



حوليات آداب عين شمس (عدد خاص 2017)

[www.aafu.journals.ekb.eg//:http](http://www.aafu.journals.ekb.eg/)

(دورية علمية محكمة)



Post-mémoire et réécriture de l'Histoire dans *Mémorial* de Cécile Wajsbrot

Louay ABDELHAYE*

Maître-assistant, Faculté des Langues Université de Sohag

Résumé

Étant un terme récent, inventé par Marianne Hirsch en 1977, la « post-mémoire¹ » désigne un nouveau type de mémoire propre à une génération qui n'a pas connu la Shoah et qui éprouve cependant un désir fort d'en parler, ce qui s'oppose à la mémoire de témoins oculaires, c'est-à-dire les personnes qui ont vécu l'évènement historique. Malgré la distance temporelle qui les sépare de l'Holocauste et ses atrocités, ils parlent au nom de ceux qui ont péri dans les camps de concentration et d'extermination. À cet égard, l'appropriation de la mémoire de « l'Autre » crée la polémique et soulève de nombreuses interrogations sur l'authenticité de leur discours historique. La mémoire a-t-elle un rôle à jouer dans l'écriture de l'Histoire ? Devant cet état de controverse, que crée l'introduction d'un évènement historique dans le texte littéraire, le lecteur se trouve contraint de céder aux instructions textuelles ; c'est le texte qui guide le processus de lecture pour le pousser à adhérer à sa position idéologique. Dans *Mémorial* (2005), Cécile Wajsbrot présente une version alternative de l'Histoire officielle par le biais de la présentation d'un personnage appartenant à la génération d'après la Shoah. Cette réécriture et relecture de l'Histoire nous oblige à recourir à une méthode capable de déceler le réseau de valeurs qui s'oppose à la norme historique. Pour ce faire, nous proposons dans le présent article de prendre pour support méthodologique des outils relevant de la théorie de l'effet-personnage de Vincent Jouve.

Mots clés : génération d'après la Shoah, Haskala, Hassidisme, post-mémoire, réécriture de l'Histoire, Zakhor.

Introduction

Dès l'Antiquité, précisément à partir de la diaspora jusqu'à la construction de l'État d'Israël, la mémoire n'a cessé d'occuper une place considérable chez le « peuple juif », et a profondément marqué la mentalité juive. Si la mémoire se transmet d'une génération à l'autre, cet état de sacralisation de la mémoire est en effet intrinsèquement lié aux coutumes et aux traditions juives. Il s'agit donc d'un « devoir de mémoire » qui s'oppose à l'acte volontaire. Pour ce faire, un certain nombre de critiques littéraires réhabilite le terme de « mémoire » dans son rapport polémique avec un autre terme dialectique, à savoir la « mémoire collective » :

Le peuple juif est appelé à se souvenir et à ne pas oublier. L'impératif biblique, *Zakhor*, « souviens-toi », suppose une perpétuelle réactivation des récits. Le souvenir ici n'est pas ce qui « vient à l'esprit » (subvenir) mais ce que l'on fait venir à l'esprit. *Zakhor* suppose un acte volontaire dans la formation du souvenir, une implication assumée consciente du dépositaire dans la formulation de la mémoire collective. Dès lors qu'elle devient collective, la mémoire n'est plus une connaissance venue du passé mais une connaissance à propos du passé. « Toute œuvre d'art survivante est amputée, et d'abord de son temps », constatait Malraux. L'affirmation vaut autant pour le récit. L'idée de récit renvoie inmanquablement à la notion de perte, de la même manière que l'idée de mémoire renvoie à la notion d'oubli. (Rota, 2009 : 169)

Après le retour de la mémoire de la Shoah aux années quatre-vingt, et la disparition prochaine d'une grande partie des témoins oculaires, ceux qui ont partiellement connu les atrocités de l'Holocauste, une autre mémoire resurgit pour permettre à la génération d'après d'assouvir sa soif d'informations sur la vérité historique. À partir de ce constat, l'accent sera mis sur un « travail de mémoire », c'est-à-dire sur un acte de volonté.

En faisant référence à l'ère d'après Staline, Michel Pollak met en lumière la résurgence d'une mémoire « souterraine » qui s'oppose à la version officielle de l'Histoire :

Les mémoires auparavant « interdites », et donc « clandestines », occupent vite toute la scène culturelle, l'édition, les médias, le film et l'art pictural, en prouvant, s'il en était besoin, le fossé qui sépare de fait la société civile de l'idéologie officielle d'un parti et d'un Etat prétendant à la domination hégémonique. Une fois le tabou rompu, une fois que les mémoires souterraines réussissent à envahir le public, d'autres se saisissent de cet enjeu de mémoire, et l'instrumentalisation à leurs fins. (Pollak, 1993 : 20)

La résurgence de cette mémoire « souterraine » est suivie d'une post-mémoire intrinsèquement liée à une génération qui n'a pas connu directement la souffrance de ses ancêtres. Cette deuxième génération voulait tout savoir sur le passé, ce qui rend difficile de séparer l'histoire familiale de

l'Histoire collective ; les deux lignes s'enchevêtrent dans l'œuvre de Cécile Wajsbrot. La mémoire² est susceptible de mettre en lumière les zones obscures de l'histoire vécue par les « groupes sociaux subalternes³ » ; l'écriture mémorielle de l'Histoire se rattache à une valeur principale qui s'oppose à l'amnésie :

[...] le roman « mémoriel » tente d'élaborer une réponse à cette question [la représentation de la Shoah et la disparition prochaine de témoins historiques du génocide juif] en déplaçant son point d'appui du domaine du témoignage à celui de l'interprétation historique. En vérité, dans l'ère « post-testimonial », le romancier né après la guerre ne peut être qu'un chercheur de traces. Sa vision des temps révolus est composée des bribes des récits hérités. Leur sens est puisé à l'aide des outils que lui offre le cadre sociopolitique de son existence intellectuelle la plus immédiate. (Prstojevic, 2012 : 215)

Dans cette perspective, le récit mémoriel en général, et la « post-mémoire » en particulier, met l'accent sur ce que ne dit pas l'Histoire officielle, écrite par l'autorité officielle. Cette vision alternative de l'Histoire présente donc au lecteur une série de valeurs qui s'oppose à la norme historique comme nous le verrons par la suite dans notre article.

Pour déceler les vraies valeurs du texte, c'est-à-dire le message idéologique que l'auteur veut transmettre à ses lecteurs, il nous semble nécessaire, dans un premier temps, de faire la distinction entre le système de valeurs de chaque personnage et de le comparer, dans un deuxième temps, avec la position idéologique de l'autorité narrative et idéologique du texte, c'est-à-dire le narrateur.

Les valeurs exprimées

D'après la théorie présentée par Jouve, les lieux d'ancrage de la subjectivité sont le discours et les pensées des personnages. Ce que dit le personnage reflète son système de valeurs. Toute prise de parole révèle une dimension subjective, à travers la sélection, la combinaison et les moyens auxquels recourt le locuteur pour persuader son interlocuteur de l'objet qu'il aborde :

C'est d'abord en tant qu'il témoigne d'une vision individuelle qu'un discours exprime des valeurs. Toute prise de parole révèle un certain nombre de choix qui renvoient à une hiérarchie. (Jouve, 2001 : 36)

En ce qui concerne le plan sémantique, ou la sélection, il se divise, selon le théoricien, en cinq sous catégories : la mise en excès du contenu ou la quantité ; la sélection de mots et de thèmes ; le registre de langue ; le choix des images et les expressions évaluatives insérées dans le récit :

La subjectivité d'un discours transparait d'abord dans ce qu'il choisit de dire, autrement dit dans son contenu, qui témoigne de centres d'intérêt et de préoccupations qui ne sont jamais neutres. La dimension subjective se repère, également, dans le choix de thèmes, le

registre de langue, les images, et les expressions évaluatives. (Ibid. : 37)

Pour ce qui est du plan syntaxique ou la combinaison, Jouve parle de deux niveaux d'analyse : la micro et la macro organisation, en faisant référence à deux types possibles d'agencement, la parataxe et l'hypotaxe. Enfin, les outils proposés pour étudier le plan pragmatique sont le logos, le pathos et l'ethos. Nous citons :

La sélection et la combinaison sont, on le sait, les deux opérations fondamentales de tout acte de parole. Le locuteur sélectionne une série de termes dans le réservoir de la langue et les combine ensuite d'une certaine manière pour construire un énoncé. La combinaison relevant du niveau syntaxique. (Ibid.)

a) Le plan sémantique : la sélection

D'après Jouve, la subjectivité d'un discours apparaît avant tout dans ce qu'il a choisi de dire. La sélection de mots et de thèmes correspond au système idéologique du locuteur. Ce que le locuteur entend mettre en valeur est le reflet de son point de vue axiologique. Cette subjectivité langagière se concrétise d'abord dans le thème exprimé par le biais de la représentation de la vie intérieure des personnages, telle qu'elle apparaît dans le texte, qu'il s'agisse d'une manière explicite dans le discours direct, ou d'une manière implicite à travers le discours rapporté, permettant à un énonciateur de citer les paroles de quelqu'un d'autre, ou dans ses pensées. De façon générale, les unités subjectives, nous permettant d'identifier les rôles joués par l'émetteur de valeurs, et par conséquent de déterminer la nature de sa relation avec les autres personnages, sont principalement celles qui contiennent des traits axiologiques, affectifs.

Mémorial présente une famille d'origine juive polonaise qui a souffert, avant son immigration, d'une agression raciale en Pologne, ce qui l'a poussée à quitter ce pays pendant les années trente du siècle dernier. Bien que le texte fasse exprès de ne pas se référer explicitement aux détails de cette souffrance familiale, il l'exprime implicitement. À cet égard, certains historiens soulignent que la persécution des Juifs d'Europe précède la Shoah qui représente le point culminant d'une société submergée par des sentiments d'aversion à l'égard de l'existence juive. Ainsi, le rapport entre l'antisémitisme polonais et son résultat, qui est l'échec de l'intégration de la famille de la narratrice, est implicitement significatif. Il s'agit d'un « ghetto intérieur » dans lequel vivent les survivants, ce qui conduit à l'impossibilité de leur intégration sociale. Cet isolement social est, sur le plan historique, un trait caractéristique, ou plutôt une spécificité qui marque les Juifs d'origine polonaise. Tandis que la Haskala⁴ a bien été reçue en France et dans la plupart des pays d'Europe occidentale, surtout parmi les communautés juives, l'intégrisme juif est l'autre face de la monnaie. Les juifs d'origine polonaise refusent d'y adhérer en préférant d'être fidèles aux

préceptes de la Torah. Le Hassidisme⁵ était pour longtemps un obstacle devant la propagation du mouvement juif des Lumières en Pologne :

[...], ces changements de mentalité ne touchent guère les juifs de Pologne et de Russie encore assignés à la zone de résidence ou enfermés dans les ghettos. [...], on assiste dans ces régions [les pays de l'Europe orientale, y compris la Pologne] à l'explosion d'un piétisme mystique, le Hassidisme. Là, les juifs sont pauvres, attachés à leurs coutumes, à leur langue, le yiddish, et à la langue sacrée qu'est l'hébreu. Vivant dans un monde clos, avec son propre système éducatif limité à l'étude de la Thora et du Talmud, victime aussi de l'antisémitisme, le juif du ghetto est coupé du monde extérieur jusqu'à la moitié du 19^e siècle. C'est donc un abîme culturel qui sépare les juifs des deux Europes. (Azouvi, 1987 : 146)

En adressant une critique acerbe à l'égard de sa famille paternelle, la narratrice de *Mémorial* sollicite le lecteur interprétant, c'est-à-dire la faculté critique chez le lecteur. Elle critique leur incapacité à s'intégrer au sein de la société française, des décennies après avoir quitté la Pologne aux années trente. Cette intégration impossible, qui se rattache à l'identité juive depuis la diaspora juive⁶, est sans doute le reflet d'un sentiment d'étrangeté, à savoir d'une non appartenance au lieu où ils habitent. Pour le dire autrement, le Juif se sent toujours menacé, ce qui en témoigne l'expulsion des Juifs d'Europe de l'Espagne au Moyen Âge ainsi que leur expulsion de l'Allemagne, de la Pologne et de la plupart des pays d'Europe pendant la Seconde Guerre mondiale :

Les autorités nazies expulsaient les Juifs d'Allemagne, contre leur volonté, depuis 1938. Ce furent l'expulsion vers la Pologne, en octobre 1938, de Juifs nés polonais et résidant depuis longtemps en Allemagne ; le refus du gouvernement polonais de les accueillir ; puis le drame de ces infortunés lâchés dans no man's land entre les deux frontières qui déclenchèrent la série d'événements à l'origine de la Nuit de Cristal. (Paxton, 1993 : 611)

Le débat sur l'assimilation des Juifs en France, à savoir leur intégration dans la société française, n'est pas nouveau ; il remonte aux années d'après la Révolution Française, précisément en 1791. En parallèle, la montée de la Haskala⁷, pendant cette même période, et son appel à faire la démarcation entre la judaïté et la citoyenneté «être juif à l'intérieur et citoyen à l'extérieur», révèle le débat polémique sur la citoyenneté des Juifs :

La Haskala – le mouvement juif des Lumières – atteste la pénétration [...] des courants nouveaux dans l'univers culturel juif. Ses partisans préconisent l'adoption de l'hébreu, langue auréolée du prestige des Écritures, par opposition au yidich considéré [...] comme un jargon populaire malséant. Leur devise est la suivante : «Sois homme dans la rue et juif au foyer». Elle implique l'adoption de la langue territoriale

dans la vie courante, c'est-à-dire, selon les régions considérées, l'allemand, le russe ou le polonais, destinés à se substituer au yidich honni. (Weinstock, 2000 : 91)

La narratrice de *Mémorial*, appartenant à la deuxième génération d'après la Shoah, reproche à sa famille paternelle d'avoir vécu dans le passé sans faire d'effort sérieux pour s'adapter à la société française :

C'est alors que nous «les enfants d'immigrés illégaux» venions, nous, leurs enfants, et que dès la naissance, nous portions leurs espoirs car nous accomplirions les choses qu'ils n'avaient pas pu faire et leur venait l'idée qu'ils étaient partis pour nous, car ils savaient qu'en une vie, ils n'auraient pas le temps de rattraper, ils pouvaient s'installer mais ils ne pouvaient pas s'ancrer, s'enraciner, cela, c'était à nous de le faire et dès le commencement, nous étions lestés de leur vie, de leurs désillusions en même temps que de leurs illusions, et porteurs de désirs qui n'étaient pas les nôtres. (Wajsbrot, 2005 : 15)

Cette figure de l'immigré, que l'extrait ci-dessus souligne, n'est en effet pas loin de celle relative au mythe du Juif Errant⁸ qui erre sans trêve et sans repos en cédant à la punition divine après avoir trahi l'amitié du Christ, ce qui concrétise la souffrance permanente d'une population, ou plutôt la pérennité de leur souffrance dans le présent⁹. Cette errance à la fois intérieure et extérieure correspond à l'ordre divin de rester sans patrie. La critique adressée contre la famille paternelle, ainsi que le montre le choix lexical dans l'expression « de leurs désillusions en même temps que de leurs illusions », s'inscrit dans le cadre de leur conduite sociale et de leurs perceptions. Ces personnages sont donc jugés en fonction de leur «savoir-vivre» et de leur « savoir-jouir ». Par le biais de ce jugement, la narratrice marque négativement deux de leurs savoirs, tout en incitant le lecteur à s'accorder avec lui. À travers cette évaluation idéologique, la narratrice sollicite le lecteur interprétant.

Bien qu'il ne s'agisse pas d'une déclaration explicite, qui pourrait orienter idéologiquement le lecteur, l'échec de leur intégration sociale, tel qu'il est représenté à travers l'expression « ils ne pouvaient pas s'ancrer, s'enraciner », est implicitement significatif. La transmission de la mémoire de la Shoah à la génération d'après comprend entre autres une errance intérieure, ou plutôt une quête des origines. Il s'agit d'une variante du mythe du Juif Errant dont les origines remontent au Moyen Âge, ainsi que l'exprime Nathalie Roy en faisant référence à l'ouvrage de Marie-France Rouart :

Associées aux thèmes de l'exil, de la marginalité et de l'errance, les idées d'inquiétude ancestrale et de transmission de la mémoire des siens à travers le deuil des êtres disparus évoquent, en effet, la situation du Juif Errant, ce personnage mythique que, vu son immortalité et ses déplacements continuels, en est venu, au fil des siècles, à représenter le témoin par excellence de l'histoire, comme le

montre Marie-France Rouart. À son origine, ce mythe, qui avait dans la théologie chrétienne une fonction didactique, raconte l'histoire d'un homme condamné à « errer sans repos jusqu'au jugement dernier » pour avoir repoussé le Christ sur le chemin du Calvaire. Sa condamnation en fait un modèle de repentir et de résignation face à un châtement mérité, un être dont la fonction est de servir de « témoin vivant contre les Juifs et les incroyants ». (Roy, 2007 : 234)

À l'instar du Juif Errant, appartenant à un autre monde, à un passé qu'il ne peut pas oublier, et à une vie qui précède la diaspora, la génération contemporaine de la Shoah, qui a subi les atrocités antisémites en Pologne avant l'immigration de la famille de la narratrice en France, n'arrive pas à oublier le passé traumatique :

Mais la blessure qu'ils voulaient ignorer, cette cicatrice qu'ils oubliaient volontiers, ce nom qu'ils ne prononçaient jamais, nous l'entendions au cœur de leur silence se répercuter contre les murs de nos chambres, nous encerclant d'échos venus d'un autre monde, d'un autre temps, et tandis qu'eux nous voulaient – nous croyaient – pleinement d'ici, nous étions de là-bas avant d'y être allés, quand bien même nous n'irions jamais, de là-bas ou d'ailleurs, et d'emblée ils perdaient ce combat inégal – combat désespéré – contre les circonstances – et nous avec eux. (Wajsbrot, 2005 : 15-16)

Dans la citation ci-dessus, il est aisé de remarquer le parti pris de la narratrice ; l'impossibilité de l'intégration de sa famille dans la société française est le résultat d'un passé refoulé, ainsi que le montre l'expression « la blessure qu'ils voulaient ignorer ». Ce passé existe cependant en laissant ses traces dans le présent ; il ne veut pas passer et laisse une « cicatrice ». Le choix de mots et de thèmes éclaire la perspective subjective. La Haskala est donc impossible ; la génération qui a vécu la Shoah appartient, selon la narratrice, à un monde qui n'existe plus « nous étions de là-bas avant d'y être allés ». Il s'agit d'un « combat inégal » qui témoigne de leur impuissance à vivre dans le présent à cause de l'existence du passé.

D'ailleurs, force est de remarquer la situation commune qui rassemble les deux générations à la fin de l'extrait ci-dessus : l'héritage terrible du passé ne concerne pas seulement la génération contemporaine de la catastrophe, mais également les générations d'après.

a) Le plan pragmatique : les modes d'orientation vers autrui

À ce stade de notre analyse, il nous semble nécessaire de différencier entre deux mécanismes d'orientation auxquels recourt l'auteur de fiction pour agir sur le lecteur. La potentialisation ou l'activation de l'axiologie du sujet interprétant est un procédé qui vise à réveiller la faculté critique chez le lecteur, par le biais d'une série d'oppositions au cours du récit. Si le premier mécanisme a pour objectif de convaincre le lecteur, le deuxième agit sur le lecteur en cherchant à créer un rapport de confiance entre

l'autorité narrative et le lecteur, ce qui permet au texte d'exercer une influence idéologique sur le lecteur. Ces deux mécanismes sont le logos et l'ethos.

Sur le plan pragmatique, le texte devient le lieu d'orientation idéologique où un locuteur cherche à convaincre son interlocuteur par le biais d'un discours idéologique. Pour exercer cette influence, l'image de soi que produit l'orateur, selon la terminologie d'Aristote, dans son discours a pour objectif de susciter la confiance de l'énonciataire pour son énonciateur :

Analyser la dimension pragmatique d'un discours, c'est étudier la façon dont il tente d'agir sur autrui. Tout énoncé étant, structurellement, orienté vers quelqu'un, le sujet révèle ses valeurs à travers le choix de son allocutaire et les stratégies qu'il met en place. (Jouve, 2001 : 57-58)

Le travail consiste donc, dans un premier temps, à déterminer à quel allocutaire s'adresse le texte, c'est-à-dire d'identifier le destinataire auquel le narrateur cherche à transmettre un message. Dans un deuxième temps, il est important de toucher du doigt les moyens auxquels recourt le locuteur, soit pour convaincre son allocutaire soit pour former une image de soi qui favorise le rapport de confiance :

Si, d'une façon générale, la figure du destinataire est facile à identifier dans un dialogue ou un débat, l'étude de l'allocutaire se révèle particulièrement intéressante à mener dans les monologues ou les discours intérieurs. D'une part, il est révélateur, lorsque le personnage s'adresse, à lui-même, de savoir comment il se perçoit ; d'autre part, il apparaît souvent qu'au-delà de lui-même, il vise un autre destinataire (Dieu, la Morale, l'Idéal, la Transcendance, etc.) dont l'analyse textuelle permet de révéler les contours. (Ibid. : 59)

Le logos

En s'adressant à la raison du destinataire, le logos révèle les moyens auxquels recourt le locuteur, c'est-à-dire le personnage qui a l'intention de produire un effet direct en disant, pour exercer une influence idéologique sur son interlocuteur. Jouve lui donne la définition suivante :

Le logos rassemble les procédés fondés sur l'argumentation logique et faisant appel à la raison du destinataire [...] Le logos est donc fondé sur une valorisation implicite de la raison et de l'esprit logique. Il table sur les capacités rationnelles du destinataire. Relèvent du logos toutes les figures utilisées pour la démonstration : la définition, l'antithèse, l'oxymore, le paradoxe, l'analogie, le post hoc ergo propter hoc, l'étymologie, etc. (Ibid. : 61)

Dans *Mémorial*, par opposition à la famille de la narratrice, ayant pour métier la couture, c'est-à-dire un métier modeste qui s'attache à l'« esprit du ghetto », l'oncle disparu, mort noyé dans la rivière de Kielce en Pologne,

rêvait de devenir médecin. En quittant sa famille, il voulait rejoindre son père en France :

J'aimais voyager. Je n'ai jamais quitté la ville, nous n'avions pas d'argent, mais je partais, après l'école, ou les jours de congé, je suivais la rivière et j'essayais d'aller plus loin à chaque fois en me disant plus tard, je ferai de vrais voyages, quand tout le monde était couché, je parlais avec mes parents, avec mon père, surtout, j'essayais de le convaincre qu'il n'y avait pas d'avenir pour nous, qu'il fallait aller vers l'ouest, dans les pays de liberté qui attiraient tout le monde, traverser le continent et peut-être l'océan, partir, parce qu'ailleurs, il y aurait une chance. (Wajsbrot, 2005 : 48)

Cette vision du monde, intrinsèquement liée à la Haskala, c'est-à-dire au mouvement de modernité juive, correspond à ce que croit la narratrice. L'opposition qui existe entre ces deux visions du monde, à savoir la Haskala et le Hassidisme, sollicite le lecteur interprétant :

- Je m'isolais de plus en plus, seul le départ m'intéressait tandis que les autres auraient voulu rester, nous n'avions pas les mêmes idées ni le même tempérament. Il y a eu une épidémie, nos deux sœurs les plus jeunes ont été touchées, sont mortes à quelques semaines d'intervalle. Notre mère y voyait le signe de Dieu, suppliait notre père de revenir, en envoyant des télégrammes, mais il ne voulait pas, ne répondit qu'une fois en disant qu'on ne partait pas pour revenir. (Wajsbrot, 2005 : 48-49)

Le parti pris du texte apparaît une page plus loin ; la narratrice adhère à la position idéologique de cet oncle disparu. En dévalorisant les valeurs défendues par la famille hassidique, elle condamne l'esprit du ghetto qui rend le Juif replié sur lui-même.

Dans un dialogue « imaginaire » entre la narratrice et cet oncle disparu, mort noyé en bas âge en Pologne, la voix narrative fait allusion à la Haskala, en faisant référence à son rêve d'être médecin par opposition au mode de vie hassidique de sa famille paternelle, intrinsèquement lié au Hassidisme. En reprenant la même critique qu'adresse son oncle à l'égard d'eux, elle exprime une sorte d'admiration envers cet oncle. Ainsi, elle adhère à sa position idéologique :

-Dis-moi juste une chose. Y a-t-il un médecin parmi vous ? Pas dans leur génération, dans la tienne ?

-Non, il n'y a pas de médecin.

Il semblait satisfait, comme si sa place n'avait pas été prise, restait vide à jamais, comme si l'absence avait gagné, son absence, creusant le passage du temps, et je le regardai non s'éloigner mais disparaître, reculer dans un néant qu'il n'avait peut-être pas quitté car tout se confondait, mes pensées et les siennes, nos paroles, et les temps, les étapes tourmentées de ce siècle planaient, tournoyaient autour de nous

comme des oiseaux de proie dont le battement d'ailes se heurtait à la verrière, peut-être n'était-il jamais venu, peut-être n'avait-il jamais existé mais je sentais que si je l'avais connu, c'est lui que j'aurais préféré. (Wajsbrot, 2005 : 50-51)

Ce parti pris du texte, ou plutôt de la voix narrative est un indice textuel essentiel au travail du lecteur interprétant. Pour le dire autrement, l'orientation idéologique qu'exerce le texte, à travers certains commentaires, ont pour fonction d'agir sur le lecteur, ce qui permet de « savoir quel est le marquage idéologique du personnage pour le situer à sa place dans le système du roman. » (Jouve, 1992 : 101)

Ainsi, les valeurs défendues par l'oncle disparu ainsi que par la narratrice s'opposent à celles adoptées par les membres de la famille. Cette opposition binaire entre les partisans de l'intégration juive et les autres, comme le père, la tante et la grand-mère paternelle de la narratrice, qui prennent leur distance à l'égard de la société française, réveille la faculté critique chez le lecteur. Étant sous l'emprise d'une orientation idéologique, le lecteur est invité à porter un regard critique sur ce mode de vie négativement marqué, et qui s'appuie sur l'« entraide » entre les membres de la famille, ce qui s'oppose aux normes de la société française.

L'ethos

Selon Jouve, l'image de soi que produit l'énonciateur contribue à créer un contrat de confiance entre lui et l'énonciataire. Lorsque le locuteur devient crédible aux yeux du lecteur, cela se répercute à son tour sur son discours ; la crédibilité de ce qu'il dit n'est pas sans effet sur le message idéologique qu'il veut transmettre à travers les valeurs des personnages du roman. Si l'ethos¹⁰ « renvoie aux signaux qui assurent la crédibilité du locuteur en donnant de lui une image fiable. » (Jouve , 2001, p. 61), les marques de la présence de l'ethos et de la dimension éthique dans le discours des personnages sont variées :

D'une façon plus générale, tous les procédés destinés à renforcer la confiance qu'inspire le destinataire relèvent de l'ethos : citations, référence aux « autorités », appui sur des témoignages, appel à l'Histoire et au vraisemblable. Un jugement a d'autant plus de poids que celui qui l'émet est qualifié pour cela. (Ibid. : 65)

L'ethos aristotélicien¹¹, auquel se réfère Jouve dans la citation ci-dessus, apparaît dans le texte à travers la référence aux discours des autres, mais également par l'usage de formules répétitives, ce qui peut inspirer confiance aux lecteurs. Il s'agit donc de la dimension intertextuelle, ancrage nécessaire pour que le récit garde sa fonction persuasive. D'après Aristote, l'orateur est crédible et devient capable de susciter la confiance de ses auditeurs par le moyen de trois techniques rhétoriques : le bon sens, ou la sagesse ; la franchise, ou les vertus affichées ; la bienveillance, ou la sympathie inspirée :

L'ethos acquiert chez Aristote un double sens. D'une part, il désigne les vertus morales qui rendent l'orateur crédible : la sagesse (phronésis), la franchise (arété), la bienveillance (eunoia) [...] D'autre part, l'ethos comporte une dimension sociale dans la mesure où l'orateur parvient à convaincre en s'exprimant de façon appropriée à « sa héxis, son habitus (son caractère), et à son type social » [...] En effet, le statut social de l'orateur joue un rôle primordial dans le processus de persuasion. [...] Pour Aristote, les thèmes et le style choisis doivent être appropriés à l'ethos de l'orateur, à savoir sa héxis, son habitus ou son statut social. (Hussein Amer, 2009 : 4)

À l'instar de Dominique Ducard, comme il est évident dans l'extrait ci-dessus, ce qui nous intéresse le plus, c'est la dimension sociale de l'ethos, c'est-à-dire l'ethos des personnages. Ce qu'ils disent au cours du récit leur donne une autorité idéologique. Autrement dit, le choix des personnages contribue à créer un contrat de confiance avec le lecteur.

Dans *Mémorial*, pendant le voyage que fait la narratrice vers Kielce en Pologne, la ville natale de ses parents, elle rencontre à bord du train une femme polonaise. Le retour de cette dernière à Oswiecim a pour objectif de transmettre le passé à la nouvelle génération, c'est-à-dire aux enfants nés après la libération. Si elle l'avait quittée pour échapper à la douleur qu'a engendrée le silence paternel à propos de tout ce qui s'était passé au camp d'extermination d'Auschwitz pendant l'occupation allemande de la ville, son retour vise à affronter le passé. Pendant le voyage, elle confie à la narratrice son désir de faire un « jumelage » entre Oswiecim et Hiroshima : les deux villes témoignent de deux catastrophes terribles.

Parmi les procédés auxquels recourt l'auteure pour pousser le lecteur à épouser le PDV du texte, c'est de mettre en opposition deux visions du monde. Par la présentation de deux idées contradictoires, le parti pris du texte, c'est-à-dire la valeur défendue par l'autorité narrative, contribue à orienter idéologiquement le lecteur.

En donnant la parole à la femme polonaise, qui transmet au lecteur la vision du monde des habitants d'Hiroshima, le texte lui permet par la suite de « commenter » leurs pensées. D'après leur point de vue, tout jumelage entre les deux villes est rejeté sous prétexte que la remémoration de la catastrophe pourrait augmenter leur douleur. À l'inverse, la position morale de la femme polonaise s'articule autour de l'importance de l'acte de témoignage, comme nous le verrons par la suite. Ainsi, la valeur défendue par les habitants d'Hiroshima porte sur l'oubli, en tant que « remède » efficace à l'égard du passé et les cicatrices qu'il laisse. Nous citons :

[...], ils disaient qu'on ne pouvait pas comparer, ou qu'on ne pouvait pas marquer la ville d'un sceau aussi terrible, qu'il fallait lui laisser une chance d'exister en dehors de la catastrophe. Quand le siècle aura passé, disaient-ils, les tragédies et leur souvenir disparaîtront peu à

peu ou plutôt, se fondront dans l'Histoire, les reliefs s'adouciront comme ceux des vieilles montagnes, l'érosion de la mémoire est un travail lent mais continu qu'il faut laisser se faire et le rappel des noms serait comme un barrage qu'on opposerait au temps. (Wajsbrot, 2005 : 103)

D'après la vision du monde des habitants d'Hiroshima, telle qu'elle apparaît dans la citation ci-dessus, le passé est une « action » achevée ; tout rappel du passé a pour conséquence directe la persistance de la douleur. Nous sommes donc devant une interprétation du terme « passé » comme un événement révolu. À cause de l'existence de ce passé refoulé, en référence à leur refus de témoigner et d'en parler, ils sont implicitement représentés comme « victimes ». L'usage de l'expression métaphorique « érosion de la mémoire » reflète leur perspective subjective qui s'oppose à celle de la femme polonaise. L'amnésie paraît comme un processus naturel qui s'achève sans l'intervention d'aucun élément extérieur. Le témoignage est donc rejeté.

En revanche, la position idéologique de la femme polonaise, qui adhère à la position morale de l'« auteur impliqué », déjà exprimé dans le texte à travers le mythe d'Orphée, s'oppose fortement à la vision du monde des habitants d'Hiroshima. Selon elle, le témoignage est nécessaire pour transmettre la vérité aux nouvelles générations. Pour ce faire, elle ne critique pas seulement leur passivité, mais également leur interprétation « erronée » du terme de « passé » :

J'ai donc cherché ailleurs, dans les livres, encore, des témoignages, des récits, mais si beaucoup racontaient la souffrance de ce jour, peu disaient ce que pouvait être de vivre aujourd'hui dans une ville transformée, détruite et reconstruite, et parmi eux, beaucoup préféreraient oublier. Nous avons souffert, disaient-ils, c'est le passé, sans se demander d'où venait la souffrance, sans penser au militarisme éhonté, à la cruauté envers l'ennemi. Leur souffrance est une île dont les abords sont interdits et qu'ils préfèrent quitter, abandonner, sans l'explorer. (Wajsbrot, 2005 : 103-104)

À vrai dire, la citation précédente met en opposition l'Histoire « falsifiée », « trouée » ou « irréelle », telle qu'elle existe dans les manuels d'histoire, et l'Histoire « réelle » dont la mémoire collective garde les traces. Face à leur refus de témoigner, la femme polonaise tend à explorer le passé par le biais d'un « travail de mémoire », c'est-à-dire par un « processus » lent et épuisant qui réside dans le fait de faire une enquête sur le passé. Par ce fait d'« archéologie », elle devient à son tour témoin. Cette exploration du passé finit par une condamnation de l'attitude des habitants d'Hiroshima : ils ont échoué à tirer une leçon de leur passé. En adressant une critique acerbe contre les habitants d'Hiroshima, ainsi que le montre des expressions comme « sans se demander d'où venait la souffrance » et « sans penser », le texte fait référence à leur passivité. Dans cette perspective, leur souffrance renvoie plutôt à une « cruauté envers l'ennemi », en référence implicite à

l'occupation japonaise des territoires chinois, et au « militarisme éhonté ». L'adjectif « éhonté » dans l'expression dernière est révélateur de la perspective subjective de l'instance qui parle. Leur savoir-faire est rejeté.

Cette mémoire souterraine nécessite donc un travail de mémoire pour resurgir. La dernière phrase de l'extrait précédent est révélatrice de la tendance idéologique de la femme polonaise : le silence des habitants d'Hiroshima se répercute sur leur présent. Le recours à l'usage d'une image métaphorique, dans l'expression « une île dont les abords sont interdits et qu'ils préfèrent quitter, abandonner, sans l'explorer », reflète la vision du monde de l'instance-personnage. L'usage de « réseaux métaphoriques » est en effet un indice d'une perspective subjective, comme l'explique Vincent Jouve :

La dimension stylistique d'un discours, surtout si elle s'appuie sur des réseaux métaphoriques, éclaire les obsessions du locuteur et son univers imaginaire. (Jouve, 2001 : 43)

Ainsi, l'orientation idéologique qu'exerce le texte s'avère fortement lorsque la position idéologique du personnage adhère à la position morale de l'autorité narrative, déjà exprimée et présentée à travers la valeur-étalon.

De tout ce qui précède, la réécriture et la relecture de l'Histoire¹² par le biais de la littérature a pour visée de présenter une nouvelle interprétation, ainsi que l'explique Euridice Figueredo. D'après son point de vue, l'Histoire présentée dans les manuels historiques est unilatérale et ne reflète jamais la « vérité historique » ; cette version officielle de l'histoire est univoque et mérite donc « de nouvelles interprétations, de nouvelles recherches ». Car la mémoire est susceptible de jeter un éclairage sur ce qui s'était réellement passé pendant ces années-là, il s'agit alors d'une « Histoire alternative¹³ », ou plutôt d'une réécriture de l'Histoire à travers la mémoire des personnages de l'œuvre et le processus de « refiguration »¹⁴, qui découle de l'intervention du lecteur interprétant. Il s'agit d'une mémoire traversée de récits fragmentés. L'Histoire persiste au-delà malgré la disparition des témoins directs.

La référence à l'Histoire dans *Mémorial* n'est plus une référence aux faits historiques, mais à la mémoire qui garde encore les traces d'une histoire polémique. Les pratiques contemporaines d'écriture et réécriture visent à corriger une version officielle de l'Histoire et à compléter par la fiction une historicisation remise en question, mais qui par son effritement met en lumière des aspects jusqu'alors inattendus. La « réécriture de l'Histoire » est en fait une périphrase qui camoufle le concept de « révision ». Cette pratique postmoderne concrétise une aspiration légitime des victimes de la Shoah, considérées comme seules responsables de leur sort, et qui désirent ardemment être habilitées.

المخلص:

الذاكرة اللاحقة وإعادة كتابة التاريخ في رواية «النصب التذكاري» ل سيسيل فايجبروت.

لؤي عبد الحي محمد قابيل

يشير مصطلح (ما بعد الذاكرة) للناقدة ماريان هيرش إلى نمط حديث من المصطلحات المتعلقة بالذاكرة، فعلى النقيض من مصطلح (ذاكرة الهولوكوست) والذي يتعلق بالأساس بالأجيال التي عاشت ذلك الحدث التاريخي بما تضمنه من فظائع، فإن المصطلح محل الذكر ذو صلة بأجيال ولدت وعاشت في حقبة ما بعد المحرقة. وفي ضوء هذا الطرح يأتي التفريق بين (شاهد العيان) وبين من يتحدث عن حدث تاريخي من خلال ما علق في ذاكرته من أحداث نقلت إليه، ويصبح بذلك وفقاً للناقدة شاهد يتوجب عليه نقل الحدث إلى آخرين. فعلى الرغم من المسافة الزمنية التي تفصلهم عن المحرقة وما حدث فيها، فإن الأجيال اللاحقة للحدث تنتقل لها شرعية الحديث عن أولئك الذين لقوا حتفهم في معسكرات النازي. ويتضاد مع هذا الطرح كل حديث عن خصوصية الذاكرة، بل وعن مصداقيتها وقدرتها على صياغة التاريخ. وإزاء جدلية توظيف الذاكرة في كتابة أو بالأحرى إعادة كتابة وقراءة التاريخ يأتي العمل التخيلي لسيسيل فايزبرو ليعكس قدرة الكاتبة على توظيف مصطلح (ما بعد الذاكرة) من أجل توجيه عملية القراءة. إذ تقدم الكاتبة في روايتها (النصب التذكاري) نسخة مغايرة للتاريخ الرسمي، وذلك من خلال تسليط الضوء على شخصية تنتمي إلى جيل ما بعد المحرقة. ويعتمد البحث على إطار منهجي يسمح له بإبراز التأثير الإيديولوجي الذي يمارسه النص على المتلقى بغرض دفعه إلى تبني رؤية بديلة للتاريخ. فمن خلال نظرية التأثير القيمي لفانست جوف يسعى النص إلى كشف إيديولوجيا النص.

مفاتيح النص: جيل ما بعد المحرقة، الحداثة اليهودية، التصوف اليهودي، ما بعد الذاكرة، إعادة كتابة التاريخ، إلزامية التذكر.

Notes

¹ La post-mémoire ne fait cependant pas l'unanimité. Certains écrivains refusent cette appropriation de la mémoire de la Shoah : « Il convient dès lors de ne pas confondre cette mémoire [la mémoire en tant que faculté individuelle] avec l'acte de faire mémoire : l'acte par lequel un ensemble de personnes peuvent s'approprier un passé commun. Comme le rappelle Eva Hoffman : «We who came after do not have memories of the Holocaust. Even from my most intimate proximity. I could not from 'memories' of the Shoah or take my parent's memories as my own ». [...] Faire mémoire suppose ainsi l'acquisition et la transmission d'un ensemble de récits de génération en génération. » (Rota, 2009 : 169)

² « La mémoire est cet ensemble de pratiques souvenues appropriables par un individu ou un groupe, ce qui inclut d'une part la nécessité d'oubli, d'autre part l'idée d'une stylisation d'une mise en forme narrative, qui seule permet la circulation et la transmission. » (Farges, 2009 : 23)

³ En faisant référence à l'écriture poétique de Winfried Georg Sebald, Alexandre Prstojevic souligne l'émergence d'une écriture littéraire qui prend pour objectif l'expression idéologique de tous les « opprimés » : « Les émigrés européens, les Juifs persécutés, les Noirs colonisés, les « petits peuples » du Vieux Continent en quête de liberté (les Irlandais, les Serbes), ces apocryphes de l'historiographie officielle dont, longtemps, la voix a été étouffée par une « science » qui sélectionne, « surplombe », réduit et ordonne le passé selon des principes qui manquent singulièrement de finesse, trouvent leur place dans l'univers sébaldien. » (Prstojevic, 2012 : 171)

⁴ « La haskala est la contre-partie juive du mouvement des Lumières qui se développa en Europe au XVIII^e siècle. [...] À travers l'éducation, la haskala visait une meilleure

assimilation des Juifs à leur milieu ambiant et leur participation utile à la vie de la société. La *haskala* était un mouvement de loyauté envers les États où résidaient les Juifs. Elle recommandait de parler la langue officielle, d'adopter les attitudes des non-juifs et de se vêtir comme eux, d'exercer toutes sortes de métiers. » (Krief, 2008 : 143) À l'inverse de cette perspective, d'autres intellectuels voient un parallélisme entre la *Haskala* et le sionisme : « Tout en étant fondamentalement rationaliste, l'*Haskala* véhiculait des tendances romantiques, telles que le souci d'un retour à la nature, l'estime du travail manuel et une aspiration à faire revivre un passé glorieux. Par là, l'*Haskala* suscita des valeurs qui, plus tard, se confondirent avec celles du mouvement nationaliste juif, le sionisme. » (Universalis, 2015)

⁵ « [...] le hassidisme [...] resta fidèle aux fondements du judaïsme, à ses commandements et à sa rigueur morale. [...], le hassidisme représente une révolte à l'intérieur du « ghetto », c'est-à-dire contre les situations régnant au sein des communautés juives officielles reconnues par les autorités non juives, les *kahalim*. » (Gutwirth, 2004 : 13)

⁶ « Le Juif du ghetto, dans la mesure où il est loin d'Israël, est en diaspora, évidemment. [...] C'est donc comme s'il vivait une deuxième diaspora, une diaspora de deuxième main fort différente de la première. Toute diaspora est une dispersion, mais pas nécessairement une rupture. Au contraire, le mouvement hors du quartier-ghetto, tout comme l'a été le mouvement de dispersion dans le monde non-juif, est plutôt de nature inclusive qu'exclusive. En fait, le pays d'origine ou le quartier, parfois une seule rue ou un moment quelconque dans l'histoire personnelle, en viennent à symboliser toute une culture, tout un style de vie en communauté, ou tout un passé, une époque révolue. Ils deviennent alors mythe : un éternel « L'année prochaine à Jérusalem » qui ne s'accomplit qu'au niveau du discours. » (Brody, 2000 : 64)

⁷ « [...] : l'antijudaïsme a créé les juifs tels qu'ils étaient dans le passé, l'Émancipation les a fait citoyens et les a rendus à l'humanité, la France est un modèle pour les Juifs de tous les autres pays et tous lui doivent reconnaissance. Par l'octroi de la citoyenneté aux juifs, la France les a sortis des ghettos [...] De même, l'histoire du judaïsme français et son évolution deviennent un modèle pour tous les judaïsmes qui ne connaissent pas encore ce degré d'émancipation. Ce thème du bonheur d'être juif en France, que l'on retrouve aussi dans la fameuse formule traduite du yiddish, « heureux comme Dieu en France », est une autre des professions de foi des Français juifs. Le modèle diasporique l'emporte dès lors sur le modèle biblique, époque où les juifs étaient une nation. Se pose ainsi en filigrane, avant même son existence, la question du rapport au sionisme. » (Pichon, 2009 : 30)

⁸ « Cet homme qui n'a pas le droit de mourir est assimilé au peuple tout entier qui ne trouve jamais qu'un havre provisoire. [...] Le juif errant présenté par Scribe engendre plutôt la compassion, car la colère du Seigneur paraît sans merci, par contre celui évoqué par Collin de Plancy correspond à l'image traditionnelle du juif, ennemi acharné de la civilisation chrétienne. Pour ce catholique très traditionaliste, le juif errant est en somme l'Antéchrist, le mal toujours vaincu mais toujours renaissant. C'est lui qui suscite les hérésies, véhicule les idées fausses et sourit à toutes les philosophies pour enfin faire triompher les Temps Anciens sur les Temps Nouveaux. » (Philippe, 1997 : 210-211) D'après Dominique Viart, le recours aux mythes sollicite la faculté interprétative du lecteur en le poussant à renvoyer à des lectures précédentes ; la référence extratextuelle interrompt l'immersion fictionnelle : « Le recours aux mythes : une stratégie de l'excès. – La sollicitation de l'imaginaire retrouve le phénomène de la médiation culturelle. » (Viart, 2010 : 162)

⁹ « Qu'il engendre la compassion, la répulsion, la crainte ou l'horreur, le personnage du juif errant ainsi ressuscité gêne les israélites. Certes, ce n'est qu'un mythe, une vieille légende mais elle contribue à enraciner l'idée qu'ils sont eux-mêmes des errants. Alors qu'en ce

XIX^e siècle, la société israélite s'estime enracinée dans le sol de la patrie. » (Philippe, 1997 : 211)

¹⁰ « L'éthos est une notion très ancienne, puisque sa première conceptualisation se trouve dans la Rhétorique d'Aristote, et qu'elle n'a jamais cessé d'être utilisée et débattue tout au long du développement de la rhétorique occidentale. Néanmoins, dans la rhétorique traditionnelle l'éthos, à la différence des deux autres pôles de la triade éthos-logos-pathos, a constamment eu un statut instable : tantôt on lui accordait un rôle périphérique dans le dispositif rhétorique, tantôt on était tenté de lui attribuer un rôle central. » (Grinshpun, 2014 : 7)

¹¹ Selon la définition aristotélicienne, l'usage de l'éthos dans le discours n'est pas dissociable des techniques de l'énonciation auxquelles recourt l'orateur pour gagner la confiance de son allocutaire : « Il y a persuasion par le caractère quand le discours est ainsi fait qu'il rend celui qui parle digne de foi. Car nous faisons confiance plus volontiers et plus vite aux gens honnêtes, sur tous les sujets tout bonnement (haplôs), et même résolument (pantelôs) sur les sujets qui n'autorisent pas un savoir exact et laissent quelque place au doute ; il faut que cela aussi soit obtenu par l'entremise du discours, et non en raison d'une opinion préconçue sur le caractère de celui qui parle. On ne saurait dire en effet [...] qu'au regard de la technique l'honnêteté la probité de celui qui parle ne concourt en rien au persuasif. Bien au contraire : le caractère constitue, pourrait-on presque dire, un moyen de persuasion tout à fait décisif. » (cité par Hussein Amer, 2009 : 3)

¹² « Car le contraste entre la version admise de l'événement et sa critique par le témoin incite à penser les problèmes posés par toute action collective, à évaluer le poids des responsabilités individuelles et celui de la contingence, à réfléchir au présent les conditions de l'agir social. C'est par le biais de cette communication intersubjective que le témoignage devient une référence dans l'espace public et contribue à la réflexion de la société sur elle-même. » (Dornier et Dulong, 2005, XIX)

¹³ En analysant l'œuvre de Patrick Chamoiseau et Sylviano Santiago, Euridice Figueredo va jusqu'à parler d'une Histoire alternative qui remplace l'histoire officielle : « Ce qui ressort de ce roman (et d'autres romans contemporains qui récrivent l'Histoire), c'est un désir de mieux connaître son passé et surtout le besoin d'en promouvoir une révision. Parce qu'elle est univoque et unilatérale, l'Histoire, telle qu'on l'a étudiée dans les livres, mérite de nouvelles interprétations, de nouvelles recherches. [...] Les traîtres ne sont plus des traîtres. Les victimes deviennent des héros. Et les héros perdent leurs médailles lorsque sont révélées les atrocités qu'ils ont commises. » (Figueredo, 1993 : 37)

¹⁴ Selon Josias Semujanga, l'intérêt particulier de l'œuvre de fiction, qui prend pour thème la Shoah et la transmission de sa mémoire, réside dans le fait qu'elle traite les questions liées à Shoah d'une manière indirecte. Seul l'engagement éthique de l'écrivain de fiction lui permet de traiter l'indicible : « [...] l'intérêt de l'œuvre littéraire sur le génocide réside moins dans la vérité des faits que dans le choix des mots pour dire l'événement au-delà du contenu événementiel, choix porteur justement d'une double intention esthétique et éthique. » (Semujanga, 2008 : 22)

Bibliographie

A. Corpus d'Étude :

Wajsbrot, C., (2005), *Mémorial*, Paris : Zulma.

B. Ouvrages théoriques :

Dornier, C. et Dulong, R. (dir.), (2005), *Esthétique du témoignage*. Actes du colloque tenu à la maison de la Recherche en Sciences humaines de Caen 2004, Caen : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Jouve, V., (1992), *L'effet-personnage dans le roman*, Paris : PUF.

Jouve, V., (2001), *Poétique des valeurs*, Paris : PUF.

Viart, D., (2010), *Une mémoire inquiète : La route des Flandres de Claude Simon*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.

C. Ouvrages critiques sur la littérature de la Shoah :

Gutwirth, J., (2004), *La renaissance du hassidisme : De 1945 à nos jours*, Paris : Odile Jacob.

Krief, H., (2008), *Les grands courants de la spiritualité juive*, Berne : Peter Lang.

Philippe, B., (1997), *Être juif dans la société française du Moyen Âge à nos jours*, Paris : Éditions Complexe.

Pichon, M., (2009), *Les Français juifs, 1914-1950 : récit d'un désenchantement*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail.

Pollak, M., (1993), *Une identité blessée*, Paris : Éditions Métailié.

Prstojevic, A., (2012), *Le témoin et la bibliothèque : Comment la Shoah est devenue un sujet romanesque*, Nantes : Éditions Nouvelles Cécile Defaut.

Semujsanga, J., (2008), *Le génocide, sujet de fiction ? : Analyse des récits du massacre des Tutsi dans la littérature africaine*, Montréal : Éditions Nota Bene.

D. Articles critiques :

Azouvi, A., (1987), « Reflets littéraires de l'Émancipation des juifs d'Europe de l'Est dans l'œuvre de Y. L. Gordon, Ahad Haam et Bialik », in : Tollet, D. (dir.), *Politique et religion dans le judaïsme moderne : dès communautés à l'émancipation. Actes du colloque tenu en Sorbonne les 18-19 novembre 1986*, Vol. 1, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Brody, J., (2000), « La rue des Rosiers : en chemin pour la « vraie France » » in : Bordes-Benayoun, C. (dir.), *Les Juifs et la ville*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Farges, P., (2009), « « Nous sommes les derniers. / Interrogez-nous ». La transmission d'une vie d'exil dans les récits d'exilés juifs au Canada (1933 à nos jours) » in : Jongy, B. et Keilhauer, A., *Transmission/héritage dans l'écriture contemporaine de soi*, Paris : Presses Universitaires Blaise Pascal.

Figuereido, E., (1993), « La Réécriture de l'Histoire dans les romans de Patrick Chamoiseau et Sylviano Santiago », *Revue Érudit «Études littéraires»*, Vol. 25, n° 3.

Grinshpun, Y., (2014/3), « Introduction », in : Langage et société, n°149.

Hussein Amer, H. [et al.], (2009), « Étude de l'ethos narratif dans l'incipit d'Alizés de Michel Rio », *Revue Sciences-Croisées*, numéro 6.

Paxton, R.-O., (1993), « La spécificité de la persécution des Juifs en France en 1942 », traduit par Andrée Lyotard-May, in : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 48, N. 3.

Rota, O., (2009), « La Shoah entre mémoire et récit », in : Jongy, B. et Keilhauer, A., *Transmission/héritage dans l'écriture contemporaine de soi*, Paris : Presses Universitaires Blaise Pascal.

Weinstock, N., (2000), « Ad augusta per angusta : le yidich comme vecteur de la culture européenne », in Polet, J.-C. (dir.), *Patrimoine littéraire européen*. Actes du colloque

international tenu à Namur les 26, 27 et 28 novembre 1998, Bruxelles : Éditions De Boeck Université.

E. Thèses :

Roy, N., (2007), *De l'ironie romantique au roman contemporain : L'esthétique réflexive comme philosophie dans la Trilogie Soifs de Marie-Claire Blais* [en ligne]. Thèse de doctorat, sous la direction de Chassay, J.-F., Université du Québec à Montréal, consulté le 20 septembre 2014. URL : <http://www.archipel.uqam.ca/893/1/D1618.pdf>.

F. Dictionnaires et encyclopédies :

Universalis, « HASKALA », Encyclopædia Universalis [en ligne], Vol. 33, Paris, *Encyclopædia Universalis France*, 2015, consulté le 19 juin 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/haskala/>.