

## L'Après-Shoah : des traumatismes aux processus de réinscription

Carole Lemée-Gonçalves et Daniel Galay

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/faceaface/425>

ISSN : 1298-0390

**Éditeur**

UMR 912 SE4S

**Référence électronique**

Carole Lemée-Gonçalves et Daniel Galay, « L'Après-Shoah : des traumatismes aux processus de réinscription », *Face à face* [En ligne], 5 | 2003, mis en ligne le 01 mars 2003, consulté le 20 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/faceaface/425>

---

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Tous droits réservés

---

# *L'Après-Shoah : des traumas aux processus de réinscription*

Carole Lemée-Gonçalves et Daniel Galay

---

« De tant de morts donnez-moi la mémoire, de tous ceux-là qui sont devenus cendre, d'une génération donnez-moi la mémoire, sa dernière fureur, sa dernière douleur »

Isaïe Spiegel, *Donnez-moi la mémoire*<sup>1</sup>

- <sup>1</sup> Les études menées sur les traumas des survivants de la Shoah et sur la transmission de leurs traumatismes sont nombreuses. Elles ont contribué à ce que soit ouverte une large réflexion sur la condition des victimes, sur l'équilibre de leur bien-être et de leur bien vivre social après les violences subies. Le plus souvent, ces thèmes sont principalement abordés d'un point de vue psychologique, psychanalytique ou alors psychiatrique. En vue d'une complémentarité, nous faisons ici appel à des instruments de compréhension anthropologiques pour appréhender des aspects qui relèvent du champ d'étude de la vie sociale et culturelle. Partant du point d'ancrage que constituent les traumas présents chez des contemporains ashkénazes<sup>2</sup> de la période de la Shoah (victimes et parents de victimes) et chez leurs descendants, nous prenons en considération des facteurs socioculturels qui viennent renforcer ces blessures ou qui en font ressortir le caractère particulièrement saillant. Nous nous centrons uniquement sur des situations vécues par des Ashkénazes dont l'identité est attachée aux territoires d'Europe centrale et orientale, soit parce qu'ils sont eux mêmes nés dans ces territoires ayant été ceux de leurs ancêtres, soit parce qu'ils sont des descendants de migrants qui en étaient originaires.
- <sup>2</sup> Les aspects retenant notre attention sont rarement abordés, cependant qu'ils sont fondamentaux. Ils concernent des processus qui participent à l'intérieur des groupes au maintien des identités singulières et à la production constante des expressions culturelles qui leur sont liées. Ces processus qui font la jonction entre un avant et un après depuis le présent où l'on produit le travail social de la mémoire (au niveau individuel et collectif), prennent en effet un très fort relief dans les situations sociales post-génocidaires et post-

ethnocidaires que sont celles de l'Après-Shoah. En s'intéressant aux difficultés rencontrées par les descendants dans l'établissement de rapports d'altérité avec le vécu ante-génocidaire<sup>3</sup> de leurs ascendants et grands-ascendants directs ou avunculaires<sup>4</sup>, nous prenons en considération ce qui constitue alors aussi un important trauma au niveau de certaines logiques sociales dont la présence n'est pas toujours repérée lorsque celles-ci ne sont justement pas atteintes. Nous observons d'une part que leurs difficultés résultent de l'entrecroisement de divers facteurs qui renvoient à des périodes différentes. Nous observons d'autre part que ces difficultés sont elles-mêmes renforcées par le fait que les transmissions verbalisées des expériences vécues avant et durant la Shoah ne se sont pas opérées dans la langue vernaculaire des victimes, et finalement que la mise à distance ayant frappé ce qui venait autrefois musicalement accompagner la vie quotidienne, a tout autant contribué à déstabiliser sinon à affaiblir l'établissement de certains rapports identificatoires avec le monde socioculturel de l'Avant-Shoah.

- 3 Au-delà des singularités liées aux contextes de l'Avant-Shoah, de la Shoah et de l'Après-Shoah, la prise en compte de ces différents paramètres doit pouvoir conduire chacun de nous à s'interroger, en matière de logiques sociales et de processus, sur ce qui est en train de se passer pour d'autres populations ayant subi plus récemment des génocides ou des purifications ethniques. Alliant d'un côté le champ de l'anthropologie sociale et culturelle et de l'autre celui de la culture yiddish au travers de sa langue et de sa musique, cet article repose pour une part sur des observations ethnographiques réalisées en Europe occidentale<sup>5</sup> (France, Allemagne et Suisse) et en Europe centrale<sup>6</sup> (Pologne et Lituanie), et pour une deuxième sur des observations provenant d'un vécu quotidien dans des espaces ashkénazes situés en Israël, en Argentine et aux États-Unis<sup>7</sup>. Bien que restitué en français, il a été entièrement bâti à deux voix dans la « *mameloshn* »<sup>8</sup> (le yiddish), cette langue<sup>9</sup> parlée avant la Shoah par les Ashkénazes dans toute l'Europe centrale et orientale<sup>10</sup>.

## La question de l'identité et les variations d'échelle : « l'identité parlante »

- 4 Souvent, la question de l'identité juive est abordée, d'un côté, à partir de la question de l'appartenance ethnique et, de l'autre, à partir de la position adoptée par les personnes vis-à-vis de la religion au regard de leurs convictions et de leurs pratiques. Si la question de la religion nous place déjà dans un champ de différenciation endogène, celle de l'appartenance à l'une des deux très grandes composantes culturelles et historiques du judaïsme nous place au centre de ce qui régit nombre des rapports d'altérité à l'intérieur de cet espace socioculturel global, où « l'autre » est pour les uns « le Séfarade » et, vice-versa, pour les seconds « l'Ashkénaze ». Dans l'histoire de la diaspora, les Ashkénazes et les Séfarades<sup>11</sup> vécurent en effet dans des aires géographiques et culturelles éloignées, et la plupart du temps dans des quartiers distincts<sup>12</sup> dans les cas d'une même localisation. Leurs alliances furent aussi longtemps problématiques<sup>13</sup>. Ils possèdent respectivement une histoire collective, des traditions religieuses et laïques ainsi que des langues<sup>14</sup> qui leur sont propres.
- 5 Ces deux composantes connaissent à leur tour des répartitions internes. Ici, « l'autre », sans être regardé comme un « étranger » à la différence du niveau précédent, n'est pas pour autant considéré comme un « identique ». Dans le monde Ashkénaze d'origine<sup>15</sup> qui recouvre des régions situées d'un côté à l'Ouest de l'Oder, et de l'autre à l'Est de ce fleuve

(les terres baltes, slaves, balkaniques et carpatiques), il est en effet ce « semblable » dont les ascendants ont durablement vécu : ou dans l'une de ces deux grandes aires tandis que les siens résidaient dans l'autre, ou dans un autre « shtetl »<sup>16</sup> (bourgade/village) sinon dans autre une ville quand l'espace social englobant était le même. C'est à ce double ancrage territorial que sont attachées des histoires sociales singulières, des variables linguistiques, des expressions culturelles laïques et religieuses<sup>17</sup> spécifiques ainsi que des stratifications sociales différentes, autrement dit tout ce qui se rapporte à l'« *identité parlante* » des personnes pour employer leur propre formulation.

- 6 En matière d'identité, nous sommes ainsi face à des cercles concentriques qui vont du judaïsme, à l'une des deux grandes composantes ethniques, à la localisation soit en Europe occidentale soit en Europe centrale et orientale<sup>18</sup>, puis à la sous-composante socio-géographique et à la localité de résidence à partir desquelles la pleine spécificité de l'identité singulière est acquise. Celles-ci nous mènent ensuite aux conditions socio-économiques y ayant été possédées et très souvent, surtout chez les Ashkénazes orientaux, aux convictions politiques défendues par les siens dans l'Avant-Shoah. Autrement dit, l'auto-affirmation identitaire et/ou l'identification de son propre positionnement vis-à-vis de ce qui ne pourrait être a priori qu'un « même » vu de l'extérieur (non-juif comme juif) est toujours intrinsèquement liée à l'histoire sociale vécue par les lignées de ses ascendants dans des aires géographiques et culturelles et des lieux, où ont été développées des expressions identitaires et communicationnelles (langue, arts, pratiques) ainsi que des orientations politiques<sup>19</sup> et religieuses singulières. Aussi, l'accès à la connaissance de tout ce qui se rapporte à cette histoire micro-sociale revêt-il un caractère fondamental. Or le problème majeur qui se pose, réside précisément dans le fait que cet accès soit devenu extrêmement difficile pour les descendants des Ashkénazes orientaux après 1945 du fait même de la Shoah, mais aussi en raison d'autres conditions sociales qui, pour certaines, sont antérieures à ce judéocide<sup>20</sup> et pour d'autres postérieures.

## En mémoire

- 7 Le sol de l'Europe centrale et orientale a été le lieu d'exécution de la politique de l'anéantissement physique des juifs d'Europe durant la Shoah. Sur le nombre global d'environ 5 938 279 victimes juives (cumul des évaluations maximales données en 1993 pour chaque pays européen)<sup>21</sup>, les seules victimes venant des territoires polonais, russes, tchèques, hongrois, lituaniens, lettoniens, estoniens et roumains représentent jusqu'à 5 399 800<sup>22</sup> des personnes mortes dans les ghettos et de privations ainsi que dans les camps et lors des massacres (le cumul des données minimales est de 5 156 800). Et ce chiffre n'inclut pas les décès des Ashkénazes orientaux ayant été déportés en grand nombre d'Allemagne, de Yougoslavie, mais aussi de pays comme la France<sup>23</sup> où certains s'étaient installés et où d'autres s'étaient réfugiés face aux persécutions et dangers de mort. Pratiquement totale a été l'éradication en Europe centrale, à 89,5 % en Pologne et à 90% en Lituanie<sup>24</sup>, et considérables sont donc aussi les coupes mortellement portées à l'ensemble des familles et réseaux de sociabilité qui s'étaient (re)constitués<sup>25</sup> après les migrations dans des pays d'Europe occidentale.
- 8 S'il est devenu aujourd'hui un lieu commun de dire que lors d'un génocide, c'est l'humanité toute entière qui subit une amputation, cette dimension universelle ne doit donc pas nous faire oublier qu'avec la Shoah, c'est ainsi le judaïsme lui-même, en tant que

totalité, qui a été amputé plus que drastiquement de l'une de ses propres composantes culturelles, au point que l'on parle depuis à son sujet d'un « monde englouti », « enseveli ». Mais l'on ne doit pas pour autant considérer que l'ensemble de la culture yiddish a disparu<sup>26</sup>. Ce monde<sup>27</sup>, le *Yiddishland* où l'on communiquait donc à l'oral et à l'écrit<sup>28</sup> en yiddish et où la musique klezmer<sup>29</sup> était l'autre grande expression culturelle<sup>30</sup>, avait déjà été profondément marqué dans la durée par un antisémitisme ambiant et par la violence des pogroms<sup>31</sup>. Il fut encore celui de très grands foyers intellectuels du judaïsme européen, Vilnius dite « la Jérusalem européenne », Cracovie, Varsovie, Prague, Vienne, Kiev et tant d'autres lieux où furent produites des œuvres, qui comme leurs homologues dites « populaires », furent alors taxées de « dégénérées » par les nazis. La Shoah, ce fut en effet aussi un ethnocide<sup>32</sup>, cette politique de destruction d'une culture élaborée dès 1927<sup>33</sup>, qui précéda le génocide puis l'accompagna.

- 9 Des expressions culturelles et artistiques détruites, des structures sociales démembrées et pulvérisées, des lieux de culte saccagés, et cet anéantissement sans précédent de générations entières laissant des trouées béantes dans les cartographies de la parenté, telle est l'horreur non exhaustive de la Shoah. Ce judéocide, à la fois un génocide et ethnocide, est la conjugaison des deux violences les plus extrêmes qu'il soit dans le devenir des sociétés, ce après quoi les vitalités humaines, psychiques et sociales ont dû faire face et font encore front au moment où la dernière génération des survivants est en train de progressivement disparaître. L'Après-Shoah, c'est donc l'histoire personnelle et collective des survivants dont les corps et le psychisme portent à jamais l'empreinte indélébile de tous ces crimes. C'est aussi celle des membres de la famille qui vivaient ailleurs à l'époque des faits ainsi que celle des descendants de survivants et de parents de victimes. Face à l'« inassimilable » (M. Olender, 1985 : 350-354), leur identité singulière d'Ashkénazes<sup>34</sup> et celle globale de leur judaïté sont toutes deux profondément touchées. Comment pourrait-il en être autrement ? Elles aussi portent en effet les marques ineffaçables et irréparables des crimes perpétrés contre les leurs pour la seule raison qu'ils étaient nés juifs, une identité qu'ils ne peuvent bien entendu mettre en signification après 1945 comme si sa destruction totale n'avait pas été recherchée.
- 10 D'un point de vue méthodologique, retenons ainsi que, si les survivants sont nécessairement amenés et bien souvent malgré eux à transmettre des stigmates de leur mal-être à leurs proches, il convient donc de ne pas se centrer que sur la transmission/réception de ces stigmates. En outre, comme la souffrance des sujets, si violente et douloureuse soit-elle, ne débouche fort heureusement pas inéluctablement sur la présence d'affections psychopathologiques, il semble aussi adéquat de ne pas céder à la tentation de tout vouloir pathologiser. Simultanément, il apparaît encore congruent de ne pas opter pour une attitude qui tendrait à plaquer de façon quasi systématique sur des entités sociales<sup>35</sup> des interprétations et/ou concepts relevant *stricto sensu* de l'étude du psychisme des individus. Les situations traumatisantes et post-traumatiques de la vie quotidienne doivent en effet pouvoir être saisies dans les sciences du social avec des échelles<sup>36</sup> et outils de compréhension qui leur sont appropriés, sans que les dimensions individuelles et psychologiques ne soient alors pour autant évincées<sup>37</sup>.

## Des contemporains de la Shoah aux processus de transmission

- 11 Les contemporains de la Shoah peuvent être répartis en deux groupes. D'un côté les victimes physiques de la Shoah dont l'intégrité de la personne et la condition de citoyen ont été atteintes, de l'autre les parents de ces victimes - des enfants, des frères/sœurs, des (grands-)avunculaires, des (petits-)neveux/nièces, des (petits-)cousins/cousines -, qui furent donc protégés du fait d'une résidence hors des foyers de déportation et d'extermination. Ceux-ci sont des acteurs et des témoins de ce qu'a été la vie sociale et culturelle avant la Shoah, pas simplement hors de ces foyers. Ils le sont en effet souvent de ce qui avait été vécu dans les territoires d'Europe centrale et orientale, desquels la plupart a émigré durant les trois premières décennies du XXe siècle, autrement dit relativement peu de temps avant la Shoah, notamment vers l'Amérique du Nord et Latine et en Palestine. La distinction posée est fondamentale. Parce qu'elle fait figurer ces parents des victimes dont on parle en général très peu, elle permet d'aborder ce qui se passe après 1945 au niveau des processus de transmission à l'intérieur de l'ensemble des espaces ashkénazes yiddishophones. Ne perdons effectivement jamais de vue que les transmissions ne concernent pas que le vécu de la Shoah, comme on a trop souvent tendance à vouloir les restreindre, mais bien l'ensemble d'une histoire sociale et d'un patrimoine culturel. Et l'on observe que c'est à partir des transmissions verbalisées (écrites et orales) et du travail de création artistique (littérature<sup>38</sup>, théâtre<sup>39</sup>, musique<sup>40</sup>, peinture<sup>41</sup>, cinéma) réalisés par ceux qui sont des parents de victimes et par les descendants de ces derniers, qu'a fréquemment pu être peu à peu transmis aux descendants des survivants, ce que leurs parents leur ont difficilement transmis verbalement de l'histoire sociale et culturelle présente dans les terres d'origine avant la Shoah. Ce facteur de transmission est essentiel dans le travail de re-connexion qu'établissent notamment aujourd'hui les membres de la 3e et de la 4e génération avec ce qui est antérieur à la Shoah. Il contribue en retour à ce que les plus âgés des derniers survivants viennent eux aussi à évoquer ce passé vis-à-vis duquel la Shoah constitue une forme d'écran mémoriel, tout autrement que dans le cadre d'une mise en figure atemporelle et folklorisante du *Shtetl*, c'est-à-dire autrement que sous la (seule) forme d'une image d'Epinal.
- 12 Le groupe constitué par les survivants de la Shoah, qui connaît des différences en fonction des expériences sociales vécues durant la Shoah (selon que les uns ont été déportés ou ne l'ont pas été, ont ou non vécu dans des ghettos, ont pu être ou non cachés, ont été des adultes, des adolescents ou des enfants, etc.), peut être à son tour scindé en deux si l'on retient le paramètre géographique. D'un côté ceux qui ont vécu l'enclenchement de la Shoah dans un pays d'Europe de l'Ouest comme la France ou l'Allemagne, où eux-mêmes ou leurs parents avaient émigré. De l'autre, ceux qui l'ont vécue du début à la fin sur le sol de l'Europe centrale et orientale. En conservant le paramètre de la résidence mais en se plaçant cette fois-ci temporellement du côté de l'Après-Shoah, le groupe de ceux ayant vécu l'ensemble de la Shoah en Europe centrale et orientale peut être là encore scindé en deux. D'une part, ceux qui ont émigré après 1945, le plus souvent en Amérique ou en Israël (ou en Palestine avant la création de l'Etat). D'autre part, ceux qui sont restés dans les territoires d'origine ou y ont été déplacés de force d'un endroit à un autre, n'ayant souvent pas eu les moyens de migrer. Cette

distinction est elle aussi fondamentale puisque ces derniers vont vivre sous le joug du communisme de nouvelles formes de répression politico-culturelles<sup>42</sup>, des purges et des persécutions allant jusqu'à des assassinats comme ceux de l'année 1952<sup>43</sup>. Si la Pologne<sup>44</sup> tourne une page décisive de son histoire en 1981, n'oublions pas que la libération par exemple de la Lituanie ne s'est produite qu'en 1991, et que la façon dont la Shoah est prise en charge dans les usages publics de l'histoire au niveau de ces sociétés globales peut encore être considérée comme « frileuse »<sup>45</sup> bien que connaissant de notables avancées<sup>46</sup>. L'on comprend donc aisément, qu'en dehors des questions psychologiques, le contexte politique général, la façon dont les autorités des sociétés globales se sont comportées face aux juifs après 1945 et ce qui se passe aujourd'hui face à la question du traitement social de la Shoah, pèse considérablement sur les processus de transmission dans les espaces familiaux et extra-familiaux.

- 13 Les survivants restés dans les pays de l'Est après 1945 peuvent être de nos jours répartis en deux groupes. Ceux qui y vivent toujours, et ceux ayant émigré après les bouleversements connus par ces pays des années 80 aux années 90. L'Amérique du Nord et Israël ont été et sont encore les principales terres d'accueil. L'on assiste ici, pour d'évidentes raisons, à une modification radicale des processus de transmission de la part de ces survivants mais aussi de leurs descendants dans ces deux sociétés d'accueil où certains d'entre eux renouent alors avec leur judéité pendant que d'autres expriment désormais socialement au grand jour ce qui avait dû être publiquement caché<sup>47</sup> et/ou nivelé durant plusieurs décennies en dehors des familles. Souvent, les migrants parlent encore<sup>48</sup> le yiddish, et certains continuent aussi de produire des œuvres dans la *mameloshn*. Dans le contexte israélien, leur présence concourt ces dernières années à un relatif renforcement des politiques de défense de la langue yiddish dans ce pays, où l'imposition de l'hébreu dans l'ensemble de la société s'est effectuée au prix d'une stigmatisation générale de la langue yiddish (D. Galay, 2002) qui était, rappelons-le, la principale langue sinon la seule parlée dans les espaces domestiques par bien des citoyens à leur arrivée.
- 14 Israël a donc été touché, comme cela s'est aussi produit dans les pays d'Europe bien que dans de tout autres conditions<sup>49</sup>, par un important phénomène de déperdition linguistique. Celui-ci retient ici notre attention pour la simple raison qu'il soulève la question de la langue dans laquelle on transmet verbalement (à l'oral et/ou à l'écrit) les expériences sociales que l'on a vécues ainsi que celles l'ayant été par les siens. Que se passe-t-il en effet, quand la langue des espaces domestiques, qui est aussi et surtout celle de l'intime, celle dans laquelle on communique entre autre de l'émotionnel avec une structuration syntaxique et des inflexions tonales particulières, le tout dans ce qui constitue bien un univers compréhensif ayant une architecture propre qui paramètre donc tant des façons de s'exprimer que de mettre en signification le monde, n'est plus ou ne peut pas être utilisée pour diverses raisons ? Que se passe-t-il quand mettre des mots sur ce qui est difficilement verbalisable, parce que dépassant l'entendement et touchant les tréfonds de ses affects, doit en effet l'être ou le devenir dans une autre langue que l'on ne maîtrise pas toujours très bien ou que l'on est en train d'apprendre pour vivre à la fois dans un après et dans un ailleurs ? L'on est alors bien aussi face à la présence d'un « ailleurs linguistique », qui en plus des facteurs psychologiques, surajoute considérablement à la difficulté d'exprimer et ainsi de transmettre tant ce qui a été vécu durant la Shoah qu'avant elle.

## Des temps brisés<sup>50</sup> aux processus de réinscription

- 15 A la question de la langue s'ajoute celle de la musique propre à la culture yiddish. Ayant accompagné et scandé tant des temporalités ordinaires qu'extraordinaires tout au long de l'histoire sociale des personnes, ces sons ne trouvent plus non plus réellement de place dans le présent de l'après-Shoah en Europe<sup>51</sup>. Ceci, jusqu'à une période très récente qui connaît le retour du *klezmerishe nigunim* (mélodies klezmer) par la voie d'une diffusion plus importante, l'organisation de spectacles et de stages, dans une étroite relation avec, d'une part, les demandes manifestées par les jeunes générations et, d'autre part, avec l'intérêt que portent désormais au klezmer le grand public, des ensembles musicaux<sup>52</sup> et des institutions culturelles<sup>53</sup> hors des espaces communautaires. Les survivants sont souvent surpris de cet engouement de la part des jeunes, mais en sont contents. Un pont se rétablit en effet à deux générations d'intervalle, en même temps qu'eux-mêmes écoutent d'anciennes mélodies et en découvrent de nouvelles, dans conditions psychologiques et sociales qui ne sont plus celles du lendemain de la Shoah. A ce moment-là, les sonorités ne rappelaient que trop le monde disparu. En restituant le relief, elles ravivaient trop intensément la douleur des blessures. D'un autre côté, elles ne rappelaient aussi que trop ce monde de l'Avant-Shoah, vis-à-vis duquel plusieurs avaient voulu prendre une certaine distance avant le judéocide, tant dans les sociétés d'origine que dans les sociétés d'accueil des migrants. Dans les premières, quand il avait été question d'arriver à obtenir un positionnement social plus élevé dans la société globale ; dans les secondes, quand les marqueurs socioculturels possédés avaient été considérés comme incompatibles avec l'idée d'une intégration réussie.
- 16 Aussi, pour certains déjà avant la Shoah (facteurs économiques ; migration ; antisémitisme) et après elle pour un très grand nombre, jouer ou écouter du klezmer les propulsait vers des rétroprojections à des moments où, à la fois leur bien-être et leur bien vivre social, réclamaient dans la perception qu'ils en avaient, que soit accordé une prévalence simultanée au présent en train d'être vécu et à la projection à partir de lui dans un avenir conçu ici non pas comme une réactualisation de ce qui avait précédé, mais précisément comme son dépassement. La mise à distance du yiddish et celle du klezmer, allant de paire, ont alors été le plus souvent assorties du fait que les souvenirs des expériences sociales vécues par soi (la mémoire autobiographique) dans l'Avant-Shoah n'ont été que très peu transmis verbalement. Cet avant qui, chronologiquement n'était certes plus, était ressenti comme devant en effet être qualitativement dépassé, afin qu'il ne puisse pas « *empiéter* », « *mordre* » sur le présent. Dans un tel contexte, l'on voit combien la difficulté de transmettre d'une génération à sa suivante immédiate<sup>54</sup> pour des raisons certes psychologiques mais aussi au regard de notre régime d'historicité (façon de concevoir culturellement le temps)<sup>55</sup>, est ici considérablement renforcée. Elle l'est certes à cause des conséquences du judéocide, mais aussi en raison de ce qui s'était déjà socio-culturellement joué et modifié plus tôt pour bien des personnes migrantes ou non. Les changements en cause se sont produits après une série de bouleversements sociaux<sup>56</sup> et de transformations culturelles<sup>57</sup> qui ont profondément marqué<sup>58</sup> le monde socioculturel ashkénaze oriental du milieu du XVIIIe siècle au début du XXe. Ces transformations représentaient pour leurs défenseurs un progrès (*forshrit*) devant faire l'objet d'un combat pour leur maintien à la fois dans le judaïsme et dans les sociétés globales. Dans l'Avant-Shoah, c'est cette conception du progrès qui a ainsi conduit à faire basculer dans

la sphère du passé un grand nombre d'expressions culturelles, ayant été identifiées à l'époque comme emblématiques d'un univers temporel révolu et/ou devant désormais l'être. Ce sont les acteurs et témoins adultes de cette histoire sociale complexe, se jouant à cheval sur les terres d'origine et les sociétés d'accueil, que la Shoah a fait disparaître en grand nombre.

- 17 Nos travaux ethnographiques réalisés, dans l'intergénérationnel, sur d'autres composantes du judaïsme et sur plusieurs autres populations mettent en évidence le fréquent saut d'une génération en matière de transmission verbale des expériences vécues et, cela étant, la présence d'un « contre-balancier social » (C. Lemée, 2000a ; 2000b ; 2000c ; 2002) dans la moyenne et la longue durée. Nous l'appelons « processus d'intrication ». Il se schématise comme suit : les membres d'une première génération (G1) transmettent aux G3, les G2 aux G4, les G3 aux G5. Ce processus s'observe aussi pour les Ashkénazes orientaux. Mais pour d'évidentes raisons, concernant ceux qui sont les rares sinon les seuls survivants de leur famille, c'est dans les réseaux des parentés symboliques et de sociabilité plus larges qu'il se développe. Et pour l'ensemble des survivants et de leurs descendants, ce sont les assises mêmes de ce processus que le génocide a profondément atteint. En effet, au moment de la Shoah et après elle, les membres de la 3<sup>e</sup> génération de cette époque n'ont pas pu bénéficier des transmissions de la génération des grands-parents parce que les personnes âgées ont été massivement et immédiatement exterminées. En d'autres termes, les adolescents de la Shoah n'ont possédé au sujet de ce qui avait été vécu avant elle que leurs propres souvenirs, quant aux enfants de la Shoah que ceux de cet événement. Leurs contemporains aînés, eux aussi survivants, très rarement donc des membres de la génération des grands-parents et des arrière-grands-parents, n'ont le plus souvent pas pu faire envers eux ce travail de transmission à la place de ces défunts pour les raisons précédemment abordées. L'on est ainsi face à une considérable « trouée transmissionnelle » qui va peser sur plusieurs décennies.
- 18 Aujourd'hui et depuis la fin des années 80, nous assistons en revanche à une très forte mobilisation des souvenirs autobiographiques des survivants à des fins transmissionnelles et simultanément à une mobilisation de tout ce qui est apporté par les mémoires historico-sémantiques<sup>59</sup> qui se recomposent avec les premières. C'est ainsi la génération des enfants/adolescents de la Shoah qui transmet à ses petits-enfants, transmettant alors aussi par effet de retour (C. Lemée, 2000a) à ses propres enfants ce qu'elle ne leur avait pas encore véritablement confié verbalement ou alors pas de façon toujours très détaillée. Il aura ainsi fallu environ cinquante ans pour qu'au niveau processuel, se rétablisse une dynamique transmissionnelle semblable à celle présente dans des populations qui n'ont pas été frappées par des situations génocidaires et ethnocidaires, ni non plus de surcroît par de forts mouvements migratoires.
- 19 C'est à partir de cette dynamique que peuvent pleinement s'enclencher des processus que nous désignons par le terme « réinscription » (C. Lemée, 2000b et 2002), ceux-là mêmes qui permettent de se réinscrire qualitativement au sein des lignées de sa parenté et dans le long cours de l'histoire sociale de son groupe, ce que la Shoah (en tant qu'événement et en tant que mémoire de ce dernier) rend difficile. Ces processus reposent sur trois phases (C. Lemée, 2000) : l'accès aux souvenirs et connaissances possédés des expériences sociales vécues dans différentes périodes antérieures ; le travail de réappropriation et de mise en signification des contenus mémoriels depuis les contingences socio-historiques du présent ; finalement le travail de réenchaînement (linéaire ou bifurcationnel) qui s'opère suite à cela. Celui-ci parachève alors de façon toujours temporaire et relative le

travail social d'une réinscription, et ce que représente, pour soi, son « *identité parlante* » dans la profondeur historique qu'elle possède.

- 20 La question du travail social de la mémoire, celle de la langue dans laquelle s'opèrent les transmissions verbalisées des expériences vécues, et l'un des rôles majeurs de la musique dans le champ du mémoriel sont les trois axes retenus pour conclure.
- 21 Les observations ethnographiques et quotidiennes montrent d'une part combien il convient de cesser d'opposer mémoire et histoire<sup>60</sup>. Le travail de mémoire, contrairement aux idées défendues par certains universitaires<sup>61</sup>, est un travail d'historicisation. Il permet en effet d'accéder à l'historicité des personnes et des groupes, et de la restituer. Il est collatéral au travail d'historiographie mené par des historiens professionnels ou autres chercheurs, dont il se nourrit mais qu'il vient aussi alimenter<sup>62</sup>. La réalisation d'un travail social de mémoire, lorsqu'il se produit à partir du double accès aux sources des mémoires autobiographiques et historico-sémantiques, a pour effet non pas de mythifier, de détemporaliser et de folkloriser, mais tout l'inverse. L'on doit alors respecter le fait que l'historicisation produite au niveau de l'*emic* (espace de compréhension des non spécialistes des sciences humaines et sociales) ne peut jamais être identique à celle produite par des raisonnements *etics*<sup>63</sup>. Elle permet d'une part l'enclenchement de processus de subjectivation<sup>64</sup> menant à de la réflexivité<sup>65</sup> et à des formes de critiques sociales (C. Lemée, 2001), et de ce fait à de la distanciation dans la sphère même de l'*emic*. Ce travail permet d'autre part de poursuivre des activités de maintien et de renouvellement des expressions et productions culturelles singulières à partir des contingences historiques et socioculturelles du présent, et ceci toujours à la charnière de ce qui est endogène et exogène aux groupes (D. Galay, 2002).
- 22 Dans l'immédiat après-génocide/ethnocide, les stigmatisations tant exogènes qu'endogènes de la langue vernaculaire au profit de la langue usitée dans la société globale et/ou de celle le devenant majoritairement (cas de l'hébreu en Israël), n'a fait que renforcer les difficultés rencontrées par l'ensemble des survivants. Et ce quand bien même les différentes victimes ont par ailleurs pu bénéficier, selon les pays, d'une reconnaissance sociale de leur double statut de victimes et de témoins, et qu'ont pu être progressivement mis en place des dispositifs de prise en charge sociale, médicale ou psychologique à leur égard. N'oublions en effet jamais de se demander dans quelle langue, dans les familles comme à l'extérieur d'elles, on laisse implicitement et/ou explicitement la possibilité aux survivants de témoigner de ce qu'ils ont vécu avant et pendant un événement génocidaire et ethnocidaire. Soyons aussi attentifs à ce qui se joue au niveau du registre musical. D'autant plus lorsqu'il est propre à la culture des victimes. L'on observe en effet qu'il est un puissant levier mémoriel, au même titre que l'est la cuisine qui touche aussi nos sens. C'est à partir de lui que peuvent s'enclencher d'une façon imprévue, non préméditée, certes une remémoration<sup>66</sup> mais aussi et surtout le fait de communiquer verbalement à d'autres, ce qui revient subitement à l'esprit, ce qui a mine de rien de l'importance pour les personnes dans leur parcours biographique, et qui se rapporte alors toujours très concrètement au quotidien de l'autrefois, sur lequel un voile mémoriel a été consciemment ou non jeté. Les rythmes musicaux permettent, par le biais de la remémoration et de l'expression verbale, d'accéder aux rythmes temporels (temporalités ordinaires et extraordinaires) et aux micro-événements d'un avant la catastrophe, de faire rejaillir ce qui renvoie donc pleinement à l'historicité des personnes et de leurs groupes.

- 23 En dernier lieu notons que la « renaissance » actuelle<sup>67</sup> du yiddish et celle simultanée du klezmer dans plusieurs pays européens (occidentaux et orientaux)<sup>68</sup> ainsi qu'en Israël<sup>69</sup>, tandis que des formes de « préservation » plus importantes ont été présentes de 1945 aux années 90 en Amérique<sup>70</sup> du Nord et Latine dans les espaces sociaux endogènes, est à comprendre dans le cadre de ce qui se joue de nos jours au niveau des processus de réinscription pour ceux qui sont les petits-enfants des contemporains du la Shoah, sur la base notamment de ce qui circule et/ou est remis en circulation « en plein » et non plus seulement « en creux » dans les transmissions s'opérant par saut d'une génération.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- BAUMGARTEN J., *Le yiddish, histoire d'une langue errante*, Paris, Albin Michel, 2002.
- BAUMGARTEN J., ERTEL R., WIEVIORKA (dir.) et al., *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, Liana Levi, 1994.
- BLOCH M., « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête*, n°2, 1995, pp. 59-76.
- BRENNER H., *Die Kunstpolitik des Nationalsozialismus*, Hamburg, Rowohlt Verlag, 1963.
- BRUCHFELD S. et LEVINE P., *Dites-le à vos enfants. Histoire de la Shoah en Europe, 1933-1945*, Paris, Ramsay, 2000.
- CASHMAN G. F. et GELFOND L., « Le yiddish entre en force dans le troisième millénaire », *Courrier International*, mars-avril 2003, pp. 93-94.
- Conseil de l'Europe, *La culture yiddish*, rapport parlementaire Doc. 7489, Strasbourg, 1998.
- DESCOMBES V., *Les institutions du sens*, Paris, éd. de Minuit, 1996.
- DOBZYNSKI C., *Le monde yiddish*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Anthologie de la poésie yiddish*, Paris, Gallimard, 1ère éd. 1987, 2000.
- DOSSE F., *L'histoire*, Paris, Armand Colin, 2000.
- DUBET F., « Sociologie du sujet, sociologie de l'expérience », *Penser le sujet*, A. Touraine et F. Dubet (dir.), Paris, Fayard, 1995, pp. 103-121.
- ERTEL R., *Le Shtetl, la bourgade juive de Pologne, de la tradition à la modernité*, Payot, Paris, nouvelle éd. 1986.
- ESTRAIKH G., « La littérature yiddish en Union Soviétique », *Vie et Destin de la Culture Yiddish en URSS*, novembre 2002, Strasbourg.
- GALAY D., « Yiddish-politik in Israel 1990-2002 », *International Program on Preservation of weakest Minorities*, Université de Vilnius, décembre 2002, à paraître.
- GOLBERG A. -S., *La clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 2000.
- HALBWACHS M., *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1ère éd. 1950, 1997.

- HARTOG F., « Temps et histoire », *Annales HSS*, n°6, 1995, pp. 129-1236.
- KATZ D., *Grammar of the yiddish language*, London, Duckworth & Co, 1987,
- KLARSFELD S., *La Shoah en France*, tomes 1 à 4, Paris, Fayard, 2001.
- LAPIERRE N., *Le silence de la mémoire*, Paris, Plon, 1989.
- LAVABRE M.Cl., « Du poids et du choix du passé. Lecture critique du Syndrome de Vichy », *Histoire politique et sciences sociales*, D. Peschanski, M. Pollak et H. Rouso (dir.), Bruxelles, éd. Complexes, 1991, p. 265-278.
- LEMEE-GONCALVES C., « Les transmissions en génération alternes et les processus de réinscriptions », *International Program on Preservation of weakest Minorities*, Université de Vilnius, décembre 2002, à paraître.
- LEMEE-GONCALVES C., « L'historico-mémorial dans les établissements scolaires face aux discriminations racistes, xénophobes et ethnistes », Colloque Européen du GDR Migrations Internationales et Relations Interethniques (MIRI), Rennes, septembre 2001
- LEMEE-GONCALVES C., « Les transmissions en générations alternes », *Colloque national des Psychologues*, Poitiers, juin 2000.
- LEMEE-GONCALVES C., « Parenté, mémoire et langue », *Sommet international du Yiddish : Le yiddish a-t-il un avenir ?*, Conseil de l'Europe, Strasbourg, novembre 2000 ; résumé publié par le Conseil de l'Europe en 2002.
- LEMEE-GONCALVES C., « Les transmissions intergénérationnelles des mémoires et cultures dans la parenté réelle et symbolique en Europe », *Colloque international du Center for Stateless Cultures*, Université de Vilnius, décembre 2000, à paraître.
- LEMEE-GONCALVES C., *L'ethnocide : le drame allemand ou la répression politico-culturelle sous le III Reich*, Mémoire de DUT, Bordeaux III, 1991.
- MAYER ARNO J., *La solution finale dans l'histoire*, Paris, 1ère éd. 1988, 1990.
- MAYHEW D., « Le temps et l'absent dans les replis de l'exil », *Journal des psychologues*, n°199, 2002, pp. 45-49.
- MINCZELES H., « Lituanie, Pologne : souvenons-nous », *Le Monde*, 10.01.2003, p. 15.
- MINCZELES H., *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Paris, Denoël, 1999.
- MUXEL A., *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan, 1997.
- NORA P., « Entre mémoire et histoire », *Les lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Gallimard, 1ère éd. 1983, 1993, pp. XVII-XLII.
- OLENDER M., « L'inassimilable », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n°32, 1985, pp. 350-354.
- OLIVIER Ph., « Etre un compositeur israélien », *L'Arche*, n°536-537, pp. 164-165.
- OLIVIER de SARDAN J.-P., « La politique du terrain », *Enquête*, n°1, 1995, pp. 71-109.
- POIRIER V., *Ashkénazes et Séfarades*, Paris, Cerf, 1998.
- RABINOVITCH G., *Questions sur la Shoah*, Paris, éd. Milan, 2000.
- ROZENBLUM S.-A., *Les temps brisés. Les vies multiples d'un itinéraire juif de Pologne en France*, Paris, éd. du Félin, 1992.
- WIDOGGER G. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Le Cerf, 1ère éd. 1989, 1993, pp. 1288-1332.

ZBOROWSKI M. et HERZOG E., *Olam. Dans le shtetl d'Europe centrale avant la Shoah*, Paris, 1ère éd. 1952, Paris, Plon, 1992.

## NOTES

1. *Anthologie de la poésie yiddish. Le miroir d'un peuple*, Paris, Gallimard, 1ère éd. 1987, 2000, p. 441. Présentation et traduction de C. Dobzynski.
2. Le terme « ashkénaze » et/ou « achkénaze » désigne « le vaste ensemble ethnique, communautaire, culturel et liturgique du judaïsme européen occidental, se définissant comme « non ibérique » (séfarade) », qui s'est étendu à partir du XVe siècle vers l'Europe centrale et orientale. S.A. Goldberg et A. Derczansky « Monde Achkénaze » in *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, G. Widoger (dir.), Paris, Le Cerf, 1ère éd. 1989, 1993, pp. 1288-1332.
3. Néologisme que nous forgeons pour faire référence à différentes périodes qui ont précédé le génocide, et non uniquement à celles qui le précédèrent immédiatement et pour lesquelles nous employons alors le qualificatif « pré-génocidaire ».
4. Avuncularité : relation oncle(tante) / neveu(nièce).
5. Depuis plus de dix ans.
6. Depuis 2000.
7. D. Galay, né en 1945 à Buenos Aires de parents originaires d'Europe centrale, s'est installé en 1965 en Israël. Il a aussi vécu aux Etats-Unis.
8. Littéralement : « la langue mère ».
9. Le yiddish repose sur une base linguistique qui intègre des vocables venant de l'allemand médiéval et moderne, de l'araméen et de l'hébreu moderne, des langues latines et slaves. Pour observer la spécificité de la grammaire yiddish vis-à-vis de celle allemande, voir D. Katz, *Grammar of the Yiddish Language*, London, Duckworth & Co, 1987, et pour un regard général voir J. Baumgarten, *Le yiddish*, Paris, Que sais-je, 1ère éd. 1990, 1993 et *Le yiddish, histoire d'une langue errante*, Paris, A. Michel, 2002.
10. E. Zingeris : « Les juifs ashkénazes parlant le yiddish, qui étaient au nombre de 8 millions et vivaient en Europe centrale et orientale, ont été quasiment exterminés au cours de la seconde guerre mondiale et leur culture distinctive a disparu (...). Selon les estimations, le nombre de personnes dont la langue maternelle était le yiddish dépassait largement les 11 millions à la fin des années 30. Elles se trouvaient en Europe (environ 8 millions, dont 3,3 en Union Soviétique, 800 000 en Roumanie, 250 000 en Hongrie, 180 000 en Lituanie et d'autres communautés en Angleterre, France, Allemagne, Lettonie, Belgique, Suisse) ainsi qu'en Amérique du Nord et du Sud et en Australie », Rapport du Conseil de l'Europe - La culture yiddish, Doc. 7489, Strasbourg, 1998, p. 6-7.
11. Voir notamment V. Poirier, *Ashkénazes et Séfarades*, Paris, Cerf, 1998.
12. Cf. C. Lemée, « Parenté, mémoires et langue », Sommet mondial du yiddish, Conseil de l'Europe, novembre 2000.
13. Si l'appartenance ethnique et la religion sont transmises par la mère, le rite l'est en revanche par le père ce qui pose donc problème dans le cas des alliances mixtes endogènes au judaïsme.
14. Le yiddish occidental et oriental pour les Ashkénazes, le ladino pour certains Séfarades et le judéo-arabe pour d'autres.
15. En référence à l'implantation d'importantes communautés ashkénazes à partir de la fin du XIXe siècle en Amérique du Nord et du Sud, mais aussi en Palestine puis en Israël jusqu'à aujourd'hui.
16. Voir M. Zborowski et E. Herzog, *Olam. Dans : Le shtetl d'Europe centrale avant la Shoah*, Paris, 1ère éd. 1952 (*Life is with people*), Paris, Plon, 1992 ; R. Ertel, *Le Shtetl, la bourgade juive de Pologne, de la tradition à la modernité*, Payot, Paris, nlle éd. 1986 ; N. Lapierre, *Le silence de la mémoire*, Paris,

Plon, 1989 ; et S.-A. Rozenblum, *Les temps brisés. Les vies multiples d'un itinéraire juif de Pologne en France*, Paris, éd. du Félin, 1992.

17. Comme c'est par exemple le cas avec les Mitnaggedim de Vilnius qui s'opposèrent aux Hasidim (mouvement initialement originaire de Podolie au sud-ouest de l'Ukraine), mais qui luttèrent de façon commune contre l'Emancipation (perçue sous le versant de l'assimilation) et la Haskala (mouvement juif des Lumières).

18. La distinction entre ces deux grandes aires géographiques et culturelles est aussi fondamentale du point de vue historique. Les Ashkénazes occidentaux ont obtenu une reconnaissance de leurs droits civiques dès la fin du XVIIIe siècle selon les pays, tandis que dans toute l'Europe orientale et dans certains territoires d'Europe centrale cette reconnaissance ne fut obtenue que lors de la révolution de mars 1917. L'on doit aussi avoir en mémoire qu'après la révolution bolchevique l'éducation religieuse fut interdite.

19. Par exemple ceux du Bund, celui des « Autonomistes », ceux des socialistes sionistes, l'Agoudat Israel, le Volkspartei, etc. Voir S.A Goldberg et A. Derczansky, *op.cit.*, pp. 1314-1322. Pour le Bund, voir H. Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Paris, Denoël, 1999.

20. Terme forgé par l'historien A. J. Mayer pour mettre l'accent sur la volonté des nazis de faire disparaître de l'histoire de l'humanité tout, ce qui dans le passé et au moment des faits, se rattachait au peuple juif. Voir, *La solution finale dans l'histoire*, Paris, 1ère éd. 1988, 1990.

21. Cf. G. Rabinovitch, *Questions sur la Shoah*, Paris, éd. Milan, 2000. Le chiffre de 5 860 000 est y donné comme somme maximale totale, mais il ne correspond pas au résultat de l'addition des évaluations maximales données pays par pays, d'où le choix de donner ici celui qui lui correspond, même si ces chiffres peuvent être revus à la baisse. L'évaluation globale minimale de 1993 est de 5 596 000 victimes décédées.

22. *Ibid.*, p. 9 ; les données maximales sont jusqu'à : 3 000 000 de victimes en Pologne, 1 100 000 pour les territoires de l'URSS, 287 000 pour la Roumanie, 227 300 pour la Tchécoslovaquie, 569 000 pour la Hongrie, 143 000 pour la Lituanie, 71 500 pour la Lettonie, et 2000 pour l'Estonie. Le chiffre minimal total pour tous ces territoires est de 5 156 800.

23. Sur le chiffre d'environ 80 000 victimes de la Shoah pour la France (toute cause de mort confondue), 25 000 étaient Français dont 15 000 naturalisés, et 55 000 étaient des étrangers. Les listes des convois de déportés reconstituées par S. Klarsfeld, où figurent les lieux de naissance, laissent apparaître l'important tribut des Ashkénazes orientaux présents en France au moment des faits. Voir S. Bruchfeld et P. Levine, *Dites-le à vos enfants. Histoire de la Shoah en Europe, 1933-1945*, Paris, Ramsay, 2000, p. 187 ; S. Klarsfeld, *La Shoah en France*, tomes 1 à 4, Paris, Fayard, 2001.

24. A Vilnius, capitale de la Lituanie, elle est de 94%. Cf H. Minczeles, « Lituanie, Pologne : souvenons-nous », *Le Monde*, 10.01.2003, p. 15.

25. En dehors des familles, il est ici en particulier fait référence aux « Landsmanshaftn » (« sociétés d'originaires »), qui rassemblaient les immigrés d'une même contrée et/ou d'un même *shtetl*.

26. C. Dobzynski souligne : « ce monde que la Shoah n'a pu entièrement annihiler, tout en lui portant un coup fatal, c'est le monde yiddish » (France Inter le 27.01.99). De cet auteur, voir : *Le monde yiddish*, Paris, L'Harmattan, 1998.

27. Voir J. Baumgarten, R. Ertel, I. Niborski, A. Wiewiorka (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, Liana Levi, 1994.

28. Dans les foyers du yiddish occidental, la langue n'était bien souvent plus parlée quotidiennement sinon moins dès le début du XXe siècle, et il n'y avait plus non plus de grande production littéraire en yiddish à la différence des foyers orientaux.

29. La musique klezmer tire son nom de celui donné aux petits orchestres (les *klezmerim*), composés souvent par exemple d'un violoniste, d'un contrebassiste et/ou violoncelliste un d'un

cymbaloniste et/ou pianiste, qui jouaient à l'occasion des mariages dans les shtetlekh d'Europe centrale. Elle est dite « musique populaire ».

30. Le yiddish est généralement dite « langue profane » vis-à-vis de la langue hébraïque, et la musique instrumentale à l'exception de l'orgue qui est généralement toléré dans les synagogues non réformées, est jouée en dehors de ce lieu de culte. La musique liturgique est en effet vocale. Concernant le yiddish et la question de la religion, des spécialistes de cette langue soulignent : « les commentaires oraux, les discussions, les exposés savants et parfois même certaines prières, surtout parmi les femmes, se font en yiddish », « Une histoire de la langue yiddish », <http://www.yiddishweb.com>, 4/4.

31. À partir de 1881 dans les territoires russo-polonais.

32. Cf. C. Lemée, *L'ethnocide : le drame allemand ou la répression politico-culturelle sous le III Reich*, Mémoire de DUT filière Arts, culture, médiation, Bordeaux III, 1991.

33. Commencée à être appliquée en Thuringe en 1930 avant les premiers autodafés de 1933 et tout ce qui allait être commis jusqu'en 1945 dans tous les territoires couverts par le nazisme. Sur la politique culturelle du nazisme, voir notamment H. Brenner, *Die Kunstpolitik des Nationalsozialismus*, Hamburg, Rowohlt Verlag, 1963.

34. Les situations ethnographiées avec des familles de victimes séfarades montrent que leur identité singulière au sein du judaïsme est pour sa part préservée.

35. Les groupes et sociétés ne possèdent eux-mêmes ni capacités cognitives ni affects, et a fortiori encore moins les modélisations qui servent à les penser. Dans ce cadre, voir la réflexion de V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, éd. de Minuit, 1996.

36. Voir la position de M.Cl. Lavabre qui est proche de celle ici défendue, « Du poids et du choix du passé. Lecture critique du Syndrome de Vichy », *Histoire politique et sciences sociales*, D. Peschanski, M. Pollak et H. Rouso (dir.), Bruxelles, éd. Complexe, 1991, p. 265-278.

37. En référence au problème que pose le construit conceptuel de la « mémoire collective » forgé par Maurice Halbwachs.

38. Telles par exemple les œuvres de Moshe Nadir (1885-1943), de Louis Miller (1889-1968), d'Aron Kurtz (1881-1964), d'Ephraïm Auerbach (1892-1973), de Zisho Weinper (1893-1957), de Nahum Baruch Minkoff (1893-1958), de Melekh Ratvitch (1893-1976), d'Aron Lutski (1894-1957), d'Uri-Zvi Grinberg (1894-1981), de Kadia Molodowski (1894-1975), de Jacob Glatstein (1896-1971), de Jacob-Isaac Segal (1886-1954), de Malka Heifetz-Tuzman (1896-1987), d'Aron Zeitlin (1898-1973), de Joseph Papiernikov (1899-1976), d'Itsik Manguer (1901-1969), d'Aba Stoltzenberg (1905-1941), de Dora Teitelboïm (1914-1992), de Rachel Fishman (1935-1984).

39. Voir notamment le travail de Raphaël Goldvaser (né en Argentine en 1947 et résidant actuellement en France) avec la troupe du Lufttheater (le théâtre en l'air).

40. C'est dans ce contexte que D. Galay a par exemple reçu le premier prix Sarah Gorbi pour l'ensemble de son œuvre consacrée à la culture yiddish. Voir P. Olivier, « Etre un compositeur israélien », *L'Arche*, n°536-537, 2002, pp. 164-165.

41. M. Chagall est le plus grand représentant d'entre eux.

42. L'interdit contre la culture yiddish de 1948 dans les territoires soviétiques a par exemple valu à l'écrivain ukrainien yiddishophone Motl Grubian (1909-1972) d'être déporté sept ans dans un camp de Sibérie.

43. C'est dans ce contexte que le célèbre poète yiddishophone ukrainien Peretz Markish a été exécuté le 12 mars 1952 à Moscou et que l'ont alors également été les écrivains yiddishophones Leib Kvitko (né en 1890) et Itsik Fefer (né en 1900) eux aussi ukrainiens.

44. Ce pays connaît notamment en 1968 un fort mouvement antisémite.

45. H. Minczeles souligne « Les langues se délient. La Pologne voudrait, ce me semble, évacuer, digérer un passé qui ne passe pas. Après la Lituanie, qui a déjà accompli des efforts - que je juge assez timides -, c'est au tour de l'Etat Polonais, avec ses historiens, ses chercheurs, ses hommes politiques, et même une Eglise qui fut autrefois, et durant des siècles la citadelle de

l'antijudaïsme, de se pencher sur un passé trouble » in « Lituanie, Pologne : souvenons-nous », *Le Monde*, 10 janvier 2003, p. 15.

46. Telles la reconnaissance officielle en juillet 2001 du massacre de Jedbawne par l'Etat polonais, l'actuelle dynamique des recherches universitaires consacrées à la Shoah notamment dans les universités de Varsovie et de Cracovie, et la tenue de colloques à l'université de Cracovie sur la Shoah.

47. Cf. « la littérature yiddish en Union Soviétique » conférence de G. Estraïkh le 10.11.2003 à Strasbourg dans le cadre du symposium Vie et destin de la culture yiddish en URSS. G. Estraïkh, est né a vécu en Ukraine.

48. Comme cela avait été le cas il y a quelques siècles à Bordeaux pour le ladino parlé par les Marranes et plus largement encore pour les pratiques socioculturelles (religieuses et laïques) de ces derniers avant que les juifs n'accèdent à la citoyenneté en France.

49. Sur les conditions sociales et culturelles des processus de déperdition linguistique du yiddish en France et plus spécifiquement à Bordeaux, voir C. Lemée « Parenté, mémoires et langue », Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2000.

50. L'expression est empruntée à S-A. Rozenblum, *op.cit.*

51. Comme pour le yiddish, la situation est différente en Amérique du Nord et Latine.

52. Par exemple, le trio Stravinsky de l'Opéra National Bordeaux Aquitaine (ONBA) comptant le clarinettiste R. Rimbert, intègre désormais dans son répertoire une œuvre klezmer créé en 2002. Les solistes de l'ONBA D. Descamp (hautbois) et S. Coles (flute) interprètent également des œuvres klezmer composées récemment.

53. Le philharmonique de Poznan va donner en première mondiale en octobre 2003 une œuvre orchestrale en klezmer, ce qui n'a encore jusqu'à présent pas été fait dans la mesure où, d'une part, la musique klezmer se joue traditionnellement avec un nombre de musiciens allant le plus souvent de 3 à 7 et non pas jusqu'à 70, et qu'elle appartient d'autre part à la catégorie de la « musique populaire » qui n'a traditionnellement pas droit de cité dans les temples de la musique dite « noble » et/ou « grande ». Par ailleurs, le Conservatoire National de Bordeaux, à l'occasion de Master Classes, initie désormais les élèves à la musique klezmer et à des techniques d'improvisation qui lui sont liées.

54. Cette difficulté est également particulièrement présente dans des situations non post-génocidaires/ethnocidaires.

55. Voir la définition de F. Hartog donnée en référence de bas de page dans le présent numéro de Face-à-Face. Pour ce qui est plus spécifiquement des conceptions du temps au sein du judaïsme, voir A.-S. Goldberg, *La clepsydre. Essai sur la pluralité des temps au sein du judaïsme*, Paris, Albin Michel, 2000.

56. Tels que l'industrialisation, l'urbanisation et la constante redistribution des frontières des Etats en Europe centrale et orientale.

57. D'un côté notamment l'essor de conceptions laïques, de l'autre inversement celui de tendances religieuses néo-orthodoxes.

58. Mais d'une façon non homogène, selon les positions idéologiques politiques et religieuses défendues par les personnes.

59. Terme proposé par M. Bloch pour faire référence aux mémoires possédées par le vecteur de la transmission. M. Bloch, « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête*, n°2, 1995, p. 61.

60. Sur le refus de cette opposition, voir également la position défendue par F. Dosse, *L'histoire*, Paris, Armand Colin, 2000.

61. Voir l'opposition « mémoire - histoire » qui a été construite par Maurice Halwachs dans *La mémoire collective*, sa reconduction et son renforcement notamment par P. Nora. M. Halwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1ère éd. 1950, 1997 et P. Nora, « Entre mémoire et histoire », *Les lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Gallimard, 1ère éd. 1983, 1993, XVII-XLII.

62. Depuis que l'historiographie s'est ouverte à la prise en compte des archives orales.
63. Langage et façon de conceptualiser dans le champ des savoirs scientifiques, ici ceux des sciences sociales. Au sujet des langages *emics* (ceux de la vie courante) et *etics*, voir notamment J.P. Olivier de Sardan, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, n°1, 1995, p. 89.
64. F. Dubet : « La subjectivation renvoie à la définition culturelle du sujet. Elle se manifeste notamment dans l'activité critique et dans la construction d'une distance à soi et au monde (...) La subjectivation est historicité car elle n'est pas purement culturelle, mais procède de la rencontre d'une définition du sujet et d'un système de rapports sociaux », in « Sociologie du sujet et sociologie de l'expérience », *Penser le Sujet*, A. Touraine et F. Dubet (dir.), Paris, Fayard, 1995, p. 114.
65. Voir également ce que souligne A. Muxel au sujet de la réflexivité dans le champ du mémoriel. A. Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan, 1997.
66. Voir également D. Mayhew, « Le temps et l'absent dans les replis de l'exil », *Journal des psychologues*, n°199, 2002, p. 47.
67. Voir par exemple, G.F. Cashman et L. Gelfond, « Le yiddish entre en force dans le troisième millénaire », *Courrier international*, hors série mars-avril 2003, pp. 93-94.
68. En mai 1995, un premier colloque sur le Yiddish s'est tenu à Vilnius. En 1996, le conseil de l'Europe a adopté la recommandation 1291 relative à la culture yiddish qui s'ouvre comme suit : « L'assemblée est préoccupée par la situation critique, en Europe, de la langue et de la culture yiddish qui ont à peine survécu à l'holocauste de la seconde guerre mondiale et à l'oppression du totalitarisme communiste » et qui résume l'action à engager de la façon suivante : « A la suite des actions nazies et communistes, la culture yiddish, jadis transnationale, est dans une situation critique en Europe. La langue yiddish est devenue la langue d'une minorité dispersée en voie de disparition. Des mesures doivent être prises maintenant, intégrées dans les politiques culturelles européennes pour les minorités en voie d'extinction, pour soutenir le yiddish et mettre en mémoire le patrimoine yiddish qui disparaît rapidement », Strasbourg, Conseil de l'Europe, Doc. 7489. En novembre 2000 s'est tenu au sein de Conseil de l'Europe un congrès mondial sur l'avenir du yiddish. En 2001 a été créée à l'université de Vilnius un département d'étude sur le yiddish, dans le prolongement de la création du Centre d'Etudes et de Recherches sur « les cultures minoritaires non étatiques » (Stateless Cultures). Cette année Cracovie va tenir son 13e festival consacré à la culture yiddish, alliant manifestations culturelles et conférences. Pour la France, noter le développement pris par le Medem (la bibliothèque de la langue yiddish à Paris) et l'ouverture à l'automne 2002 du centre culturel yiddish à Paris, mais également le projet de création du Centre Européen des Cultures Yiddish à Strasbourg qui fut finalement annulé en 2001 après les élections municipales.
69. En Israël, l'Autorité Nationale pour la Culture Yiddish (NAY) a été créée en 1999.
70. En relation notamment avec la présence de logiques sociales de type communautaristes au niveau des sociétés globales, dont de façon très spécifique en Amérique du Nord.

---

## AUTEURS

### **CAROLE LEMÉE-GONÇALVES**

Chargée de cours en anthropologie à l'Université de Bordeaux 2. e-mail :  
carole.lemee@libertysurf.fr

### **DANIEL GALAY**

Compositeur et directeur du Conservatoire de musique Beyt Frankfurt de Tel-Aviv. Il est président de l'Association des écrivains et journalistes israélien de langue yiddish, directeur du Centre culturel yiddish Beyt Leyvik, et membre de l'Autorité Nationale pour la Culture Yiddish en Israël (la NAY). e-mail : asafgl@012.net.il