

# **L'identité juive retournée contre elle-même ou la tentation mortifère des origines**

**Bernard Kalaora**

Il arrive que la lecture d'un livre produise un effet singulier : non celui d'un savoir accumulé, mais celui d'une inquiétude lente, presque morale, qui s'installe. *De la cour d'Espagne au ghetto italien* agit de cette manière. Ouvrage d'érudition exigeante, issu d'un long travail d'historien sur les archives, les textes et les trajectoires intellectuelles, il s'inscrit pleinement dans l'histoire sépharade, marquée par l'expulsion d'Espagne et du Portugal, les conversions forcées et les migrations successives à travers l'Europe et le bassin méditerranéen.

Yerushalmi place au cœur de son enquête la condition marrane : ces Juifs convertis en apparence, chrétiens en public, juifs en secret, dont l'existence même met en crise toute définition simple de l'identité. De l'Espagne inquisitoriale à l'Italie des ghettos, puis vers l'Empire ottoman ou d'autres terres d'accueil, le livre retrace une chaîne de déplacements contraints où l'identité ne se transmet plus par continuité, mais par dissimulation, traduction et recomposition. Yerushalmi ne cherche ni à reconstituer une généalogie continue ni à proposer une synthèse identitaire. Sa motivation est ailleurs : comprendre comment une tradition survit lorsque ses cadres sociaux, politiques et religieux sont brisés, et comment la diaspora sépharade invente, dans l'exil et la contrainte, des formes inédites de fidélité.

L'ouvrage ne propose jamais une identité juive stabilisée ou définissable une fois pour toutes ; il expose au contraire une succession de situations concrètes dans lesquelles l'identité se défait, se déplace et se recompose sous contrainte, au fil des persécutions, des conversions forcées et des exils

successifs. En ce sens, le livre relève autant de l'histoire intellectuelle que d'une réflexion sur la mémoire : il s'interroge sur ce qui se transmet quand la transmission est empêchée, sur ce que devient l'identité lorsqu'elle ne peut plus s'adosser ni à un territoire, ni à une institution, ni même à une pratique collective continue.

Yerushalmi ne raconte pas une continuité paisible : il suit des existences inquiètes, prises entre conversion forcée, dissimulation rituelle et déplacements successifs. Au cœur de l'ouvrage se tient une figure centrale, celle de Fernando Cardoso – qui deviendra Isaac Cardoso après son retour public au judaïsme – dont Yerushalmi reconstitue patiemment l'itinéraire intellectuel, spirituel et géographique. Chrétien nouveau par nécessité, lecteur des textes juifs par fidélité secrète, puis penseur juif revendiqué dans l'exil, Cardoso ne cherche pas à « retrouver » une origine pure : il tente de comprendre ce qui subsiste lorsqu'une tradition ne peut plus se transmettre ouvertement. Chez lui, la mémoire passe par des lectures obliques, des citations cryptées, une érudition inquiète qui remplace la pratique collective rendue impossible. L'identité n'est plus héritage direct, mais travail intellectuel et moral sous surveillance.

Yerushalmi insiste également sur la géographie éclatée de cette mémoire, qu'il restitue avec une précision presque topographique. Madrid et les grandes villes de Castille ne sont déjà plus des lieux habitables : elles deviennent des espaces de dissimulation, de surveillance et de peur, d'où l'on fuit moins pour trouver un refuge que pour différer la persécution. Venise apparaît alors comme une étape ambiguë : lieu d'accueil relatif, de circulation des livres et des idées, mais aussi espace strictement borné par le ghetto, où la protection se paie d'un enfermement juridique et symbolique. Dans cette géographie italienne de l'exil, Vérone occupe une place plus discrète mais significative : ville de passage, moins institutionnalisée que Venise, où certains marranes et familles sépharades trouvent un abri provisoire, au prix d'une invisibilité accrue et d'une intégration fragile, avant de reprendre la route. De là, pour nombre de familles sépharades et marranes, le déplacement se poursuit vers l'Empire ottoman – Salonique, Istanbul, Smyrne – où s'inventent d'autres formes de coexistence, moins fondées sur l'assimilation forcée que sur une pluralité impériale tolérée.

Mais cette dispersion n'est pas seulement spatiale ; elle est aussi conceptuelle. Chaque déplacement géographique entraîne un déplacement du rapport à la Loi, au langage, à la communauté. Dans les écrits philosophiques de Fernando Cardoso, cette trajectoire migratoire se traduit par une pensée de l'identité comme discontinuité assumée. L'identité juive n'y apparaît jamais comme une substance transmissible en ligne droite, mais comme une épreuve de l'intellect et de la conscience, façonnée par l'exil répété, la traduction culturelle et la nécessité constante de discernement entre ce qui peut être dit, tu ou caché.

Cardoso ne cherche pas à définir ce qu'est « être juif » en soi. Il s'interroge sur les conditions de possibilité d'une fidélité sans pratique visible, d'une appartenance privée de rites publics. Dans ses écrits, tels que les restitués Yerushalmi, la méditation sur la Loi occupe une place centrale, mais elle est profondément déplacée : la Loi n'y apparaît pas comme un code de prescriptions à appliquer, mais comme un principe de pensée, un appel à l'interprétation continue. Cardoso revient à plusieurs reprises sur l'idée que la Loi ne disparaît pas lorsque l'observance devient impossible ; elle change de régime. Privée de ses formes collectives et rituelles, elle se replie dans l'étude, la lecture, la discussion intérieure. La Loi survit alors comme exigence intellectuelle et morale, comme discipline du jugement, obligeant le sujet à interroger sans cesse le sens du texte et les conditions de son actualisation. Être fidèle à la Loi ne signifie plus obéir à des commandements visibles, mais maintenir vivant un rapport critique au sens, à la justice et à la vérité.

Dans cette perspective, Cardoso insiste sur le fait que l'interprétation n'est pas une trahison de la Loi, mais son mode de survie. La lecture devient un acte éthique : lire, c'est discerner, peser, comparer, résister aux évidences imposées. Être juif se définit alors moins par des signes extérieurs que par une manière de lire et de raisonner, par une vigilance intellectuelle face aux dogmes, qu'ils soient religieux ou politiques. L'identité ne se donne pas à voir ; elle se pratique dans l'écart, dans l'exercice silencieux d'une fidélité sans garantie.

De même, lorsqu'il réfléchit à la conversion forcée, Cardoso ne la traite pas comme une rupture ontologique, mais comme une situation tragique

où l'identité se dédouble. Le chrétien public et le juif intérieur coexistent sans jamais se résoudre. Cette tension, loin d'aboutir à une essence cachée, produit une identité instable, inquiète, toujours en excès sur ses formes visibles. L'identité juive se constitue ainsi dans l'écart, dans l'impossibilité même de coïncider pleinement avec soi.

Dans cette perspective, l'identité juive se forme dans l'entre-deux : entre langues, entre fidélités, entre loyautés contradictoires. Elle circule dans les livres, les correspondances, les raisonnements plus que dans les territoires ou les signes. Elle n'est jamais donnée comme une essence, mais comme une question intellectuelle et morale sans cesse relancée : comment penser la Loi sans communauté ? comment transmettre sans visibilité ? comment demeurer fidèle sans garantie collective ?

C'est en ce sens que, chez Yerushalmi, la question de l'identité ne se pose jamais seule. Elle est indissociable de la transmission empêchée, de l'exil comme condition durable, et du soupçon permanent que toute définition close de soi – toute identité trop assurée – porte en elle une tentation mortifère. Ce soupçon apparaît comme l'un des fils les plus tendus et les plus actuels du livre.

Chez Fernando Cardoso, tel que le reconstruit Yerushalmi, la quête des origines est d'abord une nécessité vitale. Elle surgit dans un monde où l'identité juive est traquée, dissimulée, parfois retournée contre elle-même. Dans l'Espagne et le Portugal de l'Inquisition, puis dans la diaspora sépharade qui s'étend de l'Italie aux terres ottomanes, la question n'est pas « qui suis-je ? », mais « comment continuer à être, sans disparaître ? ». L'identité y est mobile, rusée, plurielle ; elle se transmet par fragments, par gestes, par récits à demi voilés. Elle est ouverture forcée, circulation contrainte, bricolage existentiel. C'est précisément cette dimension qui apparaît comme constitutive d'une tradition juive profonde : non pas l'essence, mais le déplacement ; non pas la clôture, mais la relation. L'identité y prend la forme d'une question adressée au monde, et non d'une réponse définitive. Dans cette perspective, la quête des origines n'est jamais un retour pur, encore moins une reconquête territoriale ; elle est un travail de mémoire inquiet, une fidélité sans sol fixe.

Or c'est là que le trouble commence.

Car cette quête, transposée dans le contexte contemporain de l'État-nation juif, change radicalement de nature. Elle cesse d'être un mouvement d'ouverture pour devenir, de plus en plus, un instrument de fermeture. Là où le sionisme des origines – nourri des Lumières, du socialisme et d'un horizon universaliste – cherchait à répondre à l'insécurité radicale des Juifs par l'émancipation politique, on assiste aujourd'hui à une transformation profonde, lente et cumulative, dont les causes sont à la fois lointaines et récentes.

Lointaines d'abord, car la création même d'un État juif a introduit une tension inédite dans l'histoire juive : le passage d'une identité façonnée par la diaspora, l'interprétation et la minorité, à une souveraineté territoriale fondée sur la force, le droit et la frontière. Cette mutation a déplacé le centre de gravité du judaïsme, de la Loi et du texte vers l'appareil étatique, de la discussion vers la décision, de la pluralité interne vers l'unification nationale. Ce qui, au départ, relevait d'une protection politique face à l'antisémitisme européen a progressivement pris la forme d'une normalisation nationale, exposant l'identité juive aux mêmes dérives que les autres nationalismes.

Plus récentes ensuite sont les causes liées à l'enchaînement des conflits, à l'occupation prolongée des territoires palestiniens, et à l'effritement des forces universalistes à l'intérieur même de la société israélienne. L'échec du processus de paix, la montée des courants religieux-nationalistes, et la banalisation d'un état d'exception permanent ont transformé l'identité en ressource politique. Elle n'est plus seulement un héritage ou une mémoire, mais un outil de mobilisation, de légitimation et de disqualification de l'autre.

À cela s'ajoute un contexte géopolitique plus large : le recul des idéaux universalistes à l'échelle mondiale, la montée des régimes autoritaires, et la réhabilitation d'identités closes présentées comme remparts contre l'insécurité. Dans ce paysage, l'État israélien n'échappe pas aux logiques de son temps. La judéité, autrefois expérience minoritaire et réflexive, tend à être redéfinie comme une identité majoritaire, défensive et exclusive. Elle est alors mobilisée comme justification, non plus seulement de la protection des siens, mais de l'exercice d'une domination durable.

Il ne s'agit ni de nier l'histoire de la persécution, ni de minimiser le traumatisme constitutif de la Shoah, ni d'ignorer l'horreur absolue des massacres perpétrés par le Hamas. Qu'un État ait le devoir de protéger sa population ne fait guère débat. Ce qui pose problème est d'un autre ordre : le mécanisme par lequel l'horreur subie se transforme progressivement en justification morale de la domination et de la conquête.

L'événement traumatique, lorsqu'il est absolutisé, cesse d'être seulement un fait historique ou une mémoire douloureuse ; il devient un principe politique. La souffrance passée n'éclaire plus l'action présente, elle la sacralise. Toute critique est alors disqualifiée comme une atteinte à la mémoire des victimes, toute limite perçue comme une trahison. L'horreur, au lieu de fonder une exigence éthique universelle – « plus jamais ça, pour personne » – est retournée en permis d'agir : puisqu'on nous a fait cela, tout devient légitime pour empêcher que cela ne se reproduise. C'est dans ce basculement que la rhétorique de l'essence s'installe. L'identité juive est invoquée non plus comme histoire plurielle et inquiète, mais comme substance homogène, indiscutable, investie d'un droit supérieur à la violence. La colonisation de la Cisjordanie et la destruction massive de Gaza ne sont plus seulement présentées comme des choix stratégiques contestables, mais comme des nécessités existentielles, presque métaphysiques, inscrites dans une identité collective menacée.

Or ce processus produit un effet paradoxal et destructeur : il alimente précisément l'antisémitisme qu'il prétend conjurer. En confondant judaïsme, État et violence, en faisant de toute critique de l'action israélienne une attaque contre les Juifs en tant que tels, le pouvoir autoritaire fabrique les conditions de son propre récit victimaire. L'antisémitisme latent – bien réel, ancien, jamais disparu – trouve là un terrain de réactivation, tandis que l'État se pose en rempart indispensable contre une hostilité qu'il contribue en partie à nourrir. Dans ce cercle fermé, l'accusation d'antisémitisme devient une arme politique. Elle permet de disqualifier toute opposition interne, toute voix critique juive ou non juive, toute protestation éthique, en les assimilant à une haine des Juifs. Ce mécanisme est caractéristique des régimes autoritaires contemporains : l'État se présente comme l'incarnation exclusive de l'identité blessée, et toute contestation est dénoncée comme une menace existentielle.

La logique est celle d'un pouvoir qui se nourrit de l'insécurité qu'il entretient, et qui transforme la mémoire du crime en ressource de gouvernement.

C'est cette dérive – perçue avec effroi – qui marque le passage d'une mémoire tragique à une politique de la force, d'une identité inquiète à une identité armée. Non seulement elle trahit l'héritage éthique issu de l'histoire juive, mais elle enferme l'avenir dans une spirale où la violence appelle la violence, et où l'accusation d'antisémitisme, à force d'être instrumentalisée, risque de perdre sa portée morale tout en laissant prospérer les haines qu'elle prétend combattre.

Ce glissement n'est ni accidentel ni inédit. Il a été identifié de longue date par des penseurs et des écrivains juifs eux-mêmes, inquiets de voir le nationalisme juif adopter les formes les plus sombres des nationalismes européens. Dès le milieu du XXe siècle, des figures comme Hannah Arendt mettaient en garde contre le risque qu'un État fondé sur une identité close substitue à la condition diasporique – fragile, mais inventive – une souveraineté obsédée par la force, la frontière et la logique ami/ennemi. Dans un autre registre, Jean Améry rappelait que la mémoire de la persécution, si elle cessait d'être interrogée, pouvait se retourner en dogme et perdre sa portée éthique.

Plus près de nous, cette inquiétude traverse l'œuvre d'écrivains israéliens contemporains. Chez David Grossman, notamment, la violence n'est jamais pensée comme une fatalité historique, mais comme une dégradation morale progressive qui altère à la fois celui qui la subit et celui qui l'exerce. Ses romans et ses essais décrivent une société travaillée par la peur, où la menace permanente finit par justifier l'endurcissement, l'aveuglement et la perte de toute empathie pour l'autre. Grossman n'oppose pas une innocence à une culpabilité, mais une responsabilité éthique à la tentation de la fermeture.

Dans cette lignée, des historiens ont également joué un rôle décisif. Les travaux de Yosef Hayim Yerushalmi eux-mêmes ont montré combien la mémoire juive s'est construite moins comme un récit de puissance que comme une interrogation permanente sur la transmission, l'exil et la discontinuité. D'autres, comme Zeev Sternhell, ont analysé les glissements idéologiques par lesquels le sionisme, initialement pluriel et socialiste, a pu se reconfigurer en nationalisme exclusif.

Ces approches, parfois très controversées, convergent néanmoins sur un point essentiel : elles rappellent que la judéité s'est historiquement constituée comme une expérience critique du pouvoir, attentive à ses abus et à ses dérives, et non comme une sacralisation de l'État ou de la force. Elles soulignent ainsi le risque qu'il y a à transformer une histoire de vulnérabilité et de dispersion en identité de puissance close sur elle-même.

Ce qui apparaît aujourd'hui, avec un malaise croissant, c'est une instrumentalisation de la victimisation. La souffrance passée, bien réelle, est convoquée pour suspendre toute critique présente. L'argument devient circulaire : parce que l'on a été victime, on ne pourrait être mis en cause ; parce que l'on agit au nom des Juifs, les actes seraient nécessairement défensifs ; parce que l'ennemi est déclaré barbare, toute réponse deviendrait légitime. Or cette logique est précisément celle que l'histoire juive avait appris à redouter.

Il y a là une inversion tragique : l'identité, au lieu d'être une mémoire ouverte sur l'universel, se fige en forteresse. Elle cesse d'être récit pour devenir frontière. Elle ne se transmet plus comme question, mais comme injonction : injonction à l'adhésion sans réserve, à la loyauté sans critique, à la reconnaissance d'une menace permanente qui rendrait toute objection suspecte. L'identité n'est plus proposée comme héritage à interpréter, mais imposée comme norme à défendre ; elle ne sollicite plus la responsabilité individuelle, elle exige l'alignement. En ce sens, l'injonction identitaire fonctionne comme un dispositif de clôture morale, qui transforme l'appartenance en obligation politique et la mémoire en instrument de discipline.

Il ne s'agit pas ici d'un jugement, encore moins d'une leçon à donner. Il s'agit d'une position d'héritier inquiet. Inquiet de voir une quête des origines — historiquement liée à l'errance, à la traduction, à la coexistence et à l'inachèvement — se transformer en justification d'un pouvoir brutal, indifférent à la souffrance de l'autre. Inquiet aussi des conséquences à long terme de cette dérive sur l'État juif lui-même, désormais marqué d'une trace durable dans le regard des nations démocratiques, où la référence à l'universalisme et au droit se trouve gravement entamée.

Cette inquiétude s'étend également aux Juifs de la diaspora, pour lesquels

Israël a longtemps constitué moins un État réel qu'un horizon imaginaire, une utopie possible, une maison future pensée sans obligation d'y habiter. À mesure que l'identité d'État se durcit et que la violence se normalise, ce lien imaginaire se fissure. Israël devient plus difficilement pensable comme promesse, comme refuge symbolique ou comme accomplissement différé. C'est alors tout un pan de l'imaginaire juif moderne — fait d'espérance politique, de réparation historique et de projection morale — qui se trouve fragilisé, voire brisé.

Peut-être est-ce là, finalement, l'enjeu éthique le plus aigu : savoir si l'on peut rester fidèle à une tradition de l'exil une fois installé dans la souveraineté. Savoir si la mémoire peut encore être un lieu de responsabilité, et non un arsenal. Savoir si l'identité juive peut demeurer une question adressée à l'humanité, plutôt qu'une réponse armée contre elle.

Le livre se referme sans offrir de conclusion définitive. Tel est sans doute l'un de ses apports majeurs. Ouvrage savant, rigoureux dans son érudition, *De la cour d'Espagne au ghetto italien* ne se contente pas d'éclairer un passé révolu ; il fournit des instruments intellectuels pour penser le présent. En montrant que l'identité juive s'est historiquement constituée dans la discontinuité, l'interprétation et l'inquiétude, Yerushalmi invite à mesurer ce qui se perd lorsque l'identité se ferme, se substantifie et se transforme en doctrine d'État. Plus que dans les ruines ou les frontières, c'est peut-être dans cette fidélité — ou cette infidélité — à une tradition critique de l'ouverture que se joue aujourd'hui l'avenir moral du judaïsme.

**Janvier 2026**