

Politisation de la mémoire du génocide des Juifs en Israël et en diaspora

Esther Benbassa, directrice d'études à l'École pratique des hautes études :
www.estherbenbassa.net

La mémoire du génocide en Israël se trouve déjà invoquée dans sa Déclaration d'Indépendance, qui fait de l'État la réponse ultime au génocide. Le message était clair : les Juifs ne pouvaient plus retourner dans les terres de la dispersion. Point de salut hors d'un État juif clé de leur avenir. Toutefois, à cette époque, l'attitude israélienne à l'endroit des survivants manquait singulièrement d'empathie et de sympathie. Elle était plutôt critique et froide, teintée d'un certain mépris, alors même qu'ils formaient un tiers de la société. Le jeune Israélien se posait fréquemment la question de savoir comment les Juifs en étaient arrivés là.

Pendant ces années de formation, l'histoire des Juifs était nationalisée, afin de donner une assise à l'État hébreu et de l'investir de sa nouvelle fonction, dont les traits se préciseront progressivement : celle d'être le garant du peuple juif à travers le monde. D'un côté, on rappelait la mémoire des héros du ghetto de Varsovie, dont le relais avait été pris par les combattants qui avaient sacrifié leur vie pour l'Indépendance et pour que les Juifs aient une patrie ; de l'autre, on ignorait le génocide qui brouillait l'image glorieuse d'un peuple en marche et vainqueur. Le héros tombé sur le champ de bataille pour défendre son pays s'érige en figure centrale de la renaissance israélienne, en *leader* et en symbole d'unité, dans une société en quête d'enracinement, sur une terre nouvellement adoptée.

Le culte des soldats morts au combat équivaut au patriotisme, tandis que le discours sur la souffrance et le deuil, importé par les survivants ainsi que par les immigrés des pays musulmans, est repoussé à la périphérie sociale et culturelle, ne serait-ce que parce que ces derniers n'ont pas suivi le parcours initiatique du bon Israélien. Entre 1947 et 1956, environ cent cinquante monuments sont érigés pour commémorer les six mille victimes de la Guerre d'Indépendance, ce qui revient à un monument pour quarante soldats tombés. C'est à partir des années 1970 que l'on observe une érosion de leur statut, et que leur mémoire commence à cesser de servir de ciment à la solidarité sociale et nationale. Dans la foulée, l'image des combattants du ghetto de Varsovie et des partisans décline comme symbole premier de la commémoration du génocide. À sa place émerge celle des victimes et des survivants.

Le procès d'Eichmann, qui débute en 1961 par les témoignages de survivants qu'il sollicite, introduit l'Holocauste dans la conscience collective israélienne et par la suite juive en diaspora. Désormais, on s'identifie aux victimes et aux survivants du génocide qui sortent de leur silence pour dire avec leurs propres mots ce qui leur est arrivé. Une revanche sur leurs persécuteurs, à travers le discours desquels ils avaient jusque-là existé. L'identité de victime se transforme dans le pays en celle d'accusateur ; par cette évolution, les survivants – les « moutons » d'hier – s'élèvent au rang de « héros » et de « saints » modernes. On assiste également à un travail d'élaboration de la mémoire qui distingue désormais clairement entre la dimension personnelle de la commémoration et sa dimension nationale. Le procès aboutit à une unité nationale renouvelée à travers la mémoire, laquelle établissait un pont entre les morts et les vivants. Il renforça aussi l'image de la suprématie d'Israël qui, en jugeant les ennemis du peuple juif, montrait qu'il lui revenait de lutter pour qu'une pareille catastrophe ne puisse plus se reproduire.

Les survivants étaient là pour témoigner des horreurs de la vie d'impuissance en diaspora. Le « plus jamais ça » revêtait un sens sacré, c'était un devoir qu'Israël remplirait. L'État s'en trouvait sacralisé dans le même élan, le tout préfigurant la sacralisation future de la fidélité à Israël côté diaspora=au nom de ceux qui étaient morts dans les camps=et de l'avenir meilleur à assurer aux générations en marche. La fondation de l'État d'Israël gagnait ainsi en moralité. Cet État était sacré, et sa sacralité indissociable du génocide. Le procès d'Eichmann légitimait ce modèle narratif, aussi bien dans l'État des Juifs qu'en diaspora. Mais il s'agissait là d'une narration, tout sauf anodine. Pour les rescapés, elle était celle de leur souffrance ; pour les jeunes Israéliens, une façon de renouer avec leur identité juive niée dans les premières années de la fondation ; pour les Juifs de la diaspora, un moyen de libérer la parole sur leurs malheurs, mais aussi une incitation à tisser leur mémoire autour du génocide et à étoffer avec lui leur identité afin de continuer à être juifs. Par la suite, le lien direct établi entre le génocide et l'État d'Israël – aussi bien sur le plan moral que politique – pèse de tout son poids sur ce qu'on appelle le devoir de mémoire, lequel se confond avec la défense d'Israël coûte que coûte et dans n'importe quelle circonstance.

De fait, la réactivation du thème de l'Holocauste est une constante, chaque fois qu'Israël est en difficulté ou en guerre. En 1963, débutent la pratique des voyages en Pologne suivant l'itinéraire des camps, alors même qu'à la veille de la Guerre des Six-Jours, les Israéliens se sentent assiégés et croient leur existence en danger. C'est en ces moments qu'ils manifestent le souhait d'en savoir davantage sur l'univers de leurs grands-parents et parents, sur leur vécu ou leur extermination, afin de comprendre leur situation et de mieux saisir leurs inquiétudes. Ainsi renouent-ils avec eux, issus de la diaspora et, dans le même mouvement, avec la diaspora comme telle. Tels sont les premiers symptômes de cette identification qui commence à donner sens à l'Holocauste, dans un contexte d'état de guerre permanent et face à la situation d'instabilité et d'anxiété qu'il fait vivre à la génération née sur le sol du jeune État.

« Tout le monde nous veut du mal. »

1967 constitue un tournant dans l'histoire d'Israël. Après la Guerre des Six-Jours, les territoires occupés font émerger de nouveaux questionnements identitaires au sein de la collectivité. Les frontières retrouvées de l'Israël biblique ne pouvaient plus être simplement justifiées par le droit à l'existence d'un peuple persécuté, cherchant à créer un État afin de rassembler ses fils et filles de par le monde, trouvant refuge sur une terre dont le souvenir les avait accompagnés tout au long de leur exil. On assistait là à un retour du refoulé des origines. La conquête nouvelle rappelait certes la première, celle de la Guerre d'Indépendance, qui s'était soldée par l'expulsion massive des Palestiniens.

En règle générale, depuis 1967, quand les justifications sécuritaires ne sont plus guère suffisantes, le spectre de l'Holocauste prend la relève. C'est ainsi qu'après la victoire éclair d'Israël pendant la Guerre des Six-Jours, Abba Eban, un travailliste, évoquant les nouvelles frontières du pays, désigna ses limites antérieures comme les « frontières d'Auschwitz », associant ainsi le conflit israélo-palestinien à l'héritage du génocide. Arrivé au pouvoir en 1977, Menahem Begin sut ensuite faire un usage récurrent de cette rhétorique, cherchant de cette manière à moraliser la conquête, et c'est lui qui fit d'« Israël l'héritier des victimes de la Shoah ».

Dans le même élan, le génocide commence à être présenté théologiquement comme un mystère impénétrable. Idéologisation, sacralisation et renforcement de la lecture téléologique vont désormais de pair, justifient la politique menée à l'endroit des Palestiniens et se répercutent sur la manière dont les Juifs de diaspora se perçoivent eux-mêmes. Une mémoire

amplement judaïsée du génocide prend le dessus. C'est dans ce contexte que s'instaure la religion de la Shoah, qui est aussi une religion de l'identité.

L'État d'Israël comme conséquence de et réponse à l'Holocauste aiguillonne le sentiment de culpabilité du monde, submergé d'empathie à son égard. Le souvenir de l'extermination est de plus en plus mis en avant, dès que le pays est confronté à des questionnements et à des dilemmes graves, comme pendant la guerre du Liban en 1982, la première Intifada en 1987 – ou la Guerre du Golfe en 1991.

Si, dans le passé, les Israéliens nés sur le sol du pays servaient de modèle aux survivants, désormais ce sont les survivants qui servent de modèle aux natifs. Les victorieux d'hier sentent qu'ils sont devenus les victimes d'aujourd'hui, tandis que les victimes d'hier sont devenues les victorieux d'aujourd'hui. Le passé diasporique et son expérience mortifère donnent sens au présent et au futur d'Israël. Le génocide n'est pas seulement une composante essentielle de l'identité israélienne, mais aussi un facteur d'unification dans la société israélienne.

La société israélienne, mais aussi la diaspora restent sous la puissante emprise du devoir de mémoire, de ses ramifications ainsi que de ses dérives.

Conversion des Juifs de France à la religion de la Shoah

Le 2 juin 1967, dans un article intitulé « Cinq intellectuels de gauche dénoncent violemment la politique des pays arabes », *Le Monde* citait Claude Lanzmann déclarant : « Si Israël était détruit, ce serait plus grave que l'holocauste nazi. Car Israël, c'est ma liberté. Certes je suis assimilé, mais je n'ai pas confiance. Sans Israël, je me sens nu. » On notera que Lanzmann n'utilise pas encore le terme de Shoah, dont il fera plus tard le titre de son film, tout simplement parce qu'on n'était pas alors encore entré dans l'ère de la particularisation du génocide. En l'occurrence, il se faisait en quelque sorte l'écho de la manière dont les Juifs français interprétaient le conflit israélo-arabe. Le génocide et la Guerre des Six-Jours s'interpénétraient à tel point qu'on ne pouvait plus comprendre l'un sans l'autre. L'un, nécessairement, impliquait l'autre. Israël comme recours et comme protection dans les mauvais jours, thème récurrent dans les années qui suivirent, était déjà présent. Et dans le même temps, en filigrane, l'idée s'imposait que la rupture fatale qu'avait été le génocide avait profondément affecté la confiance des Juifs envers leurs pays de résidence.

Du conflit israélo-arabe découlent plusieurs données qu'on retrouve présentes dans les débats des années à venir. Désormais, l'Holocauste justifiait qu'on clame son identité juive dans la sphère publique. Les Juifs avaient de tout temps en France évité de faire entrer en conflit leur judéité et leur citoyenneté française, la seconde imposant de mettre la première en sourdine. La Guerre des Six-Jours avait introduit une rupture dans cette tradition. Les Juifs de France n'étaient pas des citoyens français déloyaux. Mais ils étaient dorénavant aussi des Juifs se revendiquant comme tels, avec des engagements politiques liés à leur identité juive, ce qui les conduisait à repenser leur façon d'être à la fois français et juifs. S'annonce du même coup la fin de l'israélite, ce Français de confession juive, qui cède progressivement la place au Juif tout court, au Juif français. Dans les décennies suivantes, les Juifs de France tentent d'articuler cette identité plurielle, qui par ailleurs gagnera ultérieurement le statut de paradigme pour diverses autres constructions identitaires.

Pour plus de détails et de données bibliographiques, voir Esther Benbassa, *La Souffrance comme identité*, Paris, Fayard, 2007.

© Centre Alberto Benveniste, mars 2009