

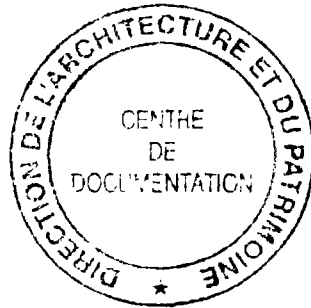
93

AO 81F

Etude ethnologique
des communautés juives
françaises.

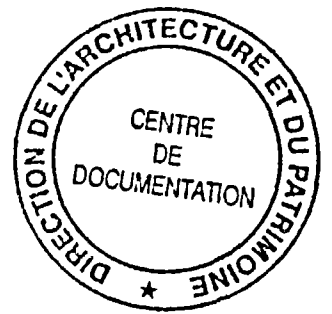
Collecte d'archives orales
et matérielles.

1983



93c

L'EXIL ET LE RETOUR



Biographies, récits, chroniques, témoignages : l'attrait du "vécu", la redécouverte des racines régionales, ethniques, culturelles, ou encore la nostalgie d'un passé révolu inspirent, depuis quelques années, une littérature foisonnante, tandis que se multiplient les collectes d' "archives orales". La mémoire juive participe, elle aussi, à ce vaste mouvement. Pourquoi une telle floraison ? Se réduit-elle à une simple mode, à un phénomène d'édition, ou répond-elle à un besoin plus profond ?

Des traits originaux distinguent la mémoire juive des autres mémoires. Pendant des siècles, en effet, les Juifs ont vécu hors de toute institution étatique propre, dans les aires culturelles les plus diverses. Leur mémoire collective, religieuse en son principe, fondait l'identité de groupes minoritaires au sein des sociétés qui les englobaient, et souvent les opprimaient (1). Mémoire très ancienne, plus que millénaire, reliant les uns aux autres (dans l'espace et dans le temps), les Juifs de la Diaspora, mais aussi très récente, dans la mesure où elle manifeste de nos jours une véritable renaissance. Celle-ci est liée, chez les Juifs ashkenazes, à l'épreuve d'une rupture radicale, incomparable dans son horreur à tout autre événement de l'histoire : celle du génocide qui a aboli le monde des communautés d'Europe centrale et orientale. D'où l'obligation morale, religieuse, historique, d'arracher le passé à la mort, de recueillir le souvenir de ce qui a été, de rappeler à la postérité l'existence des ancêtres, et leur martyre.

Ce devoir de piété s'exprime sous des formes multiples, aussi bien collectives qu'individuelles. Il a suscité, notamment, l'effort monumental de rédaction des Yiskerbiher, "livres du souvenir" consacrés à plusieurs centaines de communautés disparues, ainsi que les témoignages dont les auteurs ont vécu le drame des persécutions nazies. - On tentera dans cet article de confronter ces deux types d'entreprise (d'une part ouvrages collectifs, d'autre part autobiographies publiées ou inédites), afin de mettre au jour certaines modalités du travail de la mémoire : quelles relations les mémoires individuelles entretiennent-elles avec la mémoire collective ?

x

x x

Parallèlement à l'historiographie savante, les juifs d'Europe centrale et orientale ont érigé le souvenir en genre littéraire.

Les communautés juives entretenaient une certaine tradition historiographique, dont témoigne la rédaction des pinkes, registres où se trouvaient inscrits les événements, prosaïques ou tragiques, qui marquaient leur existence : élections annuelles des autorités, levée de l'impôt, comptes, procès, mais aussi guerres ou pogroms. Chaque kehila (communauté), et même chaque confrérie, possédait de telles archives : soit autant de traces, le plus souvent détruites aujourd'hui, pour de multiples histoires locales.

A un niveau plus général, une oeuvre classique nourrissait la mémoire juive de ces contrées : il s'agit du Yeven Metsula ("l'Abîme du désespoir"), qui décrit les massacres subis, en 1648-1649, lors du soulèvement de Bogdan Chmielnicki, tout en évoquant avec nostalgie la splendeur d'un monde (une première fois) disparu (1). La place que cet ouvrage occupe dans la conscience juive est attestée par ses rééditions à la fin de la première guerre mondiale (avec la recrudescence des pogroms), puis peu après le génocide (2). Les premiers livres du souvenir (yisker-biher) de l'époque contemporaine trouvent leur origine, précisément, dans les pogroms des lendemains de la première guerre mondiale. Tel est le cas du Khurbn Proskurov, publié en 1924 (3) : les pages du livre, bordées de noir, relatent le pogrom sur deux colonnes, l'une en hébreu, l'autre en yiddish ; le titre, ainsi que la table des matières, sont ornés de dessins représentant des tombes, et à la première page on lit cet exorde : "Chaque année, au moment de l'anniversaire [du pogrom], vous lirez ceci à haute voix, pour vos enfants et petits-enfants" (4).

Si la rédaction des yisker-biher, "tombeaux de papier" dressés à la mémoire des martyrs, se fonde sur une tradition ancienne, le génocide devait lui donner une dimension nouvelle, à la mesure de la catastrophe. Le monde des communautés juives d'Europe centrale et orientale avait, cette fois, totalement et définitivement disparu. La mise en oeuvre des livres du souvenir, par les rescapés, constitue un événement d'une ampleur exceptionnelle, quoique jusqu'à présent largement méconnu. La bibliographie établie par Z. Baker en 1980 compte 440 volumes, et l'on estime qu'il en existe maintenant plus de 500 (5). La courbe que nous avons dressée n'est qu'indicative puisqu'elle se fonde sur les dates de publication, et que les délais de préparation et de fabrication exigent généralement plusieurs années. On constate néanmoins que le phénomène commence en plein génocide, avec le livre de Lodz (1943), qu'il se développe rapidement dans le courant des années 1950, pour atteindre son plus haut niveau à la fin des années 1960 et au début des années 1970 (le maximum se situant en 1968, avec 23 livres). Si les chiffres diminuent logiquement après 1975, le processus continue, comme en témoigne la publication du livre de Byalistok en 1982 (6). Ce travail de la mémoire pendant une période de quarante ans s'impose, à lui seul, comme un événement véritablement historique.

Car il s'agit d'une mémoire en grande partie "spontanée", qu'aucune institution officielle ou étatique n'a soutenue. Ce sont les membres des associations d'émigrés originaires d'une même communauté (les landmanshaften) qui, pour chaque ouvrage,

4

ont formé des comités éditoriaux chargés de sa préparation et de sa publication. Les auteurs des contributions ne sont pas, le plus souvent, des écrivains de métier : il s'agit de survivants du génocide, qui apportent leur témoignage, ou simplement d'émigrés, qui évoquent le monde disparu. Selon l'estimation de Abraham Wein, formulée en 1973, près de 8 000 collaborateurs avaient pris la plume, sous la direction d'un millier d'éditeurs. Le rôle des landmanshaften, dans cet effort monumental, est attesté par la géographie même des yisker biher, dont près de 85 % s'inscrivent dans l'espace polonais d'avant 1939 : cette prédominance écrasante est liée non seulement à un facteur démographique, mais encore, et surtout, comme le fait justement remarquer Z. Baker, à la floraison dans de nombreux pays (Etats-Unis, Argentine, France, ou Israël) des associations d'originaires de Pologne, constamment revivifiées par une émigration qui s'est poursuivie jusqu'après la deuxième guerre, à la différence des associations d'originaires d'Ukraine ou de Russie (7).

Dès que l'on ouvre un de ces yisker-biher, on est saisi d'une intense émotion, suscitée tout d'abord par la nature même de l'ouvrage : il s'agit d'une pierre tombale, d'un mémorial dédié à tous les martyrs qui n'ont pas reçu de sépulture. Le mot hébreu yisker désigne précisément la prière à la mémoire des morts. Souvent, la présentation même du livre indique son caractère funéraire (suivant le modèle de celui de Proskurov) : la couverture ou la première page portent un frontispice qui représente tantôt un cimetière, tantôt une ville incendiée, tantôt des figures fantomatiques qui errent, en larmes, au dessus des tombes (8). Mais ces livres ne se

limitent pas à une prière pour les morts, ni à des listes de martyrs ; ils veulent témoigner, c'est-à-dire rappeler non seulement leur fin tragique, mais aussi ce que fut leur vie : d'où les récits, les souvenirs, les anecdotes, afin de restituer les disparus dans leur environnement, leurs activités quotidiennes, leurs coutumes, leur foi, leurs engagements, leurs espérances. Il s'agit de faire revivre tout un univers, lui aussi disparu. Ainsi s'est constitué, avec l'élaboration des yisker biher, un véritable genre littéraire, qui a imposé à chacun de ces livres un plan peu à peu stéréotypé, à la fois thématique et chronologique : 1) esquisse historique depuis les origines ; 2) avant la première guerre mondiale (scènes, récits, etc.) ; 3) l'entre-deux guerres (avec des chapitres sur les institutions, la vie religieuse et culturelle, les mouvements de jeunesse, etc.) ; 4) le génocide. Il est vrai que les auteurs suivent librement leur inspiration personnelle, si bien que les thèmes et les périodes souvent se chevauchent, et qu'en fait chaque livre se distingue par son originalité.

Un trait commun, à travers le foisonnement, marque cette production : le caractère global, presque encyclopédique de la restitution du monde juif de Pologne. De nombreuses pages portent des énumérations, des citations, des listes, des noms de personnes et de lieux, des inventaires, afin de ne rien laisser perdre de ce qui, une fois, avait été. Il s'agit d'un souci, obsédant, de ne rien oublier, au sens le plus fort du mot. Cette aspiration à l'exhaustivité rend compte également de l'union réalisée, chaque fois, pour l'accomplissement de la tâche. Car les conflits n'avaient

pas manqué, en Pologne, entre les multiples courants qui divisaient le monde juif : hassidim fervents, rabbins orthodoxes, militants révolutionnaires (eux-mêmes opposés en communistes, trotskistes, ou bundistes), libéraux plus ou moins assimilés, sionistes, etc. Ces divisions subsistaient parmi les émigrés, au point que ceux-ci formaient, lorsqu'ils étaient originaires de grandes villes (telles que Varsovie, Lodz, Bialistok, voire Kalisz), des associations rivales, qui se distinguaient par leur appartenance religieuse ou politique. Mais le génocide fit taire les oppositions, et les landmanshaften d'une même communauté surent se regrouper pour former des comités éditoriaux mixtes, afin de donner la parole à tous, et de faire revivre la communauté disparue dans toute sa diversité. Si des incidents parfois survinrent au cours de la préparation des yisker biher (rivalités persistantes, mise en cause du rôle de tel notable juif pendant la guerre) (9), elles représentent véritablement l'exception, et c'est l'union qui presque toujours s'imposa dans l'obéissance à un même devoir sacré.

*

Les anthologies récentes de Jack Kugelmass et (From a ruined garden), et de Annette Wieviorka et Itzhok Niborski (Les livres du souvenir) donnent une idée de la richesse et de la diversité des documents rassemblés dans les yisker biher. Ce qui nous intéresse ici, c'est de les considérer moins comme des sources pour la reconstitution du passé, que comme un matériau à travers lequel s'exerce le travail de la mémoire. Comment celle-ci procède-t-elle ? Et quel est le monde du souvenir ? Ouvrons donc un de ces

livres, à titre d'exemple, afin de l'examiner de manière plus détaillée : soit celui de Kalisz, qui comporte une version complète en anglais, publiée en 1968 à Tel Aviv. La ville, située à proximité de la frontière entre la Pologne et l'Allemagne, comptait 68 000 habitants en 1938, dont 30 000 Juifs victimes du génocide.

Ouvrage de grand format (in-4°), 329 pages de typographie serrée. La couverture (toilée) et la première page portent le titre : the Kalisk Book, sans autre dessin que celui du i de Kalisz qui figure sous la forme, clairement symbolique, d'une bougie allumée. Trois textes préliminaires indiquent le sens de l'entreprise. Tout d'abord un avant-propos, signé par le Comité éditorial, qui rappelle les efforts fournis et annonce la pieuse intention :

"The Committees of the "Kalish Book" in Israel and America gleaned the material page by page, testimony by testimony, article by article, item by item. With efforts that continued for years they collected the material for this Kalish Book.

Here is the History of a very ancient Community, which existed for almost a thousand years. On numberless occasions throughout the generations the Community fell, only to rise again and continue its life and way of living until at last it was eradicated, so that not even a sign of it is left.

May this Book be an everlasting witness to an outstanding Jewish Community which reeled and fell. May its history serve as a memory for coming generations and a source of pride to those who came forth from our City, so that they may preserve and continue the tradition of the Community and Holy Congregation of Kalish." (10).

Puis vient un texte imprimé en caractère gras, sorte de poème en prose, ou plus exactement prière, puisqu'il est intitulé (en caractère hébreux) Yiskor :

"Jewry, remember the City and Mother in Israel cut down with her children. The city remains as it had been, untouched.

The houses rise high, the gardens blossom, the River Prosna twines as of old, with banks that are now paved with tombstones out of the Jewish graveyard.

Yet the thirty thousand Jews of Kalish have been cut down one and all; never brought to a Jewish grave. Their ashes are part of the ashes of millions burnt, their bones flung afar in alien fields, all they had was left behind in the city where aliens batten upon it...

This was a city of Jews, a Jewish city, a city of merchants and craftsmen, the city of the learned "Magen Abraham" and "Nefesti Haya"; the city of Revolutionaries in 1905 and of Ghetto fighters who came from Youth Movements, went to their brethren all over the country and with their blood wrote pages of valor in the Record of Polish Jewry; city of pionner Halutzim who went ahead to show the way of the Homeland; city of All-the-year-round Jews who filled synagogues and stiblech with the chanting of prayer and the study of Torah; city of youngsters in many a party contending together, their hearts full of the Love of Israel, flaming with zeal for the Honour of Israel; city of Erect Jewish Workers with skilful hands who were honoured at home among their own people, and in the eyes of their Gentile comrades..." (17).

Cet yiskor se termine par des injonctions imprimées en caractères encore plus grands, et en lettres capitales :

"Remember and Never Forget
Let the people remember their offspring
and write their name large
and hallow their memory.
- You who were born in this city

or whose fathers and mothers were born there,
 repeat and repeat to your children :
 your fathers before you were pure in their lives
 and were martyrs in death,
 and their souls are bound up forever
 in the bundle of life" (12).

Enfin un texte intitulé "Memorial stones", et signé par Baruch Tall, chairman du Comité éditorial, qui conclut ainsi :

"The Kalish Book describes the daily life of the Jewish Community, its struggle for economic, cultural and social existence from the early days until the end. In these pages the survivors of the Community have done their best to set up a Memorial to their brethren. May it serve as a landmark for the coming generations of our offspring" (13).

Le corps du livre comprend neuf parties principales, sous les titres suivants : 1) "The History of the Jews of Kalish" (p. 13-56) ; 2) "The Men of the City" (p. 57-124) ; 3) "Society and Culture" (p. 125-147) ; 4) "A Decade" (p. 148-176) ; 5) "The Final Years" (p. 177-221) ; 6) "Organizations and Institutions" (p. 222-248) ; 7) "The Holocaust" (p. 249-294) ; 8) "Those who fought back" (p. 205-317) ; 9) "The Roll of Honour" (p. 321-327).

Le titre de la première partie, "The History of the Jews in Kalish", est ornée d'une planche dessinée qui représente un Juif à longue barbe, enveloppé d'un châle de prière. Cette partie se compose d'un article unique, de 43 pages, dont la rédaction fut confiée à un historien de métier, N.M. Gelber, à qui l'on doit d'autres monographies de ce type (sur l'histoire des Juifs de Brody, de Rohatyn, de Rzeszow, de Zolkiew, de Lwow, de Tarnopol,

de Lutsk", etc.) (14). Son essai remonte aux origines, avec l'analyse des "Privilèges" accordés aux Juifs de Kalisz en 1264, dont l'extension à toutes les communautés juives de Pologne devait fonder leur autonomie ; puis il retrace les activités économiques (crédit, commerce, artisanat, manufactures textiles), l'évolution religieuse et culturelle, ainsi que les vicissitudes politiques des Juifs de Kalisz jusqu'à la première guerre mondiale.

Les parties centrales (2, 3, 4 et 5) rassemblent des articles qui s'inscrivent en grande majorité dans la période de l'entre-deux-guerres, mais non sans retours en arrière, et certaines irrégularités dans le détail des séquences chronologiques. C'est ainsi que, dans "The Men of the City", l'évocation du commerce et de l'industrie à Kalisz remonte jusqu'au début du XIXe siècle, et celle des rabbins illustres jusqu'au XVIIe, tandis que la partie intitulée "The Final Years" contient, malgré son titre, des contributions telles que "The Ninth of Av in 1914" ou "During the First World War" (15). Du point de vue thématique, les éditeurs ont regroupé dans "Society and Culture" onze articles sur les partis politiques, les mouvements de jeunesse, les activités éducatives et culturelles, les associations sportives, l'hôpital juif, ainsi que sur les élections au Conseil de la Kehila, mais on trouve également, dans "The Men of the City", d'autres textes sur la Yeshiva ou la presse yiddish, et dans "The Final Years" des contributions sur le lycée juif, la vie dans les cafés, ou les activités théâtrales. Autrement dit, les principes qui ont guidé le travail du Comité éditorial n'apparaissent pas clairement, et ces parties

centrales donnent au premier abord une impression de "mélanges", et même de fourre-tout. Existe-t-il néanmoins, à travers cet apparent désordre, une logique sous-jacente ?

Un début de clarification se dégage si nous analysons (toujours pour ces parties centrales) la nature des textes rassemblés. On peut ranger ceux-ci, en effet, sous trois catégories :

1) Certains articles sont rédigés sur le mode du discours historique ; l'auteur y retrace, par exemple, l'évolution économique ou politique, dans un style distancié, sans que se manifeste sa subjectivité : ce sont des récits à la troisième personne.

2) Les éditeurs ont également inséré des articles publiés dans les journaux yiddish de Kalish ; ceux-ci composent intégralement la quatrième partie, "A Decade" : il s'agit de textes parus entre 1927 et 1936, à la veille de chaque Rosh Hashana, dans l'hebdomadaire Kalisher Leben, qui rappellent et commentent les événements survenus au cours de l'année passée, de sorte que leur ensemble forme une chronique de cette décennie. Mais les autres parties comprennent, elles aussi, d'autres articles de presse, sur tous les types de sujet (rabbins célèbres, scènes de la ville, ou Conseil de la Kehila). Deux textes, dans cette catégorie, sont particulièrement remarquables : "The Jubilee of the Eruv" et "A Pogrom in Kalish in 5638", qui avaient été publiés en 1927 et 1928 pour commémorer le cinquantième anniversaire d'un pogrom perpétré à Kalisz en 1878. Or les voici reproduits dans "The Men of the City" : de même que certains rêves s'emboîtent à l'intérieur de nos rêves, le livre du souvenir est habité par le souvenir du souvenir.

3) Près de la moitié des contributions (plus particulièrement dans les deuxième et cinquième parties) ne sont autres que des souvenirs personnels : l'auteur rappelle le passé à travers ses propres réminiscences, en se mettant lui-même en scène, et c'est le "je" qui guide le récit (souvent après un bref préambule plus général). Ces textes empreints de subjectivité développent des thèmes inévitablement récurrents (descriptions du paysage urbain, activités quotidiennes, figures populaires, etc.), si bien que les souvenirs évoqués se font écho de l'un à l'autre et se répètent sur un mode quasi incantatoire.

Ces récits à la première personne présentent, de notre point de vue, le plus grand intérêt. Prenons quelques exemples. La deuxième partie commence par un long article de 14 pages ("The City of blessed memory") où l'auteur, S. Zalud, nous convie à une promenade à travers la ville. La première phrase nous ramène tout d'abord bien des siècles en arrière pour des considérations générales d'histoire urbaine : "In the Middle Ages most cities were built according to a regular design..." (16). Mais le "je" du narrateur apparaît dès le deuxième paragraphe, et sans transition la visite nous transporte au lendemain de la première guerre mondiale. L'auteur décrit minutieusement les rues, les maisons, les boutiques, les places, les synagogues, les monuments, le pont de bois sur la rivière Prosna, citant tous les noms, accumulant les détails précis, évoquant jusqu'aux sons et aux odeurs, comme si cet univers existait encore quelque part :

"We are back at the corner of Nowa and Chopin Street and continue along a small stretch of Nowa Street to the next corner, Gasa (Narrow) Street. This section is brighter and gayer. The sky above seems loftier because the houses are low and there are no high trees or orchards. In the evening the street lamps are brighter there. When you were a child you were never so frightened in this stretch. Here is the Bakery, the scent of whose fresh bread accompanied you in the morning on the way to Heder. Here is your shoemaker, here is a new perfume shop. On the corner is an old low house with a huge rusty key on the roof, telling every body that in the cellar you will find a locksmith in a room four meter by four. On the same corner is a shop that sells cheeses of all kinds. Their smells spread far and wide..." (17).

Les souvenirs s'attardent sur certains moments de bonheur, associés à la douceur des rives de la Prosna, et au cadre presque champêtre du grand parc :

"The landscape made a unique contribution to the romantic spirit of the City which was beautified by the river and its tributaries. The many bridges, the greenery, the trees, and last of all the extensive old Park with all its delightful nooks and corners did their share... Kalish folk walked about in the Park from babyhood in prams under the shadow of the trees; then in childhood, youth, maturity, and old age. For the youngsters this was the place of their dreams..." (18).

Nous suivons ainsi l'auteur dans toutes ses errances, au long d'un texte de haute qualité littéraire, pris sous le charme. Mais celui-ci soudain se dissipe, car la promenade ne se déroule que dans l'imaginaire, et l'auteur conclut :

"That is the end of our Ramble.

A dream Ramble through something that once existed and has vanished. Deep in the soul remain the memories of a distant past which is near the heart. Those we met on the road rest

in Paradise. They have passed away. The city stand with all its beauty and charm, but the Jews are no longer there. Their birthplace has betrayed them. It has forgotten them.

But we remember. Let us hold them dear in our memory (19).

Les autres textes de ce type suivent tous plus ou moins le même mouvement : brève esquisse historique, puis émergence du passé vécu, lent défilé d'images et de scènes dans un temps presque immobile, arrêté en quelque moment des années 1920 ou 1930, et chute finale. C'est ainsi que l'article de Joseph Siedradzky, "The old bridge in Kalish", commence de même que celui de S. Zalud par une remontée aux origines :

"Kalish lies on the banks of the Prosna, and as along ago as the year 1264 Jews were dwelling on both sides of the river... Over the water hangs an aged wooden bridge, which is the chief astery of Jewish life in town" (20).

Puis l'auteur descend rapidement le fil des siècles pour parvenir au nôtre à un rythme accéléré :

"All kinds of boots have crossed the Bridge. Here passed the conscripts in the Russo-Japanese War. In 1905 the Cossacks crossed it, in 1914 the Germans, in 1918 Haller's Poles whom they called the Hallerchiks, and in 1939 Hitler's Brutes" (21).

Après quoi, léger retour en arrière, le mouvement ralentit, le cours du temps se fige, et nous restons sur le pont pour vivre la durée longuement étalée d'une journée ordinaire :

"And here is a day of Jewish life in the Kalish of the past. From the little wooden houses slowly shuffle elderly Jews with bushy beards and large prayer-shawl bags under their arms. On the Bridge they meet, and enter the Hospital Synagogue for prayer. These are butchers, waggoners, tailors, and cobblers.

They are the first on the scene in the early morning...

"And now come the hawkers with the sacks, who make the rounds of the courtyards shouting: 'Old clothes ! Old clothes !'..."

"Here stands a youngster next to a large basket full of flat hard cakes, hoarsely proclaiming from morning to evening : 'Hot egg-cakes, hot egg-cakes !'..."

"Towards evening the Bridge is taken over by the ordinary people, the needle-and-thread fellows and their like. They come out of their close rooms to breathe a little fresh air..."

"It grows dark. The porters disperses. Jews cross the Bridge for the evening Prayers. Mothers call their children home and the children don't want to go. The mothers promise that they will let them come to morrow as well..." (22).

Le ralentissement du temps conduit ainsi à une immobilisation presque totale, quand brusquement l'histoire fait irruption, le rythme se précipite à nouveau, jusqu'à la catastrophe finale ; et l'article se termine dans un soupir, sur un sentiment désespéré de vide, car tout a disparu, non seulement le pont lui-même, mais jusqu'à son souvenir :

"When the Nazis entered Kalish in 1939 and annexed it to the Third Reich, they took all the Jews of the city away by that Bridge. Those Jews who were unable to walk were taken across the Bridge and exterminated. After they had destroyed the last Jews of the city they fetched Jews from other cities and countries and ordered them to block the branches of the river with the debris of Jewish homes, synagogues, gravestones and so on. They burnt the Bridge.

There is no longer any Jewish life in Kalish. Every trace of the Jews has been erased from the surface of the earth. With the lives that were lost and have vanished, every memory of the old wooden Bridge of Kalish has also been lost" (23).

L'article qui succède à celui de J. Siedradzky, "The café Goers", rédigé par J. Holz (où l'on trouve une description des différents styles de cafés à Kalisz, de leurs atmosphères, de leurs habitués), propose une variante dans sa conclusion ; l'auteur s'arrête en effet, en guise de chute finale, avec un sourire légèrement teinté de dérision :

"When I entered the Cafe George after the war in 1945, Auntie received me most cordially and asked me whether I still liked a "Stepanska" with my coffee. Her professional memory had survived and defeated the war" (24).

Une remarque encore sur la composition des parties centrales du Kalish Book : à la fin de la cinquième partie ("The Final Years") figure un plan de la ville, accompagné d'un commentaire de Baruch Tall ("The City remains solitary"), qui fait écho à l'article de S. Zalud du début de la deuxième, fermant en quelque sorte le cercle ; nous errons à nouveau dans les rues Nowa, Babina, Ciasna, ou Chopin, du quartier juif, pour pleurer finalement leur disparition :

"When a son of Kalish looks at the map, he sees once again, with the eyes of his spirit, the streets and squares of those days; the Jews walking through those streets on week days and sabbaths. His hart sorrows and his soul grieves for the Jews of Kalish who have been cut off, and for the City where they were abandoned" (25).

La sixième partie de l'ouvrage ("Organizations and institutions") plus brève que les autres, s'étend néanmoins sur une période beaucoup plus longue, de la fin du XIXe siècle aux années 1960 :

elle présente des esquisses historiques sur les associations d'émigrés (en Israël, aux Etats-Unis, en Australie), qui apparaissent ainsi comme un prolongement du monde disparu, une sorte de lumière, encore scintillante, émise par des étoiles mortes.

Les septième et huitième parties ("The Holocaust", "Those who fought back") contraignent, dans l'économie de l'ouvrage, à un retour en arrière par rapport à celle qui précède : elles comprennent le récit du génocide, en ses diverses étapes, par les rares rescapés (26), ainsi que des notices biographiques sur les héros originaires de Kalisz, morts dans les combats des ghettos (principalement à Varsovie). La dernière partie enfin ("The roll of honour") constitue une manière d'appendice, avec de brèves notices sur les combattants morts dans les guerres d'Israël (pour la plupart en 1948 et 1967).

A la fin du livre (plus exactement, après la huitième partie), sur une page entière, on trouve un autre Yiskor imprimé en caractères gras, au dessus de la photographie d'une stèle funéraire. Et l'ouvrage se termine, page 329, avec la même planche dessinée que celle du début de la première partie, redoublant ainsi la fermeture du cercle, mais accompagnée cette fois d'une légende qui affirme une persévérante continuité, dans une autre dimension, celle du souvenir :

"The tale of Kalish Jewry closes here, unended". (27).

Un élément contribue puissamment, comme pour les autres livres du souvenir, à la fascination qu'exerce le Kalish Book : la reproduction de nombreuses photographies. Celles-ci sont regroupées en

deux séries de planches, la première intitulée "Kalish Jews", la seconde "Kalish scenes". Portraits individuels et collectifs, générations anciennes et nouvelles : des centaines de regards, à la fois inconnus et familiers, croisent le nôtre, et imposent leur présence. Nous déambulons, en feuilletant ces pages, dans les rues de la ville, sur la place du marché, le long des rives fraîches de la Prosna, dans les allées ombrées du parc, nous nous penchons sur la balustrade du pont de bois, comme si soudain nous avions effectué, nous aussi, un voyage en arrière dans le temps. Retour au passé, mais la ville où nous errons, les Juifs que nous rencontrons, sont pour ainsi dire intemporels. Certes, on reconnaît (notamment pour les femmes des générations "modernes") les modes "1900", ou "1920", et dans la rue les voitures, le tramway, ou les enseignes se situent quelque part dans "l'entre-deux-guerres". Mais il convient d'observer qu'aucune de ces photos n'est explicitement datée. Rappelons, en toute justice, que l'ouvrage n'a aucune prétention scientifique. Mais cette absence de référence traduit l'un des caractères essentiels du travail de la mémoire dans le Yisker-buh : le voyage dans le pays des morts s'effectue au milieu d'un temps qui n'est plus linéaire, mais en quelque sorte mis à plat, où toutes les époques se retrouvent contemporaines.

La même observation s'impose pour les textes : les trois types que nous avons distingués (récits historiques, articles de journaux souvenirs proprement dits), quoique grossièrement classés dans différentes sections, se mêlent inextricablement dans le détail.

Si les articles de presse sont bien datés (en caractères minuscules), il n'en est pas de même pour les contributions rédigées en vue du Kalish Book, et aucune disposition typographique particulière ne les distingue les uns des autres. Or les périodes se chevauchent d'une partie à l'autre, comme on l'a vu, si bien que le lecteur passe sans avertissement d'un article de 1931 sur les activités communautaires à l'évocation rétrospective de la vie religieuse, ou encore des rabbins illustres du XVIIIe siècle à des souvenirs personnels sur "les débuts du siècle" (28). Les temps ainsi s'entrecroisent, dans les textes comme dans les photos, pour reconstituer un monde certes révolu, mais présent dans le souvenir, où se côtoient tous les disparus, les témoins de toutes les époques : aussi bien les hassidim disciples du Baal Shem Tov que les industriels du XIXe siècle, les militants bundistes ou sionistes de l'entre-deux-guerres comme les martyrs du génocide. Non pas danse macabre, mais vaste fresque qui rassemble la totalité des morts dans la mémoire des vivants.

Si les différentes époques paraissent ainsi étalées sur un même plan, elles ne sont pas évoquées, cependant, avec la même intensité : leurs durées diffèrent. On a vu que la plus grande partie des textes (des trois catégories) s'insérait dans la période qui s'étend du début du XXe siècle jusqu'au génocide, c'est-à-dire dans le temps qu'embrasse la mémoire des survivants. Et l'on se rappelle que certaines des figures les plus anciennes (les rabbins célèbres), ou certains thèmes (tels que les pogroms), n'émergent que comme des souvenirs à l'intérieur des souvenirs. Nous découvrons ainsi, au terme de l'analyse, la logique sous-jacente à la

composition du Kalish Book : le plan général de l'ouvrage suit un mouvement analogue à celui que nous avons mis au jour en examinant les articles les plus subjectifs, tels que "The City of blessed memory" ou "The old Bridge in Kalish" ; il commence en effet en remontant aux origines (avec l'article de N.M. Gelber), puis parvient à notre siècle pour s'attarder longuement, obstinément, aux années de l'entre-deux-guerres, et conclure avec la chute finale qu'est le génocide. Au cours de cette trajectoire, l'arrêt du temps ne correspond plus au lent écoulement d'une journée ordinaire (comme sur le vieux pont), mais à un laps un peu plus long, celui des années 1920-1930 : la décennie reconstituée dans la quatrième partie, en plein milieu de l'ouvrage, par les articles de journaux (qui nous font vivre les événements au présent), se confond, précisément, avec cette nostalgique immobilisation du temps. Autrement dit, les procédures de la mémoire collective se calquent, inconsciemment, sur celles de la mémoire individuelle.

On voit que le livre du souvenir n'est autre, en définitive, qu'un Kaddish collectif. Et l'on comprend aussi l'une des règles du genre : la rédaction des textes en yiddish et en hébreu. Le devoir de piété à l'égard des disparus exigeait, en effet, cette fidélité à la culture originelle ; en même temps, le yiddish accédait à la dignité d'une langue sacrée. Comme les livres de piété, dans la pratique religieuse, ne sauraient être écrits dans la langue parlée, ces mémoriaux sont rédigés dans une langue opaque aux lecteurs des générations actuelles. Le livre du souvenir de Kalish est l'un des rares qui comportent, outre les textes

yiddish et hébreu, une version complète en anglais. Les autres livres ne présentent généralement qu'un bref résumé en anglais, parfois en espagnol, ou en français, destiné aux nouvelles générations, qui ont perdu l'usage du yiddish. Et l'on peut se demander si, pour la transmission de la mémoire, de simples résumés suffisent. Ainsi se pose le problème des limites du genre des yisker-biher : d'autres formes du souvenir s'avèrent nécessaires.

II. L'EXIL ET LE RETOUR

1) Le Paradis perdu

Au commencement était un lieu familier, où l'on se trouvait chez soi, à l'abri, entouré d'une chaleur affectueuse. Cet espace primitif apparaît dans le souvenir comme l'idéal de toute félicité ; on l'évoque avec nostalgie, et quand plus tard sa trace resurgit, elle suscite l'émotion la plus intense : on a le sentiment de se retrouver. Car ce monde a disparu, et le reste de l'existence est comme hanté par ce manque. Soit le thème du Paradis perdu. Thème apparemment banal, qui revient dans de nombreuses autobiographies, juivès ou non juives, dans les contextes les plus divers. En quoi le monde originel des Juifs de l'Europe centrale et orientale se distingue-t-il des autres Paradis perdus ? Il se compose d'éléments eux-mêmes récurrents dans d'autres mémoires : la famille, la langue, la cuisine, les pratiques religieuses, etc. Mais leur combinaison, dans les mémoires juives, dessine un ensemble spécifique, cohérent, où une certaine identité plonge ses racines.

*

Le premier élément n'est autre que le cercle familial au sens étroit : le père, la mère, les frères et soeurs, parfois un oncle ou une tante ; la profondeur généalogique est généralement réduite, et ne va pas au delà des grands-parents. Si l'on remonte plus loin dans le temps, on entre dans un légendaire où les origines de la famille se perdent dans l'histoire générale : celle des pogroms,

des migrations, ou encore des mouvements de pensée (le Baal Shem Tov et le hassidisme, les mouvements sionistes ou socialistes, etc.).

Le souvenir des parents est souvent associé (en particulier chez les témoins les plus âgés) au thème du shabbat. C'est ainsi que Moshe, le tailleur communiste dont la conscience prolétarienne survit à l'épreuve du goulag, évoque avec attendrissement, dans le premier chapitre de ses mémoires, la ferveur religieuse de son père. Tout son récit jusqu'alors se déroulait au passé (imparfait, passé simple) pour décrire le cadre de son enfance : la bourgade de Zamosc, les métiers juifs, les pogroms, l'invasion autrichienne lors de la première guerre mondiale. Soudain le texte passe au présent, mais il ne s'agit pas du présent de narration, qui situe les événements dans un temps encore linéaire ; en fait Moshe se détache en quelque sorte du fil de son récit pour fixer son attention sur l'image qu'il a gardée du shabbat : une image faite de la superposition de centaines de shabbats, et qui se confond pour lui avec le sentiment d'un bonheur intemporel, c'est-à-dire d'un bonheur dont la durée s'étirerait tellement que le temps serait comme arrêté :

"Les samedis demeurent dans ma mémoire les plus claires images de mon enfance... Toute l'histoire du monde est oubliée, tout ici est proche, cher. Ici c'est mon univers. Mon père, avec un pieux balancement du buste, chantonne des prières dont la musique mélancolique berce mon coeur d'enfant. Je ferme les yeux. Je goûte une indicible paix et je prie moi aussi : Mon Dieu ! Faites que ce shabbat ne finisse jamais "

(29).

Chez les témoins de la génération postérieure, ces scènes sont le plus souvent laïcisées. Saul Friedlander évoque lui aussi l'image du père, mais lisant dans le silence de sa bibliothèque de Prague, modèle révérend d'une calme méditation ; ou le tendre sourire de la mère, qui se détache sur le paysage d'une campagne blanche de neige (30). La table du shabbat est remplacée, pour Ginette Hirtz, dans une maison de la banlieue d'Amiens, par un meuble bien français : "La table picarde ronde, sortie sur le perron, avec six personnes paisibles appartenant à trois générations différentes tout autour, reste l'image du paradis perdu" (31). Le récit s'attarde sur l'évocation des jours heureux, comme si le temps, à la veille de la catastrophe, pouvait ici encore arrêter son cours :

"De la fenêtre de ma chambre, à la fin de l'automne 1939, je voyais le carré de gazon d'un vert tendre, l'abricotier qui commençait à perdre ses feuilles et les dernières roses... Je nomme tous ces lieux avec précision et j'essaie de décrire l'image restée dans ma mémoire parce que j'y ai vécu dans le bonheur et l'innocence. Rien de tout cela n'existe plus. On a tout arraché à nos parents..." (32).

De manière analogue, la félicité de l'enfance est associée, chez Maurice Rajsfus, au souvenir des piques-niques familiaux dans le bois de Vincennes (33). Ils se situent, eux aussi, dans un autre temps, hors de l'histoire du monde, au point que l'auteur parle, sans nul paradoxe, du "bel été de 1940" ; ce fut le dernier en effet au cours duquel il ait connu le bonheur paisible de vivre, sans crainte, aux côtés de son père et de sa mère :

"... Le bel été de 1940, dans cette banlieue proche de Paris, sans voiture, sans activité industrielle, nous restituait une atmosphère de détente, de liberté apparente même. Nous passions une grande partie de nos journées au bois de Vincennes et sou-

vent, au début de la soirée, nos parents nous rejoignaient et nous faisons alors les plus beaux piques-niques dont j'ai pu garder le souvenir. Une certaine douceur de vivre nous saisissait et, à la nuit tombante, nous quitions le bois à regret laissant derrière nous la cascade du cours d'eau, le pépiement des oiseaux et ce bois de Vincennes qui n'avait jamais été aussi beau" (34).

*

Mais une sorte de renversement se produit dans la conscience de ces moments de bonheur, apparemment intemporels, qui se trouvent brusquement replongés dans le flux de la durée. D'une part, le monde originel a disparu, brutalement détruit : il se situe dès lors dans un lointain passé et les témoins ne l'évoquent que pour constater, à chaque fois, son absence. D'autre part, le cercle familial ne signifie pas seulement affection, paix, et félicité : il prolonge en fait le temps des ancêtres, et transmet une longue tradition culturelle.

Celle-ci se définit tout d'abord par la cuisine. La table du shabbat, recouverte d'une éblouissante nappe blanche, rappelle aussi à Moshe les mets délicieux que, pour ces jours-là, préparait sa mère (35). Et si les repas familiaux chez Maurice Rajsfus ont lieu le dimanche, ce sont des saveurs et des odeurs bien particulières qui lui restent en mémoire, et l'incitent parfois à aller en quête du temps perdu, du côté de la rue des Rosiers : "Parfois je tourne dans les rues à la recherche d'un boulanger qui sache encore confectionner correctement le pain au cumin ou au pavot" (36). Un soir, à Londres, il se retrouve dans un petit restaurant de Picadilly, et la prière que proférait Moshe, ici laïcisée, se voit tout d'un coup exaucée : "L'odeur des cuisines,

pénétrante, m'invitait à fermer les yeux pour me rappeler ma petite enfance, quand ma mère préparait une variété de gros raviolis mijotés dans du bouillon de poule... Là aussi, le temps avait suspendu son vol" (37). Et quand Régine Robin, dans un restaurant juif de Prague, retrouve la saveur des knödle, il lui semble revenir bien des années en arrière, non seulement chez elle à la maison, mais encore dans la bourgade de Pologne où était né son père, à Kaluszyn :

"J'ai malgré tout poussé la porte d'un des rares restaurants juifs de la Parijka, et en feignant de penser à autre chose j'ai commandé des knödle. J'ai eu alors le sentiment de n'avoir jamais quitté la maison, l'impression très vague, incertaine mais intense d'avoir des racines en Europe centrale quelque part au pays des knödle et des cornichons. Kaluszyn, c'est d'abord pour moi une ville hareng et cornichon" (38).

La tradition culturelle se compose encore, outre de cuisine, d'un ensemble complexe d'éléments, où les croyances et pratiques religieuses sembleraient devoir occuper le premier plan. De fait, même chez les témoins les plus éloignés de la religion, voire hostiles à l'enseignement rabbinique, survit un attachement plus ou moins conscient à certaines valeurs perpétuées pendant des siècles par les ancêtres. On se rappelle la trace profonde imprimée dans la mémoire de Moshe, militant communiste, par la piété de son père. Longtemps plus tard, installé à Tiflis après avoir passé dix ans dans les camps sibériens, il ne trouve pas d'autre moyen, pour fêter sa libération, que d'acheter du pain azyne et de célébrer la Pâque (39). De son côté Maurice Rajsfus, militant lui aussi, et athée, faisant l'inventaire des souvenirs qu'il a gardés de son père, mentionne en premier lieu (sur un ton apparemment détaché)

son châle de prière et un livre rituel ; puis viennent d'autres livres en yiddish, enfin des photos et des lettres. Les valeurs religieuses sont logiquement transposées, dans cette catégorie de témoins, sur le mode laïque, et dès lors magnifiées en tant que lois morales. C'est ainsi que M.S. (dentiste dans une ville du centre de la France), longtemps "compagnon de route" du Parti communiste, oppose l'éducation qu'il a reçue chez lui, dans le cadre familial, à l'enseignement prodigué à l'école, en l'occurrence polonaise :

"Cette culture juive, mon père me l'a donnée ; il m'a transmis ce qu'il avait reçu de la tradition. Quand je compare ce que j'ai appris à la maison et ce que j'ai appris à l'école polonaise (qu'il s'agisse de la littérature polonaise, ou allemande, ou scandinave, ou autre), je me trouve dans le désarroi. Pourquoi ? Je ne trouve nulle part le correspondant de ce que j'ai appris à la maison, de ce que la tradition juive m'a enseigné. L'éducation avant tout juive, c'est ce sentiment de solidarité dans la communauté, et cet amour d'exister dans la communauté familiale (40).

Les valeurs morales sont donc liées, pour M.S., à la yiddishkeit : le terme ne se réduit pas au seul élément linguistique, et comporte des connotations beaucoup plus larges, désignant tout un mode de vie, fondé sur un ensemble de règles, de coutumes, de comportements, de goûts, et de liens de solidarité. Ainsi M.S. raconte avec amertume l'épisode qui a contribué à le détacher de la religion : étudiant pauvre à Nancy, dans les années 1920, contraint de repasser ses examens parce que ses diplômes polonais ne sont pas reconnus, il sollicite un jour une aide financière, un simple prêt, auprès d'un rabbin (français), qui l'éconduit

brutalement. Il surmonte néanmoins toutes les difficultés, grâce à un travail acharné, et se déclare particulièrement fier de son apprentissage de la langue française quand il parvient enfin à la dominer suffisamment pour apprécier l'humour du Canard Enchaîné. Mais cinquante ans plus tard, c'est encore au yiddish qu'il préfère avoir recours pour exprimer ses sentiments les plus profonds (). Sur un registre plus dramatique, Moshe raconte comment les prisonniers du goulag de Karaganda se reconnaissaient entre eux, et se réconfortaient, en chantant des mélodies yiddish. Quand il est libéré et passe en train par Moscou, encore sous surveillance, il ose quitter la gare, risquant trois ans supplémentaires de goulag, pour aller au théâtre yiddish :

"Je voulais une fois encore voir jouer Michaëls et Zyskind. Dans la salle du théâtre où régnait une atmosphère de fête, le public endimanché était attentif ; certains paraissaient même joyeux. Tout cela m'émut à tel point que je fus incapable de suivre la pièce, de la comprendre... Tout mon corps tremblait quand au théâtre je trouvai un livre juif. Plus de dix ans que je n'avais pas eu dans les mains un livre en yiddish !" (41)

On observe le même attachement à la langue chez les témoins de la génération postérieure, qu'ils parlent le yiddish ou non. Quand Régine Robin arrive au Canada, où elle ne connaît personne, elle commence par décrocher le téléphone et se retrouve aussitôt (à l'inverse de l'expérience malheureuse de M.S.) dans un réseau de chaleureuse solidarité : "J'avais quelques adresses, j'ai appelé, le yiddish a permis tous les miracles. J'ai dit en yiddish : "Je suis la fille de Chmil Ajzerztejn de Kaluszyn." Et au bout du fil : "Mais où es-tu ?", "Que fais-tu", "As-tu besoin de quelque chose ?", "Viens à la maison tout de suite !"... comme si je n'avais pas

quitté la maison" (42). Le cas de Maurice Rajsfus paraît différent dans la mesure où, s'il "comprend encore un peu le yiddish", il "ne le parle presque plus" (43) ; il lui suffit pourtant d'entendre les intonations de la langue, sa musique, pour avoir le sentiment, lui aussi, de se retrouver chez soi :

"Quand j'entends parler yiddish je ne peux cacher mon émotion... Dans la rue, quand j'entends parler yiddish, je ralentis le pas et je tends l'oreille, un peu ému. Je ne cherche pas tant à comprendre les propos échangés qu'à retrouver la musique d'une langue qui me replonge au coeur de mon enfance, quand ma mère m'endormait en chantant une rengaine de sa vieille Pologne natale" (44).

*

Or la langue du monde originel, qui éveille la nostalgie ou simplement fournit l'élément de référence n'est pas nécessairement le yiddish : c'est parfois l'allemand, ou le russe. Mme F., psychanalyste à Paris, est née en France de parents venus de Russie, qui estimaient que l'assimilation complète était la meilleure solution au problème juif. Elle a donc été élevée, dans les années 1930, dans l'ignorance de son origine juive, et ses parents eux-mêmes avaient oublié le yiddish. Quelques mots, parfois, venaient cependant aux lèvres de sa mère : "... La seule chose, c'est que ma mère, qui avait des moments de tendresse, me disait quelquefois des mots tendres en yiddish : 'mein teures kind' ; je me souviens de ça ; je ne savais pas du tout ce que cela voulait dire, enfin elle me disait bien ce que cela voulait dire, mais dans quelle langue, je ne sais pas très bien quelle explication elle me donnait..." (45). Si donc le yiddish n'est pas couramment pratiqué dans ce cercle familial, ce n'est pas non plus la culture

française (malgré l'effort d'assimilation) qui représente le plus grand pôle d'intérêt ; le témoin décrit, avec la personnalité de sa tante, "l'élément unificateur de sa famille" : "C'était plutôt une espèce de culture russe qui passait ; quand on se réunissait, les parents chantaient avec elle en russe, on me racontait des histoires russes, j'entendais parler déjà toute petite d'écrivains russes, de poètes russes, ou de compositeurs russes. Enfin la Russie était un grand pôle d'attraction" (45).

Dans d'autres cas, c'est la culture allemande qui imprègne le monde originel. Les parents de Ginette Hirtz eux aussi "se voulaient français complètement assimilés" (46). Et cependant : "Quand on souhaitait, à table, user d'un code secret pour ne pas être compris des enfants, c'était à l'allemand qu'on recourait ; cette langue des lieder de Schubert que j'écoutais de la bouche de mon père, blottie contre sa poitrine" (47). Quelque cinquante ans plus tard, elle entend presque par hasard "la voix du Roi des Aulnes", et se retrouve transportée, comme magiquement, dans les bras de son père : "Les larmes me montent aux yeux et je me sens de nouveau enveloppée de la chaleur paternelle, emportée avec lui sur un cheval au galop avec la mort à nos trousses" (48). Ces références comportent parfois quelques traits apparemment paradoxaux. "Chez nous, affirme Saul Friedlander, tout le monde se sentait allemand" (49). Et il évoque avec nostalgie non pas les lieder de Schubert, mais les chants militaires allemands, dont il décrit la "qualité envoutante" (50). Bien plus : Manes Sperber se trouvait en prison, en 1933, à Berlin ; la cour était remplie de soldats S.S., "rassemblés pour l'appel du soir sous le drapeau

marqué de la croix gammée". Il entend soudain le Horst Wessel-Lied, "chanté par un chœur de voix menaçantes". Cette mélodie produit sur lui un tel choc que, par une transmutation presque invraisemblable, il croit entendre une "prière". Et la nuit venue, ce sont précisément ses prières d'enfants qui lui reviennent en mémoire, et qu'il récite jusqu'au matin :

"Je l'avais /le Horst Wessel Lied/, naturellement, très souvent entendu ; mais à cet instant là, il me fit l'effet d'une prière : je ne prêtais plus attention aux paroles, mais seulement à la vieille mélodie volée à une chanson de soldats. Dès que la nuit fut entièrement tombée et que la lumière de la cellule se fut éteinte, je sentis presque malgré moi me venir aux lèvres les paroles d'un psaume... Cette nuit là, j'ai chanté pour moi à voix basse tous les psaumes que je connaissais par cœur, puis j'ai dit la prière de la nuit, celle dans laquelle, enfant, j'énumérais les archanges qui venaient, à mes pieds et à mon chevet, veiller sur mon sommeil... Au réveil, toutes les chansons de mon enfance me revinrent en mémoire" (51).

Ainsi se dessine un paysage composite, où les lieux et les thèmes juifs se mêlent à ceux des cultures englobantes pour former une synthèse originale, une sorte de condensé, quelque peu mythique, de l'Europe centrale et orientale. Le monde originel rassemble ainsi, comme dans un travail de collage, non seulement le shtetl, la rue Krochmalna, les quartiers manufacturiers de Lodz, les mélodies yiddish, et Cholem Aleiklem, mais encore Chopin, les lieder de Schubert, et des auteurs tels que Heine ou Kafka, dont l'oeuvre exprime le drame de l'acculturation. Le génie de Kafka, en particulier, traduit admirablement cette conscience aiguë d'une judéité, qui pourtant n'ose pas dire son nom (52). Et le haut

lieu de cette mythologie est bien Prague, ville au charme magique, où chaque pierre semble porter la trace du passé, et dont le style par excellence baroque reflète les aspirations tourmentées, hétérogènes, issues d'une très antique et très complexe culture : d'une part la piété gravée au fil des siècles sur les stèles du cimetière juif, et l'ombre du Golem qui rôde dans les recoins des vieux quartiers ; d'autre part l'élan du Pont-Charles, ses statues énigmatiques, et les jeux de lumières sur les tours et les coupoles des églises qui miroitent au soleil :

"Que je m'en souviennne ou non, je captais tous les signes de cette ville ; la moindre cité baroque suscite encore immédiatement en moi un écho puissant qui ne saurait provenir que de ces impressions de mon enfance (53).

"Je suis allée à Prague me perdre longuement dans les ruelles tortueuses de Stare Miesto sur les traces de Kafka, passer et repasser sur le Pont-Charles, longer les palais baroques et les jardins suspendus de Malastrana, de la Nerudova jusqu'au château, méditer longuement dans le cimetière juif, ce dédale de pierres tombales, ocres, roses, grises, toutes de guingois. Silence peuplé d'ombres, jardin d'oiseaux où murmure le Golem. Tout à l'entour, les multiples synagogues... Rien ne valait cependant les sortilèges des statues du Pont-Charles, les couchers de soleil sur la Ultava, les courbes de St-Nicolas de Malastrana, le souvenir de Kafka errant le long de ces obscures impasses (54)."

2) Le deuil impossible

Le monde originel a disparu non pas simplement (comme dans le cas des mémoires non juives) parce que le temps a passé et que "la nostalgie n'est plus ce qu'elle était" (55) : il a été brutalement détruit, assassiné. Dans presque tous les témoignages, publiés ou recueillis oralement, la seconde guerre mondiale et le génocide

occupent le pôle principal, et informent la structure du récit. Les narrateurs racontent interminablement les multiples épisodes, les épreuves, les rebondissements, et les drames qu'ils ont vécus au cours des années noires. Et quand ils arrivent enfin, dans l'évocation de leurs souvenirs, au terme de la guerre et à la Libération, il leur semble qu'ils n'ont plus rien à raconter, que leur récit est parvenu à sa fin : "Que vous dire de plus ?" (56). "Ici... se termine mon récit existentiel" (57). Dans le temps de la mémoire la fin de la guerre marque, même pour les rescapés, la fin de la vie, d'une certaine vie, celle de leur monde originel : après commence "une autre vie, une survie". (58).

L'un des thèmes qui revient le plus fréquemment dans les récits, au commencement de l'occupation allemande, est celui de la différence : prise de conscience d'une altérité en elle-même incompréhensible, irrationnelle, qui met en cause ce qu'il y a de plus profond dans la personne. Les témoins, mêlant leurs commentaires actuels au déroulement de leurs souvenirs, dénoncent le scandale des lois de Vichy dans le pays des Droits de l'Homme. A cet égard la rafle du Vel'd'Hiv', exécutée par la police française, qui n'épargne ni les femmes ni les enfants, suscite une douloureuse révélation, et marque une rupture. "Je rejette cette France que j'ai tellement aimée, s'exclame Maurice Rajsfus, mais que j'ai connue xénophobe et raciste à l'excès, profondément égoïste alors qu'elle se proclamait terre d'asile pour tous les opprimés. Je hais cette France qui a refusé de naturaliser mes parents, bien que leurs enfants soient nés français. Je hais cette France dont les flics ont participé à l'assassinat de tous les miens" (57). La différence vécue par les Juifs, sur le mode d'une menace permanente, s'inscrit en outre dans des

signes matériels : le "J" sur la carte d'identité, et surtout l'étoile jaune, stigmat visible qui les désigne aux regards de tous. On sait que la plupart des Juifs se déclarèrent alors aux autorités françaises par hantise de la légalité, et que l'ordonnance du 29 mai 1942 leur imposa le port de l'étoile, en zone occupée, à partir de l'âge de six ans. Les péripéties liées à ce thème abondent : les quolibets des enfants et les bagarres à l'école, le comportement des passants dans la rue, ou encore les expédients tentés pour dissimuler l'étoile :

"Quand il fallut me rendre au collège avec cette tache jaune sur la poitrine, je n'avais pas envie de rire. Ma mère avait dû me pousser hors de la maison car je ne me décidais pas à partir. Les enfants sont cruels : dès mon arrivée dans la rue, les premiers camarades rencontrés devaient m'accueillir au cri de : vive le Shérif" (60).

Mme F., psychanalyste, accompagne son récit de commentaires presque professionnels (et qui pourraient sans doute s'appliquer à bien d'autres cas), tout en revivant intensément l'angoisse d'autrefois ; l'étoile jaune apparaît comme la manifestation extérieure, et littéralement insupportable, d'une tare secrète, jusqu'alors profondément enfouie dans l'inconscient, et qui cependant est la vérité même de la personne, ainsi ignominieusement démasquée :

"Je me souviens aussi de l'étoile que je portais, qui était cousue sur une veste, une veste que je portais sur mon bras. Toujours avec l'idée que si on me disait : 'Mais alors tu es juive, et tu ne portes pas l'étoile ?', je pourrais montrer que je suis en règle. Ce que je faisais de la veste pendant la classe ? Diable, je ne sais pas ; je crois que je n'ai jamais montré à l'école que j'avais cette étoile, mais je l'avais avec moi.

Je me souviens aussi que le mot 'Juif' était écrit sur l'étoile, avec des caractères un peu bizarres, de forme hébraïque, et je les trouvais terrifiants. Il y avait là un stigmate qui révélait de moi quelque chose de scandaleux, quelque chose que je pourrais analyser aujourd'hui, au sens fort du terme. Quelque chose de scandaleux non seulement aux yeux de l'autre, mais aussi à mes propres yeux ; quelque chose d'inconnu, qui était à moi-même caché, mais que d'autres avaient repéré. Et effectivement je ne pouvais pas me montrer avec ça, parce que c'était montrer au grand jour quelque chose de... d'absolument scandaleux, ignoble, honteux, obscur enfin..."

Les mêmes tribulations, tristement banales, reviennent dans la plupart des récits : rafles, abris clandestins, migrations, passage de la ligne de démarcation, refuge dans quelque village d'Auvergne ou du Languedoc, fausses identités, alertes, arrestations manquées, fuites, arrestations enfin. Certains témoins expriment cependant leur reconnaissance pour des amis français qui, au péril de leur vie, ont généreusement accepté de leur apporter secours. Après la rafle du Vel'd'Hiv', le père de Mme F. se cache pendant trois mois, à Paris, dans l'appartement d'un couple compatissant. "Toujours avec l'idée que lui était plus menacé que ma mère et moi." La narratrice se souvient des moindres détails : "Pour écarter les soupçons, cette femme devait faire les courses dans deux endroits différents, c'est-à-dire acheter deux beefsteaks d'un côté, et un autre chez un autre boucher, pour ne pas prendre trois beefsteaks. Il faut se resituer à cette époque, puisque pour acheter son morceau de viande, il fallait faire la queue pendant une heure, quelquefois plus. Et elle n'a jamais fait peser sur mon père l'impression que cela lui coûtait. Le père réussit ensuite à gagner la zone libre (en franchissant le Cher à gué grâce à des passeurs), rejoint quelques semaines après

par sa femme et sa fille, qui suivent la même filière. Mme F. se retrouve interne au Lycée de Toulouse, où "il y avait beaucoup de filles qui étaient juives, dont la plupart le cachaient". De temps à autres certaines arrivent en pleurs à l'école, révélant qu'on avait arrêté leurs parents. "C'était arrivé à elles, est-ce que cela allait m'arriver à moi, ce n'était pas évident que c'était lié. Là encore, il y avait une espèce de processus d'occultation". Puis la famille émigre à nouveau et se réfugie dans un petit village du Cantal. Le père part tous les matins à bicyclette et rentre le soir, faisant semblant d'aller travailler, tandis que la fille va "à l'école des soeurs. Un jour, par le plus grand des hasards, la mère aide la femme d'un gendarme à promener ses enfants, et c'est à cet événement apparemment anodin que la narratrice attribue le miracle qui allait se produire un peu plus tard. Dans sa remémoration de l'épisode, elle revit véritablement au présent les événements, les dialogues, les gestes, les pensées, les émotions, et jusqu'à la perception du paysage :

"Un jour on a arrêté tous les Juifs du village, en plein milieu de la matinée. Une des filles de collaborateur est arrivée à l'école en disant à l'autre : 'Ce matin on a arrêté tous les Juifs du village', ou : 'On va arrêter tous les Juifs du village.' Et alors c'est l'intensité de... je ne sais quoi. Ce mécanisme, moi je veux bien l'appeler déni, mais enfin il ne fallait rien manifester. Je n'ai rien manifesté, mais de plus je n'ai rien senti. Consciemment rien senti. Cela ne me concernait pas. Et je savais que mon père, dans la matinée, devait venir prendre ma bicyclette pour aller, soit faire semblant de travailler, soit chercher du fromage. Je sors de l'école, la bicyclette était devant la porte. Je n'ai pas réalisé ce qui était censé pouvoir m'arriver, j'ai pris ma bicyclette, je suis rentrée. Et comme je le faisais d'habitude, je m'arrêtais dans toutes les fermes sur le trajet, pour demander s'il y avait des oeufs, du lait, du fromage, enfin ce que l'on pouvait imaginer trouver et que l'on ne trouvait jamais, mais que l'on trouvait quand même de temps en temps.

Et je m'arrête. Pendant que je suis en train de demander à une femme si elle a des oeufs, je sens que j'ai le guidon de la bicyclette entre les mains et que je ne devrais pas l'avoir, que mon père aurait dû aller chercher la bicyclette. Et pendant que je lui demande si elle a des oeufs, je pense : 'Eh bien, mes parents ont été arrêtés, évidemment, puisque la fille a dit à l'autre qu'on a arrêté tous les Juifs ce matin. Donc je suis seule. Qu'est-ce que je vais faire ? Vraiment en un éclair : qu'est-ce que je vais faire ? Je vais essayer d'aller retrouver ma tante dans le Vaucluse. Alors il faut que je me débrouille pour trouver de l'argent pour le voyage.' Mon esprit carburait pour savoir comment trouver l'argent du voyage. Absolument aucune émotion. Rien. Jusqu'au moment où, arrivée à proximité de la maison, je vois mon père, et à ce moment-là je me suis mise à pleurer. Jusque-là je n'avais rien senti. Rien que le truc pratique.

Après on a appris que la propriétaire de la maison où nous habitons, une maison merveilleuse dans un paysage absolument splendide qui donnait sur les monts du Cantal que l'on voyait dans le lointain - c'était très beau, il y avait une prairie verte - la propriétaire donc était allée trouver les gendarmes pour leur dire : 'Je ne comprends pas, vous avez arrêté tous les Juifs, et vous n'avez pas arrêté les miens !' Et parmi ces gendarmes il y avait celui dont ma mère avait promené la petite fille, mais par hasard vraiment ; il répondit : 'Vous me dites que ce sont des Juifs, mais moi je n'en sais rien, je n'ai pas de preuves'."

Le miracle, hélas, n'a pas toujours eu lieu. Quand vient la catastrophe, l'arrestation des êtres chers, c'est la stupeur, le sentiment d'une cassure, d'un arrachement, de quelque chose d'inachevé. Chez les orphelins dont Claudine Vegh a recueilli le témoignage, la scène reste tout aussi présente à l'esprit, et comme un tragique refrain revient constamment la même plainte : "Je ne lui ai pas dit au revoir" (61) :

"... Quand les policiers les ont emmenés, j'étais chez la voisine, je regardais par la fenêtre. Ma mère a levé la tête vers moi et très discrètement, elle m'a fait un signe, c'est tout.

Cette scène, je la revois toujours" (62).

"Dans ce cauchemar, je veux dire au revoir à ma mère, on ne me laisse pas approcher d'elle, un Allemand m'ordonne de sortir, je n'obéis pas assez vite, il me frappe !

Mon père assiste impuissant à cette scène et soudain il hurle : 'Robert n'oublie jamais, tu es juif et tu dois rester juif !' Ce sont ses dernières paroles, je les entends comme si c'était hier. Il ne m'a pas dit : 'Je t'aime, ne crains rien, fais attention à toi', mais cette seule phrase..." (63).

"... Je ne sais plus si je t'en ai parlé : du train qui les menait à Auschwitz ma mère a laissé tomber une carte : elle m'est parvenue, quand j'étais malade, chez les curés. Il y avait juste quelques mots : 'Boubele (mot tendre en yiddish) fais attention à toi. On part pour Auschwitz. Je t'aime. Maman.'

... Heureusement que j'ai reçu ce mot sinon je n'aurais pas lutté pour survivre" (64).

*

Viennent les jours de la Libération, et l'indescriptible explosion de joie des mois d'août-septembre 1944 : "Quiconque n'a pas vécu"[↑], écrit Stanley Hoffmann, dans une ville ou un village de France les semaines qui ont immédiatement précédé et suivi la Libération, ne sait pas ce que c'est que la volupté d'être en vie à la fin d'une épreuve indicible, ni la joie d'être heureux au milieu de ceux avec qui on l'a surmontée, et fier de ses compagnons" (65). Joie brève quand les survivants, ceux qui ont échappé aux arrestations grâce à quelque miracle, découvrent avec le monde entier l'horreur des camps nazis. Demi-révélation, il est vrai, car on

soupçonnait, on savait cette horreur plus ou moins consciemment. Mais alors reviennent les rescapés squelettiques, qui racontent, et sont diffusées les photos, les films, qui font voir les monceaux de cadavres à Auschwitz, les tas de chaussures et de lunettes, les fours crématoires. Et c'est l'attente, la longue, l'interminable attente, désespérément vaine. Les files lamentables à l'Hôtel Lutetia en quête de nouvelles des disparus. Rien, personne. On attend cependant, on attend toujours, obstinément, silencieusement, car on conserve (secret inavouable) un espoir insensé. On guette le courrier, le bruit des pas dans l'escalier, on se précipite dans la rue vers un inconnu parce qu'on a cru reconnaître, de loin, une silhouette. Chagrin muet, dont on ne parle pas même avec les proches, car on sait que l'espoir est fou, que le retour des disparus est invraisemblable, de plus en plus fou, de plus en plus invraisemblable au fur et à mesure que passent les mois, et les années. Mais on attend encore, on attend sans cesse, le reste de la vie durant. Ce "secret indicible", cette attente perpétuellement déçue et inlassablement recommencée, suscitent dans les récits des formules étrangement semblables :

"Il m'arrivait, le soir, de m'installer devant la fenêtre de la chambre de mes parents comme nous le faisons ensemble quand il y avait couvre-feu à 20 heures pour les Juifs. Je regardais la rue avec l'espoir insensé de les voir apparaître, côte à côte, marchant vers moi en souriant" (66).

"Et pourtant, le soir, le moindre bruit dans l'escalier nous faisait espérer les pas familiers. Alors, saisis d'un espoir indicible, nous tendions l'oreille, prêts à voir s'ouvrir la porte dont le verrou n'était jamais tiré... mais les pas s'éloignaient. Pendant des années j'ai refait le même rêve qui ne concernait que ma mère : elle devait errer, perdue dans la campagne polonaise... Et je me réveillais la nuit, trempé de sueur, appelant ma mère dans mon rêve éveillé" (67).

"J'ai rêvé de cette tante que j'aimais beaucoup, pendant des années et des années. C'est un rêve à répétition : j'entre dans son appartement et elle est là, et je sais que ce n'est pas possible ; à l'intérieur du rêve il y a quelque chose, un doute sur cette possibilité, pour que ce ne soit pas si désespéré au réveil" (Mme F.).

"C'est comme ces fausses reconnaissances, c'est atroce. Courir après une femme dans la rue, penser que c'est sa mère, et puis elle se retourne et tout s'écroule. Combien de fois j'en ai été victime !" (68).

"Je les ai tant attendus dans mon enfance, j'imaginai très souvent notre rencontre ! Malgré moi, en voyant une silhouette qui rappelle mon père ou ma mère, j'ai envie d'espérer des choses stupides : ils ont été faits prisonniers par les Russes, ils viennent d'arriver en France, ils me cherchent. Je n'ai jamais voulu changer quoi que ce soit à mon nom pour cette seule raison : qu'ils puissent me retrouver, si par hasard..." (69).

"Tu sais, il m'est arrivé d'apercevoir une silhouette qui rappelait mon père, et, malgré moi, de la suivre ou de courir après, il n'y a pas si longtemps encore" (70).

Deuil impossible, car il est refusé dès le départ : les témoins continuent à vivre dans le prolongement, en quelque sorte, du moment où ils n'ont pas pu dire au revoir. Comment le travail du deuil aurait-il pu s'accomplir alors qu'on ignore quand, comment sont morts les êtres chers, qu'il n'y a ni tombe, ni cadavre, et qu'on n'a pu exécuter les rites qui accompagnent traditionnellement les funérailles ? "On avait un vague espoir, dit Mme F ; je dois dire que je n'ai jamais vraiment fait le deuil de cette tante : je pense du reste que rien n'est plus difficile que de faire le deuil de quelqu'un dont on n'a pas vu le corps mort." D'où une fixation au passé, la perception du présent "à travers un prisme

particulier" (71), et cette attente indéfinie, à laquelle se mêle un sentiment de culpabilité. De quoi ces victimes des crimes nazis sont-elles donc coupables ? Mais de vivre, simplement, ou plutôt de survivre. Le malaise est particulièrement vif chez les témoins qui : enfants à l'époque des événements, ont alors perdu leurs parents : ils ont le sentiment de leur devoir la vie une seconde fois, de ne survivre qu'au prix de leur sacrifice. La nuit où les Allemands vinrent arrêter la famille de Ginette Hirtz, celle-ci réussit à s'échapper par la fenêtre, avec son frère et sa soeur, tandis que les parents, délibérément, restaient dans la maison, non par passivité mais pour protéger la fuite des enfants. La narratrice joue ensuite auprès de ces derniers le rôle de la mère, dont elle estime, avec un remords rétrospectif, avoir pris la place : "J'aurais pu revenir seule après avoir entendu ma mère m'appeler ; je ne suis pas revenue, mais mon inconscient en a été marqué dans le sens de la culpabilité pour tout le reste de ma vie. Il me semble que j'ai pris sa place, presque par hasard. Pourquoi moi de ce côté du mur et pas elle ? Dans son indéchiffrable message, confusément, elle me confiait son enfant" (72). "La scène très traumatisante de notre fuite a été vécue ultérieurement comme un abandon. Des femmes abandonnent leurs enfants alors que moi j'ai abandonné mes parents "

(73)

A la fin du récit, quand les témoins n'ont plus rien à dire parce que leur première vie est véritablement terminée, un thème apparaît cependant, récurrent dans de nombreux cas : le retour de rescapés qui permettent de retrouver quelques traces des disparus (une date, une rencontre), ou qui simplement parlent du drame qu'ils ont vécu. Ce sont des revenants d'un autre monde : alors surgissent des cousins, des cousines, ou des amis, des connaissances dont on n'avait jamais entendu parler dans le cours du récit.

"Ce cousin est arrivé : un clochard avec une musette ; il a sonné et j'ai ouvert la porte. J'ai crié en polonais : 'Maman !' Je l'avais reconnu d'emblée, il était saisissant."

"... En sana j'ai rencontré une fille qui avait été déportée à quinze ans. Elle racontait la dureté des filles qui étaient là depuis un certain temps. Par exemple, quand les nouvelles entrées demandaient : 'Mais enfin où sont celles avec qui nous sommes arrivées ?', les autres leur montraient la fumée des crématoires : 'Là, dans la fumée', sans aucun ménagement. C'était une manière de se défendre" (Mme F.).

C'est aussi pour le témoin une manière de revenir en arrière, de continuer à vivre avec les disparus, ou plutôt de mourir avec eux : "Quelle a été leur dernière pensée dans la chambre à gaz ? Cette question à jamais sans réponse me tourmente encore profondément" (74)

3) Le retour

Le monde originel est-il donc définitivement perdu ? Ne reste-t-il de lui que des traces évanescentes dans la mémoire des survivants ? Exister dans la mémoire, c'est encore une manière d'existence, et quand vient le temps du souvenir, vient aussi le temps du retour (75). Il ne s'agit pas d'un simple regret du temps perdu, du sentiment romantique de l'éphémère, mais de la quête d'un monde détruit, qu'on s'efforce en quelque sorte de faire revivre. Ce thème s'impose avec force à la fin de la narration, quand les témoins ont épuisé ce qu'ils ont à dire et évoquent leur nouvelle existence ; mais tout au long du récit, à travers une remarque au détour d'une phrase, un soupir, ou un silence, il imprègne le discours de sa tonalité nostalgique.

C'est d'abord le retour physique dans la ville natale, afin d'accueillir les disparus au cas où ils reviendraient : il faut bien une adresse, un lieu familier, où l'on puisse se retrouver. "Le lendemain de mon retour d'exil, raconte Ginette Hirtz, en pleine irruption énivrante hors de la clandestinité, au milieu du fracas des engins guerriers qui sonnait joyeusement à mes oreilles, je voulais rentrer chez moi, me réapproprier ces quelques mètres carrés qui demeuraient le seul point fixe de notre famille éparpillée en Europe, morte ou vive" (76). Ironie du destin : elle ne peut rentrer chez elle, car des scellés ont été apposés sur la porte par les autorités anglaises ; il lui faut prouver son identité, après l'avoir dissimulée pendant des mois. Quand enfin la porte s'ouvre, elle découvre horrifiée un spectacle de mort et de décomposition : "Une image a survécu en ma mémoire, celle d'une soupière remplie de spaghettis parmi lesquels grouillaient des vers, sur une étagère de la cuisine. Des meubles cassés, des vêtements trainaient sur le parquet crasseux, maculé. J'avançais comme dans un décor de théâtre, sans rien reconnaître, sauf d'infimes traces dérisoires dans quelque recoin, bouleversantes" (77). La narratrice entreprend de nettoyer la maison, de la remettre en ordre, et même de reconstituer le décor qu'elle avait connu : "Par des voisins, j'avais su où se trouvait le lit de mes parents (dans une autre rue) et je réussis à le faire transporter à sa place initiale" (78). Car il s'agit de recréer un "semblant de foyer", dans l'attente des parents, à l'endroit même du Paradis perdu : "L'espérance nous rivaît à ce rendez-vous avec les disparus : l'adresse du 14 rue Albéric-de-Calonne à Amiens" (79).

Il existe un autre monde originel, plus ancien encore que celui où l'on est né : la Terre Sainte. Après avoir vécu sous plusieurs fausses identités, et même songé à se convertir au catholicisme, Saul Friedlander décide, pour recouvrer son identité véritable, de se rendre en Palestine. Il a alors le sentiment de rompre définitivement avec son passé, et d'entrer dans une ère nouvelle. Sur le bateau, peu avant de débarquer, il perd l'unique souvenir qu'il ait conservé de son père, une montre, et il interprète cette perte comme une coupure symbolique : "Cette montre, je n'avais plus aucune chance de la retrouver. Ainsi le souvenir le plus cher de mon enfance disparaissait au moment où j'approchais d'Israël, à l'aube d'une vie nouvelle. Symboliquement ce qui marquait le temps d'alors n'était plus ; symboliquement tout était recommencement" (80). Pourtant, dans la composition extrêmement savante de son livre, Saul Friedlander mêle constamment les temps, par une série de flash-backs et de flash-forwards, passant en quelques pages dans le même chapitre, du récit de son arrivée en Israël (en 1947) à l'analyse de ses sentiments au moment où il écrit (le 5 juin 1977) puis à l'évocation de la guerre des Six-Jours, pour enfin revenir loin, très loin en arrière, en ce temps avec lequel il n'a pas entièrement rompu (malgré le symbole de la montre perdue), celui du pays natal. Il tente ainsi, par le jeu de l'écriture, de réaliser l'ambition du fameux Rabbin Loew, créateur puis destructeur du Golem : abolir le temps, obtenir la fusion du passé et du présent (81). De fait, que retrouve-t-il en Israël, dans sa vie à peine recommencée ? Précisément "le mode de vie des Juifs de Prague", au temps de son enfance :

"C'était le soir, après les longues journées de travail sous le soleil, que le monde d' 'hier' reprenait sa véritable place. Devant leur partie de bridge, entourés de quelques meubles et de livres qui appartenaient encore à 'là-bas', nos paysans retrouvaient leur nature et déposaient, en quelque sorte, le masque. Heller, Fleischman, Prager ou Glaser semblaient oublier les piqûres de moustiques, le bruit régulier des arroseuses ou l'odeur des fleurs d'oranger, et tous devaient avoir l'impression de se retrouver dans ces grands appartements un peu sombres que j'avais si peu connus, mais dont je pourrais encore décrire la senteur, ce charme discret fait de vieilleries, de bois ciré et de cuir déjà patiné... Le mode de vie des Juifs de Prague, au temps de mon enfance, était peut-être futile, "déraciné" au regard de l'histoire ; mais voilà : ce mode de vie était le nôtre, celui que l'on aimait" (82).

On peut aussi tenter de retrouver le monde originel en allant le chercher là où il était authentiquement, en revenant sur les lieux mêmes où les ancêtres avaient vécu, par le pèlerinage, par le retour au shtetl. Maurice Rajsfus avait fait un premier voyage en Pologne, en 1935, à l'âge de sept ans, jusqu'à Bledow, le village natal de sa mère : il accompagnait alors ses parents, eux-mêmes absents depuis dix ans, qui rendaient visite à sa grand'mère maternelle. Ses parents s'étaient déjà adaptés à un autre mode de vie : "A trente cinq ans ma mère était devenue une parisienne dont presque rien ne trahissait les racines juives et slaves. Pourtant cette apparence cachait difficilement un mal du pays" (83). De son côté Maurice Rajsfus, comme l'indique le titre de son livre, refusé de se reconnaître comme juif, mais il éprouve le besoin étrange, presque "morbide", de faire le pèlerinage. "Je suis hanté par ce projet depuis plus de vingt ans". (84). Il se souvient avec une ironie amère que, lors de son premier voyage, malgré les recom-

mandations de ses parents, il s'était comporté en gamin parfaitement insupportable : "Chaque jour apportait son lot de profanations : j'entrais dans la synagogue la tête nue, ce qui me valait une retentissante paire de claques, je coupais du fromage avec le couteau à viande, en public, devant ma famille scandalisée, et ma mère d'un air faussement honteux réparait ma faute en enfonçant l'objet du délit dans le sol en terre battue de la pièce, aux fins de purification" (85). Voici donc le deuxième voyage, qui en réalité suit une trajectoire inverse : "Le 19 septembre 1980, quarante cinq ans après, je reprenais le chemin de la Pologne d'où mes parents avaient fui" (86). A son arrivée à Varsovie, il est accueilli par un ami qui lui fait traverser la ville en voiture ; il ne reconnaît rien des rues qu'il avait connues autrefois, mais quand on lui annonce qu'ils passent à la limite de l'ancien ghetto : "Je ne peux m'empêcher de tressaillir et, tranquillement j'explique : non pas que je suis d'origine juive, comme je le dis souvent lorsqu'on me questionne à ce sujet, mais que je suis Juif. Tout simplement" (87). Maurice Rajsfus redevient juif, avec une émotion insoutenable, en un autre lieu encore : quand au terme de sa quête il revient enfin au lieu primitif, à Bledow, l'ancien shtetl. Au premier abord, le village lui semble complètement inconnu ; à l'entrée il découvre une église qu'il avait "chassée de sa mémoire", alors que la synagogue lui demeurait "tellement présente" ; ce paysage inattendu le plonge dans un profond desarroi jusqu'au moment où, guidé par quelque réminiscence, il retrouve tout à la fois la maison de sa grand-mère et l'enfant qu'il a été :

"Tout était clair dans ma mémoire. Je me souvenais parfaitement de la maison du boulanger et du fournil, de l'odeur de bon pain qui se dégageait jusque dans la rue. Je me souvenais

brusquement de la mare où les enfants polonais m'avaient poussé après m'avoir lancé des pierres. Je me souvenais des charrettes et des chevaux, des paysannes à la tête recouverte d'un fichu et dont on aurait pu jurer que c'étaient les mêmes qui déambulaient sur la place de l'église où Tadeusz avait garé sa voiture. Je me sentais perdu près de cette église, parfaitement intruse dans ce paysage... J'étais désespéré, estimant déjà que j'avais fait ce voyage pour rien. Etre venu de si loin et trouver un paysage inattendu, quelle atroce déception... Malgré mes amis qui m'expliquent qu'ils vont se renseigner car ils ont senti mon désarroi, j'allonge le pas, je leur échappe pratiquement, et me voici dans la rue. Ce ne peut être que le trottoir de droite. Où est la maison ? Je n'ai pas le temps de réfléchir. Près d'un demi-siècle disparaît en une fraction de seconde. Je chancelle et m'appuie contre le mur. Soudain j'éclate en sanglots. Je pleure comme un enfant, plus nerveusement peut-être mais presque sans larmes. Cela fait tellement mal de retrouver les traces d'un passé heureux. Toutes ces vieilles pierres qui ont connu ma mère... Je ne me contrôle plus et je pleure" (88).

Revenir au shtetl : il n'est pas nécessaire d'aller le chercher dans l'espace, ni de se déplacer physiquement ; il suffit de voyager dans le temps, et on le retrouve dans l'imaginaire. Tel est le retour de Régine Robin, un pèlerinage dans le passé : "Je me souviens de Kaluszyn que je n'ai pas connue" (89). Elle commence par retracer le légendaire familial, reproduisant les récits qu'elle a entendus de son père, tout en les enrichissant de scènes qu'elle réinvente. L'histoire remonte à l'ancêtre Moshe qui, lors des massacres de 1648, avait échangé un dialogue épique avec Bogdan Chmielnicki ; son fils Junkle, disciple de Sabbataï Zevi, fut vendu aux pirates barbaresques à Constantinople ; Shlomo, arrière petit-fils de Junkle, l'un des trois cents disciples du Baal Shem Tov, était un sage qui

vécut cent vingt ans ; Schmil, l'arrière grand-père du grand père de Régine Robin, était le musicien de la famille, qui un jour joua du violon devant Napoléon ; quant au père de l'auteur, il avait rencontré Lénine en 1920, à la tête de l'armée bolchevique, "sur un beau cheval blanc", et avait échangé avec lui un dialogue non moins épique sur le sens de la Révolution. Ensuite Régine Robin, au cours de son voyage au fil des siècles, à un certain moment s'arrête elle arrête le temps, plus exactement, en l'année 1931, pour recréer une journée à Kaluszyn . "Oui, une journée à Kaluszyn dans la maison de ma mère" (90). Elle se retrouve véritablement présente dans un autre monde, à une époque où elle n'était pas encore née, et le parcourt du regard : "Plus exactement une soirée d'été. Il fait très lourd. L'orage menace. Toute la journée n'a été qu'une lente incandescence. On étouffe... Le grand-père de ma mère, Avram Zuker, né en 1857 (il a donc 74 ans en 1931) ne travaille plus guère... Ce soir, il hâte le pas... Plus loin sur la Warshawa Gass mon grand-père Raïme Mortre ferme sa confiserie. Les affaires n'ont pas été bonnes. Il songe de plus en plus sérieusement à partir pour Varsovie où deux de ses fils sont déjà installés... Oui, quitter Kaluszyn. Ce soir, il en prend quasiment la décision... Mon père est loin d'en avoir fini avec ses blaireaux. Quelle chaleur. La journée a été rude. La police a fait irruption en pleine réunion de cellule. Il est vrai qu'encore une fois on a pu faire comme si les camarades attendaient leur tour de coiffure... Ma mère berce mon frère. Il n'a qu'un an. Elle lui chante une vieille ritournelle en yiddish, "Heureux celui qui a une mère et un petit berceau." Dix ans plus tard, à mon tour, j'entendrai ce refrain. Elle ouvre la fenêtre. Pas de vent..." (91). Ce n'est pas tout. Au terme de son pèlerinage Régine Robin, dans une page étonnante, réinvente l'histoire, ou du moins son histoire, et se forge un autre destin : elle est née à Kaluczyn, elle aussi

(quelque vingt ans avant sa véritable date de naissance), et dès lors vit l'existence d'une fille du shtetl ; soit l'inverse en quelque sorte de la survie des rescapés du génocide, puisqu'en l'occurrence il s'agit d'une vie antérieure, d'une pré-vie, dont le terme n'est autre que Treblinka :

"Rivkale a 15 ans en 1935. Je travaille dans un atelier où l'on fabrique du papier collant pour tuer les mouches qui vont venir s'y fixer. Pas d'illusions - je ne suis pas allée au gymnasium à Varsovie - ma famille est trop pauvre, je suis à Kaluszyn. L'hiver est très froid. Je porte de grosses galoches ferrées, mal nouées, une jupe grossièrement taillée, de gros paletots de laine et un manteau gris, un bonnet de fourrure qui me vient de ma mère. La fabrique n'est pas très éloignée de mon logis. Toujours la même maison au rosier sur la Gelana Gass. Il neige. Il y a de bons moments. J'aime rester dehors et regarder tomber la neige, vivre au rythme des saisons... Quelquefois je vais à Varsovie voir mon grand-père Raïm Mortre... Il y a aussi Moshe de notre fabrique, emprisonné à la Paviak pour deux ans. Il me plaît bien. Je tourne autour de la prison lorsque je suis de passage à Varsovie... Pauvre Rivkale... tu sais mieux que moi que tout s'achève à Treblinka. Tout" (92).

Une autre forme du retour enfin : le narrateur abolit le temps non plus en remontant son cours, du présent au passé, mais en conservant ce passé tellement vivant en lui qu'il habite véritablement le présent. Après la disparition de ses parents, Ginette Hirtz se sent "leur prolongement libre et volontaire, impulsée par eux" (93). Quand elle revient à Amiens au lendemain de la Libération, c'est son père qui décide en elle : "C'était encore lui, mort, qui me dictait cette conduite" (94). Et Ginette Hirtz, née pourtant en France dans une famille déjà assimilée, professeur de lettres dont tout le mode de pensée est rationaliste, en vient à employer

la métaphore du dibbouk : elle est comme habitée, possédée par l'esprit de son père. A la Libération encore, lorsqu'elle revient dans le petit bois qu'il avait acheté avant la guerre, et constate que les chênes ont été coupés, elle est prise de rage et de désespoir : "Mon père braillait en moi comme un dibbouk et il me soufflait des attitudes méprisantes, des mots féroces dont l'expert n'avait que faire" (95). Au terme de son récit, méditant sur sa vie, son métier, elle se rend compte que c'est l'esprit de ses parents qu'elle a tenté d'inculquer dans son rôle de mère et son travail de professeur : "Dans tous les jeunes que j'ai aimés, éduqués, accompagnés un bout de temps long ou court : mon père, mes enfants, quelques-uns de mes élèves, le dibbouk de mes parents est passé sans même que je le sache rationnellement" (96). Et Ginette Hirtz clôt ses mémoires comme elle les avait commencées, en passant tout naturellement, sans transition, du dibbouk des parents au Voyage d'Hiver, ajoutant cependant quelques petits détails : elle s'allonge sur le sol, et c'est l'une des musiques préférées de son fils. Ainsi se reconstitue la chaîne des générations, au son des lieder de Schubert.

"Il m'arrive aussi de m'allonger sur le sol, chez moi, et de mettre sur la platine l'un des disques préférés de mon fils, Le Voyage d'Hiver, de Schubert. La voix admirable de Dietrich Fischer-Dieskau monte en même temps que reviennent en moi des émotions heureuses et très anciennes. J'écoute ce chant mêlé à celui du piano et je me blottis dans les bras de mon père, protégée du danger qui menace, là-bas" (97).

Ainsi les témoins se font écho les uns aux autres ; malgré la diversité des itinéraires et l'irréductible singularité de chaque expérience vécue, les mémoires individuelles relatent, fondamentalement, les mêmes épreuves : le déracinement, les migrations, les persécutions, le deuil impossible. Est-ce un hasard si tous les récits s'ordonnent selon des structures semblables, orientées vers la même catastrophe finale ? La plupart des témoins s'arrêtent, en effet, à la fin de la guerre, au moment de la Libération : "Que vous dire de plus ?". Tout se passe, pour le narrateur, comme si sa vie d'après-guerre relevait d'une autre existence, et concernait en quelque sorte une autre personne : une survie superflue, injustifiée, qui ne mérite pas d'être racontée. Quand néanmoins le récit se prolonge (à la sollicitation, généralement, de l'enquêteur), c'est pour revenir sur le thème des disparus, de l'attente, ou des rescapés qui révèlent l'horreur des camps, et fournissent des informations posthumes concernant les victimes. Certains concluent par une réflexion sur l'identité juive, et signalent notamment les révisions auxquelles ils ont été contraints après la fondation de l'Etat d'Israël : combien d'anciens militants communistes, ou bundistes, convertis sinon au sionisme, du moins à une profonde solidarité avec le nouvel Etat ? Autre manière de retour.

La confrontation des autobiographies publiées et des Yiskerbiher pose cependant un problème chronologique : on a vu que l'élaboration des "livres du souvenir" commence dès le lendemain du génocide, et que la courbe de leur production atteint son sommet entre 1965 et 1975, alors que la grande vague des autobiographies publiées n'apparaît que postérieurement. Pourquoi ce décalage, ce retard des mémoires individuelles par rapport à la mémoire collective ? Il s'agit dans les deux cas d'une littérature de témoignage et de deuil. Dans les Yiskerbiher l'histoire des martyrs se trouve gravée, comme sur des pierres tombales, pour la postérité. De même, la plupart des autobiographies sont dédiées à la mémoire des parents, ou à l'édification des enfants. Mais on sait les limites des "livres du souvenir" en tant que genre : leur diffusion ne s'étend qu'au réseau des amicales constituées par les originaires des anciennes communautés, et leur langue (qu'il s'agisse de l'hébreu ou du yiddish) les rendent le plus souvent innaccessibles aux nouvelles générations. D'autres formes d'expression étaient donc nécessaires. Et peut-être assiste-t-on, en effet, avec certaines autobiographies, à un phénomène de génération : il s'agit des auteurs âgés de quarante à cinquante ans, qui ont été marqués, comme les orphelins de Claudine Vegh, par les traumatismes de leur enfance pendant la guerre. Ils atteignent, trente à quarante ans plus tard, l'âge qu'avaient alors leurs parents,

et leurs enfants ont l'âge qu'ils avaient eux-mêmes. D'où un double processus d'identification, une réanimation du passé, en même temps que le besoin irrépressible de transmettre, dans la chaîne des générations, leur témoignage. Sans doute fallait-il attendre toutes ces années pour que puisse s'accomplir le travail de la mémoire, c'est-à-dire, en l'occurrence, celui du deuil.

Outre ce décalage chronologique, les autobiographies présentent une autre particularité : leurs thèmes récurrents (Paradis perdu, Exil, Retour), qui fournissent les cadres principaux du récit, coïncident avec des thèmes éminemment bibliques. Doit-on les interpréter comme la manifestation d'un inconscient collectif ? Cet inconscient ne serait autre que l'intériorisation d'une culture : les témoins dont nous avons écouté les voix, bien que souvent détachés de la religion juive, sont plus ou moins imprégnés par la yiddishkeit, dont la tradition biblique forme une composante essentielle. Même si cette culture est souvent appauvrie, ou combinée avec celle d'une autre langue (allemande, russe, voire française), il en reste quelque chose, par delà les acculturations et les assimilations. Et ce reste ultime, c'est la mémoire. Une mémoire faite indissolublement de souvenirs singuliers, de détails particuliers, et de catégories générales qui les subsument et leur donnent sens. La mémoire individuelle s'inscrit dans le prolongement d'une longue histoire, dont elle reçoit structures et intelligibilité. Inversement la mémoire collective se nourrit des mémoires individuelles, jusqu'à en suivre, dans les "livres du souvenir", les méandres et le rythme interne. Ces échanges en forme de chiasmes engendrent la mémoire une et multiple où l'identité juive trouve, de nos jours, un fondement à la fois antique et renouvelé.

Nathan WACHTEL,
Ecole des Hautes Etudes
en Sciences Sociales