de clamer "le droit d'avoir des droits"⁵. Le paria conscient est cet être qui tente alors de réconcilier éthique et politique, détachement et présence au monde, altérité et bien commun.

En distinguant paria, paria conscient et parvenu, Arendt a forgé des catégories politiques qui nous permettent de penser dialectiquement les stigmates d'une vie juive déchirée entre l'invivibilité et la fraternité, la mystique et le politique. Elle était sensible aux apatrides, à ceux comme elle dont le monde s'était évanoui. Son inquiétude d'être renvoyée à l'origine et à l'originnaire ne l'a pas inhibée dans ses critiques des Juifs et des non-Juifs. C'était une rebelle et sa réponse à ceux qui la pointaient du doigt n'est pas sans intérêt dans les débats actuels sur les politiques de l'identité et les amalgames entre judéité, judaïsme et sionisme :

« J'étais parvenue à une certitude que j'avais l'habitude de formuler à l'époque par une phrase dont je me souviens aujourd'hui encore : "Lorsqu'on est attaqué en tant que Juif, c'est en tant que Juif que l'on doit se défendre".⁶ »

Le passage de l'impuissance au pouvoir par des Juifs en Israël n'a pas levé les équivoques sur la triangulation entre paria, parvenu et rebelle. Il en a transformé les langages mais non les invariants. Les Juifs continuent à être référés au "capitalisme de parias", à l'impureté du métissage et au "complot mondial", même là où ils sont absents. Cette tension est bien caractérisée par Martine Leibovici, interprète exigeante de l'œuvre d'Arendt, quand elle écrit que

« [p]rovenant d'un peuple rejeté, ils ne sont pas admis à part entière dans le monde vers lequel ils tendent. Pour s'orienter dans une telle situation, ils n'ont plus la tradition de leur peuple. Ce qu'ils ont d'abord, c'est un sursaut moral, une "fierté", une volonté de véracité, une répulsion pour le mensonge et la dénégation. Et pour soutenir, dans le monde, un tel sursaut, ils n'ont qu'une promesse d'émancipation : l'idée d'humanité où seraient respectés tous ceux qui portent visage humain. ⁷ »

La fécondité de la réflexion d'Arendt est d'avoir anticipé les polémiques sur les indésirables, les vaincus de l'histoire, les rapports hommes / femmes. C'est d'avoir insisté sur l'importance d'être compté au monde pour solder le mécompte et la mésestimation⁸, le mépris et

l'exclusion. Sa conception agonistique de l'espace public est en un certain sens plus ouverte à un universalisme particularisé, à la pluralité et à ce qui aujourd'hui s'en revendique : le multiculturalisme et la défense des droits des minorités. Attentive au bien commun sans le définir de manière substantielle, elle aurait peut-être contesté le radicalisme postmoderne des courants féministes et post-coloniaux. Elle n'aurait pas souscrit à leur nihilisme tout en étant sensible au défi qu'ils nous lancent d'être "des obligés du monde"⁹ en y inscrivant leur souffle et leur voix.

Cette brève incursion sur les figures du paria s'imposait comme ligne de crête sur laquelle me tenir pour interpréter le destin de cet hérétique et croyant qu'a été ou est Abraham Serfaty, la collision de l'histoire qui a emporté un judaïsme bimillénaire au Maroc¹⁰. Dans les pages qui suivent, je broserai un portrait de Serfaty en insistant sur l'organisation politique qu'il co-fonda, *Ila Al Amam*. Je reviendrai sur son article ¹¹ consacré à la torture qui l'a marqué pour toujours. Sa vertu de la réserve ne doit pas cependant nous voiler la face devant la désolation des suppliciés.

Abraham Serfaty : un paria insoumis

L'homme qui sort de la prison centrale de Kenitra le 13 septembre 1991 vient de purger près de 17 ans et ne reverra les rives de son pays que huit ans plus tard. Reclus, banni, privé de ses droits civils et civiques, Serfaty est resté envers et contre tous Marocain et Juif.

Le monde où il naît est baigné par le soleil et la co-présence de groupes culturels et confessionnels. Il est Juif mais reçoit une éducation française. Sa langue maternelle est le *haketiya*. Ses parents sont cousins germains et modernistes. Le quotidien est rythmé par la tolérance et une affection constante. La France, qui a établi son protectorat depuis 1912, restructure la cité et aigüise les inégalités. Pour Serfaty, la République est d'abord un cri, un désir de voir l'égalité triompher, les distances sociales et les exclusions quasi-raciales se dissiper. L'État de Vichy et le *numerus clausus* remettent les Juifs à

leur place et constituent une trahison des idéaux républicains. Sa sœur Evelynne en sera offensée. A-t-il un sentiment de culpabilité pour y avoir échappé ?

L'époque est pleine de bruit et de fureur. Guerre d'Espagne ; Seconde Guerre mondiale et la découverte par un adolescent du sacrifice de militants pour l'égalité et la liberté. En 1944, il rejoint le Parti communiste par solidarité avec ceux qui sont l'objet d'injustices. Il recherche la fraternité et réprouve l'humiliation. Il devient nationaliste et anticolonialiste au sein d'un parti qui reçoit ses directives de Paris et du Komintern. Peu lui importe. Ce qui compte, c'est moins le dogme que la volonté de changement.

Il poursuit de brillantes études d'ingénieur et est promis à une carrière prestigieuse. La Résidence l'exile en décembre 1952 dans le Cantal, avec sa femme et son fils. Elle ne pouvait tolérer qu'un Juif rejoigne le mouvement national, elle qui s'emploie à en faire des "petits-blancs" indigènes. Il retrouvera son pays après l'indépendance. La nationalité marocaine lui est restituée ainsi qu'à sa sœur Evelynne. Tous les rêves et les espoirs se profilent. Patriotisme et nationalisme riment alors avec monarchie. Mohammed V ouvre le jeu d'une démocratie pluraliste face à la *zaouia* de l'*Istiqlâl* et aux mouvements réformistes. Serfaty est nommé Directeur des Mines où il dirige notamment la rédaction du Statut des Mineurs, puis Directeur Technique à l'Office Chérifien des Phosphates dont il assure la rénovation technique.

Durant ces années de grâce et d'ébullition, il voit et ne voit pas que des milliers de Juifs marocains prennent le chemin de l'exode. Il croyait que la décolonisation les libérerait de la désespérance. Des garanties avaient été données par le monarque. Nombre de Judéo-marocains avaient été intégrés dans l'appareil d'État. Un ministre fut nommé dans le premier gouvernement après l'indépendance, Dr Benzaquen. Des dizaines voire des centaines de

Juifs affluaient vers le Parti communiste et d'autres formations politiques. Malgré tout, les crispations nationalistes et les séquelles de la période coloniale et impériale eurent raison de son degré zéro du communisme : l'égalité et la liberté des Lumières. Il aspirait à l'universel au moment où Dieu et le labeur étaient en partage chez tous les siens.

Durant ces années, son travail l'occupe et le passionne. Il réalise des recherches, s'interroge sur son pays et son parti. Mohammed V meurt à la suite d'une opération bénigne en 1961. Son fils Hassan II lui succède. Il n'inspira pas encore la baraka et le charisme qui auréolaient son père. Il doit asseoir son pouvoir face aux prétentions rivales de l'*Istiqlâl* et de l'Union Nationale des Forces Populaires, sans sous-estimer l'armée et les notables¹². La désillusion s'empare des jeunes. Des étudiants épousent des idées radicales. Les émeutes de Casablanca en mars 1965 sont écrasées dans le sang. Serfaty et ses camarades sont arrêtés et torturés, certains presque au péril de leur vie, comme Simon Lévy. En 1965, le leader révolutionnaire marocain Mehdi Ben Barka est enlevé et assassiné en France. Son parti ne peut plus inquiéter le *makhzen*.

La guerre des Six-Jours en 1967 brise le miroir du panarabisme. Deux nationalismes obsidionaux ne laissent aucune voix à ceux qui pensent par eux-mêmes. Serfaty renvoie dos à dos ces chauvinismes dans un article où il clame son indignation. Il y prend partie pour les Palestiniens. La tradition est rompue et l'honneur est sauf. Il s'affirme comme paria et rebelle. Autant dire que l'image qui lui est assignée désormais va osciller sans cesse entre ces termes. Une fiction vient de naître.

En ces années houleuses, Serfaty a de plus en plus le sentiment que le Parti communiste est une secte. Il cherche sa voie. Il a entendu l'appel de Frantz Fanon tandis que la Chine exportait sa théorie de la révolution, nouvelle mouture du léninisme pour nations prolétaires. Les

mythes révolutionnaires se déployaient de l'Algérie au Mozambique, de Cuba en passant par la Bolivie. Le tiers-mondisme avait ses figures emblématiques : Fidel Castro et Patrice Lumumba, Hô Chi Minh et Nelson Mandela. La fascination pour le Vietnam et la Palestine se nourrissait aussi de la stratégie de la guérilla théorisée par Régis Debray et Che Gevara¹³.

Le bouillonnement de mai 1968 pousse A. Laâbi et A. Serfaty à créer une Association de recherche culturelle et Serfaty à rejoindre la revue *Souffles*, dirigée par Laâbi. À l'automne, la grève des mineurs de Khouribga ne met pas à l'épreuve Serfaty. Il appuie d'emblée leur lutte, est démis de ses fonctions au sommet de l'Office des Phosphates et relégué au service des Mines. Il rompt avec le Parti communiste. Ce dernier venait d'être légalisé sous le nom de Parti de la libération et du socialisme.

Le changement de nom laissait le décor entier : le prolétariat marocain n'avait pas de porte parole. Les émeutes du 23 mars 1965 avaient démontré le sursaut et l'impasse. L'opposition marocaine était incapable d'infléchir les orientations des janissaires, courtisans et *compradores*, pour reprendre la typologie de Waterbury¹⁴. Émergea alors un front d'étudiants marxistes-léninistes, en 1970, avec des cadres en rupture avec leurs partis respectifs : le Parti communiste, dont est issu *Ila Al Amam*, du nom du journal du mouvement, avec Laâbi et Serfaty, et l'Union Nationale des Forces Populaires, dont est issu le *Mouvement du 23 mars*, ainsi nommé en souvenir de l'insurrection de Casablanca du 23 mars 1965. Ce mouvement se scindera lui-même en deux composantes : le *Mouvement du 23 Mars* et *Servir le peuple*. Ils partagent le maoïsme, l'appui à la Palestine, l'ouvriérisme mais se dissocient sur les tactiques et la stratégie. *Ila Al Amam* est opposé au foco, au foyer révolutionnaire dont est adepte *Servir le peuple* qui plonge dans la clandestinité et se fond dans la masse en donnant l'exemple. Le *Mouvement du 23 mars* opta pour un ouvriérisme radical et l'étude des textes sacrés, alors même que derrière chaque ouvrier se cache un paysan. *Ila Al*

Amam prônait l'arme de la critique et la primauté du politique tout en militant pour le droit à l'autodétermination des Sahraouis. Le pouvoir ne fera pas de *distinguo* entre les arguties qui divisent les frontistes. En 1972, Laâbi et Serfaty sont arrêtés puis libérés. Le piège semble se refermer. Serfaty choisit la clandestinité jusqu'à son arrestation en 1974.

La prison : la torsion de la vie nue

Serfaty fut torturé et mis à l'isolement. Dans nos entretiens, il ne pouvait revenir sur le sadisme des tortionnaires et je n'avais pas l'indécence d'insister sur l'obscène. Son discours est austère et retenu. Il n'émet ni plainte ni imprécation. L'aspérité de l'existence carcérale résiste à la description d'un tiers. Seul celui qui a survécu peut témoigner de la mort interminable que représente la torture, comme l'ont révélé avec émotion Jean Améry et Primo Levi¹⁵. Ce qui nous semble inimaginable et indescriptible a été consigné par A. Serfaty dans un article en 1986¹⁶. Il ne peut le relire. On comprendra pourquoi.

Il y décrit les méthodes d'extorsion sauvage de l'aveu : coups de cravache, étouffement par ingestion forcée d'eau mélangée de produits chimiques sur une serpillière calée au fond de la bouche, corps suspendu — pieds et poings liés — comme dans les techniques du perchoir à perroquet ou celle de "l'avion", lumière aveuglante nuit et jour. L'objectif est de vous briser, d'attendre que vous manifestiez quelque signe de faiblesse. Il y a aussi les coups sur la plante des pieds ou les mollets — la *fallaka* —, le bâton électrique. Serfaty n'était plus supporté par ses pieds, pantelants de douleur. Ils en ont gardé des marques indélébiles et des séquelles qui rappellent l'enfer de la prison.

Serfaty dit pourtant que la torture n'est pas que cet avilissement du corps. Elle cherche plutôt à vous évier l'âme et à vous empêcher de penser. La vie ne vit que grâce à un effort inouï de retrouver confiance dans le monde qui vient de vous en priver¹⁷. Dans son article,

il explique ainsi la nécessité et l'impossibilité de refouler le fait d'avoir été relégué au rang d'une vie nue, dont parlent aussi M. Foucault et G. Agamben¹⁸.

«lorsqu'on l'a subie si longtemps et si intensément qu'elle a pénétré votre corps et votre être — et cette raison sera peut-être comprise par le lecteur de ce texte —, et que parler de cela, pour celui qui l'a subi, est comme extirper une vomissure enfouie au fond de son corps. Je dis enfouie, maintenant, dix ans après. Tant qu'elle est encore vivace, et cela dure des années, il est impossible à soi-même de la voir en face. On doit au contraire tout faire pour oublier ces heures immondes, pour retrouver figure humaine, après des mois et des mois d'avilissement physique, pour que le cœur ne tremble plus à chaque son qui rappelle cette voix de basse qui me chuchotait à l'oreille, au plus profond de ma torpeur: “Nuhud” (lève-toi) et je savais que c'était pour la torture.¹⁹»

Agamben a fait ressortir cette honte d'en parler en référant au double procès d'être sujet et assujetti, c'est à dire ce qui “advient dans l'absolue concomitance entre une subjectivation et une désobjectivation, entre une perte de soi et une maîtrise de soi, entre une servitude et une souveraineté”²⁰. La torture est une situation limite, un viol, mais aussi un assujettissement du corps au nom du pouvoir moral dont prétend disposer l'État. Elle fait l'impasse sur le droit des gouvernés à ne pas être persécutés²¹. Le supplicé est réduit à son existence biologique. Sa blessure est telle que longtemps il ne peut dire “nous” sans s'interroger sur le corps, la corporalité et ce qui les ruine. Les pages émouvantes où Serfaty décrit avec courage et lucidité les prétentions des agents du pouvoir d'exercer leur volonté absolue de savoir sont à rapprocher de la description du sadisme entrevu par Freud dans l'homme aux rats. La vomissure qu'évoque Serfaty renvoie au gouffre. Améry le souligne en insistant que “la torture est l'événement le plus effroyable qu'un homme puisse garder au fond de soi”²².

Survivre à ce trauma ne se fait guère “sans porter le deuil”²³ d'une mort prononcée et suspendue. Pourtant, Serfaty ne cédera sur rien. Il fera la grève de la faim, refusera d'être englué dans l'objectivation tout en sachant l'arbitraire du pouvoir à exercer souverainement le châtiement. Son existence martyrisée aiguise son sens de l'injustice. Il sait et sent dans les plis et replis de son corps et de son esprit qu'on est homme si l'on est citoyen. Le rebelle n'a pas plié, même si son statut de paria le poursuivra encore dans l'exil imposé par le *makhzen*.

Durant ces années noires de douleur et de solitude, Serfaty réfléchit et écrit. Il se retourne sur lui-même. Il a le sentiment qu'une immense injustice a frappé les Judéo-marocains exilés en Israël. Il souffre à l'idée que ses compatriotes ont été abandonnés à leur sort par le mouvement national, la collusion du *makhzen*, des parvenus de la communauté et de la bourgeoisie marocaine.²⁴ Il ne s'épargne pas. Il se demande si une telle dévastation aurait pu être endiguée à l'âge du nationalisme jacobin et fondamentaliste. Il s'interroge sur ces vies brisées, ces regards tristes de Juifs de l'Atlas dont le messianisme céda la place à l'amère désillusion, accompagnée de la perte d'un art de vivre et de communiquer. Pourquoi le projet de les “sauver” s'est-il retourné contre eux? Par quels détours en sont-ils venus à désertir les petites Jérusalem qui furent les leurs à Debdou ou à Sefrou pour rejoindre la Ville Sainte. Pourquoi donc leur ethos a-t-il été profané?

On peut s'interroger si ce retour sur la mémoire humiliée de ses compatriotes, notamment en Israël, n'est pas la marque et la trace des blessures infligées par la colonialité, d'une part, et par le déclin des idéaux universalistes, d'autre part. J'ai tendance à interpréter la posture de Serfaty comme celle du témoin, hérétique et croyant, d'une communauté dont l'arrachement fut aussi une perte irrémédiable pour la société et la culture marocaines. Sa position marginale et révolutionnaire le pousse à adopter une éthique judaïque qui récuse la violence et l'oppression. Il est également significatif que

sa défense des droits des minorités – berbères, palestiniennes et notamment sahraouies – fut déjà une anticipation des débats des luttes pour la reconnaissance qui sont au cœur de notre postmodernité. À l’instar de Charles Taylor, il appuie un multiculturalisme fondé sur l’espoir du dialogue. À ses yeux, la rediasporisation des judéo-marocains est pleine de promesses et non de tragédies, si Israël optait pour la réconciliation et la réparation et mettait fin à un discours sioniste qui est désormais vidé de finalité²⁵. Serfaty rêve d’une nouvelle Andalousie où la guerre des mémoires laisserait place aux paroles échangées et aux significations partageables. Cet horizon d’attente semble aujourd’hui englouti par une guerre des fictions sur la justice et la justesse des droits des uns et des autres – Israéliens et Palestiniens. Il faut seulement espérer un apaisement qui tourne à l’avantage de la liberté et de la laïcité.

NOTES

1 Voir les discussions soulevées par la conception de Weber dans Gary A. Abraham, *Max Weber and the Jewish Question*, Urbana, University of Illinois Press, 1992.

2 Voir Mikhaël Elbaz, “Minorités d’intermédiaires, sous-économies et judéités”, in *Les Juifs et l’économie, miroirs et mirages*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1992, pp. 343-354.

3 Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l’autre*, Paris, Galilée, 1996.

4 F. Collin s’interroge si les parvenus ne sont pas appelés à la “conscience” autant que les parias, car ils “savent sur quel passé [leur renommée] repose, quel passé elle surmonte”, p. 147 in Françoise Collin, *L’homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999.

5 Hannah Arendt, *L’impérialisme*, Paris, Éditions Fayard, 1982, p. 182 s.

6 Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1993, p. 238.

7 Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 333-334.

8 Jacques Rancière, *La méfiance*, Paris, Galilée, 1995.

9 Hannah Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1986,

pp. 32 s. Arendt fut alerte à la condition des femmes sans être féministe. Elle analysa la dualité de Rahel Varnhagen entre assimilation et fidélité à soi. Elle fut empathique envers les gueux et les sans-voix. Son monde est cependant euro-allemand. Elle rédigea des pages décisives sur la crise de la culture sans pouvoir échapper à son ethnocentrisme et à ses préjugés quand elle fit la connaissance des “foules orientales” en Israël, lors du procès Eichmann. Voir à ce sujet Dagmar Barnouw. *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German Jewish Experience*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990, p. 304, note 83.

10 Mikhaël Elbaz, “L’exil intérieur. Sur les Juifs orientaux en Israël”, numéro spécial consacré au Second Israël, *Les Temps modernes*, no 394bis, 1979, pp. 199-250.

11 Abraham Serfaty, “Face aux tortionnaires”, *Les Temps modernes*, no. 477, 1986; repris dans son livre *Le Maroc, du Noir au Gris*, Paris, Éditions Syllepse, 1998, pp. 19-39.

12 Voir le portrait arborescent qu’en fait l’anthropologue Clifford Geertz, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

13 Lire à ce sujet le remarquable ouvrage de Fred Halliday, *Revolution and World Politics. The Rise and Fall of the Sixth Great Power*, Durham, Duke University Press, 1999.

14 John Waterbury, *Le Commandeur des Croyants. La monarchie marocaine et son élite*, Paris, Presses Universitaires de Paris, 1975.

15 Jean Améry, *Par delà le crime et le châtiement*, Paris, Actes Sud, 1995; Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989, p. 25.

16 A. Serfaty, 1998, op. cit.

17 J. Améry, 1989, op. cit., p. 61.

18 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain de la vie nue*, Paris, Éditions du Seuil, 1997; Michel Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, tome 2, 1994, p. 310.

19 A. Serfaty, 1998, op. cit., p. 20.

20 Giorgio Agamben, *Ce qui reste d’Auschwitz*, Paris, Payot et Rivages, 1999, p. 139.

21 M. Foucault, 1994, op. cit., tome 3, p. 364.

22 J. Améry, 1989, op. cit., p. 53.

23 Jacques Derrida, *Politiques de l’amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 31.

24 Abraham Serfaty, “A un vieillard de Debdou” et “Le sionisme: une négation du judaïsme arabe”, in *Écrits de prison sur la Palestine*, Paris, Arcantère, 1992, pp. 27, 43-70.

25 J’ai développé ces aspects dans notre livre *L’insoumis. Juifs, Marocains et rebelles*, Desclée de Brouwer, 2001.

Le royaume juif (Lamed Shapiro. Le Seuil, 1987)

Lamed Shapiro publia à New York en 1929 *Di yiddishe melukhe*, paru en français en 1987, au Seuil. Les sept nouvelles qui composent, dans un ordre rigoureux, ce livre brûlent de rage et de beauté. Toutes décrivent les pogroms. La beauté vient de l'adéquation du fond et de la forme, le sujet y commandant la forme (suivant l'expression de Chalamov, l'auteur des *Récits de la Kolyma*, dans *Tout ou Rien*). Les descriptions sont précises, l'économie des moyens exacerbe leur efficacité, jusqu'aux limites du supportable. Le lecteur doit *voir et savoir* (Claude Lanzmann), sans se laisser détourner par l'esthétisme, l'émotion, la fascination ou le voyeurisme. Il doit garder la liberté de sa pensée, et sa lucidité, sans qu'une démonstration, que la description aurait pour tâche d'illustrer, le guide. Nulle thèse dans le livre. L'auteur n'en sait pas plus que le lecteur. Une seule différence entre eux, mais de taille : l'auteur a vu, et il a écrit, traçant la voie au lecteur dans cette matière hostile, terrifiante, dangereuse pour qu'il puisse y pénétrer à son tour et, peut-être, prenant le relais, le décharger de cette terrible responsabilité du témoin. Car il en a payé le prix.

Les pogroms constituent un élément majeur de l'histoire et de la mémoire des Juifs d'Europe et, au travers d'eux, de l'histoire du XX^e siècle. Le livre les décrit, donc, et force le lecteur à les regarder de face, sans métaphore, sans pouvoir se réfugier dans un savoir abstrait, qui ferait l'économie du voir. Mais l'autre sujet du livre, son autre face, est la question qui n'a cessé de hanter le XX^e siècle, et dont le XXI^e n'est pas quitte : quelles sont les limites de l'humain ? Jusqu'où l'homme peut-il les repousser ? Quels effets ont les tentatives de lui faire perdre sa qualité d'humain sur celui qui les subit ? Le livre interroge les attitudes des adultes face au pogrom, mais aussi celle des enfants qui en furent témoins ou qui en reçurent la transmission de l'horreur. C'est

pourquoi il est toujours d'actualité : nous sommes encore dans l'après-coup des événements qui touchèrent les limites de l'humain.

Les pogroms décrits sont tous semblables - aucune hiérarchie dans l'horreur - et leur déroulement est effroyablement prévisible, stéréotypé. Mais Lamed Shapiro ne se contente pas de montrer les pogromistes, abrutis, pervers, cupides, violents, cruels. Il montre aussi la diversité des réactions des Juifs, et des effets de cette violence sur eux et leurs enfants. Ils sont victimes, bien sûr, absolument, mais pas que victimes. Ils existent, avec leur qualités et leurs défauts, physiques, intellectuels, de caractère, et les limites qui viennent de leurs références sociales et religieuses. Ils ne sont pas coupables non plus - Lamed Shapiro ne dit pas qu'ils auraient pu empêcher les pogroms - mais responsables de leurs réactions. Chaque récit montre une évolution dans ces réactions.

Dans la première nouvelle, *En alerte*, il montre certaines attitudes fatalistes, qui découlent d'un rapport figé à l'Histoire et à la croyance : ("Rien de nouveau sous le soleil." a dit le roi Salomon. ").

Le baiser, montre que la violence du pogrom fait éclater la frontière entre dehors et dedans, événement et corps, histoire publique et histoire personnelle ("Il avait l'impression que c'était à l'intérieur de sa tête que tout craquait. "). La peur vient d'abord, mais est vite dépassée (le couple peur/courage n'a plus de sens). A sa place, dans une réaction venue du plus profond de l'être, hors de toute volonté, de toute conscience, la victime humiliée et promise au supplice accroche ses dents dans le pied du pogromiste. Et plus les coups enlèvent à son corps toute apparence humaine, plus ses dents acquièrent une puissance autonome, deviennent pure morsure. La frontière qui différencie leurs deux corps s'annule ("Quelque chose craqua à l'intérieur du pied : les dents, les os, ou bien les deux. ", de même que celle qui sépare le vivant et le mort ("Les cris du vivant [le pogromiste] qui agonisait

lentement sous les dents du mort [le Juif].”)

Déverse ta colère décrit les effets du pogrom sur un couple (la femme a été violée devant son mari) et sur l'enfant qui ne reconnaît plus son père (“Meirl tourna son visage vers son père et d’effroi ses cheveux se dressèrent sur sa tête : un homme enragé, une plainte de bête sauvage grondant après de la chair palpitante et du sang chaud.”), ni sa mère qu’il entend dire à son mari : “Shloyme, tue moi plutôt.”

La croix décrit le regard de l'enfant sur les processus de dépersonnalisation de ses parents, qui lui deviennent étrangers (“Mon père, un homme d’un autre monde.”), et son impossibilité à préserver ses sentiments d’amour pour eux, à éviter leur inversion en son contraire (“Ma mère, il me semble que j’éprouvais de la haine pour elle.”) Le jeune homme assiste au viol et au massacre de sa mère. Il ne peut supporter de voir son œil, la seule trace d’humain restée dans son corps devenu informe, et l’achève. Les limites de son être éclatent (“Qu’est ce qui est moi et qu’est ce qui est en dehors de moi ?”), la violence meurtrière et inhumaine du pogromiste pénètre en lui, et il refait les mêmes gestes sur son amie (“J’ai accompli ma tâche jusque dans ses détails le plus humiliants.”) L’extrême a été atteint, doublement, dans l’acte lui-même et dans sa répétition, comme un sacrifice, par l’enfant des victimes. Celui-ci est désormais hors du temps (“J’avais mille ans.”), hors lieu (aux États Unis), et un nouveau cycle peut alors s’enclencher, dans lequel il aura sa place, active, rédemptrice (“Et moi, un nouveau né... une génération de fer bâtira ce que nous avons laissé détruire.”)

Dans la ville morte. Une petite fille vit dans un cimetière avec son grand père, en communication permanente, exclusive, avec les âmes des morts, ignorant les “hommes - jouets”. Elle a totalement oublié le pogrom qui a tué ses parents, sous ses yeux. Un jour le refoulement massif qui s’exerce sur elle se lève. Elle crie, pour la première fois, “Maman” et “se

déchire le lourd voile qui avait pesé sur sa tête pendant des années. Elle vit... Il semblait que le monde régressait à l’état de chaos dont il était sorti, et dont il s’était si peu éloigné.” Mais se déchire aussi l’enveloppe qui donnait apparence humaine aux hommes : “Les hommes - jouets avaient enfin montré tous leurs ressorts.”

La Halla blanche décrit la fabrication du pogromiste.

Le royaume juif. Le fils du rabbin, face au pogrom, perd la foi : “Un dieu doit pouvoir faire quelque chose. Si c’est pour ne rien faire, vous aussi vous êtes des dieux.”, et devient un étranger aux yeux de son père. Il quitte la communauté, tient des discours antisémites (par haine, complexe, non des bourreaux mais des victimes, ses parents, qui ont trahi la confiance sans limite qu’il avait mis en eux et dans le monde où ils l’avaient accueilli), et finit par mourir dans un pogrom. Le sacrificeur de la communauté tue, affreusement, dans un véritable mouvement d’extase (littéralement hors de lui), les voyous qui cherchaient à le précipiter dans le vide. Mais l’effort extrême qui lui fut nécessaire l’a rendu aveugle. Quand il reprend souffle et conscience, le constat de la violence monstrueuse - la même que celle des pogromistes - qui, dans le combat, avait pris possession de lui, le terrifie, et il se jette à son tour dans le vide.

La remarque exigeante de Chalamov (op. cit.) s’applique à ce livre : “Il est en notre pouvoir et de notre devoir d’écrire un récit qui ait l’évidence d’un document. Il suffit que l’auteur explore sa matière en payant de sa personne, pas seulement avec son esprit, pas seulement avec son cœur, mais avec chaque pore, chaque fibre de son être.” Ce que fit Lamed Shapiro, dans ce livre et dans sa vie. Il montre que le pogrom ne se contente pas de détruire, de tuer, mais transforme les êtres, les rend étrangers à eux-mêmes, aux limites de l’humain. Robert Antelme, juste sauvé de Dachau, écrivit le 21 juin 1945 : “Tous mes amis m’ac-

cablent, avec une satisfaction pleine de bonté, de ma ressemblance avec moi-même, et il me semble que je vis à l'envers le *Portrait de Dorian Gray*. Il m'est arrivé l'aventure extraordinaire de pouvoir me préférer autre... Il me reste encore parfois un sentiment trop vif de l'horreur, mais sans doute bientôt tout cela sera neutralisé. Alors peut-être j'accepterai la ressemblance avec moi-même parce que je saurai qu'elle n'est pas." Il nous transmet ses deux questions, liées nécessairement. La première concerne l'horreur des pogroms, qu'il faut connaître, dont il faut se souvenir. La deuxième interroge le devenir des survivants

et de leurs descendants : que font-ils, dans leur vie et dans ce qu'ils transmettent, de cet héritage de l'horreur ? Comment reconnaissent-ils et assument-ils la rupture que les pogroms ont réalisés dans leur continuité familiale, sociale, culturelle, mais aussi dans l'être même de leurs parents ou grands parents, sans pour autant perdre le sens de leur origine et de la permanence authentique (non "jouée") de leur histoire ?

Livre actuel, donc, qu'il serait utile de remettre en circulation.

Daniel Oppenheim