

Du communisme au philosémitisme: trajectoire politique et mémoire traumatique dans l'écriture d' Auschwitz chez Duras

MIYAZAKI, Kaiko
九州大学大学院人文科学研究院

<https://doi.org/10.15017/7434588>

出版情報：文藝研究. 123, pp.87-172, 2026-03-19. Faculty of Humanities, Kyushu University
バージョン：
権利関係：



Du communisme au philosémitisme :

trajectoire politique et mémoire traumatique dans l'écriture d'Auschwitz chez Duras

MIYAZAKI Kaiko

À la fin des années 1960, l'écriture de Marguerite Duras prend un tournant décisif : l'apparition de personnages explicitement juifs, de plus en plus marquée, confère à son œuvre une tonalité nouvelle, insistante, voire obsédante. Cette évolution inscrit son univers au croisement de deux dynamiques majeures : le réveil progressif de la mémoire du génocide dans la société française et les désillusions d'une gauche intellectuelle face au communisme d'inspiration soviétique, auquel l'écrivaine était longtemps restée liée. Cette conjonction soulève une interrogation centrale : comment Auschwitz devient-il, chez Duras, opérateur d'une rupture idéologique et vecteur d'une appropriation singulière de la mémoire collective ? Pour éclairer ce processus, nous analyserons d'abord l'émergence et la fonction des premiers personnages juifs, puis la manière dont Duras articule évocation du génocide et critique du stalinisme, avant d'interroger enfin la réception critique et la place particulière de cette écriture dans l'histoire littéraire et mémorielle française.

A. Les Premiers personnages juifs dans les textes de Duras

1. Juifs révolutionnaires et bourgeois antisémites : *Détruire, dit-elle* (1969)

L'année 1969 voit paraître *Détruire, dit-elle*⁽¹⁾, un texte où, pour la première fois chez Duras, des protagonistes sont explicitement mentionnés comme étant des

Juifs. Il s'agit d'Alissa, Max Thor, et Stein. La judaïté⁽²⁾ de ces trois personnes est considérée, par eux-mêmes, comme un élément premier de leur identité. Lorsqu'ils se présentent à Bernard Alione, un personnage « de la bourgeoisie moyenne » possédant une usine (p. 71, p. 120), ils commencent par évoquer d'emblée cette judéité, en embarrassant leur interlocuteur, comme s'il s'agissait d'une provocation : « - Qui êtes-vous ? demande-t-il. / - Des juifs allemands, dit Alissa. / - Ce n'est pas ce que... je..., la question n'est pas là... / - Elle devait être quand même celle-là, dit Max Thor avec douceur. » (pp. 111-112). Ce dialogue montre leur volonté d'insister sur l'importance de cette judéité, élément qui les définit avant tous les autres, et qui est essentiel pour clarifier l'opposition de ces trois personnages face à leur interlocuteur. On remarque que celui-ci a peur d'être suspecté d'être antisémite. Dans cette optique, le choix de lui répondre non pas au présent, comme Alione le fait, mais en utilisant l'imparfait peut être interprété comme une façon de lui faire assumer ses idées inavouables, de lui faire comprendre que ce qu'il voulait était surtout de savoir s'ils sont juifs ou pas.

Cela est renforcé par le fait qu'ils se définissent spécifiquement comme « juifs allemands », un écho au slogan de Mai 68, « Nous sommes tous des juifs allemands », qui a lieu un an avant la publication du texte. Duras elle-même le situe comme un livre post-Mai 68 : « après mai 68, avec *Détruire*, c'était plus du tout ça »⁽³⁾. Ce lien avec le slogan du Mai 68 introduit une autre question concernant Alissa, Max Thor, et Stein : sont-ils de véritables juifs allemands, ou signifient-ils ainsi qu'ils manifestent leur solidarité avec le mouvement de Mai et un de ses leaders emblématiques ? Si l'énoncé « juifs allemands » découle du slogan de Mai 68, on peut penser qu'il ne s'agit pas là d'une déclaration d'appartenance à un groupe historique, celui des Allemands juifs, mais d'une déclaration de leur solidarité avec ce que représente Daniel Cohn-Bendit en 1968, c'est-à-dire ce que Jacques Rancière qualifie de « subjectivation ouverte des incomptés »⁽⁴⁾, qui est alors revendiquée par des manifestants. Daniel Cohn-Bendit avait été traité d'

« anarchiste allemand » par le leader communiste Georges Marchais⁽⁵⁾.

Mais en même temps, certains passages de *Détruire, dit-elle* nous laissent penser qu'Alissa, Max Thor, et Stein se considèrent véritablement comme juifs, lorsqu'ils se réfèrent à certaines réalités sociales et historiques. C'est par exemple le cas lorsque Stein a fait connaissance de Max Thor. Le personnage de Stein est introduit non seulement par son patronyme, mais aussi, cette fois⁽⁶⁾, clairement par sa judéité : « Je m'appelle Stein, dit-il. Je suis juif ». Puis, comme pour souligner l'importance de ce que signifie son patronyme, il relance son interlocuteur sur cette question : « Vous avez entendu mon nom ? » Ce à quoi son interlocuteur Max Thor a répondu : « Oui. C'est Stein » (p. 18), comme pour confirmer qu'il y a bien adéquation entre ce patronyme et le fait d'être juif.

Par la suite, Duras expliquera que le nom Stein (ou Steiner) est « un mot-clé, un mot qui est à [elle] »⁽⁷⁾. Ainsi certains de ses personnages explicitement juifs (ou judaïsés) porteront par la suite ce patronyme, comme Aurélia Steiner et Yann Andréa Steiner. Le patronyme Stein donne aussi à penser qu'il puisse être effectivement d'origine juive allemande, puisque « Stein » (comme « Steiner ») est un patronyme d'origine germanophone⁽⁸⁾. De la même manière, lorsque Max Thor le présentait à Alissa, il insistait à la fois sur sa judéité et sur son patronyme Stein, répété à plusieurs reprises : « - C'est un nommé Stein. Quelquefois nous parlons. / Les premiers couples commencent à sortir. Alissa ne les voit pas. / - Stein, dit Max Thor. Un juif aussi. / - Stein. / - Oui. » (p. 33). Plus tard, lorsqu'Alissa, à son tour, décrit Max Thor et Stein à Élisabeth Alione, Alissa souligne également cette judéité :

« - Je confonds alors... Il n'a pas l'air un peu triste ? / - Quand il se tait, oui. C'est un juif. Reconnaissez-vous les juifs ? / - Moi, pas très bien. Mon mari, lui, immédiatement même quand... / Elle s'arrête, prise dans le danger et s'en rendant compte. / - Oui ? Il y a avec lui un autre homme, Stein, un autre juif, vous devez les confondre. » (p. 68)

Par ses aspects, soit antisémites soit philosémites, ce dialogue insinue qu'il existe des caractéristiques juives. Ainsi leur conversation laisse entendre qu'il tient son « air un peu triste » du fait qu'il soit « un juif », de même que les juifs seraient reconnaissables « même quand... » et qu'on pourrait « les confondre » (p. 68). D'après ce passage, Duras évoque le fait que la judéité puisse être visible, du moins au regard des autres. Cela évoque les *Réflexions sur la question juive* (1946) de Sartre, qui voudrait que le fait d'être juif « n'est que le produit du regard des autres »⁽⁹⁾, comme le contestait Maurice Blanchot⁽¹⁰⁾.

Ces éléments portent à penser que cet énoncé « nous-sommes-des-juifs-allemands » n'est pas prononcé uniquement par solidarité avec ce que représente Daniel Cohn-Bendit. Pour le trio de *Détruire, dit-elle*, il signifie aussi explicitement leur appartenance, leur façon à eux d'être des *juifs imaginaires*⁽¹¹⁾, ou du moins dans leur revendication identitaire. Grâce à ce slogan largement partagé, scandé et affiché en Mai 68, Duras a pu se permettre d'utiliser le mot « juifs allemands », tout en laissant les lecteurs de *Détruire, dit-elle* dans une indécision interprétative troublante ; s'agit-il d'une identification référentielle ou d'une subjectivation politique comme pour les manifestants de Mai ? Cette ambiguïté-là qui permet paradoxalement à Duras d'oser écrire noir sur blanc que ses personnages sont des « juifs allemands » à la façon de Mai, tout en insinuant qu'ils sont peut-être vraiment des juifs allemands.

Qu'en est-il de l'autre question, celle du gauchisme⁽¹²⁾. En effet, si Alissa, Max Thor, et Stein se qualifient de « juifs allemands » dans ce texte publié juste après Mai 68, ce qualificatif peut signifier sur le plan politique, le fait d'être solidaire avec le mouvement étudiant, par la figure de Daniel Cohn-Bendit, stigmatisé à la fois par Georges Marchais et par la droite gaulliste : « Cohn-Bendit à Dachau »⁽¹³⁾. Ces trois personnages « juifs allemands » de Duras sont porteurs de certaines idées de gauche, mais ils n'adhèrent ni au PCF, ni à aucune autre institution politique préexistante. Si leur gauchisme n'est pas forcément identique à celui de Daniel

Cohn-Bendit, le slogan de Mai a pu inspirer Duras pour concevoir un archétype qui serait à la fois juif et gauchiste.

On remarque ainsi que les personnages juifs allemands incarnent une partie des revendications politiques formulées dans le texte rédigé lors de Mai 68 par Duras, Maurice Blanchot et Dionys Mascolo. On en retrouve certaines des grandes idées directrices dans *Détruire, dit-elle*, même si cela n'est jamais exprimé de façon explicite, peut-être justement parce que dans ce texte, Duras et ses camarades refusaient à l'époque « la division théorique, le poison de l'idée claire ».

Alors que Duras et ses amis considèrent dans ce manifeste qu'ils se situent à « la préhistoire de l'avenir »⁽¹⁴⁾, Max Thor – un des trois protagonistes – enseigne justement l'histoire de « l'avenir » (p. 122). Duras voit en ses trois personnages juifs allemands l'« homme communiste de l'an 2069 »⁽¹⁵⁾, c'est-à-dire des porteurs du communisme à venir dans une centaine d'années. Il s'agit bien d'un communisme d'avant-garde, et non de celui de l'URSS incarné par le PCF. On retrouve donc cette position commune avec ce groupe autour de Duras, ces gauchistes partisans d'un autre communisme. Un autre thème est celui du refus. Pour Duras « il est capital que le mouvement des étudiants oppose et maintienne une puissance de refus » (*Le Monde*, le 10 mai 1968)⁽¹⁶⁾. Dans le manifeste qu'elle rédige avec ces amis, il est écrit que le « premier mouvement est le refus » et que « rien ne nous lie que le refus »⁽¹⁷⁾. On retrouve cette idée du refus, dans *Détruire, dit-elle*, à travers l'évocation de la nausée, de l'envie de cracher tout ce qu'on a ingurgité par l'obligation sociale ou le conformisme. Ainsi, alors que Bernard Alione, ce bourgeois conservateur, est « le seul à manger » (p. 112), ses autres convives, sa femme Élisabeth Alione et le trio, expriment une envie de vomir : « Nous sommes tous dans cet état, explique Stein, tous les quatre ». Élisabeth Alione, comme si elle avait été déjà suffisamment influencée et préparée par les trois « juifs allemands », quitte souvent la table pour aller vomir (p. 112, pp. 120-121). En vomissant, ne se libère-t-elle pas de ce qu'elle avait intégré par l'obligation sociale de son milieu

conservateur. Vomir devient alors libérateur, c'est même « agréable » (p. 119), constate Élisabeth. Comme si son corps savait, avant sa conscience, qu'elle veut se libérer du conformisme de son milieu.

Les rédacteurs du texte de naissance du comité d'action étudiants-écrivains pensent former « une société d'un type particulier, COMIQUE : DE FOUS »⁽¹⁸⁾ et se font souvent traiter de fous par les observateurs extérieurs. C'est aussi le cas d'Alissa, Stein, et Max Thor qui sont considérés comme des fous par Bernard Alione. Ainsi, dans le texte du comité d'action étudiants-écrivains, on peut lire : « - Vous êtes fous, revient souvent dans la bouche de nos observateurs. / Nous ne répondons pas ». De même que dans *Détruire, dit-elle*, Bernard Alione prend ses convives pour des fous, ce qui produit une absence de réponse : « Bernard Alione se dresse. Personne ne le retient. Il se rassied. Il a un rire bref. / - Je n'avais pas compris... vous êtes malades, dit-il. Voilà... / Silence. » (p. 115). La folie est présentée comme une valeur positive dans ce livre. Ainsi, en apprenant qu'Alissa est folle, Stein s'en émerveille : « Il est illuminé de bonheur. / - Vous ne m'aviez pas dit qu'Alissa était folle, dit Stein » (p. 36). Élisabeth Alione, sous l'influence du trio, se sent à son tour folle : « Je deviens folle, dit doucement Élisabeth Alione » (p. 109).

Enfin, il y a le thème de l'interchangeabilité qui se retrouve à la fois dans le texte politique et dans le texte littéraire de *Détruire, dit-elle*. On peut lire ainsi dans le texte du comité : « Ce recrutement, à partir de la volonté de chacun d'être interchangeable, cette promotion de la dépersonne nous paraît être la seule révolutionnaire »⁽¹⁹⁾. Comme en écho, *Détruire, dit-elle* met en scène l'interchangeabilité entre des personnages. D'abord, entre deux femmes. Ainsi, se regardant dans le miroir, Alissa et Élisabeth constatent : « nous nous ressemblons [...]. Nous sommes de la même taille. [...] la même peau, [...], la même couleur de peau... » (p. 100). Pour devenir encore plus proche d'Élisabeth, Alissa choisit de faire couper ses cheveux : « - Pourquoi les avoir coupés ? J'ai regretté... / - Pour vous

ressembler encore davantage. » (p. 101). On le remarque également entre les deux hommes, Max Thor et Stein. Ils se ressemblent dans leur passion de devenir écrivain. Tous les deux, ils sont « en passe de [...] le devenir » (p. 20, 77-78) sans l'être encore. Et ils pensent pouvoir écrire ensemble en formant un seul corps. L'un jouerait le rôle des yeux, l'autre le rôle de la main qui tracerait des mots : « Stein regarde pour moi. Je décrirais ce que Stein regarde », explique Max Thor (p. 47). Cette interchangeabilité s'observe dans *Détruire, dit-elle* dans le domaine du désir. Le désir qui précisément est considéré comme le possible : « - Qu'est-ce qui est possible ? demande Stein. / - Le désir, dit Max Thor. Avec cette chose-là le désir. » (p. 106).

Pour Duras, à cette époque, la relation sexuelle est aussi une relation de classe⁽²⁰⁾, Cela fait écho au fait que plus généralement, dans la société française selon Michel Winock, « [...] la "révolution" de Mai fut celle du désir »⁽²¹⁾. Ainsi, Alissa qui veut ressembler à Élisabeth, devient interchangeable avec cette dernière dans le désir de son mari Max Thor. Celui-ci désire à la fois Alissa et Élisabeth, et Alissa, sa femme, joue avec complicité le rôle de l'autre femme, Élisabeth, pour répondre au fantasme de son mari. On le constate quand, dans son rêve, Max appelle Élisabeth « dans la tendresse et le désir ». Alors, Alissa, allongée à côté de lui, lui répond à la place de l'autre femme absente : « - Cette nuit, dit-elle, quand tu dormais, tu as prononcé son nom. Élisabeth. / [...] / - Je t'ai répondu, dit Alissa » (pp. 105-106). Si, dans son rêve, il prononce non pas « Élisabeth » mais « Élisabeth » dont le son est plus proche du prénom de sa femme « Alissa », c'est sans doute aussi parce qu'il mélange ces deux femmes dans son fantasme. Mais au-delà, Max Thor a aussi la volonté de les aimer toutes les deux : « J'aime Alissa d'un amour désespéré », assure-t-il, tout en déclarant à Élisabeth, mais au conditionnel : « je voudrais vous comprendre [...]. Vous aimer » (p. 93). Le choix du conditionnel montre qu'aimer Élisabeth n'est pas encore la chose faite, mais que sa volonté souhaite que ce soit fait. On retrouve en un sens cette « volonté de chacun d'être

interchangeable [...] »⁽²²⁾, qu'on peut lire dans le manifeste du comité.

Concernant Stein et Max Thor, ils partagent la même femme : « Nous sommes les amants d'Alissa » (p. 93), dit Stein. Son mari Max Thor l'aime d'amour, tandis que Stein la désire (p. 104). Dans cette relation du désir qui circule librement entre des individus se voulant permutable, Alissa essaye d'entraîner Élisabeth, qui appartient au contraire à un milieu bourgeois et conservateur. Ainsi Alissa tente d'amener Élisabeth dans la forêt⁽²³⁾, c'est-à-dire dans ce lieu de la folie et de l'interdit pour Duras⁽²⁴⁾. Quelques jours de plus auraient suffi pour y parvenir : « - Serait-elle allée dans la forêt avec Alissa ? demande Max Thor. [...] / - Quelques jours de plus auraient été nécessaires, dit Stein, pour qu'elle se soumette au désir d'Alissa. / - Ce désir était fort. » (p. 131). Les trois personnages tentent aussi de convertir le mari d'Élisabeth : « vous savez, nous pourrions, vous aussi, vous aimer » (p. 121). Comme si convertir ce couple conventionnel à l'interchangeabilité amoureuse constituait l'équivalent d'une conversion politique, puisque l'interchangeabilité de la personne est annoncée dans le manifeste du groupe comme étant la seule à être « révolutionnaire ».

Ainsi ces trois premiers personnages explicitement juifs sont sur le point de convertir une bourgeoise (Élisabeth Alione) à leurs idées gauchistes : Élisabeth parvient déjà à éprouver la nausée (le refus) et à se sentir folle. Elle aurait pu aller dans la forêt du désir avec Alissa, ce qui aurait été un grand pas pour la « destruction capitale » (p. 59). En transformant Élisabeth, Alissa serait alors parvenue à détruire (dit-elle⁽²⁵⁾), à renverser, voire à révolutionner le conformisme de ce couple bourgeois. Cette importance révolutionnaire de l'amour et du désir participe de l'imagerie commune concernant Mai 68. Pour Duras, c'est aussi ce qui différencie le mouvement de la gauche institutionnelle et du PCF. Plus tard, elle exprimera l'idée que le comportement du PCF en 1968 s'oppose à la fraternité et à l'amour qu'elle défend, en considérant « l'humeur C.G.T. et P.C.F., amère, jalouse, à l'opposé de toute fraternité – et cela « dans cet océan de renouveau qui déferlait sur

Paris, dans cet amour qui nous inondait »⁽²⁶⁾.

Pour rendre schématiquement parfaite l'opposition entre ces trois gauchistes et le bourgeois Bernard Alione, Duras fait de celui-ci non seulement un conservateur mais aussi un antisémite. Ainsi, Bernard Alione est décrit comme appartenant au milieu « de la bourgeoisie moyenne » (p. 71), ayant repris l'affaire de son père et possédant une usine des conserves alimentaires (p. 120). Son conservatisme s'observe dans sa façon autoritaire d'éduquer les enfants : pour punir ce qu'il considérerait comme l'insolence de sa fille, « il a supprimé les sorties pendant un certain temps » (p. 81). Une solution par l'interdiction qui est d'autant plus à souligner qu'elle fait écho à un autre des slogans célèbre de Mai 68 : « il est interdit d'interdire ». Mais Alione est surtout antisémite, descendant des antidreyfusards. Ainsi sait-il reconnaître les Juifs « immédiatement même quand... » (p. 68), témoigne sa femme. Pourtant, et ce n'est pas contradictoire, il fait partie de personnes qui n'osent pas prononcer en public le mot « juif ». Ainsi lorsqu'Alissa, Max Thor et Stein se présentent en tant que juifs allemands, n'est-il pas un peu embarrassé, se sentant comme un antisémite démasqué, mais sans avoir le courage d'assumer cette opinion.

Il fait partie de ceux qui considèrent tous les Juifs comme identiques, dépourvus de diversité, comme si « le juif », avec l'article défini, pouvait exister. Cela au point de commettre le lapsus d'appeler Stein « Blum » (p. 123). On retrouverait là l'amalgame antisémite du « juif bolchevique » en vogue dans la droite française des années 1930. Parodiant ce lapsus, Alissa reprend le nom « Blum » pour appeler Stein. Il n'y a là pas seulement de l'ironie face à l'antisémitisme : Blum a certainement une valeur positive pour le trio, puisqu'il symbolise à la fois le Front populaire et ses avancées sociales, mais il est aussi, comme Dreyfus, une des cibles de l'antisémitisme français.

2. Juif, gauchiste et victime des purges : *Un Homme est venu me voir* (1968)

Un an avant *Détruire, dit-elle*, paraît *Un Homme est venu me voir*⁽²⁷⁾ qui comporte un personnage nommé Steiner. Si contrairement à *Détruire, dit-elle*, la judéité du héros n'y est pas précisée, le patronyme Steiner est éloquent. Cela d'autant plus qu'un an après – précisément dans *Détruire, dit-elle* - Duras choisit un patronyme semblable – Stein – pour indiquer et même souligner la judéité de ce personnage. Ajoutons que le patronyme du héros d'*Un Homme est venu me voir* suggère que c'est un juif allemand, du moins d'origine allemande, comme le Stein de *Détruire, dit-elle* défini en tant que juif allemand. Ajouté au patronyme, Duras attribue à ce personnage un élément qui caractérise chez elle souvent des personnages juifs : la douleur. Ainsi, Steiner fait partie des « gens de la douleur » (*Homme est venu me voir*, p. 273), tandis que dans *Abahn Sabana David*, publié deux ans plus tard, on peut lire que les « juifs n'arrivent pas toujours à éviter la folie de la douleur » (p.85).

Si Alissa, Max Thor et Stein sont des juifs allemands de gauche, c'est aussi le cas de ce Steiner. Il a été membre du « parti révolutionnaire » dans sa jeunesse et « pendant dix ans, corps et âme » (p. 249) avec ses camarades, et dans un dévouement presque religieux : « Seule, jusque-là, l'idée de Dieu avait été vécue avec cette passion » (p. 271). S'il n'est plus membre du parti, ce n'est pas parce qu'il a renié son idéal et ses idées politiques, mais on apprend qu'il a été victime des purges des « grands procès politiques » (p. 283), c'est-à-dire pendant les Procès de Moscou. Le cadre du récit est défini ainsi : « Dix-huit ans après les procès de Moscou, deux hommes, l'un juge, l'autre coupable, se revoient »⁽²⁸⁾. À cette occasion, Steiner a été obligé de procéder à son autocritique et d'avouer des fautes qu'il n'avait pas commises. Il déclare ainsi :

« J'ai servi le fascisme, j'ai organisé la contre-révolution contre le socialisme, j'ai préparé, j'ai déblayé la route aux ennemis, tel a été mon

chemin et tel est le fossé d'abominables trahisons et d'abjections dans lequel j'ai roulé. » (p. 269)

Évidemment, Steiner n'avait pas organisé de contre-révolution mais simplement, et tragiquement, lorsque « deux courants se sont fait jour dans le parti », Steiner s'est trouvé du « côté des coupables » (p. 249). Plus tard, ses aveux seront annulés comme « faits sous l'effet de la torture ». Il fera alors partie de ceux qui « iront peupler le panthéon révolutionnaire. Toutes. En vrac. Pas de distinguo » (pp. 278-279). Ce dignitaire communiste exclu évoque fortement le « Roubachoff » d'Arthur Koestler⁽²⁹⁾, un ancien dirigeant du Parti, arrêté, jugé et exécuté, bien que profondément dévoué à la cause communiste. Mais Arthur Koestler, ex-communiste d'avant-garde, l'a publié immédiatement après les Procès de Moscou, soit presque trente ans avant Duras. Sur un autre plan, *Un Homme est venu me voir* de Duras évoque aussi *L'Aveu* de Costa-Gavras, sorti pratiquement à la même époque, en 1970. Dans ce film, comme le Steiner de Duras, Anton Ludvik est un dignitaire communiste emprisonné obligé d'avouer des crimes non fondés.

Un Homme est venu me voir et *L'Aveu* de Costa-Gavras sont des œuvres issues du Printemps de Prague (et Mai 68)⁽³⁰⁾ qui, après le choc du rapport Khrouchtchev et des événements de Hongrie en 1956, a accru la désillusion des sympathisants des Partis communistes vis-à-vis du régime de type soviétique. Autre point commun : en quelque sorte ce film et ce texte sont comme des retrouvailles entre Duras et Jorge Semprun (scénariste de *L'Aveu*) : alors proche d'elle⁽³¹⁾, jusqu'à l'exclusion de Duras du PCF en 1950⁽³²⁾, partageant leur engagement communiste et la conscience des camps nazis, puisque Semprun fut un ancien déporté comme Robert Antelme. À l'issue de ces procès, Steiner n'est pas exécuté comme Roubachoff de Koestler, mais déporté au Goulag : il est « un des rares rescapés des fameux camps de concentration » (p. 283). Ces procès et cette vie concentrationnaire lui ont fait néanmoins une telle violence que, même après son évasion et ses années de liberté retrouvée, il continue à éprouver une « difficulté à s'approprier

sa propre vie », une injustice extrême dont « il était très difficile d'en prendre sa part » (p. 258).

Ce personnage de Steiner est opposé dans le texte à son ancien camarade (p. 257) qui fut le juge le condamnant aux camps lors des procès de Moscou. On apprend que ce dernier a même voulu la mort de son ancien ami « avec toute la force dont [il] étai[t] capable » (p. 266). Être impersonnel à l'identité flottante, cet ancien juge n'est pas doté d'un patronyme. Il est désigné seulement par le mot qualificatif de « Visiteur », comme s'il ne pouvait être caractérisé que par cet acte de lui rendre visite. D'ailleurs, le titre de la pièce qui désigne cet homme va dans le même sens : *Un Homme est venu me voir* avec l'usage de l'article indéfini. Cet anonymat fonctionne comme un nom propre, puisque le mot « Visiteur » s'écrit avec un V majuscule sans article : « *Puis Steiner montre une chaise à Visiteur et dit [...]* », peut-on lire dans l'indication scénique (p. 249). Pourtant, son nom et son identité suscitent de l'intérêt et des questions. En effet, la pièce commence par l'interrogation de Steiner – « Qui est là ? » (p. 245) –, adressée au visiteur se tenant derrière sa porte sans lui répondre, une interrogation renouvelée cinq fois dès la première séquence. Plus loin, il est dit qu'il a changé de nom : « Je ne porte plus le même nom » (p. 272), sans pour autant qu'on apprenne ni l'ancien, ni le nouveau. À la fin de la pièce, même quand le visiteur est appelé « monsieur Marker » (pp. 284-285), ce nom n'apparaît pas comme son vrai patronyme, mais plutôt comme nom d'emprunt, ou surnom qualificatif, qui ne fait que rendre son identité encore plus floue. Ce nom, Marker, ne pose pas moins de problèmes d'identification que l'anonymat. Il semble que ce nom désigne différents individus sans liens parentaux apparents. Ainsi, bien avant qu'il se soit lui-même appelé Marker, le visiteur décrit un nommé Marker, non comme son autoportrait, mais comme le portrait d'un autre qu'il ne connaît que de l'extérieur : « De la mémoire, une certaine culture, de la concision dans l'expression, une capacité de travail illimitée » (p. 275), s'efforce-t-il de s'en souvenir. On comprend que les individus

appelés Marker ne se résument pas seulement à la personne décrite, ni seulement au Visiteur, mais ils sont innombrables. À un moment donné de la pièce, il est question de « rassembler les Marker qui traînent ça et là » (p. 277). On évoque même la possibilité de devenir Marker pour ceux qui ne le sont pas encore : « des gens rêveront sur la possibilité d'être Marker » (p. 278).

Le mot Marker ne fonctionne pas comme un relevé d'identité, mais comme un qualificatif pour désigner un groupe, ou un type d'individus, qui possèdent des caractéristiques communes. Quelles sont-elles ? S'agit-il de qualifier de « Marker », Staline et les staliniens ? Dans les premiers passages où il est question d'un certain Marker, le portrait, origine de tous les autres Marker, évoque assez bien Staline, ou du moins l'un des dirigeants les plus importants de l'URSS lors des procès de Moscou. Selon le Visiteur, « Marker est un des témoins – de – cette période – de – notre – lutte – pour – l'avènement – de – l'idée » (p. 275). Sur les procès de Moscou, alors qu'ils « sont rares à pouvoir décrire cet événement », Marker est celui qui « sait comment le feu a pris aux poudres » (pp. 276-277).

Il est aussi celui qui « doit rester seul dans sa singularité de monstre », et qui doit « s'accabler de certaines responsabilités » pour « sortir ces années de la responsabilité collective » (pp. 277-279), et ainsi en déresponsabiliser les autres. Pour ce faire, afin qu'il redevienne « passible des justices extérieures », le Parti a décidé d'ouvrir son tombeau et de faire croire au monde que « Marker n'était pas mort » (pp. 282-283). La mission du Visiteur consiste à demander de l'aide à Steiner à cette fin, en qualité d'« un des rares rescapés des fameux camps de concentration », selon l'expression du Visiteur. « La comédie devrait être parfaite » (p. 283). Ce projet de faire endosser la responsabilité collective à un seul individu et d'en faire un bouc émissaire ressemble très fortement à certains aspects du rapport secret de Khrouchtchev du 25 février 1956. Ce rapport a justement dévoilé « les nombreux actes de violation de la légalité socialiste commis dans les années 1936-1938 à l'encontre de dirigeants et cadres du Parti »⁽³³⁾, notamment aux Procès de

Moscou. Pour Stéphane Courtois l'objectif principal du Rapport Khrouchtchev était « d'imputer les crimes du communisme au seul Staline et ainsi de circonscrire le mal et de l'exciser afin de sauver le régime »⁽³⁴⁾. Cette similitude avec la pièce n'est pas un hasard. Le présent du récit est ainsi situé « dix-huit ans après les procès de Moscou »⁽³⁵⁾, à savoir entre 1954-56, et coïncide avec le règne de Khrouchtchev. En outre, pour rendre plus claire l'allusion au « dégel khrouchtchévien »⁽³⁶⁾, Duras ne manque pas de faire souligner par le personnage du Visiteur l'adoucissement politique du Parti : « Les exclusions sont rares. [...]. On est moins difficile » (p. 280). Mais si nous interprétons ce premier Marker comme se référant à Staline et si le Visiteur est un des collaborateurs de l'élaboration du rapport secret de Khrouchtchev, comment comprendre le fait, qu'à la fin de la pièce, le Visiteur se fasse appeler à son tour « Monsieur Marker » (pp. 284-285) ?

Le Marker-Staline est déjà décédé (p. 282) et le Visiteur n'est qu'un des pions du Parti, remplaçable par d'autres qui pourraient se charger de la même mission auprès de Steiner : « très vite, nous arriverons vers vous : un autre. Et si c'est nécessaire après-demain un autre encore » (p. 284), prévient le Visiteur. Lorsque le Visiteur se fait appeler « Monsieur Marker », cela signifie qu'il est un des Marker, un des staliniens qui essayent de faire endosser leur culpabilité collective sur le seul dos de Marker-Staline déjà décédé, alors qu'ils sont tous du même acabit. La description de ce personnage du Visiteur ne conforte-t-elle d'ailleurs pas l'idée qu'il s'agit d'un stalinien ? Il est qualifié d'« instrument de notre destin » (p. 256), de « monstre assoiffé de sang et de puissance », ou encore d'« un criminel dans la société socialiste » (p. 267). La sensibilité est glacée en cet homme, vivant « les yeux mi-clos », dans « la séparation chirurgicale, entre la vie portée et celle qui est vécue » (p. 276), il voyait les hommes « en troupeau » (p. 260), il ne demandait « des nouvelles de personne, même quand quelqu'un était mourant » (p. 265). Juge aux procès de Moscou, condamnant froidement ses nombreux camarades à la peine de mort ou à la déportation dans les camps, il a exécuté sa

tâche cruelle telle une marionnette sans âme : « À travers l'armure rien ne passait, pas un souffle, pas un son, pas une lueur », se souvient Steiner de lui (p. 270). Sur ces événements décisifs pour la vie des autres, il n'a ni d'opinions ni de souvenirs personnels : « Il n'est d'aucune utilité que j'aie sur ces années un avis personnel », affirme-t-il ; puis il continue : « Le souvenir n'existe pas de qui était là. Rien n'accroche. Pas l'ombre du passage entre la lumière et la nuit » (p. 262). Toujours pareil à lui-même, il reste l'homme de l'appareil exemplaire. Ainsi affirme-t-il : « De quelque côté qu'on l'envisage, notre vie n'offre aucune prise à la poésie. [...] L'ineffable des choses, l'inexprimable des choses, langue morte pour nous. Je suis celui qui est là, et même de cette visite, rien en moi ne restera qu'un horaire » (p. 276). Face à cet homme glacial de l'appareil, Steiner ne se comporte pas seulement en ancien rival ou en ancienne victime. Il est aussi celui qui tente de réveiller la sensibilité de cet homme, de le libérer de sa soumission inconditionnelle au Parti. Ainsi Steiner incite le Visiteur : « ...essayez d'imaginer que vous vous trompez », ou encore : « ...Essayez d'avoir des égards pour cette intelligence qu'il y a en vous, qui a tant souffert sous votre règne, traitez-la comme une faculté indépendante, libre de tout lien, respectez-la » (p. 261). Steiner se présente donc comme l'opposition au stalinisme, mais aussi comme une sorte d'antidote qui rappelle à la raison.

Pourquoi en effet fallait-il que ce personnage, opposant victime du stalinisme, fût doté d'un patronyme juif allemand ? La question mérite d'être posée car il s'agit du début d'une tendance qui s'affirmera ensuite dans les textes d'*Abahn Sabana David* et dans *Le Camion*, succédant immédiatement à *Un Homme est venu me voir*. Ce texte forme donc le premier élément pour la construction de ce personnage juif et gauchiste. Il s'agit dans un premier temps, de dénoncer l'antisémitisme du stalinisme, de l'URSS, dès la période des procès de Moscou.

Dans *Un Homme est venu me voir*, Duras croit ou veut nous faire croire que ces procès, à l'issue desquels Steiner se voit déporté au Goulag, ont eu lieu en 1933

et non entre 1936 et 1938 qui sont les dates réelles : « les grands procès politiques de 1933 », p. 283). De cette manière, elle fait opportunément coïncider la prise du pouvoir par Hitler et les événements emblématiques de la grande purge stalinienne. C'est une façon de souligner certaines ressemblances entre Hitler et Staline, en tant que dictateurs d'un régime totalitaire dont l'existence des camps est l'une des caractéristiques. Il n'est pas impossible qu'à partir de ces ressemblances, Duras ait supposé une certaine possibilité de la propagation de l'antisémitisme sous Staline, notamment dans le contexte des procès de Moscou, puisque ce sont précisément ces événements-là qui sont la cause de la déportation au Goulag de Steiner. Du point de vue historique pourtant, selon Annette Wieviorka, il est difficile de parler d'antisémitisme délibéré dans les procès de Moscou⁽³⁷⁾. Quant à savoir s'il y a eu de l'antisémitisme stalinien dès les années 1930, les choses demanderaient à être précisées.

Certes, parmi les accusés majeurs des trois grands procès (1936-1938), il y a eu, selon Léon Poliakov⁽³⁸⁾, ceux qui sont d'origine juive, comme Grigorii Evseevich Zinoviev (1883-1936, Radomysl'skii), Kamenev et Karl Berngardovich Radek (K.B. Sobelsohn). Mais ont-ils été accusés à cause de leur judéité ? Il existait aussi bien des accusés qui n'étaient pas d'origine juive, comme Boukharine, alors qu'il avait, parmi les accusateurs, des dignitaires du régime d'origine juive comme le général Leonid Raikhman, qui a « participé au montage des procès de Moscou », et le juge d'instruction Lev Cheinine « bras droit du procureur des grands procès de Moscou de 1936-1938, Vychinski »⁽³⁹⁾. Nicolas Werth – qui pourtant consacre de nombreuses lignes à l'antisémitisme officiel entre 1948 et 1953 – ne fait pas état d'un éventuel antisémitisme lors des procès de Moscou. Ni Léon Poliakov⁽⁴⁰⁾, ni *Le Livre noir du communisme* (notamment le chapitre « La Grande Terreur »), n'y font clairement mention.

S'il n'y a pas eu d'antisémitisme délibéré dans les Procès de Moscou, pourquoi Duras a-t-elle choisi un patronyme juif pour cette victime des Procès, déportée aux

camps ? S'est-elle simplement inspirée de certains accusés visibles comme Zinoviev ou Radek qui se trouvaient être d'origine juive ? Mais dans ce cas, pourquoi a-t-elle voulu faire coïncider cette répression stalinienne avec la prise du pouvoir d'Hitler ? Il est possible qu'elle songe à l'existence d'un certain antisémitisme sous Staline. Si tel est le cas, cela peut se comprendre par le fait que, sur le plan historique, l'antisémitisme a réellement existé sous Staline. Mais peut-être moins lors des Procès de Moscou qu'après la naissance de l'État d'Israël en 1948, dont le régime soviétique avait été pourtant le premier à avoir reconnu l'existence (mai 1948). Par la suite l'antisémitisme du régime soviétique⁽⁴¹⁾ est en effet clairement révélé. Il prend la forme de purges, sous la forme classique de procès, dont on constate qu'ils concernent quasi-exclusivement des Juifs. Mais sans que cela ne soit affirmé clairement. Cette répression qui touche des individus juifs est présentée comme une campagne antisioniste dite « anti-cosmopolite » et commence en 1949, elle aboutit aux procès des membres du Comité antifasciste juif en juillet 1952 qui ont conduit à 25 condamnations à mort et 100 condamnations à des peines de camp de dix à vingt-cinq ans. Il y a ensuite dans la foulée le procès Slansky en 1952 et enfin l'affaire du « complot des blouses blanches » en 1953.

Quinze ans plus tard, un antisémitisme officiel réapparaît dans un autre régime communiste, en Pologne. Ce pays connaît alors, selon Paul Zawadski, l'émergence d'un « antisionisme d'inspiration soviétique » avec une « chasse aux sionistes imaginaires en 1967-1968, dans un contexte d'antisionisme virulent qui succéda à la guerre des Six Jours ». Dans ce cadre, la définition du sioniste consistait alors seulement à un « nom, une origine juives, assumés ou non »⁽⁴²⁾. Cette campagne a eu lieu juste avant la publication d'*Un Homme est venu me voir* (mai 1968) et a pu influencer l'imaginaire de Duras en train d'écrire cette pièce. Pourtant, même considérant la période où le régime soviétique se livre à des campagnes antisémites sous couvert d'antisionisme, les procès et les condamnations prononcées à cette occasion ne représentent que la partie émergée de l'iceberg de la Grande Terreur⁽⁴³⁾

qui a touché « la très grande diversité sociologique des victimes liquidées au “hasard” des quotas à remplir ». En plus des dirigeants communistes soviétiques et étrangers, on peut y compter ainsi des « milliers de prêtres et la quasi-totalité des évêques », l'intelligentsia, environ 30 000 cadres militaires dont le maréchal Toukhatchevski condamné à mort en 1937, sans parler de la déportation qui « toucha plus de quinze mille familles et environ cinquante mille personnes polonaises et allemandes d'Ukraine déportées dans la région de Karaganda, au Kazakhstan et installées dans les kolkhozes » en 1936 ou encore « 172 000 Coréens » déportés entre mai et octobre 1937, « vers le Kazakhstan et l'Ouzbékistan ». Le régime soviétique sous Staline est extrêmement répressif, pour tous, dont les Juifs. Il n'est pas évident, et peut être même inexact, de le réduire à ses seules campagnes antisémites, tant les campagnes de répression ont été larges, nombreuses et variées dans leur cible.

Certes, à l'époque où Duras a écrit *Un Homme est venu me voir*, l'historiographie des crimes soviétiques était moins avancée qu'aujourd'hui : cette pièce de théâtre est contemporaine à la publication de *La Grande Terreur* (Paris, Stock, 1968) de Robert Conquest qui reconstitue la trame générale de la Grande Terreur. Mais au point que, même Nicolas Werth, dans *Le Livre Noir du Communisme*⁽⁴⁴⁾, concède « des extrapolations parfois hasardeuses sur les mécanismes de prise de décision et une surévaluation importante du nombre des victimes »⁽⁴⁵⁾. Toujours est-il que dans cette méconnaissance des crimes soviétiques, Duras, qui a voulu nommer Steiner, son personnage victime des Procès de Moscou, va ainsi dans le sens de maximiser délibérément l'existence de l'antisémitisme en URSS.

3. La judaïté contre l'endoctrinement : *Abahn Sabana David* (1970)

Obscur, parfois déroutant, *Abahn Sabana David*⁽⁴⁶⁾ est peut-être l'un des ouvrages de Marguerite Duras les moins étudiés⁽⁴⁷⁾. Preuve ou symptôme, le texte suscite parfois le rejet, comme chez Madeleine Borgomano qui a pu écrire « Abahn,

Sabana et David sont, dans l'univers durassien, des passagers et presque des intrus »⁽⁴⁸⁾. Hélène Merlin-Kajman, pour sa part, explique que ce livre « porte le jeu transgressif aux limites du supportable »⁽⁴⁹⁾.

La façon dont Duras aborde, de manière presque obsessionnelle, le thème de la judéité semble être ce qui trouble le plus, comme par exemple la saturation du mot « juif », répété plus de cinq cents fois⁽⁵⁰⁾. L'usage de ce mot dérange-t-il donc toujours ? Comme chez Maurice Blanchot qui le jugeait alors « si difficile de prononcer », parfois même « dangereux, voire injurieux »⁽⁵¹⁾ ? Ajouté à ce qui peut être perçu comme une délectation inconsciente dans la transgression d'un tabou, le texte est truffé, dans la bouche des personnages, d'énoncés antisémites violents : « Tes chiens, tes sales chiens juifs, [...] » (p. 65) ; « Chiens gazés, [...], chiens à millions » (p. 115). Des injures d'autant plus dérangeantes que, comme le souligne Hélène Merlin-Kajman, « [...] les voix injurieuses ne sont pas toujours si faciles à originer, [...] qu'on ne sait jamais vraiment si un personnage rapporte un discours ou en assume l'énonciation ». S'ajoutent à cela l'obscurité sémantique de certains passages et l'utilisation d'un langage qui paraît codé. Hélène Merlin-Kajman explique ainsi à propos d'*Abahn Sabana David* que « L'écriture n'a aucune visée informative, aucun message *stable* à délivrer, comme le soulignent suffisamment les multiples, et parfois obscures, associations et substitutions auxquelles donne lieu le paradigme "juif" »⁽⁵²⁾. Dérangeant, énigmatique et mal aimé, *Abahn Sabana David* reste pour Duras « un de ceux qui [lui] est le plus cher »⁽⁵³⁾ ? Que cache l'écriture énigmatique de ce texte ? S'agit-il de messages plus ou moins inavouables pour l'auteure elle-même ? Mais, *Abahn Sabana David* est surtout l'un des premiers textes chez Duras consacré, à la fois, à des personnages explicitement juifs et à la terreur stalinienne.

Intéressons-nous d'abord au cadre du récit. Celui-ci se déroule à « Stadt » (p. 8) sous le règne d'un certain « Gringo ». Le terme « Stadt » qui combine le « Staat » (l'État en allemand) et le « Stadt » (la ville), suggère qu'il s'agit d'un

pays germanique. Qu'en est-il du patronyme, ou de l'appellation, de « Gringo » ? Celle-ci renvoie au surnom que l'on donne aux Américains du Nord en Amérique latine⁽⁵⁴⁾, ce qui incite à penser qu'il s'agit d'un occidental blanc. Dans les années 1960, le « gringo », comme le « yankee », est l'une des figures les plus détestées et détestables pour l'intelligentsia de gauche à laquelle appartient Duras, du fait de l'engagement des Américains au Vietnam, ou de leur soutien aux dictatures fascistes d'Amérique latine. On défile au cri de « muchos Vietnam », le slogan de Che Guevara qui vient d'être assassiné en Bolivie (1967) par ceux qu'on appelle justement les gringos. Par analogie, au lieu du sens propre de « nord-américain arrogant », il faudrait y voir plutôt l'image d'une figure honnie.

Cependant le cadre politique du récit assimile Gringo, comme l'explique Dominique Denès, à un « maître d'un pays de l'Est gelé qui évoque l'URSS., chef d'un parti politique unique aux méthodes staliniennes [...] »⁽⁵⁵⁾. En effet, Gringo est à la tête d'un Parti (P majuscule dans le texte) politique unique, appelé le « Parti de Gringo » (p. 11, 16, 19). Il convoque régulièrement des congrès, numérotés, au nom du Peuple, également avec un P majuscule où, finalement, il monopolise la parole : « Au XXII^e Congrès de la Maison du Peuple il a parlé toute la nuit » (p. 79). Discours à rallonge de dirigeants lors de congrès réguliers : on est bien dans la rhétorique des régimes soviétiques⁽⁵⁶⁾. Cela se confirme par l'explication du fonctionnement du régime. Il existe des « syndicats » et des « pétitions », mais ils ne sont en réalité que des moyens de contrôle à peine camouflés : « On est inscrits au syndicat, Gringo nous a fait inscrire. On dépose des pétitions à la mairie. Gringo écrit les pétitions » (p. 79). L'uniformisation de l'esprit s'installe : « Les gens ne disaient rien. / Leurs voix sont identiques, égales. / [...]. / Ensemble ou séparés, ils disaient la même chose » (p. 75). Et là où règne la pensée unique, règne aussi l'infantilisation de l'esprit, l'interdiction pour l'interdiction, sans explication : « C'est interdit par Gringo. On ne sait pas pourquoi Gringo l'interdit » (p. 63). Autant de simulacres qui rappellent ce qu'on savait déjà en 1970 des

démocraties populaires du Bloc de l'Est. Ajoutons que, dans l'adaptation cinématographique *Jaune le soleil* « Gringo » devient « Gringski »⁽⁵⁷⁾, un patronyme cette fois manifestement slave.

Pour compléter le tableau, aux mensonges d'État s'ajoute la répression. L'autocrate possède ainsi « sa police, [...] son armée » (p. 15), nommé précisément « le corps Rouge de l'armée de Gringo » (p. 117) ce qui renvoie là aussi aux pays communistes. Gringo règne par la terreur et les opposants sont exécutés ou condamnés aux travaux forcés, en masse : « [o]n dit vingt millions en tout »⁽⁵⁸⁾ (p. 31). Comme au temps de Staline, les exécutions sommaires se multiplient : « C'est la discipline ici, chez les Gringos de Staadt. Ils tirent, ils tuent. Sauf si on leur dit qu'ils n'ont pas le droit, ils ont le droit. C'était un peu plus long avant. / [...] avant, c'était plus long, avant Gringo » (pp. 23-24). Ces victimes de Gringo sont enterrées au lieu-dit « la plaine des morts » qui se trouve à la lisière du village, « pas à l'intérieur » (p. 39) afin de préserver le secret (« Personne ne le sait », mais au « pied des barbelés », p. 22). La présence de cette vaste fosse commune est évoquée à plusieurs reprises tout au long du texte, au moins douze fois⁽⁵⁹⁾, comme pour souligner le règne écrasant de la terreur.

Avec ces détails cependant, ce sont les caractéristiques d'un autre régime totalitaire qui sont révélées. On précise ainsi que ceux qui ne sont pas exécutés, « partent en fourgons pour les mines du sel dans le Nord » (p. 22), pour « le bagne à ciment, sur la route de la Judée capitale » (p. 127), ou plus clairement vers « les camps de concentration de la Judée soviétique » (p. 130). Cette dernière pourrait évoquer le Birobidjan, la région autonome juive dans l'Extrême-Orient russe. Mais les descriptions de massacres, l'existence de fosses communes hors des villages, le secret autour de ces exécutions ou encore l'évocation des mines de sel, renvoient à d'autres images qui sont moins rattachées aux heures noires du stalinisme, qu'au régime nazi et à ses crimes. Il faut alors évoquer un autre aspect de Gringo et de son régime : l'antisémitisme. Les victimes de Gringo sont en effet des Juifs.

Déportés en masse, exécutés sommairement, massacrés :

« - Ils ne les tuent pas chaque fois. / [...]. / - Il n'y a pas de chambre à gaz ici. / [...]. / - Ceux qu'ils laissent vivants partent en fourgons pour les mines du sel dans le Nord. / [...]. / - Ceux qu'ils tuent, ils les enterrent à la lisière de la plaine [...]. / [...]. / - Ce n'était pas ces juifs-là dans les chambres à gaz. / - Non. C'était d'autres. / - D'autres [...] c'est le même mot : juifs. / - Oui. On le veut. » (pp. 21-23)

Ces mines de sel, dans lesquelles Gringo fait déporter des Juifs, ne sont pas sans lien avec Auschwitz : pendant l'Occupation en France, comme dans *Les Etoiles*, bulletin clandestin créé par Aragon, ou pour la BBC, on comprenait la déportation à Auschwitz comme l'« envoi aux mines de sel, [ce] qui signifie la mort »⁽⁶⁰⁾. À la façon d'Auschwitz, qui fut considérée à tort comme une mine de sel, on peut se demander si ce que Gringo appelle les mines de sel ne cache pas une réalité bien pire. Pourtant, si la méthode ressemble au génocide nazi, Duras précise qu'il ne s'agit pas des mêmes Juifs mais « d'autres ». Sous le règne de Gringo, il n'y a pas de chambre à gaz, donc pas d'extermination systématique industrialisée : « On les tue un par un maintenant [...] les chambres à gaz étaient nazies ? / - Oui. Il n'y en a plus. Il n'y en a plus nulle part. [...] ici c'est seulement le bain ou la mort simple » (p. 23). Duras souligne ainsi que Staadt n'est pas tout à fait l'Allemagne nazie, même si on a vu qu'il y a des similitudes. La Solution finale serait un point de référence à partir duquel la persécution antisémite de Gringo peut se définir.

Autre chose, les camps de Gringo se situent souvent dans des lieux appelés « Judée », ce sont « les camps de concentration de la Judée soviétique ». Le terme « Judée » semble correspondre à des lieux (villes, ghettos, ou camps) où vivent des Juifs. Ainsi il existe, en plus de « la Judée soviétique » (p. 130), « la Judée capitale » (p. 127), « les Judées voisines » (p. 112) ou plus significatif, les « Judées brûlées » et les « Judées gazées » (p. 127). Lorsque ces « Judées » ne sont pas

transformées en camps de concentration, elles font l'objet de pogroms comme s'il s'agissait de ghettos ou de *shtetl*. À cette fin, Gringo incite ses hommes à y mener des expéditions :

« Quelquefois, on les met dans les tourelles des chars de police, ils vont vers les Judées voisines, Gringo les félicite, il leur jette des fleurs, il leur fait faire des médailles, il les accroche à leurs colliers. [...]. Quelquefois ils sont libres, on les lâche, on leur dit : Vous êtes libres, tuez. » (p. 112)

Quant à ceux qui essayent de fuir au-delà de la frontière, ils font l'objet de massacres ciblés : « À l'heure où les juifs passent les barbelés, de l'autre côté de la plaine, du côté des étangs : Tuez, on leur dit » (p. 112). Par conséquent, il ne reste plus de juifs libres dans le territoire de Gringo. Le personnage appelé « le Juif » (p. 24), qui vient d'ailleurs, essaye de savoir « ce qu'avait fait Gringo des autres juifs » et « le nom des juifs exécutés » (p. 61). Avec ce personnage de Gringo, dans le cadre de cet État, se mêlent, à des évocations du génocide nazi, des éléments manifestes du régime soviétique. Que signifient ces analogies constantes ? Pour cela, il faut nous intéresser à la façon dont Duras, ancienne résistante et ancienne communiste, a reçu, puis intégré dans ses ouvrages, ce qui fut à un moment impensable ou tabou : l'antisémitisme latent des régimes soviétiques.

L'antisémitisme des régimes staliniens fut difficile à concevoir en France, dont le Parti communiste, qui fut à la fois stalinien mais aussi résistant et sauveur de nombreux Juifs pendant l'Occupation. Or les régimes staliniens ont mené une politique de répression frappée d'antisémitisme, notamment entre 1948 et 1953 avec la destruction du Comité antifasciste juif, le procès Slansky, l'affaire du « complot des blouses blanches » ou encore la vaste campagne antisémite dite « anti-cosmopolite »⁽⁶¹⁾.

Un certain nombre d'éléments dans le texte incite à comprendre que le récit se situerait justement pendant cette période. L'action est ainsi située « après la

guerre » (p. 22), notamment après Auschwitz : « - On les tue un par un maintenant [...] les chambres à gaz étaient nazies ? / - Oui. Il n'y en a plus. Il n'y en a plus nulle part. » (p. 22).

Mais on est certainement avant le dégel khrouchtchévien. Il est ainsi très souvent question de gel (une dizaine de fois, pp. 7-46), sans compter les termes appartenant au même champ lexical. Il faut aussi y voir le froid sibérien des goulags et dans le texte ce froid est aussi lié à la mort : « - C'est le gel, dit Sabana. Dehors on marche sur du fer, on tombe, on se tue » (p. 32) et à la terreur : « la glace de la mort » (p. 146) ; « des lueurs gelées dans la direction [...] de la plaine des morts » (p. 43) ; « J'ai froid, j'ai peur [...] » (p. 51). Le gel et le froid furent aussi une des représentations de ce qu'était le Bloc de l'Est en particulier pendant la période stalinienne, comme dans *Le Dégel* (Paris, 1954) d'Ilya Ehrenbourg. Le récit correspond ainsi plutôt aux dernières années du stalinisme.

Les injures antisémites de Gringo (« Sale chien ! », p. 145), semblent faire écho à la campagne antisémite de la *Pravda* mentionnant les « chiens enragés de Tel-Aviv »⁽⁶²⁾ en 1953. Une campagne qui se voulait anti-cosmopolite⁽⁶³⁾, un cliché antisémite que Gringo utilise lorsqu'il associe « le Juif » et « l'argent des grandes puissances étrangères » (p. 62). Sur un autre plan, il est aussi possible d'entendre l'écho de la campagne populaire antisémite en Pologne de 1967-1968, dont nous avons évoqué l'existence. Elle date de quelques années avant la publication d'*Abahn Sabana David*. Or le délire « antisioniste » en Pologne était alors tel, qu'on puisse avoir ce témoignage d'un employé de Lodz se faisant exclure du Parti et licencier de son poste de travail parce que « son chien, élevé de façon sioniste, aurait intentionnellement mordu un enfant polonais »⁽⁶⁴⁾. Duras a-t-elle été au courant de cette histoire ? Toujours est-il qu'étrangement, faisant comme écho à cet épisode délirant du chien sioniste, Gringo incite non seulement à exécuter des Juifs mais aussi à « tuer les chiens du juif » (p. 117).

Le régime stalinien ne peut se réduire à l'antisémitisme. Mais dans *Abahn*

Sabana David, Duras leur réserve une place quasi exclusive dans les persécutions du régime stalinien qu'elle décrit comme si l'antisémitisme l'avait davantage préoccupée que les autres persécutions. On peut se demander si ce n'est pas un moyen, une entrée, pour dénoncer ces régimes, à une époque clivée où cela reste difficile dans le milieu qui est le sien. Pour cela elle a besoin d'un contrepoint au stalinisme, en la personne d'une victime incontestée, dotée de qualités et d'un passé qui rendent légitime, du point de vue de personnes ancrées à gauche, la critique des régimes soviétiques. Pour cela elle fabrique un opposant archétypal : le personnage d'Abahn. Il existe deux Abahn dans *Abahn Sabana David* : « - On m'appelle Abahn. / - Il s'appelle aussi Abahn mais lui, on l'appelle le juif. » (p. 18). Le texte les distingue en appelant, d'un côté, « le juif » celui qui est condamné à mort par Gringo, et de l'autre, « Abahn » celui « qui ne sera pas tué », qui fait figure de témoin qui « voit » et « qui dira » (p. 38). L'un est nommé uniquement « Abahn », alors que l'autre est appelé « le juif »⁽⁶⁵⁾. Symétriquement opposé à Gringo, il est une figure quasi-collective, moins définie comme individu que comme celui représentant les Juifs en général, et du même coup la judéité. On « [l'] appelle le juif » (p. 9) avec l'article défini, mais on l'assimile aux juifs en tant qu'entité : « - Après tu es reparti encore de là où tu étais ? / - Oui. / - Chassé toujours ? / Tué ? / - Oui. / Silence. / - C'est pour ça qu'ils te tuent encore ? / Un sourire difficile tire le visage du juif. / - Oui. » (p. 50).

On comprend qu'il s'agit ici d'individus de plusieurs générations (« toujours », « encore ») qui ont été victimes de l'antisémitisme et du génocide. Ce « tu » doit donc être, ici, interprété bien comme un « vous », signifiant le « toi » et « les tiens », désignant les juifs dans leur ensemble. Abahn-le-Juif porte ainsi en lui tout le peuple juif. À travers ce personnage, on peut ainsi examiner ce que représentent « les juifs » pour Duras au moment où elle écrit *Abahn Sabana David*. En premier lieu, il y a la déportation. Cet Abahn est ainsi un survivant d'Auschwitz, celui qui « a traîné dans les Judées brûlées, [...] dans les Judées gazées » (p. 127). Il a un

matricule tatoué « en écriture bleue » (p. 123) sur son bras. « Abahn-le-Juif » est par ailleurs conçu comme un errant apatride. On apprend ainsi, qu'il a « tout quitté », « un emploi », « une femme, des enfants », « il y a longtemps ». Victime de l'antisémitisme, il est « parti » et « reparti encore de là où [il était] », « chassé toujours » (*Abahn*, p. 50). Une errance qui serait donc partie prenante de la condition inhérente du fait d'être juif, un destin qu'elle affirme inscrire dans le mot même : « J'ai commencé à penser à partir, dès que j'ai appris le mot : juif » (p. 122). Il est aussi probablement d'origine allemande si on se réfère à la phrase « Nous sommes tous de la ville d'Auschstaadt » (p. 102). Elle peut s'entendre d'abord comme « nous sommes tous d'Auschwitz », mais ce toponyme imaginaire fabriqué à partir de deux mots allemands « Staat » (l'État) et « Stadt » (la ville) exprimerait son origine allemande. On peut aussi de ce fait l'interpréter comme : « Nous sommes tous des juifs allemands » et retrouver ainsi également dans *Abahn Sabana David* le même champ référentiel que dans *Détruire, dit-elle*. Cependant il semble qu'Abahn ait aussi connu le Goulag : n'est-ce pas ce qu'il faut comprendre par « les camps de concentration de la Judée soviétique » (p. 130) ? C'est même là qu'il est destiné à mourir : « C'est à Staadt qu'il sera mort, [...], dans le bagne à ciment, sur la route de la Judée capitale » (p. 127).

On a donc un personnage juif, d'origine allemande, doté de l'imagerie ambiguë du Juif errant, victime à la fois des nazis et des persécutions d'un régime stalinien. Un profil hautement vraisemblable⁽⁶⁶⁾ sous le stalinisme, notamment lors du Procès Slansky à Prague (1952), dont onze des quatorze accusés – ex-dignitaires communistes – étaient d'origine juive, et où les faits qui leur étaient reprochés portaient sur la constitution d'un « groupe terroriste trotsko-tito-sioniste »⁽⁶⁷⁾. On les a accusés d'être des « cosmopolites-sans-patrie »⁽⁶⁸⁾, tout comme semble l'être Abahn-le-Juif. Ce sont des arguments typiques de l'antisémitisme traditionnel qui ont été exploités par les régimes staliniens pour réduire des individus pourtant ouvertement athées et membres du parti.

Gringo utilise également le terme « raciste » comme prétexte à des fins antisémites : « [1]es racistes sont exécutés ici » (p. 38). Ce qualificatif sert à condamner à mort Abahn et rappelle fortement ce qui s’est passé pendant la vague d’antisémitisme en Pologne entre 1967 et 1969 où les juifs étaient qualifiés de racistes et persécutés pour ce prétendu racisme⁽⁶⁹⁾. Rien ne nous indique que Duras ait été absolument au fait de ces pratiques, mais on en lit un écho très clair dans *Abahn Sabana David*. Considérer l’errance apatride comme une « caractéristique juive », ou encore parler du « juif » avec l’article défini, comme s’il pouvait y avoir un type spécifique qui représenterait tous les Juifs, ressemble fort à des propos antisémites. Sous Staline cette piste a été particulièrement bien exploitée : « les Juifs [...] furent persécutés en tant que « cosmopolites-sans-patrie » (*bezrodnyie kosmopolity*) »⁽⁷⁰⁾ selon Léon Poliakov. Mais à l’inverse des antisémites, Duras donne à ces clichés des valeurs positives, tout comme ce personnage appelé « le Juif » joue un rôle positif en tant qu’opposant à la dictature de Gringo. Pour mieux comprendre la judéité telle que Duras se la représente alors, nous pouvons nous appuyer sur l’article de Maurice Blanchot intitulé « Être juif »⁽⁷¹⁾. De par leur amitié⁽⁷²⁾ et étant donné que cet article a été publié en 1969, soit un an avant la sortie d’*Abahn Sabana David*, nous pouvons supposer une certaine communauté de pensée entre Blanchot et Duras⁽⁷³⁾. Dans sa tentative de revaloriser le mot juif dont il conteste l’usage « dangereux, voire injurieux », Blanchot s’intéresse particulièrement à l’errance et l’étrangeté, qui sont pour lui, des spécificités importantes de l’être juif « [...] que l’on ne pourrait éviter de choisir [...] ». Ainsi, il considère « l’idée d’exode et l’idée d’exil comme mouvement juste » et avance que l’« errance signifie un rapport nouveau avec le “vrai” [...] ». La judéité permet selon lui, « l’expérience de l’étrangeté s’affirme auprès de nous dans un rapport irréductible », en nous apprenant « ce rapport avec la différence »⁽⁷⁴⁾. C’est après la publication de cet article que Duras met en scène un personnage principal, opposant d’un dictateur stalinien, qu’elle fait appeler « le juif », doté de caractéristiques qui relèvent

des clichés sur les Juifs, mais paré de qualités mélioratives. Comme si c'était au fait d'être juif, même en caricature, qu'Abahn devait sa clairvoyance et son intégrité morale. Serait-ce du philosémitisme ? Revers de l'antisémitisme, celui-ci est parfois à la limite du racisme et n'est pas sans danger comme l'explique Léon Poliakov : « Dans ma préface au vol. II de mon *Histoire de l'antisémitisme* (1961), j'ai cherché à montrer comment les écrits "philosémites" ou les apologies contribuent tout comme les écrits antisémites à perpétuer et l'antisémitisme et le judaïsme. »⁽⁷⁵⁾ Paul Zawdski fait également remarquer : « Dans certains milieux, on a même l'impression d'une inversion du signe de valeur accordé aux Juifs ; à l'antisémitisme succède un certain philosémitisme, le Juif restant cependant marqué du sceau d'une altérité radicale, voire d'exotisme. »⁽⁷⁶⁾.

Est-ce parce qu'elle se sent exemptée par ce philosémitisme que Duras peut alors se permettre de tout écrire et de tout dire sur les Juifs ? Pour une de ses amies proches, Michèle Manceaux, Duras « ne tient pas compte qu'elle pourrait aussi horripiler certains Juifs en leur attribuant des caractéristiques raciales. À moi, elle dit : "Tu as l'humour et la mélancolie des Juifs." Et c'est de sa part une gentillesse. »⁽⁷⁷⁾ Cela s'observe dans *Abahn Sabana David* dans le fait qu'elle fait revendiquer par ses personnages juifs une sorte de solidarité « de race » absolue. Ainsi, Abahn, (différent d'Abahn-le-Juif), assure que si un juif était tué, cela « déclencherait les autres juifs » (p. 37), qu'il sait reconnaître les juifs comme les siens (« Je les reconnais. »). Et il revendique même, le fait d'être raciste : « Je suis raciste » (p. 38). Pourtant, Duras montre que des qualificatifs comme « philosémitisme », « sioniste », ou « raciste » peuvent être des mots employés par les antisémites. Le dictateur Gringo utilise le mot « raciste » comme prétexte à des persécutions antisémites (p. 38) et le qualificatif « raciste » sert à condamner à mort Abahn. Les victimes du racisme sont qualifiées de racistes. Ce procédé rappelle encore ce qui s'est passé en Pologne de 1967-1969 :

« [...] à la fin des années soixante les mots "racisme", "raciste"

s'appliquaient surtout aux juifs ; ce qui est éloquent dans un pays où, en 1967-1969, régnaient en pratique les lois de Nuremberg, où l'on flairait qui est juif et qui ne l'est pas, où l'on se demandait qui avait quelle grand-mère. »⁽⁷⁸⁾

Gringo n'attaque pas Abahn-le-Juif simplement par racisme, mais aussi sur le plan politique où il semble le craindre. Gringo qualifie ainsi Abahn d'« ennemi » (p. 16), de « traître » qui, enfin plus clairement, a « douté de la politique du Parti » (p. 130), puis d'un capitaliste cosmopolite qui « recevait de l'argent des grandes puissances étrangères » (p. 62). À ce titre, Gringo le condamne à mort (« ON TUERA LE JUIF, [...] » (p. 132). De son côté, Abahn renvoie à Gringo ces accusations de trahison : « Il n'y a pas eu trahison des Juifs, dit Abahn. Il y a eu trahison de Gringo » (p. 72). Pour Abahn, le prétendu communisme de Gringo est opaque : « Lequel ? [...] Nous ne savons pas » (p. 94). Sa promesse d'un avenir meilleur n'est qu'un discours : « La patience devenait le but » (p. 95).

Cela nous permet de comprendre qu'Abahn-le-Juif est un dissident communiste qui propose un autre communisme que celui de Gringo. Dans le passé, il a été « du parti de Gringo avant » (p. 85), il a même été lui aussi « un gringo » (p. 45) qui « était très sûr, [...], comme Gringo maintenant » (p. 95). Mais après sa déportation « dans les camps de concentration de la Judée soviétique » (p. 130), c'est-à-dire au goulag, il sort de son erreur passée, tout en restant communiste : « s'il est quelque chose, communiste » (p. 85). Mais « un communiste qui croit que le communisme est impossible » (p. 94), il est « AUTRE CHOSE » (p. 86), en majuscules dans le texte⁽⁷⁹⁾. Quel est ce communisme d'Abahn ? Il est moins caractérisé par des lignes politiques déterminées que par la mise en cause permanente du système de Gringo. Ainsi, au sein de la population endoctrinée par le dictateur, il essaye de « semer le doute dans les esprits » et de « semer le trouble dans l'unité » (p. 104). Ses propres idées n'échappent pas non plus au réexamen permanent : « Il est possible que nous nous trompions [...]. Toujours possible.

Toujours » p. 96), soulignent Abahn-le-Juif et Abahn. Il garde cependant le projet et l'idéal, et tout en essayant « de ne pas le construire », il pense qu'il « faudra quand même essayer » d'aller « vers le communisme » (p. 103). Ce type de communisme à visage plus humain, reflète précisément la posture de Duras telle qu'elle la formulait avec Mascolo et Blanchot en 1968⁽⁸⁰⁾. Abahn-le-Juif, en qui Duras fait représenter les Juifs, incarne donc l'idéal politique de l'auteur dans ces années où se pose la question d'autres voies possibles, espérées au printemps en Tchécoslovaquie et lors de Mai 68, mais revendiquées hors du PC.

Pour exprimer cette position, elle a inventé ce personnage d'Abahn, en utilisant sa judéité comme outil de dénonciation de la barbarie soviétique, en la comparant, par la présence de l'antisémitisme et des camps, au régime nazi c'est-à-dire à ce qu'il faut combattre dans l'absolu. Entre Gringo, le stalinien antisémite, et Abahn-le-Juif, le gauchiste, il y a David et Sabana. Les degrés de l'endoctrinement et de la judéité (ou du philosémitisme) de ces deux personnages intermédiaires s'ajoutent pour montrer que le degré de la judéité est proportionnel à celui d'une certaine morale dans le monde de *Abahn Sabana David*.

David est un « homme du Parti » (p. 73) de Gringo. Son endoctrinement par Gringo est déjà bien avancé : il « est devenu aveugle », il « est devenu sourd » (p. 10), comme les dirigeants de Moscou que Duras qualifiera de « sourds »⁽⁸¹⁾, ou encore comme la population soviétique, telle qu'Arthur Koestler la décrit dans *Le zéro et l'infini*. Devenu un « tueur-singe » (p. 73) avec une « cervelle de singe » (p. 58), David est « envoyé à Prague » (p. 49), ce qui renvoie à la description des soldats soviétiques qui répriment le Printemps de Prague tels que Duras les décrira dans *Le Camion* : « Les pierrots, sur les chars, qui entraînent à Prague. / [...]. / Ces hommes enfarinés, souriants, gentiment décervelés. / Ces nouveaux tueurs » (pp. 44-45). Mais l'ultime étape de l'endoctrinement semble consister en l'assassinat de celui appelé « le juif ». Gringo y incite David : « TU MANQUES D'EDUCATION POLITIQUE. ON TUERA LE JUIF, COMME ÇA TU

COMPRENDRAS » (p. 132). Pouvoir l'assassiner ou non, faire preuve d'un acte antisémite, tel devient dès lors l'enjeu principal.

Envoyé donc auprès du « juif » par Gringo (p. 10), David n'est pas conscient au début d'avoir été désigné comme son bourreau. Il ignore le fait que « Gringo [...] attend de pouvoir dire : Celui qui a tué le juif c'est le dénommé David [...] » (p. 36). Il croit avoir été envoyé uniquement pour « [le] garder » (p. 12) jusqu'à ce que Gringo ou ses hommes viennent l'assassiner : « Gringo a une réunion ce soir. Nous le gardons en attendant qu'il vienne » (pp. 18-19), dit Sabana, la femme de David. Complice de Gringo par sa paresse mentale, le fait qu'il pense qu'il « est normal que Gringo le tue » (p. 93), semble montrer à quel point David est conditionné. Cet état d'inconscience est traduit métaphoriquement par le sommeil⁽⁸²⁾. Dès son arrivée chez « le juif », David se met à dormir : « Le sommeil arrive sur David » (p. 14). De cette façon, il peut s'aveugler sur le vrai sens de sa mission. Le temps passe sans qu'il ne se réveille, malgré les efforts de ses amis : « [...] voici, il commence à appeler David. / - David, David. / Tout bas d'abord, puis de plus en plus fort, il appelle David. / David dort. [...]. / - David. / Il dort. / - David. / Le juif s'arrête, attend : il dort toujours » (p. 51).

Dès lors commence la « lutte contre le sommeil » (p. 59 et 63) de cet homme qui dort : aux appels insistants de ses amis qui essayent « d'aller plus vite que le sommeil » (p. 62) pour réveiller sa conscience, tantôt il répond (« - j'entends. Oui ? », p. 52), tantôt il s'en protège (« - Laissez-moi tranquille », p. 54). La clé de sa prise de conscience étant entre les mains des personnages juifs, c'est pour pouvoir les entendre dire que David doit se réveiller : « Réveille-toi David, les juifs parlent », lui répète Sabana avec insistance, pour finir par obtenir de lui qu'enfin, il « ouvre les yeux » (p. 87). Réveillé, il est alors prêt à la sensibilisation. Progressivement, il entend le discours d'Abahn-le-juif qui lui dévoile le prétendu communisme de Gringo où la « patience devenait le but » (p. 95) et où la « patience [lui] a brûlé la main » (p. 96). De même, il ouvre les yeux sur la vraie liberté dont

Gringo le privait. Il est touché en apprenant qu'Abahn-le-Juif est condamné à mort parce qu'il lui « a parlé de la liberté », et qu'il a essayé de le sensibiliser à l'exploitation et à l'aliénation dont il était victime : « Tes mains pleines de plaies ce sont tes mains, David » (p. 131). Quand David apprend que « c'est parce qu'il a dit ces choses que le juif va être tué », cela le choque et il comprend d'un coup, comme une renaissance : « Un cri sort de la poitrine de David » (p. 132). Parallèlement, sa sensibilisation au crime antisémite avance. Il découvre entre autres qu'Abahn-le-Juif est un survivant de la Solution finale : ayant un « numéro » marqué « en écriture bleue » (p. 123) sur son bras, il « a traîné [...] dans les Judées gazées » (p. 127), il a dans sa famille ce qu'ils appellent des « chiens gazés [...] à millions » (p. 115). Et cela ouvre ses yeux face au crime de l'antisémitisme dont il était sur le point de devenir complice en tuant Abahn-le-Juif. Réveillé physiquement et moralement, il en vient à pouvoir s'opposer à l'ordre de Gringo. Un des enjeux de son endoctrinement étant l'antisémitisme, sa révolte contre Gringo s'exprime aussi par le refus de l'acte antisémite : « JE N'AI PAS TUE LE JUIF » (p. 140), David déclare haut et fort à Gringo. Le même enjeu s'observe dans la parole de Gringo adressé à Abahn-le-Juif : « Je t'apprendrai qu'un révolutionnaire ne doit désespérer de personne : encore six mois et David t'aurait abattu sans la moindre hésitation, toi et tes chiens ! » (p. 145).

Si David réussit à sortir de l'esclavage mental, n'est-ce pas parce qu'il n'est pas tout à fait comme les autres hommes de main de Gringo ? On remarque qu'il a une tendance à la désobéissance. Ainsi, il était le seul à avoir « adresser la parole » à Abahn-le-Juif (pp. 17, 63, et pp. 130-131) et à devenir « ami » (p. 46), cela pour le plaisir d'enfreindre l'interdiction. Pour Gringo, David a été un « mauvais ouvrier » à cause de son « esprit d'anarchie et d'insoumission » (p. 144). À l'inverse pour Abahn-le-Juif, David a été un des rares qui eussent « des yeux » et « des oreilles » (p. 39) capables de voir et entendre. Par son caractère, David est plus du côté des Juifs que de Gringo : « - A force de creuser David, c'est

vrai qu'au bout du compte on trouve adieu Gringo, dit-elle. On trouve la forêt des juifs ? / - Oui, dit Abahn. » (p. 72).

Ne doit-on pas penser que David est lui aussi juif ? Il y a son prénom, David, qui évoque le roi d'Israël. Une association d'idées possible chez Duras qui évoquera à plusieurs reprises le Roi David dans *La Pluie d'été*. Il y a également son métier, celui d'« ouvrier maçon » (p. 73). Cela pourrait évoquer son appartenance au monde des « travailleurs », mais aussi son appartenance aux « Steiners », comme Aurélia Steiner ou Yann Andréa Steiner. Un patronyme (Stein ou Steiner) qui vient parfois du surnom d'un maçon⁽⁸³⁾. Il y a aussi son lien avec des Portugais. À plusieurs reprises, on rappelle que David fréquente le milieu des ouvriers portugais : « - Il n'est pas qualifié, il est dans l'équipe des Portugais » (p. 32), explique Sabana. David lui-même fait part de sa familiarité avec les Portugais : « Je sais parler avec les Portugais et les chiens » (p. 49). Est-ce parce qu'il est maçon et qu'une grande partie de l'immigration portugaise en France entre 1950 et 1970⁽⁸⁴⁾ a conduit ces personnes à entrer dans ce corps de métier ? Certains textes de Duras représentent les Portugais comme faisant partie des discriminés. Ainsi, dans *L'Amante anglaise*, où l'amant de l'héroïne est un maçon portugais, il est question du racisme contre les Portugais⁽⁸⁵⁾. Duras met les Portugais dans la catégorie des discriminés, avec les « juifs », les « arabes » et les « noirs », dans *Le Camion*⁽⁸⁶⁾ où « la dame » est celle, écrit Duras, « qui invente d'être la mère de tous les enfants juifs morts à Auschwitz, qui invente d'être portugaise, ou arabe, ou malienne, [...] »⁽⁸⁷⁾. Pour l'historienne Esther Benbassa, entre le XV^e et le XVIII^e siècle, les Français appelaient les Marranes « les Portugais ». Dans son tableau chronologique, à l'année 1770, on peut lire : « Les Portugais ouvrent une synagogue à Paris »⁽⁸⁸⁾. Enfin, David partage la douleur avec les personnages juifs. Alors que le texte affirme que « Les juifs n'arrivent pas toujours à éviter la folie de la douleur » (p. 85), David souffre de la dureté du travail : « - Une montagne de douleur, dit Sabana. / - Une montagne de ciment, dit Abahn. / - Des montagnes de ciment de

douleur [...] » (p. 120). Par son esprit rebelle, son métier, sa condition sociale et bien sûr son prénom, la judéité « imaginaire » existe en David de manière latente. Au fond de David, écrit Duras, « on trouve la forêt des juifs » (p. 72).

Si David est dans cette « zone grise » entre Gringo et Abahn-le-Juif, Sabana se situe plutôt entre David et Abahn-le-Juif, tant par son plus faible niveau d'endocritinement que sa possible condition de victime de l'antisémitisme. Épouse de David, Sabana est chez Abahn-le-Juif pour assister David dans sa mission : « S'il essaye de se sauver, [...] [elle] appelle David. David se réveille et le tue » (p. 23). Pourtant à la différence de David, elle n'est « pas du Parti de Gringo » (p. 16). Elle est beaucoup moins dans l'état de sommeil que son mari ; elle est présentée comme quelqu'un qui « veu[t] comprendre » (p. 35). Elle prendra ainsi conscience du dessein de Gringo (pp. 33-36) plus rapidement que David, pour se joindre par la suite aux deux Abahn dans l'entreprise d'ouvrir les yeux de David (p. 86). Moins endoctrinée que David, elle est aussi plus consciemment proche des personnages juifs que David. Certes, Sabana utilise un langage antisémite aussi virulent que celui de Gringo :

« C'est toi Abahn le juif, Abahn le chien ? » (p. 38)

« Je te prends, je prends tes paroles de chien juif. » (p. 47)

« Tes chiens, tes sales chiens. Tes chiens juifs. / [...] Tes chiens, tes sales chiens juifs, [...] » (p. 65)

Mais contrairement à Gringo, elle ne prononce pas ces insultes pour injurier les Juifs, mais à des fins pédagogiques, contre l'antisémitisme. Ainsi, pour faire comprendre à David le crime dont il est sur le point de devenir le complice, Sabana lui décrit ce qui implique sa collaboration. Elle lui dit que, pour être logique avec son acte, il doit tuer « aussi les chiens du juif » (p. 117). Elle aura visé juste. À cette provocation, David réagit par un refus violent : « David lève ses mains crevassées, / il repousse l'image, il crie. / Il crie NON, longuement, les mains en avant, les yeux fermés sur l'image d'un chien exécuté. » (p. 117).

Cette intention éducative de Sabana peut être éclairée à la lumière des écrits autobiographiques de Duras. En effet, un même schéma de pensée que celui de Sabana peut s'observer dans les hallucinations de Duras lors d'une cure de désintoxication dans les années 1980 : « [...] je lui ai dit de jeter le chien par la fenêtre, très fort sur les passants, *pour qu'ils se rendent compte qu'on avait tué des Juifs* »⁽⁸⁹⁾. Plutôt que de laisser les morts en paix, plutôt que de se recueillir avec respect, elle choisit, emportée par la colère de l'alcool, de faire violence aux morts (le jeter « très fort ») pour sensibiliser ceux qui sont indifférents à la barbarie commise par les nazis. Dans d'autres situations, Sabana utilise le langage antisémite pour exprimer de la tendresse, en renversant les valeurs des mots. On le voit par exemple dans les passages suivants : « Cette chienne de juif, murmure Sabana – l'amour est entré dans sa voix » (p. 111), et : « - Diane, continue Sabana, cette chienne de juif, à toi. / La douceur de sa voix arrache des larmes à David » (pp. 114-115) ou encore : « - Chiens gazés, dit doucement Sabana, chiens à millions »⁽⁹⁰⁾ (p. 115). Notons que le personnage du « juif » utilise la même expression violente : « Chiens à millions, dit le juif » (p. 68).

Comme dans le cas d'Abahn-le-Juif, Sabana est la destinataire probable de ses propres injures antisémites. On remarque en premier lieu qu'elle souhaite mourir comme eux : « Je veux les chambres à gaz. Je veux mourir » (p. 68), dit-elle en pleurant. Pourtant, Sabana est possiblement une ancienne déportée juive. Certes, elle dit ne pas connaître d'autres endroits que Staadt : « je n'ai jamais dépassé Staadt, je ne sais pas ce qu'il y a après » (p. 30). Mais sa parole n'est pas fiable parce qu'elle est amnésique : elle « ne sait pas son âge, elle ne sait pas son nom », et elle « ne sait même pas d'où elle vient ». Son identité est floue et flottante. Selon la rumeur, elle serait une survivante d'un camp d'extermination, si on considère que dans ce cas il faut lire Auschwitz pour Auschstaadt : « On dit qu'elle est juive [...], qu'elle vient de loin. De la Judée allemande, [...]. De la ville d'Auschstaadt » (p. 101). Comme pour renforcer l'éventualité de la judéité de Sabana, Duras

attribue les mêmes caractéristiques à ses personnages juifs et à Sabana. Par exemple, si « [l]es juifs n'arrivent pas toujours à éviter la folie de la douleur » (p. 85), Sabana « est folle » (p. 100), dit répétitivement David, tandis qu'elle éprouve « une souffrance [...] entière » (p. 27). Enfin, plus proche des Juifs et plus indépendante d'esprit que David, Sabana est destinée, ou désire être destinée, au même sort que celui appelé « le juif » : « Je vais être tuée avec le juif » (p. 100), « Je serai tuée avec le juif » (p. 133). La judéité est plus claire chez Sabana que chez David, avec un passé de déportée, même si elle n'en a plus la mémoire⁽⁹¹⁾.

Abahn Sabana David est un des premiers textes de Duras portant à la fois sur des personnages explicitement juifs et sur la terreur stalinienne. Au-delà de son apparente obscurité, dans la trame narrative ou la fantaisie des lieux et des personnages, le texte se révèle particulièrement précis dans certains détails. La confrontation des protagonistes aboutit à faire de la figure du Juif Abahn un archétype idéalisé de l'opposition légitime au stalinisme. En plus de constituer un outil critique contre le communisme soviétique, cette démarche conduit l'auteure à une posture philosémite, que l'on retrouvera par la suite dans son œuvre de façon quasi obsessionnelle.

Gringo-Gringski et Abahn-le-Juif dessinent une opposition symétrique. D'un côté, Gringo, qui évoque Staline à maints égards, est le chef d'un Parti unique révolutionnaire, menant une politique de terreur et d'antisémitisme. De l'autre, le personnage appelé « le juif » avec l'article défini, survivant d'Auschwitz et du Goulag, est un dissident communiste qui s'oppose au stalinisme de Gringo. Les idées politiques de ce « juif » sont proches de celles de Duras d'alors. Dans ce monde manichéen, la judaïté correspondrait, pour citer Dominique Denès, au « seul antidote à l'endoctrinement »⁽⁹²⁾. Les cas de Sabana et de David le confirment à nos yeux : plus consciente de sa judaïté, possiblement survivante d'Auschtaadt-Auschwitz, désireuse de partager le sort des juifs, Sabana n'est pas du Parti, et contrairement à David, elle ouvre les yeux plus vite sur le mensonge

de Gringo.

Le titre *Abahn Sabana David* est composé aussi bien selon l'ordre de la judéité que selon celui de la conscience politico-morale, finalement proportionnelle à la première. Ce cadre semble relever d'un certain philosémitisme : pourquoi fallait-il que le héros antistalinien soit juif ? À travers ses deux protagonistes, Gringo-Gringski et Abahn-le-Juif, Duras établit une opposition entre le stalinisme antisémite et une judéité antistalinienne mais gauchiste. Ce choix de Duras, qui consiste à faire des opposants au stalinisme des Juifs ex-communistes, permet de produire une figure légitime pour critiquer ce régime, c'est-à-dire incontestable sur le plan victimaire comme sur le plan moral et idéologique. En effet, même après avoir été exclue du PCF en 1950 sur des questions théoriques, Duras s'inquiète d'être cataloguée comme anticomuniste : en 1977, sept ans après la publication d'*Abahn Sabana David*, elle explique à propos du *Camion* (1977) : « Je peux dire maintenant, à partir de ce film que, du point de vue politique, la peur m'a quittée. [...]. Je n'ai plus peur qu'on me taxe d'anticommunisme »⁽⁹³⁾.

Mais ce lien, entre le fait d'être juif et gauchiste antistalinien, est aussi le produit de son expérience de Mai 68. Duras soutenait alors les trotskistes de la LCR⁽⁹⁴⁾ dont « sur [...] douze membres du bureau politique »⁽⁹⁵⁾, onze étaient d'origine juive. Elle en héberge certains comme Henri Weber ou Daniel Bensaïd⁽⁹⁶⁾ qui dit lui-même avoir été élevé « avec l'étoile jaune »⁽⁹⁷⁾. Ces derniers n'agissaient aucunement en tant que Juifs⁽⁹⁸⁾ au sein du mouvement trotskiste, mais Duras les voyait aussi certainement comme des Juifs.

Maurice Blanchot, à qui *Abahn Sabana David* est justement dédié, évoque le lien conscient entre le slogan de Mai et la mémoire du génocide :

« [...] des milliers de jeunes révolutionnaires ont fait entendre le cri : "*Nous sommes tous des Juifs allemands*", cela signifiait le rapport de solidarité et de fraternité avec les victimes de la toute-puissance totalitaire, de l'inhumanité politique et raciste, représentée par le nazisme –

rapport donc avec l'absolu. »⁽⁹⁹⁾

Chez Duras, ce lien de solidarité et de fraternité semble se traduire, comme dans *Abahn Sabana David*, par une fusion entre le fait d'être de gauche et celui d'être juif. Au point que Duras finit par appliquer au fait d'être de gauche, les mêmes caractères que ce qui, pour elle, correspond à celui d'être juif : « Être de gauche, c'est un savoir sur le désespoir, c'est un exil, c'est écouter l'autre. C'est ne reconnaître aucun chef et connaître l'injustice, le rejet, l'humiliation. C'est ne pas pouvoir faire autrement. »⁽¹⁰⁰⁾ De même, elle établit un lien entre la judéité et la lucidité politique et note un an avant la publication de *Abahn Sabana David* : « Les Juifs, eux voient et jugent complètement le temps dans lequel ils sont. Leur défense à eux c'est la pensée politique. Ils jugent le monde, donc cessent de le subir, donc sont libérés de lui. »⁽¹⁰¹⁾.

Une posture qui semble l'avoir confortée dans son philosémitisme, comme si dès lors, et de plus en plus, le fait d'être juif remplaçait celui d'être « de gauche ». Ce qui pourrait être une des clés pour comprendre le processus de « judaïsation » de l'univers durassien, initié en partie dans *Abahn Sabana David*. En cela *Abahn Sabana David* peut ainsi être considéré comme une étape fondatrice. Justement à un moment, où parallèlement à l'effervescence politique de la fin des années 1960, la mémoire du génocide juif commence à resurgir avec la guerre des Six Jours, après la phase de silence et l'ombrage du résistantialisme qui a marqué l'après-guerre⁽¹⁰²⁾. On retrouve par la suite cette opposition, mais plus marquée et donc plus claire, dans *Le Camion*.

4. Philosémites contre communistes : *Le Camion* (1977)

Sept ans après *Abahn Sabana David*, paraît *Le Camion*, un texte dans lequel nous constatons la présence de la mémoire du génocide juif et la question du communisme. Cette fois, mais encore plus explicitement, Duras expose une opposition symétrique entre philosémitisme et communisme. Dans *Le Camion*, il n'y a

pas de personnages clairement juifs comme dans *Abahn Sabana David*. Pourtant Duras explique : « [...] dans *Le Camion*, les Juifs sont évoqués tout le temps, oui »⁽¹⁰³⁾. Il y a ainsi ce passage où il est question explicitement de la déportation :

« TRAPPES, GARE DE TRIAGE. TRAINS. Fourgons. Trains. Travelling latéral. Ciel bouché, blanc. TRAINS. TRAINS. [...] M.D. et G.D. se taisent longtemps, comme s'ils étaient exténués tout à coup par la vision du plan précédent : les trains du voyage juif » (pp. 57-58).

Quant aux éléments que Duras considère comme fondamentaux pour *Le Camion* :

« N.B. : Le récit qui suit est, bien entendu, indéfiniment interchangeable. Mises à part, cependant, d'une part, les données géographiques du lieu décrit, ou, si on veut, les menaces latentes de la fin du monde, la force du vent, la mer toujours proche qui suit le voyage, et, d'autre part, les allusions à la naissance d'un enfant nommé Abraham et à la confusion mentale. » (p. 50)

Quels sont ceux qui pourraient être liés à la mémoire de la Solution finale ? Nous retenons en premier lieu cette question des données géographiques du lieu décrit, et bien sûr la nécessité des allusions à la naissance d'un nouveau-né nommé Abraham. Concernant les données géographiques du lieu, elles doivent être imprégnées des « menaces latentes de la fin du monde ». Cette atmosphère apocalyptique se concrétise, précise-t-elle, dans « la force du vent, la mer toujours proche qui suit le voyage ». Or, le vent violent qui souffle sur les côtes évoque souvent chez Duras la mort par la déportation. Pour ne citer qu'un exemple emblématique, Duras écrit plus tard, dans *L'Été 80* :

« Des gens ont parlé, ils avaient peur, ils ont dit : c'est le bruit des convois, c'est celui de la guerre. Ils voyaient dans les plaintes du vent des signes de l'Est, ces signes de mort, vous savez comme ils sont, comme

nous sommes, dans quel trouble de nos esprits, [...]. Mais non, ce n'était rien, rien que bruits de la mer et du vent. »⁽¹⁰⁴⁾

Dans *Le Camion* on peut ainsi lire :

« Ça arrive souvent dans les régions côtières. / Le vent, le vent, voyez. / C'est un immense plateau. Rien n'arrête le vent. Rien, aucun arbre. C'est nu. / Les arbres sont arrachés par le vent – ou tordus, couchés par terre, comme massacrés. » (pp. 51-52)

Quant à l'allusion à un nouveau-né nommé Abraham, que peut-elle signifier ? Certes le prénom exprime un certain rapport à la judaïté ; mais surtout on peut lire dans ce prénom le souhait que l'Holocauste⁽¹⁰⁵⁾, terme qui désigne aussi le génocide, ne se reproduise pas. Dans l'Ancien Testament, alors qu'Abraham offre en sacrifice son fils Isaac, Yahvé intervient au dernier moment pour remplacer l'offrande humaine par un mouton. « Ce sera désormais l'interdit du sacrifice humain dans la Bible »⁽¹⁰⁶⁾, écrit François Bonfils. D'autre part, le rapport que Duras entend, entre ce prénom Abraham et la Solution finale, peut se percevoir dans le fait que ce prénom est évoqué juste avant et juste après l'évocation des trains de la déportation : « Elle pense au petit Abraham. / Silence. / TRAPPES, GARE DE TRIAGE. TRAINS. Fourgons. Trains. Travelling latéral. Ciel bouché, blanc. TRAINS. TRAINS. [...] Abraham. Abraham. » (p. 57).

Alors que la Solution finale est ainsi évoquée, se dessine un duel entre des personnages philosémites et des personnages communistes. Il s'agit d'un clivage : d'une part entre les parents d'Abraham, et d'autre part entre la dame du camion et le camionneur. Dans ce couple formé par les parents d'Abraham, le philosémitisme est représenté par la mère du nouveau-né qui désire lui donner le nom d'Abraham, alors qu'il s'agit d'« un enfant non juif » (*Le Camion*, p. 54) et que son mari s'y oppose. Elle réussit cependant : « C'est ma fille qui a voulu lui donner ce nom. Son mari n'était pas tout à fait d'accord. [...] Elle a insisté. [...] Ma fille a tenu bon ; elle a nommé son enfant Abraham. » (pp. 53-54).

Pour le père, qui ne souhaite pas donner ce nom d'Abraham, il faut « oublier ces noms-là, ces mots, juifs » (p. 54), plutôt que de perpétuer la mémoire juive. Pour sa belle-mère qui rapporte cet épisode, cette réaction du père s'explique surtout par son appartenance au Parti communiste : « Il est du parti communiste français, son mari, ce qui vous explique. Il avait peur qu'on le dise raciste, voyez, s'il nommait son enfant Abraham. Il avait peur. » (p. 54).

Le Parti communiste français est présenté ici comme un groupe qui s'oppose à la connotation « sémite », au nom de l'antiracisme. Ce passage du *Camion* confirme en cela le schéma de pensée installé par *Abahn Sabana David* selon lequel la revendication de la judéité est réprimée par des communistes et où il est possible d'être qualifié de raciste lorsqu'on fait état de sa judéité. Sa façon d'être communiste est par ailleurs définie par le fait d'avoir « peur », mot répété deux fois dans le passage ci-dessus. On remarque en effet que pour Duras, la peur semble être devenue l'une des caractéristiques du règne communiste : elle considère ainsi le soldat soviétique comme un « homme fabriqué avec de la peur » et l'URSS comme « l'histoire de la fabrication de la peur »⁽¹⁰⁷⁾. Sa prise de liberté face au communisme, dont elle a été jadis militante, s'exprime par la fin de la peur : « Je n'ai plus peur qu'on me taxe d'anticommunisme »⁽¹⁰⁸⁾, affirme-t-elle dans un entretien sur *Le Camion*. Emprisonné dans la peur et dans le dogme antiraciste, le père représente donc, aux yeux de Duras, un communiste opposé à la revendication philosémite de sa femme. On retrouve cette opposition également dans la cabine du camion entre le conducteur et la femme qu'il a prise en auto-stop.

Dans ce discours, entre cette « dame » et le camionneur, on retrouve également ce clivage communisme-philosémitisme. Il s'avère que le conducteur du camion semble être communiste, malgré son indifférence déclarée à la politique. Par exemple, il s'intéresse à la prise de position politique de son interlocutrice : « Vous faites de la politique ? » (p. 49), lui demande-t-il. Rappelons que faire de la politique signifie souvent, chez Duras, être de gauche, comme c'est le cas dans

Hiroshima mon amour. Le camionneur sort de son indifférence dès que son interlocutrice critique Marx : « Elle lui dit : vous savez, Karl Marx, c'est fini. / [...] / Il la regarde... / [...] / Pour la première fois. » Il semble que pour lui, une personne qui critique Marx ne peut être que de droite ou folle. Il lui répond : « Vous êtes une réactionnaire », mais aussi « Vous êtes une évadée de l'asile psychiatrique de Gouchy » (pp. 47-48). Il essaye ainsi de classer son interlocutrice. Pour elle, cela ne fait pas de doute que ce camionneur est un militant communiste, elle lui dit : « Vous êtes du Parti communiste français » (p. 47). Ce jugement du personnage de la femme est aussi partagé par l'auteur qui commente la scène ainsi : « Le chauffeur du *Camion* adhère, et pour toujours, à une solution proposée par le P.C.F. Il massacre en lui tout esprit de liberté »⁽¹⁰⁹⁾. Ce propos montre combien, pour Duras, une des façons d'être communiste réside dans le manque d'esprit de liberté. On l'observe en effet chez le camionneur dans le fait qu'il s'enferme sur lui-même. Ainsi, on décrit : « Ses habitudes sont précises. Elles sont discriminatoires [...] » (p. 37). Et il réagit rarement aux propos de son interlocutrice : « Il ne répond pas » (p. 18). Contrairement à la femme qui le regarde « avec beaucoup d'attention » (p. 60), il est aveugle à l'instar d'un bon soldat obéissant : « Il ne voit rien » (p. 43) ; « Il ne voit que si on lui commande de voir » (p. 56). Indifférent, il ne sait ni le contenu ni la destination de ce qu'il est en train de transporter : « Vous transportez quoi ? / [...] Je sais pas. Des colis tout faits. [...] Pour où ? [...] Je sais pas. » (pp. 37-38).

Si l'on considère que la mémoire de la déportation est présente dans *Le Camion*, cette indifférence du camionneur peut évoquer celle de ceux qui ont collaboré passivement à la Solution finale, en ne voulant rien savoir. Le lecteur ultérieur serait tenté de faire le lien entre le comportement de ce camionneur durasien et celui de certains employés sous le nazisme tels que décrit *Shoah* (Fayard, 1985) de Claude Lanzmann⁽¹¹⁰⁾. Nous pensons par exemple au chef de la Section des horaires des chemins de fer du Reich (*Shoah*, p. 191⁽¹¹¹⁾), qui, travaillant à

Varsovie depuis 1943, jouait un rôle important dans l’acheminement des convois vers Treblinka ou Auschwitz (« [...] sans moi, ces trains ne touchaient pas au but », *Shoah*, p. 194). Il dit ne jamais rien savoir, ni qui les trains transportaient sous sa direction, ni ce que signifiait Treblinka : « Mais en général, à l’époque, qui “transférait”-on ? / Non ! Ça, nous ne le savions pas. » (*Shoah*, p. 193). On encore : « Saviez-vous que Treblinka signifiait extermination ? / Non, bien sûr ! » (*Shoah*, p. 194). De la même façon, le camionneur de Duras, lui non plus, ne sait ni le contenu ni la destination de ce qu’il transporte. Nous pensons aussi aux employés de « l’Agence de voyages d’Europe centrale » dont Raul Hilberg décrit la tâche dans *Shoah* :

« Elle [l’Agence] expédiait les gens aux chambres à gaz ou les vacanciers vers leur villégiature préférée. C’était le même bureau, la même procédure, la même facturation. [...] Aucune différence. Et chacun faisait ce travail comme s’il était le plus normal du monde. » (p. 202)

Comparant ce camionneur au convoyeur des trains de la mort, Duras commentera plus tard : « Et effectivement oui, ce camionneur, ce communiste est un écraseur de Juifs, un écraseur de femmes. C’est-à-dire qu’il ne sait plus du tout écouter et voir ; [...] »⁽¹¹²⁾.

A l’opposé du camionneur communiste se trouve son interlocutrice, la « dame du camion », prise en auto-stop. Sur le plan politique, elle est une ex-communiste : « Dernier avatar du Sauveur suprême, lui, le prolétariat » (p. 43). Elle s’en est « désillusionnée » définitivement en 1968, en constatant d’une part le PCF « retarder à l’infini toute révolution libre » (p. 44)⁽¹¹³⁾, et l’URSS écraser le Printemps de Prague : « Et puis, un jour, elle a vu. C’était l’été. / Les pierrots, sur les chars, qui entraient à Prague. [...]. / Depuis longtemps elle regardait sans voir. Et puis, ce jour-là, elle a vu. » (*Le Camion*, p. 45)

Dès lors, ce qu’elle acceptait du PCF comme un sacrifice nécessaire pour réaliser l’utopie du peuple lui devient inacceptable. Elle ne supporte plus le

formatage rigide qui règne, selon elle, au sein du Parti, qui consiste à « [e]n chaque homme assassiner l'autre homme, le mutiler de sa donnée fondamentale : sa propre contradiction » (p. 44)⁽¹¹⁴⁾. Elle ne se limite pas à critiquer le Parti communiste, mais la dame du camion va jusqu'à mettre en cause le marxisme. Son jugement est catégorique : « [...] vous savez, moi, personnellement, je crois que Karl Marx, c'est fini » (p. 60).

Quel est alors le rapport que cette ex-communiste entretient avec la judaïté ? Elle précise d'emblée qu'elle n'est pas juive : « Il faut vous dire que nous ne sommes pas juifs [...] » (p. 54), affirme-t-elle. Mais elle semble néanmoins vouloir établir un certain lien avec la judaïté. Cela transparaît d'abord dans l'épisode de l'enfant nommé Abraham. On apprend en effet qu'il s'agit peut-être d'une histoire inventée par cette dame : « Abraham. Abraham. / Elle en parle, toujours, mais personne ne le connaît. / Un enfant qu'elle aurait inventé peut-être... juif... ? / Un enfant juif ? / Inventé ? » (pp. 57-58)

Y aurait-il un désir d'être juive chez cette femme ? Une judaïté inventée à travers cette histoire d'enfant ? Duras expliquera, concernant ce personnage, qu'il lui arrive de s'imaginer « être la mère de tous les enfants juifs morts à Auschwitz »⁽¹¹⁵⁾. De même, il est à noter que cette dame insinue qu'elle est peut-être une ancienne déportée et qu'elle a vécu « là-bas » : « Elle aurait dit savoir ne pas exister. [...]. Elle dit : ça s'est passé quand j'étais là-bas... » (pp. 55-56). Où se trouve ce « là-bas », où elle aurait connu un traumatisme ? Selon le commentaire de Duras, il s'agit probablement des camps : « [...] elle dit : "c'est depuis que j'étais là-bas", on ne sait pas si c'est les camps de concentration, ou les Yvelines »⁽¹¹⁶⁾. Certes, la possibilité des Yvelines est évoquée, c'est le département où se déroule l'ensemble du récit⁽¹¹⁷⁾. D'ailleurs, à son évocation de « là-bas », le camionneur réagit par l'incrédulité : « Il dit : vous mentez » (p. 56). Ce là-bas doit donc exprimer une idée plus déconcertante que les Yvelines.

S'agirait-il des camps de concentration ? Car ce « là-bas » est une idée qui

bouleverse la dame : « Sur quoi pleure-t-elle ? / [...] / Elle ne pleure plus » (p. 56). D'autant qu'en ayant évoqué ce « là-bas », la dame plonge dans des souvenirs de la guerre comme le « couvre-feu » et les « chars d'assaut » (p. 57), pour finalement penser aux « trains du voyage juif » (p. 58).

En outre, si la dame insinue qu'elle a connu les camps de concentration, la question se pose de savoir si elle dit la vérité. Son interlocuteur ne la croit pas, il lui répond par : « [...] vous mentez » (p. 56). Et en même temps, ce camionneur est défini comme aveugle, comme si Duras voulait montrer la volonté de ne pas croire ou de vouloir effacer cette mémoire du génocide. Mais les propos de la dame sont « toujours dans une espèce de confusion mentale » : elle dit « Je n'ai jamais pu ordonner mes idées, suivre une idée sans en apercevoir une autre qui arrive » (p. 52). Ses propos, même les plus sincères, deviennent peu crédibles lorsqu'elle parle de son petit-fils Abraham ou qu'elle se présente comme ancienne déportée. Ils sont aussi contradictoires : « Il faut vous dire que nous ne sommes pas juifs » (p. 54). Cette confusion mentale permet de maintenir l'ambiguïté entre la vérité et l'invention, laissant ainsi toujours la possibilité qu'elle puisse être effectivement juive et se positionner comme telle face au camionneur.

Malgré de nombreuses différences entre un groupe, les Juifs, et la moitié de l'espèce humaine, les femmes, il est cependant possible de les considérer comme étant du même « camp », celui des stigmatisés et des exclus sociaux. Ils se retrouvent tous deux écrasés par ce camionneur. Par ailleurs, s'il y a des personnages féminins dans le camion, ils ne sont peut-être qu'une figure métaphorique sous laquelle il faut voir les Juifs : « les Juifs sont évoqués tout le temps, oui. Ils le sont dans tous mes films, pratiquement même sous la forme de la femme »⁽¹¹⁸⁾. Est-ce pour cela que c'est la mère, et non le père, du nouveau-né qui tient à le judaïser en le nommant Abraham ? Pour Duras, les communistes ne sont désormais plus du côté des opprimés, mais du côté de l'autorité, du pouvoir : « il décrète, il parle comme un homme de pouvoir ». C'est une évolution radicale par rapport à

un autre camionneur, qui transporte aussi un passager : le maçon-communiste du *Marin de Gibraltar*, qui est un ancien résistant. L'image du prolétaire communiste chez Duras s'est doublement modifiée : de résistant il passe à antisémite, de celui qui suspecte, il passe à suspect.

Dans *Le Camion*, le schéma qui oppose le fait d'être communiste et le fait d'être juif, s'affirme. Au départ simple référence, plutôt au stalinisme qu'au communisme, Duras en vient à la fin des années 1970, à critiquer directement dans ses œuvres le communisme, et même le marxisme, comme si sa parole s'était libérée, depuis l'époque où elle venait d'être exclue du Parti. Concernant la référence au génocide juif et à la judaïté, il semble que là aussi un verrou ait sauté : il ne s'agit plus de chercher les allusions, directes ou indirectes à la mémoire de la Solution finale ou une appartenance supposée au judaïsme. À partir de *Détruire dit-elle*, l'œuvre de Duras commence à se peupler de personnages annoncés comme juifs, et parfois présentés clairement comme ayant connu la déportation, comme dans *Abahn Sabana David*. Deux événements d'importance ont en effet eu lieu qui permettent de comprendre ce double déblocage : la guerre des Six jours en 1967 et Mai 68. Ils marquent à la fois la possibilité d'une critique virulente du communisme, à travers le « gauchisme », mais surtout, le réveil de la mémoire juive et du génocide.

B. Du communisme au philosémitisme

1. Le tournant de la Guerre des Six Jours (1967) et de Mai 68

Pour Annette Wieviorka, « c'est bien la guerre des Six jours qui marque la rupture »⁽¹¹⁹⁾ avec l'enfouissement de la mémoire juive et celle du génocide qui caractérise la phase de silence de l'après-guerre. La Guerre des Six jours, qui a lieu du 5 au 10 juin 1967, commence par une « attaque préventive » des forces d'auto-défense israéliennes. Leur avancée est fulgurante : elles réussissent à conquérir en

seulement six jours le Sinaï, les territoires palestiniens de Cisjordanie, la bande de Gaza, le plateau du Golan et la totalité de Jérusalem. Mais du fait du manque d'information, et de la désinformation menée par les médias des pays arabes, en partie ceux égyptiens, on croit au soir du premier jour des combats, au Caire comme à Tel-Aviv et à Paris, que la situation est dramatique pour l'État d'Israël⁽¹²⁰⁾. Pour les Juifs de ces pays, cela fait « craindre la destruction d'Israël, rappel d'une autre destruction »⁽¹²¹⁾. Une peur des premières heures qui a soudainement ranimé la mémoire du génocide chez les Juifs de France.

C'est le cas de Daniel Cohn-Bendit, fils de Juifs allemands ayant fui le nazisme en 1933, et pour qui la « Guerre des Six Jours [fut le] tournant de son existence »⁽¹²²⁾, tant il fut marqué par l'angoisse suscitée chez lui par la possibilité de la disparition d'Israël au soir du premier jour du conflit. Orphelin du génocide, qui se dit pourtant exaspéré par le judaïsme, il témoigne avoir « désiré [s]'engager comme volontaire [pour aller] défendre l'arbre de [son] père » planté en Israël en tant que déporté, et aussi d'avoir eu « envie de hurler, de hurler sans fin »⁽¹²³⁾. On peut aussi citer Liliane Siegel, activiste de la Gauche Prolétarienne, pro-palestinienne, qui éprouve, dans le climat tendu précédant le déclenchement de la guerre, la crainte de la destruction d'Israël et d'un nouvel Auschwitz :

« J'ai ressenti soudain que ma gorge se serrait, qu'on me pressait la poitrine. J'ai pensé à Auschwitz et d'un seul coup, c'était comme si tout allait recommencer. Je me suis enfermée chez moi, prostrée, à ne rien faire, à penser, à étouffer [...] ça a duré quinze jours épouvantables ; jusqu'à ce que la guerre éclate et que la radio annonce qu'en quelques heures l'aviation israélienne avait renversé la situation, que le blocus était levé. »⁽¹²⁴⁾

C'est alors que d'un seul coup, continue-t-elle, « je me suis sentie libérée et je suis sortie chercher les copains [pour aller à] la manif contre Israël »⁽¹²⁵⁾.

Cette guerre semble avoir été comme un révélateur de la conscience d'une

identité juive. D'autant qu'à cette crainte existentielle de la destruction d'Israël et d'un retour de persécutions antisémites, s'ajoute le tournant de la politique française à l'égard d'Israël. De Gaulle, à la différence des gouvernements de la IV^e République qui étaient pro-israéliens, semble avoir choisi le camp pro-arabe après 1967. C'est aussi l'année où de Gaulle prononce sa déclaration si ambiguë sur le peuple juif, « peuple d'élite, sûr de lui-même et dominateur »⁽¹²⁶⁾. Ce discours choque même ceux qui étaient alors politiquement proches de lui comme Joseph Kessel, Romain Gary, Georges Boris, Léo Hamon, ou encore Jean Daniel, anciens compagnons résistants, alors qu'ils pensaient appartenir pleinement au peuple français : le fait que de Gaulle fasse cette distinction, tend pour Jean Daniel à placer les Juifs hors du peuple de France⁽¹²⁷⁾. De son côté, Raymond Aron dénonce le fait d'avoir expliqué « l'impérialisme israélien par la nature éternelle, l'instinct dominateur du peuple juif »⁽¹²⁸⁾. C'est ainsi que, selon Michel Winock, les « assimilés eux-mêmes, qui ne s'étaient parfois jamais sentis « juifs », prenaient conscience de leur appartenance »⁽¹²⁹⁾, et que pour Henry Rousso les Français juifs devenaient progressivement des Juifs français⁽¹³⁰⁾. D'après Annette Wieviorka, la guerre des Six jours et ses suites mettent même fin « à la croyance dans la possibilité, pour les Juifs de France, de s'assimiler totalement [...] ». Pour elle, la prise de conscience d'une identité juive « qu'ont violemment éprouvée une grande partie des Juifs de France lors de la guerre des Six jours, a réveillé ce qui avait été mis volontairement entre parenthèse dans l'après-guerre : l'exclusion dont ils avaient été victimes du fait de Vichy »⁽¹³¹⁾. C'est un réveil de la judaïté, mais aussi le retour à la mémoire de la Solution finale en France. De par la victoire éclatante des forces armées israéliennes lors de la Guerre de Six Jours, Michel Winock explique que la valeur du mot « juif » se met à changer : « Le mot lui-même, auquel les pudeurs suspectes du XIX^e siècle avaient préféré « israélite », le mot *juif* était réintroduit, avec honneur, dans le langage familier comme dans les études savantes. »⁽¹³²⁾

Avec la Guerre des Six Jours, la France voit donc à la fois la révélation d'une identité juive, la résurgence de la mémoire de la Solution finale et la fin d'un tabou sur le mot « juif ». On peut donc mieux comprendre pourquoi, juste après cette guerre israélo-arabe, Duras peut publier *Détruire, dit-elle* en 1969 et *Abahn Sabana David* en 1970. Des textes où elle expose pour la première fois des personnages explicitement juifs, et où elle utilise le mot « juif » sans retenue, avec plus de cinq cents occurrences dans *Abahn Sabana David*⁽¹³³⁾.

Les événements de Mai 68, un an après la Guerre des Six Jours, ont eux aussi un rôle dans le réveil de la mémoire de l'Occupation et du génocide, au moins pour certaines générations et certains milieux dont celui de Duras. C'est ainsi l'occasion de voir germer de nombreuses évocations de la période de l'Occupation. On connaît le slogan « CRS-SS » qui cherche à stigmatiser cet État jugé répressif, mais aussi à dénoncer un certain racisme représenté par la police, tout en faisant allusion à la collaboration gouvernementale de Vichy à la déportation⁽¹³⁴⁾.

Par la suite, les étudiants manifestent aux cris de « Nous sommes tous des Juifs allemands » en solidarité avec Daniel Cohn-Bendit expulsé. Alors que dans la contre-manifestation gaulliste du 30 mai, on peut entendre et lire « Cohn-Bendit à Dachau ! »⁽¹³⁵⁾. Pour les révoltés de Mai, le souvenir de Vichy et des déportations semble avoir été la référence pour accuser la société d'avant 1968. Henry Rousso constate ces liens entre Mai 68 et le retour de la mémoire de l'Occupation dans l'expression culturelle française : « [...] 1968 représente un tournant dans la vision de l'Occupation. Seulement, la mutation ne s'opère pas sur l'heure. L'enjeu de mémoire est sous-jacent. Plus qu'un pavé rageur, c'est une bombe à retardement. Et une bombe culturelle »⁽¹³⁶⁾.

Pour que cette bombe culturelle explose, il faut toutefois attendre, explique-t-il, la sortie du film *Le Chagrin et la Pitié* (Marcel Ophuls, 1971) qui montre la pluralité complexe des résistances et non de la Résistance. Le film est un tournant dans la vision de l'Occupation, avec ce qu'Henry Rousso nomme le « retour du

refoulé » par rapport à Vichy. Le film montre ainsi l'existence bien réelle, d'un antisémitisme français à l'époque où les « persécutions étaient le plus souvent mises au compte du seul occupant nazi »⁽¹³⁷⁾. Pour Anny Dayan-Rosenman, cela a pu « ouvrir l'espace public à l'expression d'une mémoire minoritaire, en l'occurrence une mémoire juive de l'Occupation, qui jusque-là était restée cantonnée à la sphère plus ou moins privée des familles et des associations. »⁽¹³⁸⁾

Les années suivantes, surtout entre 1971 et 1974, soit juste après les publications de *Détruire, dit-elle* et d'*Abahn Sabana David*, Henry Rousso note la profusion des œuvres portant sur l'Occupation, la guerre et la Solution finale :

« 1974. Trois ans après *le Chagrin*, la France est de nouveau “occupée” : des films, des livres, des disques, des reportages et des croix gammées à la une des journaux. C'est le temps d'une mode dite “rétro”, [...]. Elle constitue au contraire le troisième volet du miroir brisé, exprimant de la manière la plus désordonnée le retour du refoulé. / Elle a débuté en 1971, avec la sortie du *Chagrin* [...]. »⁽¹³⁹⁾

L'historien souligne l'importance de ces productions culturelles dans l'évolution de la mentalité des Français concernant les années 1940 : « Entre 1971 et 1974, la rupture s'est dessinée d'abord dans le registre culturel, [...] », tandis que « cette fois, le politique s'efface devant les représentations esthétiques, littéraires ou filmées ». Les auteurs de ces productions culturelles ont, selon l'historien, « anticipé l'évolution des mentalités collectives »⁽¹⁴⁰⁾. En cela, on pourrait considérer que Duras a plutôt été en avance avec *Détruire, dit-elle* (1969) et *Abahn Sabana David* (1970). L'évocation et la convocation de la mémoire de l'Occupation, lors du mouvement de Mai 68, ont ainsi rendu possible pour Duras d'écrire publiquement sur la judaïté et la Solution finale. Elle fait remonter ce qui avait été refoulé pendant la phase de silence. Elle n'est pas la seule dans ce cas, et à l'issue des chocs de 1967 et Mai 68, on voit l'émergence de cette mémoire dans les productions culturelles. L'apparition explicite de la judaïté dans les textes de Duras à

partir des années 1969-1970 semble ainsi s'inscrire dans un courant qui conduit à la parution d'une série de livres portant sur le génocide juif comme *La Danse de Gengis Cohn* (Roman Gary, 1967) ou *La Place de l'Etoile* (Patrick Modiano, 1968). Chez Georges Perec, c'est le souvenir de son enfance menacée par la Solution finale qui resurgit. Ainsi, quelques mois avant la Guerre des Six Jours, *l'Homme qui dort* (avril 1967)⁽¹⁴¹⁾ est encore « plongé dans le sommeil historique »⁽¹⁴²⁾. Deux ans après, Perec publie *La Disparition* (1969) qui est selon Claude Burgelin, « une fable-mythe autour de la Shoah, qui la dise sans jamais la dire, [...] ». On peut d'ailleurs situer à la fin des années 1960 le moment où Perec commence à se sentir juif quand il déclare : « Je crois que j'ai commencé à me sentir juif lorsque j'ai entrepris de raconter l'histoire de mon enfance »⁽¹⁴³⁾. Le récit d'enfance dont il s'agit semble correspondre à *W ou le souvenir d'enfance* qui porte à la fois sur son enfance menacée par la Solution finale et sur l'univers concentrationnaire. Le livre n'est publié qu'en 1975, mais son projet (« j'ai entrepris de raconter », dit Perec) date de l'année 1968 selon Philippe Lejeune⁽¹⁴⁴⁾. On peut ainsi situer le moment où il a commencé à « se sentir juif » à partir de 1968.

C'est aussi le cas de non-Juifs, comme Maurice Blanchot, qui publie des textes consacrés aux camps nazis et à la judéité⁽¹⁴⁵⁾ dans les années qui suivent la Guerre des Six Jours et Mai 68. Ainsi, *L'Entretien infini*, publié en 1969, comporte deux textes dont les titres sont significatifs : « Être Juif » qui s'intéresse à revaloriser la judéité, et « L'Espèce humaine »⁽¹⁴⁶⁾, reprenant le titre du témoignage de Robert Antelme sur les camps de concentration. Deux ans plus tard, dans *L'Amitié* (1971), il fait part de sa conscience de la réalité de ces phases de silence et de réveil :

« Ce qui s'est passé là, l'holocauste des Juifs, le génocide contre la Pologne et la formation d'un univers concentrationnaire, est, qu'on en parle ou qu'on n'en parle pas, le fond de la mémoire dans l'intimité de laquelle, désormais, chacun de nous, le plus jeune comme l'homme mûr, apprend à se souvenir et à oublier. »⁽¹⁴⁷⁾

À la même époque, Duras place au centre d'*Abahn Sabana David* un personnage appelé « le juif » avec l'article défini et répète à l'envi ce mot « juif » tout au long du texte. En cela, Blanchot et Duras sont en phase avec la mutation du statut et de l'usage du terme après la Guerre des Six Jours. Cela peut être aussi parce que cette levée du tabou coïncide pour elle avec la levée d'un autre tabou, celui de la critique ouverte du Parti communiste. L'apparition de ces premiers personnages juifs dans les textes de Duras correspond aux premières critiques frontales du stalinisme, avec des positions bien plus radicales que ce que l'on pouvait discerner dans les textes des années 1950 comme *Les petits Chevaux de Tarquinia* ou *Madame Dodin*.

Pour comprendre l'apparition de ces figures antistaliniennes, il faut les mettre en résonance avec la désillusion du communisme institutionnel que l'on constate justement à cette même fin des années 1960. Douze ans après le Rapport secret de Khrouchtchev et l'écrasement de la révolte de Budapest, l'URSS, et donc aussi le PCF, sont de nouveau fortement contestés par certains intellectuels de gauche, lors de Mai 68 mais aussi face à la répression du printemps de Prague. Pour Jean-François Sirinelli, « "Mai", puis la Tchécoslovaquie en août, font rejouer des failles intimes créées par la secousse tectonique de 1956. Dans bien des cas, la crise étudiante, sociale et politique ouvre grande la porte pour des départs parfois différés pendant des années »⁽¹⁴⁸⁾.

Duras n'est alors plus inscrite au Parti communiste, mais celui-ci garde une emprise importante sur le monde intellectuel français avant Mai 1968. Pourtant, lors de la révolte de Mai 68, le PCF apparaît comme « un efficace défenseur de l'ordre »⁽¹⁴⁹⁾, s'opposant continuellement « à l'usage de la violence, en réplique à celle que la police exerce contre les étudiants, [...] ». Le comportement du PCF crée un sentiment de trahison lorsque celui-ci s'oppose invariablement « à la qualification du mouvement de Mai comme révolutionnaire [...] »⁽¹⁵⁰⁾. Au point que, comme le fait remarquer Michel Winock : « Jean-Paul Sartre, ancien compagnon

de route, fait le procès en règle du PCF sous un titre suggestif : « Les communistes ont peur de la révolution ». [...] La légitimité révolutionnaire du PCF est devenue un mythe. »⁽¹⁵¹⁾

Duras qualifiera ce « refus de mai 68 » par le PCF d'un « refus fondamental de la vie, de vivre »⁽¹⁵²⁾ et constatera que « Toute la politique du P.C.F. depuis vingt ans, trente ans, c'est pour éviter la révolution. [...]. En 68, tout ça a été complètement clair »⁽¹⁵³⁾. Après Mai 68, le Parti communiste agit moins pour les exploités que comme « un greffon venu d'ailleurs, lié au destin de l'URSS et du système mondial construit autour de cette dernière »⁽¹⁵⁴⁾. Il devient par là même moralement possible de se placer du côté du prolétariat, tout en s'opposant au communisme institutionnel. Michel Winock explique ainsi que « Le Parti communiste a été violemment contesté par les groupuscules gauchistes et une partie de l'intelligentsia » et qu'à partir de 1968, se développe un anticommunisme « de gauche »⁽¹⁵⁵⁾. Ce qui correspond particulièrement bien au personnage d'Abahn, ce communiste antistalinien.

Certains des premiers textes antistaliniens de Duras ont été certainement rédigés avant 1968. C'est le cas d'*Un Homme est venu me voir*, publié fin 1968, mais dont la rédaction peut avoir été déjà entamée avant Mai 68, en 1967 selon Laure Adler⁽¹⁵⁶⁾. La répression du printemps de Prague par l'Armée rouge à l'été 1968, vient faire écho à l'attitude réactionnaire du PCF en mai. Ce double choc renforce l'anti-stalinisme, voire l'anticommunisme, d'une certaine partie de la gauche⁽¹⁵⁷⁾. Duras fait partie de ceux qui ont été fortement marqués par l'intervention soviétique. Elle écrit à chaud : « Il y a eu les événements. J'étais dedans nuit et jour. Mai ne se reproduira pas. [...]. La tragédie de Prague m'a tué »⁽¹⁵⁸⁾. On retrouve l'écho de cet événement dans *Abahn Sabana David*, qui avait comme titre initial « *Les dieux de Prague* »⁽¹⁵⁹⁾.

Duras n'avait pas critiqué publiquement la politique de Staline lors des affaires judiciaires en France, où *Les Lettres françaises* attaquaient en diffamation les

critiques du régime. Elle était pourtant déjà exclue du PCF, ou en passe de l'être. En revanche, elle semble avoir été plus réactive lorsqu'elle publie des livres comme *Un Homme est venu me voir* ou *Abahn Sabana David*. Elle n'a ainsi pas attendu l'attribution du Prix Nobel de littérature à Soljenitsyne⁽¹⁶⁰⁾ en 1970, ni la publication, encore plus décisive, de *L'Archipel du Goulag* (Paris, Lausanne, 1973-1976⁽¹⁶¹⁾), qui eut un impact majeur dans l'opinion française. Pour les historiens, Michel Winock et Nicolas Werth, il faut en effet attendre les années 1970 pour que l'opinion française prenne pleinement conscience de la véritable nature du régime soviétique. Michel Winock constate que si « 1956 a ouvert une première brèche [...] il fallut attendre une autre conjoncture et les grands témoins que furent les “dissidents” des années 1970 – A. Soljenitsyne, A. Sakharov, N. Mandelstam, E. S. Guinzbourg, L. Pliouchtch, E. Kouznetsov, A. Martchenko, etc. - pour que les Français admettent enfin les réalités criminelles de “l'utopie au pouvoir” »⁽¹⁶²⁾. Quant à Nicolas Werth, il pousse même jusqu'aux années 1980 : « Dans les années soixante-dix et quatre-vingt, le grand œuvre de Soljenitsyne – *L'Archipel du Goulag*, puis le cycle des « Nœuds » de la révolution russe – provoqua un véritable choc dans l'opinion [française] »⁽¹⁶³⁾.

Il y a aussi un discrédit très fort du PCF auprès de certains Juifs communistes en France suite à la vague d'antisémitisme qui frappe la Pologne consécutivement à la Guerre des Six jours⁽¹⁶⁴⁾. Ainsi « [...] la politique antisémite menée par le pouvoir polonais suscita quelques remous au sein des organisations communistes, la FNDIRP [Fédération Nationale des Déportés et Internés Résistants et Patriotes] notamment. À partir de 1967, “les survivants furent mis devant le choix de leur appartenance communiste ou juive, tellement les solidarités étaient devenues conflictuelles.” »⁽¹⁶⁵⁾. Quittant le communisme, la seule appartenance demeure la judéité. On pourrait presque appliquer ce processus à Duras, qui, en perdant l'espoir communiste, ne conserve plus que la mémoire de la déportation comme socle identitaire. Celle-ci, avec le réveil de la mémoire juive, se transforme en une

mémoire du génocide, lui offrant la possibilité de l'auto-judaïsation en remplacement. Cela est d'autant plus aisé qu'avec Mai 68, elle a constaté que le fait d'épouser « la cause des juifs » ne remet pas en cause ses convictions morales et sa sensibilité « de gauche » face aux victimes et aux opprimés.

2. Deuxième moitié des années 1970 : vers la phase d'emballement de la mémoire du génocide

Progressivement de 1968 à 1977, Duras sort de la crainte d'être cataloguée comme anticommuniste, comme elle le déclare en 1977. Peut-être plus que le Parti communiste, c'est désormais dans ce qu'il propose que Duras ne croit plus. Elle précise ainsi dans un entretien sur *Le Camion* : « Je ne crois plus à la seule solution révolutionnaire marxiste en tant qu'elle se présente comme la seule solution. »⁽¹⁶⁶⁾

Lorsque, deux ans après, l'Armée rouge intervient en Afghanistan, la dénonciation de Duras contre l'URSS ne fait que s'intensifier. Duras parle alors de « la grande décharge nauséabonde du socialisme européen » (*L'Été 80*, p. 65), puis de « la Terre soviétique de la mort » (p. 96) et met en cause toute l'histoire soviétique depuis les années 1930 : « Depuis cinquante ans ils [les communistes soviétiques] tournent en rond dans un lieu sans air, sans ouvertures, le caveau soviétique » (*Les Yeux verts*, p. 80).

La liberté intellectuelle étant ce qu'il y a de plus important pour elle, Duras en vient à craindre davantage le règne de l'URSS que la bombe atomique :

« Pour nos gouverneurs et leur meilleur suppôt, le P.C.F., la fin du monde, c'est la bombe atomique. Pour nous, ce n'est pas la bombe atomique. Pour nous, c'est le règne prospère et définitif de la Russie soviétique sur le continent européen. Pour eux, cela est beaucoup moins grave que de mourir. Pour nous, non. » (*L'Été 80*, pp. 38-39)

Concernant les communistes soviétiques, Duras va jusqu'à dire : « Je ne les

hais pas, je souhaite leur mort » (*Les Yeux verts*, p. 79).

La publication de *L'Archipel du Goulag*, puis les boat-people du Vietnam et le génocide cambodgien provoquent, selon Jean-François Sirinelli, une crise intellectuelle et idéologique profonde dans la France de la fin des années 1970. C'est particulièrement le cas au sein de la gauche intellectuelle qui « se retrouve brusquement privée de ses grands modèles de références (URSS puis Chine communiste), de ses grandes causes (le soutien aux guerres dites de libération nationale) et de l'une de ses grilles d'explication du monde, le marxisme »⁽¹⁶⁷⁾. Cette crise atteint particulièrement Duras pour qui l'engagement communiste à la Libération avait une dimension identitaire. On peut même supposer que l'engagement communiste ait été une forme d'appel au secours pour tenter de résoudre un problème personnel, si on prend comme un aveu ce passage de *L'Amant* (1984) :

« Collaborateurs, les Fernandez. Et moi, deux ans après la guerre, membre du P.C.F. l'équivalence est absolue, définitive. C'est la même chose, la même pitié, le même appel au secours, la même débilité du jugement, la même superstition disons, qui consiste à croire à la solution politique du problème personnel. » (*L'Amant*, p. 85)

La perte de ce modèle et de cette cause a également rendu Duras orpheline d'un support identitaire. Ne pourrait-on pas concevoir qu'il y a eu un effet de vases communicants, dans son attrait pour la judaïté, comme si l'identité communiste avait été remplacée par l'identité juive ? Cela pourrait constituer, plus que la seule culpabilité, une des clés pour comprendre le peuplement juif de l'œuvre durasienne, qui prend tout son essor lorsque la conjoncture lui permet de s'exprimer ouvertement et pleinement, dans le vide laissé par l'abandon du communisme.

Il semble ainsi que plus Duras est orpheline de l'idéologie communiste, plus la mémoire du génocide occupe une place importante pour elle. La montée de la mémoire du génocide juif à la fin des années 1970 la renforce dans cette direction. En effet, selon Annette Wieviorka, à partir de la fin des années 1970, la France

connaît une sorte d'« emballement »⁽¹⁶⁸⁾, et même selon elle une « présence obsédante du génocide des Juifs »⁽¹⁶⁹⁾.

C'est aussi une période marquée par des attaques antisémites très choquantes et très médiatisées⁽¹⁷⁰⁾. Sur le plan idéologique, on assiste alors aux attaques contre la mémoire du génocide avec le développement des négationnismes. Cela transparaît dans le monde universitaire avec les écrits de Robert Faurisson (1978)⁽¹⁷¹⁾, Henri Roques⁽¹⁷²⁾ (1985) et Bernard Notin (1990), mais aussi plus ouvertement avec l'interview de Louis Darquier de Pellepoix, ancien commissaire général aux Questions juives, et dont le titre est sans équivoque : « À Auschwitz, on n'a gazé que les poux » (*L'Express*, 1978)⁽¹⁷³⁾. Plus grave encore, la France connaît des attaques physiques contre des Juifs : contre les écoles juives à Paris en septembre 1980, contre la synagogue de la rue Copernic⁽¹⁷⁴⁾ en octobre 1980, la rue des Rosiers en 1982 et la profanation des tombes juives à Carpentras (1990), qui ébranlent profondément l'opinion française.

Face à ces attaques, on assiste à une riposte de la part des historiens⁽¹⁷⁵⁾, des manifestations contre l'antisémitisme et le racisme, comme après l'attentat de la rue Copernic. On diffuse également le feuilleton américain *Holocauste*⁽¹⁷⁶⁾ à la télévision (1979, Antenne 2). La fin des années 1970 correspond aussi au début d'une vague de poursuites judiciaires⁽¹⁷⁷⁾ contre d'anciens fonctionnaires de Vichy, retrouvés ou démasqués et inculpés pour crimes contre l'Humanité, pour avoir participé à la politique antijuive de Vichy : Jean Leguay, préfet délégué de René Bousquet en zone occupée (inculpé en 1979), Paul Touvier, milicien (inculpé en 1981), René Bousquet, ancien secrétaire général de la police sous Vichy (inculpé en 1991) et Maurice Papon secrétaire général de la préfecture de Gironde (inculpé en 1983). C'est aussi le procès à Lyon de Klaus Barbie⁽¹⁷⁸⁾ (inculpé en 1983), bourreau de Jean Moulin, mais surtout responsable de la déportation de Juifs — raison décisive de son enlèvement puis de son jugement pour crimes contre l'Humanité. Ces années voient enfin deux productions majeures pour la mémoire du

génocide juif : la parution du *Le Mémorial de la déportation des Juifs de France* (Paris, éd. B. et S. Klarsfeld, 1978) de Serge Klarsfeld et bien sûr la sortie du film *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann qui fera à ce point autorité, que le mot choisi pour le titre désigne désormais la destruction des Juifs d'Europe par la Solution finale des nazis.

Les deux socles identitaires chez Duras, que sont l'engagement communiste et l'auto-judaïsation, se sont forgés à la fin des années 1940 après le choc de la déportation de Robert Antelme et la prise de conscience de la Solution finale. Par la suite, ils évoluent de façon asymétrique. Ainsi, alors qu'« à aucun moment l'appartenance [de Duras] au P.C.F. n'a changé ce qu' [elle a] écrit » (*Les Yeux verts*, p. 80), comme le dit Duras elle-même, certains de ses personnages sont communistes. Ils jouaient des rôles centraux et positifs dans le *Marin de Gibraltar* ou *Les petits Chevaux de Tarquinia*. Mais à partir de la fin des années 1960, ils occupent dès lors des rôles très négatifs, comme dans *Un Homme est venu me voir*, *Abahn Sabana David* et *Le Camion*. Duras dénonce moins l'idéal communiste que le stalinisme et ses héros sont souvent définis comme des dissidents ex-communistes. Parallèlement, alors que les allusions à la Solution finale étaient discrètes et implicites, Duras attribue des rôles centraux et positifs à des personnages explicitement juifs, très souvent définis comme d'anciens déportés et des « gauchistes ». Par la suite, la mémoire de la Solution finale occupe de plus en plus de place dans l'univers durassien, conduisant à sa judaïsation. On peut situer le point de croisement entre la dé-communisation et la judaïsation chez Duras entre *Un Homme est venu me voir* (1968) et *Abahn Sabana David* (1970), lorsque la mémoire du génocide sort de la phase de silence et qu'après l'année 1968, le communisme institutionnel est de plus en plus décrédibilisé chez les intellectuels. Des deux identités forgées dans les années 1940, le communisme s'éclipse pour laisser toute la place à la judaïté. Cela s'opère dès lors ouvertement dans les textes qui suivent *Abahn Sabana David* et qui sont marqués par une judaïsation intensive de ses personnages

et de son univers.

C. La « judaïsation » des déportés résistants et communistes

1. Des *Cahiers de la Guerre* (1943-1949) à *La Douleur* (1985)

En 1985, sous le titre *La Douleur*, Duras publie une série de textes portant sur les années de l'Occupation et de la Libération. Les premières ébauches de certains d'entre eux – notamment « La douleur », « Albert des Capitales » et « Ter le milicien » – datent des années 1940⁽¹⁷⁹⁾. Durant ce laps de temps d'une quarantaine d'années, Duras a retravaillé ces textes. En comparant la version originale et la version publiée, Delphine Hautois note notamment que « [...], Marguerite Duras a effacé systématiquement toutes les marques les plus brutales d'une certaine vulgarité, [...] » et qu'elle « a choisi de nuancer ou d'infléchir certains propos partisans », qui avaient été « violemment » anticléricaux et « délibérément » antiallemands⁽¹⁸⁰⁾. Mais on peut relever d'autres modifications : en particulier celles concernant la déportation des Juifs, des résistants et l'idéologie communiste, ce qui semble prolonger la tendance observée plus tôt, mais surtout cette fois dans une dynamique d'une judaïsation de ses personnages.

Concernant les victimes de la Solution finale, nous observons surtout des ajouts faits par Duras, par rapport à la version originale, dans la version définitive, comme si sa préoccupation sur ce sujet s'était accrue entre les années 1940 et les années 1980. Ainsi dans l'extrait suivant, écrit dans les années 1940, les victimes de l'univers concentrationnaire sont représentées par diverses nationalités européennes sans distinction d'une quelconque prétendue race :

« Aucun câble à nouvelles, mais simplement l'âme toujours tendue de ce côté du monde, où les morts s'entassaient dans un inextricable charnier – russes, tchèques, français, allemands, italiens, belges, hollandais, grecs. L'Amérique a vu fumer les crématoires géants. » (*Cahiers de la guerre*,

p. 234)

Quarante ans plus tard, Duras transformera tous ces morts européens en seuls Juifs :

« Nous sommes de ce côté du monde où les morts s'entassent dans un inextricable charnier. C'est en Europe que ça se passe. C'est là qu'on brûle les juifs, des millions. C'est là qu'on les pleure. L'Amérique étonnée regarde fumer les crématoires géants de l'Europe. » (*La Douleur*, p. 60)

Ce qui n'est pas contradictoire, puisque des juifs de toutes nationalités ont été exterminés, mais cela donne l'impression chez elle d'une sorte de prévalence de la judaïté sur la nationalité. De même, dans le passage suivant, écrit dans les années 1940, les victimes sont pensées en termes de communistes ou d'Européens :

« Les quatre cent mille squelettes de communistes allemands qui sont morts à Dora, de 1933 à 1938, sont dans la grande fosse commune européenne, les États extra-continentaux ne s'y retrouvent plus, seuls les peuples de l'Europe les réclament, cela seul peut faire *penser* un homme européen. » (*Cahiers de la guerre*, p. 235)

Quarante ans plus tard, Duras ajoutera la mention aux victimes juives, répétée trois fois, comme pour souligner son désespoir :

« Les quatre cent mille squelettes des communistes allemands qui sont morts à Dora de 1933 à 1938 sont aussi dans la grande fosse commune européenne, avec les millions de juifs et la pensée de Dieu, avec à chaque juif, la pensée de Dieu, chaque juif. » (*La Douleur*, p. 61)

On trouve un autre exemple de ce type de modification dans un passage qui porte sur l'interrogatoire d'un nommé « Ter le milicien », qui serait, selon Duras, l'ami de Bonny et de Lafont⁽¹⁸¹⁾ qui travaillaient pour la Gestapo, notamment dans les arrestations et les tortures des résistants.

Dans la version initiale, Duras décrit Ter le milicien comme complice de la répression des résistants :

« C’était un ami de Bony [Bonny] et de Lafont. Il [Ter le milicien] faisait la bringue avec eux. Il est monté dans l’auto blindée de Lafont. [...]. On l’avait emmerdé une heure pour savoir ce qu’il en faisait, s’il ne tuait pas des résistants avec cette arme. Il disait : “J’étais le dernier des derniers, j’aurais pas pu tuer des résistants.” Il n’avait pas dit qu’il n’en aurait pas eu l’intention s’il l’avait pu. Le groupe d’Albert l’avait arrêté dans un autre groupe de FFI qui ceux-là, ne faisaient pas de prisonniers, alors on l’avait refile au groupe d’Albert. » (*Cahiers de la guerre*, p. 107)

Dans la version définitive, il est décrit non seulement comme chasseur des résistants, mais aussi comme complice des arrestations des Juifs :

« Il [Ter le milicien] est devenu l’ami de Lafont, Lafont lui en a mis plein la vue avec son auto blindée, son bureau blindé, ses murs blindés. [...] Ter avait été un ami de la bande Bony [Bonny]-Lafont. [...] On l’avait emmerdé une heure pour savoir ce qu’il en faisait de son arme et combien il avait tué de résistants avec cette arme. / “J’étais le dernier des derniers dans la bande, j’aurais pas pu tuer de résistants.” / Il disait qu’il était allé chasser en Sologne avec des artistes de cinéma. Il avait été pendant un moment le secrétaire de Lafont. Il n’avait pas dit qu’il n’aurait pas tué de résistants s’il avait pu. [...] Pour conduire une auto, pour avoir dans sa poche un revolver, Ter a perdu sa vie. Il a fait la bringue avec Lafont et Bony [Bonny]. Il conduisait à toute pompe l’auto blindée de Lafont lorsque Lafont faisait des descentes dans les quartiers juifs. » (*La Douleur*, pp.182-184)

Dans un autre exemple, Duras remplace une mention sur les déportés politiques dans la version originale, par celle sur les victimes juives dans la version définitive.

Ainsi dans les années 1940, elle note :

« On dit qu’il en reviendra un sur cinq cents. Six cent mille déportés

politiques⁽¹⁸²⁾. Trois cent cinquante mille juifs. Il en reviendrait donc six mille. Il pourrait être dedans. Depuis un mois, il aurait pu donner de ses nouvelles. Il me semble que j'ai assez attendu. » (*Cahiers de la guerre*, p. 196)

Quarante ans plus tard, Duras modifie ainsi :

« Six cent mille juifs ont été arrêtés en France. On dit déjà qu'il en reviendra un sur cent. Il en reviendra donc six mille. On le croit encore. Il pourrait revenir avec les juifs. Depuis un mois il aurait pu nous donner de ses nouvelles. Pourquoi pas avec les juifs. Il me semble que j'ai assez attendu. » (*La Douleur*, p. 36)

Parmi toutes les modifications que nous pouvons observer dans ces deux versions, ce qui nous intéresse le plus est ce qui concerne les déportés politiques et juifs. Dans les années 1940, elle a noté qu'il y avait six-cent mille déportés politiques et trois-cent cinquante mille déportés juifs. Or, dans le texte de 1985, la mention des déportés politiques disparaît, et le nombre de « six cent mille » qui avait été attribué aux « déportés politiques » dans le texte original est attribué aux déportés juifs. C'est comme si, chez Duras, au bout de quarante ans, les déportés politiques avaient perdu leur place pour être remplacés par les victimes juives. En opérant cette modification, Duras modifie également l'appartenance de Robert Antelme : dans le texte des années 1940 il est celui qui « pourrait être » parmi les six-cent mille survivants déportés ou Juifs, tandis que dans le texte de 1985 il devient celui « qui pourrait revenir avec les Juifs ». Robert Antelme aussi, porteur du triangle rouge en tant que détenu politique, se trouve ainsi judaïsé par Duras.

Il y a plus. La suppression de la mention des résistants a pour conséquence l'augmentation spectaculaire du nombre des déportés juifs, au point de s'éloigner davantage de la réalité connue. Car en effet, pourquoi lors de ces modifications entre deux versions, au lieu de supprimer simplement la mention des résistants et leur nombre, attribue-t-elle le nombre des déportés résistants aux victimes juives ?

Ainsi il est d'abord à noter que, déjà, le chiffre de « trois cent cinquante mille juifs »⁽¹⁸³⁾ (*Cahiers de la guerre*, p. 196) noté en 1944 a été clairement supérieur à ceux auxquels elle a eu accès en tant que journaliste à *Libre*⁽¹⁸⁴⁾, se trouvant « aux avant-postes des informations militaires »⁽¹⁸⁵⁾ : en octobre 1944, le nombre de 260 000 circulait dans la presse⁽¹⁸⁶⁾ (qui est lui-même surévalué par rapport à celui estimé à 120 000 par le Service central des Déportés israélites en janvier 1945⁽¹⁸⁷⁾). En plus, un chiffre de 80 000 est donné par les historiens du Centre de Documentation Juive Contemporaine dès les années 1960⁽¹⁸⁸⁾, c'est-à-dire vingt ans avant la publication de *La Douleur* où Duras fait passer le nombre des déportés juifs de 350 000 à 600 000, soit presque le double. Ce n'est pas qu'une histoire de virgule ou de zéro : la question du nombre de morts du génocide de la Seconde Guerre mondiale n'est pas qu'un « détail ». Au lieu donc de laisser le chiffre de 350 000, tel que noté dans les années 1940, Duras va, dans les années 1980, encore plus loin dans l'exagération, à savoir presque huit fois plus élevé que l'estimation fiable⁽¹⁸⁹⁾, comme s'il fallait pour Duras que le nombre des victimes juives soit beaucoup plus grand que la réalité pour dramatiser ce qui est déjà une extrême tragédie.

Dans d'autres passages, les propos concernant les communistes dans le texte des années 1940 se trouvent comme remplacés par ceux portant sur des juifs. Ainsi, dans « Albert de Capitales » publié en 1985, un agent de la police allemande est accusé, dans le climat de l'épuration, d'avoir été un « donneur de juifs et de résistants » (p. 150). À travers l'interrogatoire très musclé de ce dernier, le groupe de résistants (dont fait partie l'héroïne Thérèse) essaie d'obtenir des informations sur « les responsables qui dans les bureaux signaient l'arrêt d'exécution de centaines de juifs, de résistants » (p. 146). Durant l'interrogatoire, il est parfois question de la récompense que l'agent a pu obtenir auprès des nazis en leur livrant des hommes :

« “C’était trois cents francs pour un prisonnier de guerre, c’est ça ?”

/ Le donneur geint pour la première fois. / “Et pour un juif, combien ?” /

- Puisque je vous dis que vous vous trompez... » (*La Douleur*, p. 155)

Or, dans l'ébauche d'« Albert de Capitales » écrite dans les années 1940, ce ne sont ni les prisonniers de guerre, ni les résistants en général, ni les Juifs, mais les communistes dont il est question. Ainsi, on peut y lire :

« Il donnait les communistes, parce que ça rapportait cinq cents francs par tête de communiste. C'est un menteur. Sa cravate, ses souliers, il les a achetés avec ces cinq cents francs qu'on lui remettait par tête de communiste. » (*Cahiers de la guerre*, p. 120)

Cet agent est décrit comme un homme médiocre, sans conviction politique : « Lui, avec les cinq cents francs il se payait des petits luxes de solitaire. Il n'était pas anticommuniste, il s'arrondissait ses mensualités » (p. 122).

Alors que, dans le texte des années 1940, il est défini par rapport au communisme (« Il n'était pas anticommuniste, [...] »), il sera défini, quarante ans plus tard, non seulement par rapport au communisme, mais aussi par rapport aux juifs. Voici le passage équivalent dans le texte de 1985 où il est décrit, comme dans le texte original, comme quelqu'un qui se paie « des petits luxes de solitaire » avec les « cinq cents francs » qu'il gagne en donnant un homme :

« Les cinq cents francs lui servaient à acheter des petites choses pour lui seul. Il n'était sûrement même pas anticommuniste, même pas collaborateur, même pas antisémite. Non, simplement, il “donnait” sans savoir, sans souffrir, peut-être simplement pour se payer des petits luxes de solitaire, pour arrondir ses mois, sans nécessité véritable. » (*La Douleur*, p. 160)

Cette fois, l'allusion aux communistes n'a pas été supprimée dans la version définitive, mais nous constatons que dans ce passage l'attention de Duras envers les Juifs a augmenté au cours de cette quarantaine d'années, en particulier dans la description de l'agent, défini par rapport à l'antisémitisme, ce qui n'était justement

pas le cas précédemment.

On constate également un phénomène de substitution de morts communistes par des victimes juives, comme dans ce passage des *Cahiers de la guerre* de 1940 :

« Ils sont très nombreux, vraiment très nombreux, on ne peut pas faire revivre les morts, il n'y a pas de résurrection, il y en a eu une seule au cours de l'histoire du monde et elle ne cesse pas d'être cette source d'étonnement sans fin. C'est impossible, on ne peut pas faire entendre à un communiste allemand mort à Dora en 1939, mort au sein de la montée du fascisme, que la victoire qui est arrivée quoi qu'on fasse, quoi qu'on en dise, est la sienne. Thälmann, lui, l'a su avant d'être fusillé. On a beaucoup écrit sur la mort. C'est là la source de prédilection où s'abreuve l'art. Le visage de la mort découvert en Allemagne, à l'échelle de onze millions d'êtres humains, déconcerte l'art. Tout se confronte avec ce crime, tout se défend contre cette dimension géante qu'aucune croix ne peut soutenir. Il s'est passé du nouveau. On me cite tel littérateur qui est très "affecté", et qui est devenu sombre, et à qui ça a donné "à penser" »
(p. 239)

Et celui correspondant dans *La Douleur*, publié en 1985 :

« Ils sont très nombreux, les morts sont vraiment très nombreux. Sept millions de juifs ont été exterminés, transportés en fourgons à bestiaux, et puis gazés dans les chambres à gaz faites à cet effet et puis brûlés dans les fours crématoires faits à cet effet. On ne parle pas encore des juifs à Paris. Leurs nouveau-nés ont été confiés au corps des FEMMES PREPOSEES A L'ÉTRANGLEMENT DES ENFANTS JUIFS expertes en l'art de tuer à partir d'une pression sur les carotides. Dans un sourire, c'est sans douleur, elles disent. Ce nouveau visage de la mort organisée, rationnalisée, découvert en Allemagne déconcerte avant que d'indigner. On est étonné. Comment être encore Allemand ? On cherche des équivalences

ailleurs, dans d'autres temps. Il n'y a rien. D'aucuns resteront éblouis, inguérissables. Une des plus grandes nations civilisées du monde, la capitale de la musique de tous les temps vient d'assassiner onze millions d'êtres humains à la façon méthodique, parfaite, d'une industrie d'état. Le monde entier regarde la montagne, la masse de morts donnée par la création de Dieu à son prochain. On cite le nom de tel littérateur allemand qui a été affecté et qui est devenu très sombre et à qui ces choses ont donné à penser » (pp. 64-65)

Dans le texte des années 1940, Duras fait représenter les morts « vraiment très nombreux » par des communistes. Elle souligne la figure du « communiste allemand mort à Dora en 1939 », c'est-à-dire au moment où l'espoir communiste était particulièrement mis à l'épreuve par le Pacte de non-agression germano-soviétique. Elle l'évoque aussi à travers celle d'Ernst Thaelmann⁽¹⁹⁰⁾ (ou Thälmann), secrétaire général du Parti communiste allemand, exécuté à Buchenwald le 24 août 1944, à la veille de la Libération de Paris.

Dans la première version, Duras considère que la victoire sur le nazisme est avant tout la victoire des communistes, représentés par un communiste anonyme mort prématurément à Dora, mais auquel elle donne sa part dans la victoire. C'est une vision conforme à la ligne du parti d'alors, dont Duras est une militante zélée. On retrouve ainsi dans ce passage le PCF des « 75 000 fusillés »⁽¹⁹¹⁾, emblème de l'antifascisme⁽¹⁹²⁾ et « symbole du combat pour la libération du territoire national »⁽¹⁹³⁾.

Quarante ans après, dans le texte de 1985, les lignes qui glorifiaient les communistes ont disparu : les morts ne sont plus représentés par les communistes, mais par les juifs : « transportés en fourgons à bestiaux, et puis gazés dans les chambres à gaz faites à cet effet et puis brûlés dans les fours crématoires faits à cet effet ». Elle amplifie aussi le drame comme s'il n'était pas suffisamment tragique. Et là encore Duras a ses propres chiffres et note « sept millions de juifs » alors que le

nombre mondialement attesté, reconnu et diffusé est de « six millions ». Dès 1945-1946, avec le tribunal de Nuremberg, le chiffre de six millions était largement diffusé et indiqué par « la grande majorité des publications consacrées à la deuxième guerre mondiale »⁽¹⁹⁴⁾, et plus tard, ce chiffre deviendra même un symbole de la Solution finale.

Dans, *La danse de Gengis Cohn* (1967), publié presque vingt ans avant *La Douleur*, Romain Gary souligne l'importance du nombre de six millions :

« Et maintenant, nous sommes occupées, Guth, ils [les morts juifs] ont occupé l'Allemagne, tous les cinq millions... / - Six, dit Guth. / - Cinq et demi... Enfin, peu importe. »⁽¹⁹⁵⁾

Celui qui se trompe, en disant « cinq millions » de morts juifs, c'est justement un ancien SS, Schatz, hanté par le sentiment de culpabilité. Mais cet ancien SS minimise le nombre des victimes, contrairement à Duras dans *La Douleur*, qui elle, l'amplifie. Dans le texte de Gary, celui qui arrive à réciter le nombre exact de six millions, un inspecteur nommé Guth, est un Allemand de la génération qui n'a pas connu le génocide : « Vous êtes trop jeune, votre génération n'a pas connu ça... C'est un Juif », dit Schatz à Guth⁽¹⁹⁶⁾. Patrick Modiano, dans *La Place de l'étoile* (1968), publié dix-sept ans avant *La Douleur*, joue sur le consensus selon lequel le chiffre de six millions évoque de manière évidente le nombre des victimes de la Solution finale : « [...] les fourrières où l'on avait conduit six millions de chiens. »⁽¹⁹⁷⁾

Duras utilisait déjà le même chiffre de « sept millions » dans un article daté de 1982⁽¹⁹⁸⁾. On pourrait penser que ces erreurs de chiffres ne sont pas importantes, mais Duras ne se moque pas des chiffres : « l'histoire, ça serait le nombre : la vérité c'est le nombre »⁽¹⁹⁹⁾, écrira-t-elle. Le chiffre de sept millions que Duras emploie est selon nous voulu et c'est le sens de nos calculs : non pas de démontrer des problèmes arithmétiques, mais d'exposer comment Duras exagère systématiquement à la hausse les chiffres concernant les victimes de la Solution finale. Cela

traduit à nos yeux le désir de surenchérir sur un drame déjà amplement tragique.

2. De Théodora (années 1940) à Théodora Kats (1992)

La judaïsation de la mémoire des années 1940 s'observe aussi autour du personnage de Théodora Kats. Dans *Yann Andréa Steiner* (1992), elle est présentée comme le personnage d'un livre inachevé : « J'ai dit que j'avais abandonné ce livre sur Théodora Kats que j'avais cru possible depuis des années. Que je l'avais caché pour l'éternité de ma mort dans un lieu juif, une tombe pour moi sacrée, [...] » (pp. 14-15)⁽²⁰⁰⁾. De cette tombe, Duras fait ressurgir des revenants, différentes figures de ce qu'aurait pu être Théodora Kats. Dans *Yann Andréa Steiner*, on peut en distinguer quatre versions. Il y a d'abord la Théodora Kats exécutée par « la balle dans la nuque du soldat allemand chargé de l'ordre du camp » (pp. 26-27). Déportée avant 1942, avant l'installation des crématoires, son corps est abandonné dans une fosse commune :

« [...] on m'a dit, qu'à la période où elle, Théodora Kats avait été déportée, il n'y avait pas encore de crématoires. Que les corps pourrissaient à même la terre des fosses. Que les crématoires étaient venus après, plus tard, après la Solution finale de 1942. » (pp. 27-28)

Il y a également la Théodora Kats qui été tuée dans une chambre à gaz, au lieu d'une balle : « je savais qu'elle avait été gazée » (p. 31). Une troisième Théodora Kats est celle qui ne serait pas morte dans un camp, mais dans un hôtel suisse juste après la guerre, dans un établissement qui accueillait aussi des enfants rapatriés des camps nazis :

« Alors ce soir-là je vous ai parlé de Théodora Kats, de cette personne dont je croyais que c'était elle, Théodora Kats, encore elle, encore vivante, mais après la guerre, dans l'année qui avait suivi la fin de la guerre. Je vous ai dit que son hôtel était en Suisse, que c'est dans cet Hôtel de la Vallée que Théodora Kats aurait habité en dernier avant de mourir

et qu'on avait mis là aussi dans cet hôtel suisse – un bâtiment carré avec un bassin et des statues de baigneuses – des enfants rapatriés des camps nazis [...]. » (p. 29)

Enfin, il y a une quatrième Théodora Kats, qui elle n'aurait jamais connu l'univers concentrationnaire, celle qui « En 1942 elle aurait été vue dans une gare allemande chaque matin, une sorte de gare de triage pour les convois de Juifs. [...] » (p. 34). Après avoir « vécu pendant deux ans de guerre » (p. 37) dans cette gare allemande, elle aurait regagné directement son pays d'origine où elle aurait mené une vie, pas très heureuse sans doute, mais une vie quand même :

« Je crois que, d'après moi, elle était revenue en Angleterre avant la fin de la guerre. Qu'elle avait d'abord été employée dans une revue littéraire très connue à Londres. Et puis qu'elle s'était mariée avec G.O. l'écrivain anglais. » (p. 38)

Malgré les variations, ces quatre versions de Théodora Kats ont cependant pour point commun essentiel d'être des personnages visés par la Solution finale.

À l'origine, ce personnage n'était pas forcément conçu comme une victime du génocide, mais comme l'épouse d'un déporté, qui présente des similitudes avec Duras. C'est ce qui est évoqué au sein même de *Yann Andréa Steiner* :

« - Je ne sais rien sur Théodora que ces dernières pages de *Outside*. /
- Donc comment elle fait l'amour avec cet amant vous le saviez. / - Oui.
Je savais que c'était comme ça que les femmes des déportés prenaient leurs *maris* quand ils revenaient des camps du Nord de l'Allemagne nazie, exténués. » (pp. 25-26)

Ces dernières pages d'*Outside* correspondent au texte intitulé « Théodora » (*Outside*, pp. 367-370), qui a d'abord été publié dans *Les Nouvelles littéraires* en 1979. Dans ce texte, ni la judéité de Théodora, ni celle de son mari ne sont revendiquées : aucun patronyme n'y est spécifié, aucune mention n'est faite à la Solution finale. En revanche, le mari déporté – appelé « T. » – semble être largement inspiré

de Robert Antelme. Ainsi, si Robert Antelme a séjourné dans une maison de repos pour déportés, à Saint-Jorioz sur le lac d'Annecy⁽²⁰¹⁾, « T. » vit dans un hôtel dans les « Alpes centrales situé dans une vallée fermée » (p. 368) qui a été jusqu'à récemment affecté « aux déportés convalescents » (p. 369). Toujours affaibli, « T. avait du mal – cela depuis quelque temps – à monter les derniers étages de l'hôtel. Le cœur peut-être, ou cet asthme nocturne. [...] Le cœur sans doute. Ou la guerre. Elle venait de finir » (p. 368). On sait justement combien Duras fut marquée par la santé physique et mentale de Robert Antelme à son retour des camps : « il tremblait comme, sous l'effet de l'épouvante, une bête traquée »⁽²⁰²⁾, écrit-elle dans les années 1940. De même, le couple de T. et de Théodora évoque fortement celui que forment Robert Antelme et Marguerite Duras, en particulier dans le passage suivant :

« - Peut-être que je vais vivre, dit T. / - Ça ne fait rien, dit Théodora. Elle ajoute : Je suis habituée à toi. [...] - Il faut qu'on change. Qu'on se quitte. Qu'on aille vers un autre amour. / - Ne commence pas, a dit Théodora. » (*Outside*, p. 369-370)

Revenu du camp nazi, sa survie est un miracle. Pourtant ici, T. s'excuse presque que son corps soit en train de gagner contre la mort, en sachant ne plus être aimé comme auparavant. Ce couple, qui songe à la séparation alors que l'homme est encore en convalescence, nous fait penser, certes avec quelques différences de nuances, à Marguerite Duras et Robert Antelme qui divorcent en 1946⁽²⁰³⁾. À ce propos Duras écrit :

« Les forces sont revenues encore davantage. Un autre jour je lui ai dit qu'il nous fallait divorcer, que je voulais un enfant de D., que c'était à cause du nom que cet enfant porterait. [...]. Je lui ai dit que même si D. n'existait pas, je n'aurais pas vécu de nouveau avec lui. » (*La Douleur*, p.80)

On constate ainsi, que Théodora est comme un alter égo du Duras dans ces

textes, qui semble vivre des événements similaires que ceux qu'elle a connus au retour d'Antelme.

Un autre élément semble confirmer que la Théodora de 1979 est la femme d'un déporté qui fait penser à Marguerite Duras. On la retrouve dans ses écrits des années 1940, contemporains du roman inachevé intitulé *Théodora*⁽²⁰⁴⁾ et dont la Théodora d'*Outside* est aussi issue⁽²⁰⁵⁾. Dans certains de ces textes écrits pendant les années 1940, le prénom Théodora est souvent utilisé pour désigner ce qui paraît être le double de Marguerite Duras. Ainsi, dans l'ébauche de ce qui deviendra « Ter le milicien » et « Albert des Capitales », la femme qui participe activement à l'épuration s'appelle Théodora. Et son mari a été arrêté sous l'Occupation comme Robert Antelme : « Le mari de Théodora avait été arrêté par la Gestapo, elle ne savait pas s'il était encore vivant, elle en avait gros sur le cœur, c'était elle qui devait s'occuper de l'agent de la Gestapo » (*Cahiers*, p. 116). Par ailleurs, dans la version définitive de « Ter le milicien » et « Albert des Capitales », publiées en 1985, cette femme ne s'appellera plus Théodora mais Thérèse : « C'est Thérèse qui va interroger le donneur, c'est couru. [...]. Elle attend un homme qui peut-être a été fusillé » (p. 148). Or, Duras revendique d'être cette Thérèse de « Ter le milicien » et d'« Albert des Capitales » : « Thérèse c'est moi. Celle qui torture le donneur, c'est moi. De même celle qui a envie de faire l'amour avec Ter le milicien, moi » (*La Douleur*, p. 138). Si Thérèse est Duras, et que Thérèse est Théodora, alors, on comprend que Théodora est également un alter égo de Duras. Cette Théodora, femme d'un déporté qui évoque Duras, est l'origine de celle qui devient par la suite, dans *Yann Andréa Steiner* (1992), Théodora Kats, victime cette fois de la Solution finale.

Vraisemblablement, le patronyme « Kats » vient de Jeanine Kats, une amie juive (p. 58), « déportée à Ravensbrück avec Marie-Louise, la sœur de Robert » (*La Douleur*, p. 57). C'est avec sa mère, Madame Kats, qui attend désespérément des nouvelles de Jeanine, que Duras dit avoir attendu le retour de Robert

Antelme⁽²⁰⁶⁾. Outre le patronyme et sa judéité, la Théodora Kats de *Yann Andréa Steiner* et Jeanine Kats ont pour point commun une infirmité à la jambe. Théodora Kats est en effet décrite ainsi dans ce livre : « Et infirme, elle avait dû être, mais que ce n'était pas grave, une légère claudication de sa cheville gauche, je croyais me souvenir » (p. 28). Quant à Jeanine Kats dans *La Douleur* publié en 1985 :

« Sa fille [de Mme Kats] est infirme, elle avait une jambe raide à la suite d'une tuberculose osseuse, elle était juive. J'ai appris au centre qu'ils tuaient les infirmes. Pour les juifs on commence à savoir. Mme Kats a attendu six mois, d'avril à novembre 1945. Sa fille était morte en mars 1945, on lui a notifié la mort en novembre 1945, il a fallu neuf mois pour retrouver le nom. » (p. 58)

On retrouve également cette particularité dans l'ébauche de *La Douleur*, rédigé dans l'immédiat après-guerre où il est aussi question de son infirmité :

« Sa fille [de Mme Cats] était infirme, elle avait une jambe raide. “Je [Mme Cats] sais qu'ils tuaient les infirmes. Comment aurait-elle marché, la pauvre petite...” Mme Cats a attendu six mois, d'avril à novembre. Sa fille était morte depuis mars, elle l'a appris en novembre. » (*Cahiers de la guerre*, p. 228)

Sa fille aurait probablement été tuée dans la chambre à gaz, comme le suppose Madame Cats : « Avec sa jambe raide, ils l'auront gazée » (p. 229). Mais dans ces lignes écrites dans les années 1940, la raison de sa mort est attribuée non à sa judéité mais à son infirmité physique. Cela sans doute parce qu'à l'époque on ne disait pas qu'on était juif. En revanche, Dionys Mascolo, lui, est plus clair sur la raison pour laquelle elle a été tuée dans la chambre à gaz, et cela dès 1946 : « Madame Kats [une amie juive] voyageant dans le même compartiment que l'évêque de Lourdes [?] et de religieuses, en vient à leur dire : “Ma fille est morte, gazée, en Allemagne. Si j'avais cru en Dieu, j'aurais cessé d'y croire”. »⁽²⁰⁷⁾

Le personnage de Théodora vient de ce que Duras a vécu dans les années

1940 : la participation à la Libération, mais aussi, le choc du retour de Robert Antelme et la découverte des camps nazis. Quant au personnage de Kats, il s'inspire de l'histoire de cette amie juive morte en déportation. Ainsi, en donnant au personnage de Théodora le patronyme « Kats », Duras judaïse ce qu'elle a vécu dans les années 1940, en tant que résistante et femme d'un déporté résistant. Ce processus de judaïsation de la mémoire des années 1940 semble s'observer déjà dans *Un Homme est venu me voir*, lorsque Steiner essayait de transmettre à sa femme ce qu'il avait vécu dans les camps soviétiques (p. 258), mais il est alors confronté à la difficulté de s'approprier ce qu'il a vécu, et à l'impossibilité de transmettre complètement l'expérience concentrationnaire. On retrouvait là une transposition du vécu de Robert Antelme, tel que Duras l'aurait conçu. Ce même mécanisme apparaît également avec *Outside*. En donnant un patronyme juif et en s'appropriant l'attente de Mme Cats, juive, elle judaïse, à notre sens, sa mémoire de Robert Antelme, déporté pourtant en tant que résistant.

C'est aussi l'expression d'un désir de s'auto-judaïser elle-même, comme Duras le déclare à propos de Théodora Kats dans *Yann Andréa Steiner* : « C'est ma seule nostalgie, j'aurais voulu être juive. Je n'en ai jamais parlé. Le livre est autour de ça. Théodora Kats, c'est le nom de mon personnage, [...] »⁽²⁰⁸⁾. Ce nom « Théodora Kats » condense à la fois ses souvenirs douloureux de ses années d'après-guerre, et son désir de s'auto-judaïser. Il contient en lui seul toutes les histoires que Duras a écrites et aurait écrites sur ce personnage : « L'écriture s'était fermée avec son nom. Son nom à lui seul c'était toute l'écriture de Théodora Kats. Tout était dit avec. Ce nom »⁽²⁰⁹⁾. Autrement dit, les souvenirs de la guerre et le désir d'auto-judaïsation constituent bien l'essence même de ce personnage.

Au cours des années 1970 et 1990, s'affirme progressivement une judaïsation de la mémoire des années 1940 chez Duras. Celle-ci a pour origine, d'une part, son engagement communiste, la période de l'épuration, et, d'autre part, la mémoire de

la déportation et du retour de Robert Antelme résistant. Finalement, les références au communisme disparaissent dans les années 1970-1990 ; le clivage essentiel devient celui de l'antisémitisme et non plus du fascisme. Dans le même temps la question de la déportation et de l'extermination des Juifs apparaît comme étant parfois même surdimensionnée, de façon certainement volontaire. Cette judaïsation atteint même l'histoire propre de Duras, toujours dans des textes avant tout littéraires, à travers une assimilation de la condition d'Antelme à celle d'un rescapé des camps d'extermination et non de concentration. Ce processus entraîne mécaniquement les personnages, qui sont les alter ego de Duras, à être judaïsés à leur tour. « Judaïser » cette mémoire, en faire une fiction, est-ce une façon pour l'auteur d'assimiler la mémoire de ces années particulièrement douloureuses ? Lors de l'après-guerre, c'est le communisme, au sens large, qui jouait ce rôle d'outil d'interprétation de la mémoire, de compréhension rassurante du monde, pour rendre intelligible l'inimaginable crime nazi. Progressivement, par le vécu, le parcours politique, mais aussi par les faits têtus de la réalité du régime soviétique, la foi communiste est devenue impossible. Duras invente une autre interprétation du monde, par une sorte de culte de la judaïté, au moment même où la mémoire juive de la Solution finale devient de plus en plus présente en France.

Notes

(1) Sauf mention contraire, la ville de publication est Paris.

L'édition utilisée est la suivante : Marguerite Duras, *Détruire, dit-elle*, éd. de Minuit, 1987.

(2) Nous distinguons la « judaïté » comme « la réalité juive, la condition de Juif » ; d'autre part, la « judéité » comme « le fait d'être juif ou [...] la manière de l'être [...] ». Nous utilisons le verbe « judaïser » au sens de « rendre juif, peupler d'habitants juifs » (*Petit Robert*, édition de 1998 ; Marcel Bénabou, « Perek et la judéité », dans *Cahiers Georges Perec*, no 1, P.O.L., 1985, pp. 15-30). D'où le choix du terme « judaïsation », pour rendre compte du peuplement juif des textes de Duras, tel qu'emploie Hélène Merlin-Kajman (Hélène Merlin-Kajman, « La communauté judaïsée de Marguerite Duras », dans *L'Herne*, numéro intitulé : « Duras », éd. l'Herne, 2005, p. 65).

(3) Marguerite Duras, *Les Parleuses*, entretien avec Xavier Gauthier, éd. de Minuit, 2000

- (éd. de Minuit, 1974), p. 14.
- (4) Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, 1995, p. 173, cité et commenté par Hélène Merlin-Kajman, *op. cit.*, p. 64. Pour elle, il y a chez Duras une « incorporation où doit s'anéantir toute espèce de subjectivation » (p. 64). Cette idée de l'incorporation nous paraît convaincante pour parler de ce que secrète l'univers durassien et certains personnages, en particulier Sabana d'*Abahn*, *Sabana*, *David*. Mais ce concept ne nous semble pas correspondre aux personnages de *Détruire, dit-elle*, êtres fictifs qui n'ont pas besoin de « l'incorporation » pour se doter de la judéité.
- (5) Georges Marchais cité par Michel Winock, *La Gauche en France*, Perrin, « Tempus », 2006, p. 379.
- (6) Ce qui n'est pas aussi clairement le cas pour Lol V. Stein qui a pourtant le même patronyme.
- (7) *France-Soir*, 25 juin 1992, cité par Christiane Blot-Labarrère dans *Europe*, n°921-922, janvier-février 2006, p. 112.
- (8) Mergnac Marie-Odile (dir.), *Dictionnaire historique des Noms de Famille*, éd. Nouveau Monde, 2005, p. 839.
- (9) Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, « Folio essais », 1985 (1^{ière} éd. 1946), pp. 164-165.
- (10) Maurice Blanchot, « Être juif », dans *L'Entretien infini*, Gallimard, NRF, 1969, p. 182.
- (11) Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Seuil, « Points », 1997 (1^{ère} éd. : 1980).
- (12) Nous utilisons la définition de Michel Winock pour ce terme qui « dans la langue commune, désigne pêle-mêle un ensemble de constellations politiques situées à l'extrême gauche, dont le seul dénominateur commun est de s'affirmer révolutionnaires et de s'opposer aux appareils des partis socialiste et communiste » (Michel Winock, « La gauche en France depuis 1968 », dans Jean Touchard, *La Gauche en France : 1900-1981*, Seuil, « Points-Histoire », 1977, p. 348) et non celle que Lénine développe dans « Le gauchisme maladie infantile du communisme ».
- (13) Un slogan de la contre-manifestation gaulliste cité par Yaïr Auron, *Les Juifs d'extrême gauche en Mai 68*, Albin Michel, 1998, p. 46.
- (14) « 29 mai 1968 : texte politique sur la naissance du comité d'action étudiants-écrivains », rédigé par Duras, Maurice Blanchot, Dionys Mascolo. Ce texte est reproduit dans *Les Yeux verts*, *Cahiers du Cinéma*, n° 312-313, juin 1980, p. 39.
- (15) Marguerite Duras dans *Cahiers du cinéma*, n° 217, novembre 1969, cité par Christiane Blot-Labarrère, *Marguerite Duras*, Seuil, « Les Contemporains », 1992, p. 122.
- (16) Nous nous référons à J-F. Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises : Manifestes et pétitions au XX^e siècle*, Gallimard, « Folio histoire », 1996 (1^{er} éd. : Arthème Fayard, 1990), pp. 376-377.

- (17) Marguerite Duras, Maurice Blanchot, Dionys Mascolo, dans *Les Yeux verts*, *op. cit.*, p. 39.
- (18) Duras, Blanchot, Mascolo, *Ibid.*
- (19) *Ibid.*
- (20) Marguerite Duras dans *Express*, le 16 juin 1969, cité par Michio Tanaka, dans la traduction japonaise de *Détruire, dit-elle* (Tōkyō, éd. Kawaide shobō shinsha, 1992), p. 183.
- (21) Michel Winock, *La Gauche en France*, *op. cit.*, p. 388.
- (22) « 29 mai 1968 : texte politique sur la naissance du comité d'action étudiants-écrivains », rédigé par Duras, Maurice Blanchot, Dionys Mascolo, dans *Les Yeux verts*, *op. cit.*, p. 39.
- (23) Sans que la raison en soit précisée, on sait uniquement qu'« Alissa l'aurait su dans la forêt. » (p. 132).
- (24) Nous nous référons aux passages suivants : « La folie dans la forêt. » (Marguerite Duras, *Le Vice-Consul*, Gallimard, « L'Imaginaire », 1977, p. 70 ; 1^{ère} éd. : 1965) ; « La forêt, c'est l'interdit. C'est-à-dire, je ne sais pas exactement ce que c'est que cette forêt de *Jaune le soleil*, que j'appelle la forêt du nomadisme, la forêt des juifs, [...] » (Marguerite Duras, *Les Lieux de Marguerite Duras*, en collaboration avec Michelle Porte, Minuit, 1977, p. 16).
- (25) L'expression est reprise aussi à l'intérieur du livre : « - Détruire, dit-elle / IL lui sourit. » (p. 34).
- (26) Entretien de Marguerite Duras avec Michelle Porte, recueilli dans *Le Camion*, Minuit, 1982 (1^{ère} éd. : 1977), p. 114.
- (27) L'édition utilisée est : *Un Homme est venu me voir*, dans Marguerite Duras, *Théâtre II*, Gallimard, « NRF », 1968.
- (28) Marguerite Duras, *Théâtre II*, *op. cit.*, la couverture du livre et p. 268.
- (29) Arthur Koestler, *Le Zéro et l'Infini*, 1940 ; trad.fr : Calmann-Lévy, 1945.
- (30) On comprend pourquoi l'action dans *L'Aveu* se situe à Prague en 1951 et non aux procès de Moscou.
- (31) Laure Adler, *Marguerite Duras*, Gallimard, « Folio », 2000 (1^{ère} éd.: 1998), pp. 402-414.
- (32) J. Semprun ne quitte le Parti qu'en 1964 (Jacques Julliard et Michel Winock (dir.), *Dictionnaire des intellectuels français*, Seuil, 1996, p. 1 273).
- (33) Cité par Nicolas Werth, dans Stéphane Courtois, Nicolas Werth, [et al.], *Le Livre noir du communisme : crimes, terreur, répression*, Robert Laffont, « Bouquins », 1998 (1^{ère} éd. : 1997), p. 217.
- (34) Stéphane Courtois, « Les crimes du communisme », dans *Le Livre noir du communisme*, *op. cit.*, p. 30.
- (35) Est-ce un hasard, si Duras situe les procès de Moscou non en 1936-38 mais en 1933 (p. 283), comme si elle voulait faire coïncider les purges staliniennes et l'avènement de Hitler.

- (36) Nicolas Werth, *op. cit.*, p. 217.
- (37) Entretien avec Annette Wiewiorka, le 14/09/2006.
- (38) Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme, vol 2 : L'âge de la science*, Seuil, « Points Histoire » 1991 (1^{ère} éd. : Calmann-Lévy, 1955), p. 387. Nous nous référons aussi à Régis Tettamanzi, *Esthétique de l'outrance*, 1999, vol 2., pp. 139 et 179-180.
- (39) Nicolas Werth, *op. cit.*, p. 289.
- (40) Certes, Léon Poliakov écrit que « les Grandes Purges comportèrent leur part incertaine d'antisémitisme, [...] ». » (Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme, vol 2, op. cit.*, p. 479). Mais quand il parle des Grandes Purges, il ne songe pas là nécessairement aux Procès de Moscou qui se sont avérés être la partie visible de l'iceberg, mais par exemple à la purge des Juifs du Birobidjan en 1938. De plus, cette hypothèse de la « part incertaine d'antisémitisme » disparaît dans son article paru en 1994 (le chapitre « La Russie au XX^e siècle » dans Léon Poliakov (dir), *Histoire de l'antisémitisme 1945-1993*, Seuil, 1994), alors que celui-ci porte justement sur l'antisémitisme en Russie au XX^e siècle : cet article fait silence sur l'existence de l'antisémitisme dans les Grandes Purges (*ibid.*, p. 261), alors qu'il consacre une grande part à l'antisémitisme stalinien entre 1948 et 1953.
- (41) Sur ce sujet, nous nous référons à Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme : 1945-1993, op. cit.*, pp. 267-271 ; Nicolas Werth, *op. cit.*, pp. 283-290, 309.
- (42) Paul Zawadski, « La Pologne », dans *Histoire de l'antisémitisme 1945-1993, op. cit.*, pp. 237-239.
- (43) Sur ce sujet, nous nous référons à Nicolas Werth, *op. cit.*, pp. 214-235, pp. 307-308.
- (44) Qu'on ne peut accuser d'indulgence puisqu'un de ses objectifs, contesté par d'autres historiens dont Marc Ferro, est justement de faire cette comptabilité de victimes.
- (45) Nicolas Werth, *op. cit.*, p. 217.
- (46) Marguerite Duras, *Abahn Sabana David*, Gallimard, NRF, 1970.
- (47) Voir Robert Harvey, Hélène Volat, *Marguerite Duras : a bio-bibliography*, London, Greenwood press, 1997.
- (48) Madeleine Borgomano, dans *L'Arc*, n° 98, 1985, p. 45.
- (49) Hélène Merlin-Kajman, *op. cit.*, p. 63.
- (50) Claire Cerasi, *Marguerite Duras de Lahore à Auschwitz*, Champion Slatkine, 1993, p. 37.
- (51) Maurice Blanchot, « Être juif », dans *L'Entretien infini, op. cit.*, p. 180, p. 182.
- (52) Hélène Merlin-Kajman, *op. cit.*, p. 63.
- (53) Marguerite Duras, *Écrire*, Gallimard, « Folio », 1995, p. 22.
- (54) Claire Cerasi, *op. cit.*, p. 64 ; de même Dominique Denès, *Marguerite Duras, écriture et politique*, l'Harmattan, 2005, p. 132.
- (55) Dominique Denès, *Ibid.*, p. 123.
- (56) Hélène Merlin-Kajman voit en Gringo une concentration tout à la fois de « la puissance

- américaine et les pouvoirs totalitaires nazi et stalinien » (*op. cit.*, p. 63). Dominique Denès voit en lui surtout « le maître d'un pays de l'Est gelé qui évoque l'U.R.S.S., chef d'un parti politique unique aux méthodes stalinienne [...] » (Dominique Denès, *op. cit.*, p.123).
- (57) Dominique Denès, *op. cit.*, pp. 132-133.
- (58) Soit un chiffre équivalent à celui annoncé peu de temps auparavant dans *La Grande Terreur* de Robert Conquest (Stock, 1968).
- (59) *Abahn Sabana David*, *op. cit.*, pp. 31, 43, 44, 60, 70, 96, 111, 129, 133, 141, 143 et 150.
- (60) Un extrait des *Étoiles*, n° 10, août 1943, cité par Charlotte Delbo, *Le convoi du 24 janvier*, Minuit, 2002 (1^{ère} éd. : 1965), p. 296. Cet article des *Étoiles* sera repris par l'émission en français de la BBC « Honneur et Patrie », le 17 août 1943. Voir Annette Wieviorka, *Déportation et génocide*, Hachette, « Pluriel », 1995 (1^{ère} éd. : Plon, 1992), pp. 54-58.
- (61) Léon Poliakov dans *Histoire de l'antisémitisme : 1945-1993*, *op. cit.*, p. 271 ; Nicolas Werth, *op. cit.*, pp. 283 et 285-290 et 309.
- (62) *Pravda*, 13 février 1953, cité dans *Histoire de l'antisémitisme : 1945-1993*, *op. cit.*, p. 271.
- (63) Nicolas Werth, *op. cit.*, pp. 283 et 285-287.
- (64) Témoignage cité par Paul Zawadzki, *op. cit.*, p. 239.
- (65) Nous désignerons le premier « Abahn-le-Juif » et le deuxième simplement « Abahn », pour éviter la confusion entre ces deux personnages. Duras n'emploie pas la majuscule pour le nom Juif, nous l'avons donc laissé tel quel dans les citations entre guillemets.
- (66) On peut penser à Margarete Buber-Neumann qui a connu d'abord le Goulag, puis les camps Nazis.
- (67) Nicolas Werth, *op. cit.*, p. 290.
- (68) Léon Poliakov, dans *Histoire de l'antisémitisme 1945-1993*, *op. cit.*, p. 267.
- (69) Voir Paul Zawadzki dans *Histoire de l'antisémitisme : 1945-1993*, *op. cit.*, p. 238.
- (70) Léon Poliakov, dans *Histoire de l'antisémitisme : 1945-1993*, *op. cit.*, p. 267.
- (71) Dans *L'Entretien infini*, *op. cit.*
- (72) Laure Adler, *op. cit.*, pp. 435, 458 et 630.
- (73) Rappelons qu'ils ont co-signé un manifeste du comité d'action étudiants-écrivains en Mai 1968.
- (74) Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, *op. cit.*, pp. 182-189.
- (75) Lettre de Léon Poliakov à Francine Kaufmann, 29 juillet 1976, cité par Francine Kaufmann, « Les enjeux de la polémique autour du premier best-seller français de la littérature de la Shoah », dans *Revue d'histoire de la Shoah*, n° 176, septembre-décembre 2002, pp. 90-91.
- (76) Paul Zawadzki, *op. cit.*, p. 251.
- (77) Michèle Manceaux, *L'Amie*, Albin Michel, 1997, p. 69.

- (78) Michal Glowinski, *Marcowe gadanie, komentarze do slow 1966-1971*[*Bavardage du mars* [1968], *les commentaires des mots prononcés 1966-1971*], Varsovie, Pomost, 1991. Cité par Paul Zawadski, *op. cit.*, p. 238.
- (79) Sauf indication contraire, les majuscules des citations sont celles des textes originaux.
- (80) Duras, Blanchot, Mascolo, « 29 mai 1968 : texte politique sur la naissance du comité d'action étudiants-écrivains », dans *Les Yeux verts*, *op. cit.*, p. 41.
- (81) Marguerite Duras, *L'Été 80*, Minuit, 1985 (1^{ère} éd. : 1980), p. 89.
- (82) À ce propos, citons Claire Cerasi qui démontre que le sommeil chez David est « symbole de la passivité, de l'aveuglement, de la paresse mentale » et d'« un long esclavage » (Claire Cerasi, *op. cit.*, p. 68-69 et 76).
- (83) Les patronymes Stein et Steiner peuvent en effet « désigner la famille qui vivait dans un endroit pierreux, ou bien surnommer un tailleur de pierres, un maçon » (*Dictionnaire historique des Noms de Famille*, *op. cit.*, p. 839).
- (84) Marc Ferro, *Histoire de la France*, Odile Jacob, 2001, p. 529.
- (85) Ainsi, on peut y lire : « [...] les Portugais s'en fichaient qu'elle [Marie-Thérèse] soit sourde et muette, ils ne parlent pas le français. » (Marguerite Duras, *L'Amante anglaise*, roman, Gallimard, « NRF », 1967, p. 72).
- (86) *Le Camion*, *op. cit.*, pp. 73, 108, 109 et 134.
- (87) Marguerite Duras, dans *Le Monde*, 1977, repris dans *Outside*, Gallimard, « Folio », 1995 (1^{ère} éd. : 1981), p. 217.
- (88) Après l'expulsion des juifs d'Espagne (1492), les juifs convertis au christianisme dans la péninsule Ibérique « s'installent dans le sud-ouest de la France. Longtemps, ils sont désignés comme "marchands portugais" ou Portugais » du XV^e au XVII^e siècle (Esther Benbassa, *Histoire des Juifs de France*, Seuil, « Points Histoire », 2000 (1^{ère} éd. : 1997), p. 307, p. 309).
- (89) Marguerite Duras, « La population nocturne » dans *La Vie matérielle*, Gallimard, « Folio », 1994 (1^{ère} éd. : 1987), p. 176.
- (90) Ce passage entre en résonance avec celui de *La Place de l'Etoile* de Patrick Modiano, publié juste avant *Abahn Sabana David* : « [...] les fourrières où l'on avait conduit six millions de chiens. » (*La Place de l'étoile*, Gallimard, « Folio », 1975 (1^{ère} éd. : 1968), p. 158).
- (91) Ce sont en effet les autres personnages qui lui apprennent son passé de déportée. Cela a pour effet d'ouvrir une possibilité interprétative d'en douter et d'en jouer. De même, dans *Une aussi longue absence*, le personnage du clochard est dans le même oubli et la même incertitude interprétative quant à son passé de déporté : « on m'a dit ça... » dans Marguerite Duras, *Une aussi longue absence*, en collaboration avec G. Jarlot, Gallimard, 1961, p. 86).
- (92) Dominique Denès, *op. cit.*, p. 123.
- (93) Marguerite Duras, « Entretien avec Michelle Porte » dans *Le Camion*, *op. cit.*, p.112.
- (94) Frédérique Lebelley, *Duras ou le poids d'une plume*, Librairie générale française, « le

- Livre de Poche », 1996, p. 236 (1^{ère} éd. : Grasset, 1994) ; Laure Adler, *op. cit.*, pp. 629-630.
- (95) Esther Benbassa, *op. cit.*, p. 285.
- (96) Hervé Hamon, Patrick Rotman, *Génération*, vol. 1, Seuil, « Points Actuels », 1990, p. 576 (1^{er} éd. : 1987) ; Daniel Bensaïd, *Une lente impatience*, Stock, 2004, p. 84.
- (97) Yaïr Auron, *op. cit.*, p. 268.
- (98) Esther Benbassa, *op. cit.*, p. 285.
- (99) Maurice Blanchot, « Guerre et littérature », *L'Amitié*, Gallimard, NRF, 1971, p. 129.
- (100) Duras cité par Michèle Manceaux, *op. cit.*, p. 126.
- (101) Note de Duras en 1971 dans « Archives IMEC », citée par Laure Adler, *op. cit.*, p. 654.
- (102) Il faut attendre les années 1970 pour « un très net réveil de la conscience et de la mémoire des juif français » (Henry Rouso, *Le syndrome de Vichy*, Seuil, « Points Histoire », 1990 (1^{ère} éd. : 1987), p. 125).
- (103) *Marguerite Duras à Montréal*, textes et entretiens présentés par S. Lamy et A. Roy, Montréal, Spirale, 1981, p. 38.
- (104) *L'Été 80*, *op. cit.*, pp. 71-72.
- (105) Sur le terme « holocauste » nous nous référons à Odon Vallet, « Les noms de l'innommable », dans *Mots / Les langages du politique*, presses de Sciences Po, no 56, sept. 1998, pp. 140-141.
- (106) *Dictionnaire des personnages de la Bible*, François Bonfils, Libro, « Mémo », 2006, p. 10.
- (107) *Les Yeux verts*, *op. cit.*, p. 34.
- (108) « Entretien avec Michelle Porte » dans *Le Camion*, *op. cit.*, p. 112.
- (109) Marguerite Duras dans *Le Monde*, 1977, repris dans *Outside*, *op. cit.*, pp. 216-217.
- (110) En effet, à l'époque du *Camion* Duras ne peut pas connaître *Shoah* de Claude Lanzmann. Par ailleurs, dix ans avant *Le Camion*, Elie Wiesel, dont Duras s'inspirera pour *Aurélia Steiner*, accuse énergiquement l'indifférence des contemporains : « Et le monde se bouchait les oreilles et baissait les paupières » (Elie Wiesel, *Le Chant des morts*, Seuil, 1966, p. 213).
- (111) L'édition utilisée est : Claude Lanzmann, *Shoah*, Gallimard, « Folio », 1997.
- (112) *Marguerite Duras à Montréal*, *op. cit.*, p. 38.
- (113) Citons aussi un entretien où le propos de Duras est plus clair : « Toute la politique du P.C.F. depuis vingt ans, trente ans, c'est pour éviter la révolution. [...]. En 68, tout ça a été complètement clair. » (Marguerite Duras, « Entretien avec Michelle Porte » dans *Le Camion*, *op. cit.*, p. 113).
- (114) A travers le personnage de la dame du camion, c'est aussi Duras qui s'exprime. Ainsi Duras écrit dans *Le Monde* : « Le chauffeur du *Camion* adhère, et pour toujours, à une solution proposée par le P.C.F. Il massacre en lui tout esprit de liberté. » (Marguerite Duras, dans *Le Monde*, 1977, repris dans *Outside*, *op. cit.*, pp. 216-217). De même dans un entretien autour

- du *Camion*, elle affirme : « Le militant du P.C.F., pour moi, je le dis, c'est un homme atteint dans sa liberté même, dans son sens de liberté, [...] » (Duras, « Entretien avec Michelle Porte » dans *Le Camion*, *op. cit.*, p. 114).
- (115) *Le Monde*, 1977, repris dans *Outside*, *op. cit.*, p.217.
- (116) Duras, « Entretien avec Michelle Porte » dans *Le Camion*, *op. cit.*, p. 123.
- (117) Ainsi, on peut lire dans l'indication scénique : « NUIT. DESCENTE. UNE ROUTE SECONDAIRE, dans les Yvelines. » (*Le Camion*, *op. cit.*, p. 55).
- (118) Marguerite Duras à Montréal, *op. cit.*, p. 38.
- (119) Annette Wieviorka, « La construction de la mémoire du génocide en France », *Revue d'histoire de la Shoah, Le Monde juif*, no 149, Centre de Documentation Juive Contemporaine, septembre-décembre 1993, p. 32.
- (120) Pierre Hazan, 1967, *la guerre des Six Jours*, Éditions Complexe, p.37.
- (121) Annette Wieviorka, « La construction de la mémoire du génocide en France », *op. cit.*, p. 32.
- (122) Daniel Cohn-Bendit, *Le Grand bazar*, Belfond, 1975, p. 10-11, cité dans Yaïr Auron, *op. cit.*, pp. 172-173.
- (123) Joseph, cité par Claudine Vegh, *Je ne lui ai pas dit au revoir : Des enfants de déportés parlent*, Gallimard, « Folio », 2001 (1^{ère} éd. : 1979), p. 82.
- (124) Témoignage de Liliane Siegel, cité par Yaïr Auron, *op. cit.*, pp. 175-176.
- (125) *Ibid.* Yaïr Auron cite aussi le cas d'Eva Pasht, autre militante de l'organisation maoïste la Gauche prolétarienne qui agit de même (*op. cit.*, p. 171).
- (126) Conférence de presse du 27 novembre 1967.
- (127) Jean Daniel, *La prison juive*, 2003, cité par Michel Winock, *La France et les Juifs : de 1789 à nos jours*, Seuil, « Points Histoire », 2005 (1^{ère} éd. : 2004), p. 325.
- (128) Raymond Aron, *De Gaulle, Israël et les Juifs*, 1968, commenté par Michel Winock, *La France et les Juifs*, *op. cit.*, p. 324.
- (129) Michel Winock, *La France et les Juifs*, *op. cit.*, p. 324.
- (130) Henry Rouso, *op. cit.*, p. 161.
- (131) Annette Wieviorka, « La construction de la mémoire du génocide en France », *op. cit.*, pp. 32-33.
- (132) Michel Winock, *La France et les Juifs*, *op. cit.*, p. 324.
- (133) Claire Cerasi, *op. cit.*, p. 37.
- (134) Yaïr Auron, *op. cit.*, p. 255.
- (135) *Ibid.*, p. 46.
- (136) Henry Rouso, *op. cit.*, p. 119.
- (137) *Ibid.*, p. 19, p. 125, p. 149.
- (138) Anny Dayan-Rosenman, « De Vercors à Ophuls : Le chagrin, le silence, la parole », dans

- La Shoah : témoignages, savoirs, œuvres*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1999, pp.167-168.
- (139) Henry Rouso, *op. cit.*, p. 149.
- (140) *Ibid.*, p. 120-121, p. 153.
- (141) La rédaction se situe entre juin 1965 et décembre 1966 selon David Bellos, dans *Georges Perec, Une vie dans les mots*, Seuil, 1994. (éd. en anglais : London, 1993) , p. 366, p. 380. La parution du texte est d'avril 1967 (Georges Perec, *Entretiens et Conférences, 1965-1978*, vol. II, éd. Joseph K, 2003, p. 89).
- (142) Claude Burgelin, « Perec et la judéité : une transmission paradoxale », dans *Revue d'histoire de la Shoah*, no 176, sept-déc 2002, p. 173, p. 178.
- (143) « Entretien : Perec / Jean-Marie Le Sidaner », dans *L'Arc*, Duponchelle, 1990, p. 9 (*L'Arc*, n° 76, 1979), p. 9.
- (144) Philippe Lejeune, *La mémoire et l'oblique, Georges Perec autobiographe*, P.O.L., 1991, p. 157.
- (145) Nous remercions vivement Kai Gohara de nous avoir indiqué ces textes consacrés aux camps nazis et la judéité.
- (146) Ces deux textes sont dans *L'Entretien infini, op. cit.*.
- (147) Maurice Blanchot, « Guerre et littérature », *op. cit.*, pp. 128-129.
- (148) J-F. Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises, op. cit.*, p. 381.
- (149) *Dictionnaire de mai 68*, Larousse, « à présent », 2008, p. 326.
- (150) *Ibid.*
- (151) Michel Winock, *La Gauche en France, op. cit.*, p. 389.
- (152) Marguerite Duras dans *Le Monde*, 1977, repris dans *Outside, op. cit.*, p. 217.
- (153) Marguerite Duras, « Entretien avec Michelle Porte » dans *Le Camion, op. cit.*, p. 113.
- (154) Daniel Lindenberg, « Guerres de mémoire en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no 42, avril-juin 1994, p. 83.
- (155) Michel Winock, *La Gauche en France, op. cit.*, p. 389.
- (156) Laure Adler, *op. cit.*, p. 627.
- (157) Michel Winock, *La Gauche en France, op. cit.*, p. 389.
- (158) Une lettre de Duras à Henri Chatelain datée du 13 septembre 1968 ; citée par Laure Adler, *op. cit.*, pp. 632-633.
- (159) Laure Adler, *op. cit.*, p. 643.
- (160) *Dictionnaire de la Guerre froide*, Larousse, « à présent », 2008, p. 498.
- (161) Pour les lieux et les dates de la publication, nous nous référons au *Dictionnaire de la Guerre froide, op. cit.*, pp. 82 et 498 ; *Le Nouveau dictionnaire des œuvres de tous les temps et de tous les pays*, éd. Robert Laffont, « Bouquins », nouvelle édition, 1994 (1^{ère} éd. : 1980), p. 367.

- (162) Michel Winock, *La Gauche en France*, *op. cit.*, pp. 316-317.
- (163) Stéphane Courtois, « Les crimes du communisme » *op. cit.*, p. 33.
- (164) Annette Wieviorka, « La construction de la mémoire du génocide en France », *op. cit.*, p. 32.
- (165) Pieter Lagrou (*Mémoires patriotiques et Occupation nazie*, Complexe, 2003) cité et commenté par Olivier Wieviorka, *La Mémoire désunie*, Seuil, 2010, p.172.
- (166) Marguerite Duras, « Entretien avec Michelle Porte » dans *Le Camion*, *op. cit.*, pp.112-114.
- (167) Jean-François Sirinelli, « L'écrivain dans l'histoire au XX^e siècle », dans *Histoire de la France littéraire*, tome 3, PUF, 2006, pp. 831-834.
- (168) Annette Wieviorka, *Déportation et génocide*, *op. cit.*, p. 19.
- (169) Annette Wieviorka, « Les fondements de la mémoire », *Destruction de l'homme*, Bordeaux, W. Blake and Co, 1993, p. 104.
- (170) Pour les affaires que nous citons ici, nous nous référons à : Henry Rousso, *op. cit.*, pp.156-176 ; Esther Benbassa, *op. cit.*, p. 325 ; Annette Wieviorka, *Déportation et génocide*, *op. cit.*, p. 19 ; Olivier Wieviorka, *op. cit.*, pp. 204-205.
- (171) Sur l'affaire Faurisson nous nous référons à Henry Rousso, *op. cit.*, pp. 176, p. 183 et à Michel Winock, *La France et les Juifs*, *op. cit.*, pp. 332-350.
- (172) Henri Roques, ancien secrétaire général des Jeunesses phalangistes, soutient en 1985 une thèse négationniste à l'université de Nantes. Sa thèse fera l'objet d'une annulation. (Michel Winock, *La France et les Juifs*, *op. cit.*, p. 339).
- (173) Sur l'affaire Darquier, nous nous référons à Michel Winock, *La France et les Juifs*, *op. cit.*, pp. 329-330, Henry Rousso, *op. cit.*, pp. 163-168 et *L'Antisémitisme de plume : 1940-1944* de Pierre-André Taguieff (dir.), Berg international éd., coll. « Pensée politique et sciences sociales », 1999, pp. 396-403.
- (174) L'attentat de la rue Copernic fut attribué par erreur à l'extrême droite et provoqua une vague de manifestations contre l'antisémitisme et le racisme. Or, quatre ans plus tard, les auteurs s'avéraient appartenir à un groupe dissident du Front Populaire de la Libération de la Palestine. D'après Henry Rousso, cette interprétation erronée illustre une certaine mentalité française en 1980, hypersensible aux manifestations du fascisme ou du racisme (*Le Syndrome de Vichy*, *op. cit.*, pp.192-194).
- (175) Ainsi par exemple selon Michel Winock : « [...] on assiste à partir des années 1980 à un essor considérable de l'historiographie sur les responsabilités du régime de Vichy : le double statut des juifs de 1940 et 1941, la complicité apportée à la mise en œuvre de la Solution finale. » (Michel Winock, *La France et les Juifs*, *op. cit.*, p. 348).
- (176) Selon Michel Winock, la diffusion du feuilleton américain *Holocauste* a été incitée, en partie, contre le scandale provoqué par les déclarations de Darquier (Michel Winock, *La*

France et les Juifs, op. cit., p. 331).

- (177) Pour ces affaires judiciaires, voir Henry Rouso, op. cit., pp. 172-176, p.187 ; Michel Winock, *La France et les Juifs*, op. cit., pp. 328-331 ; Olivier Wieviorka, op. cit., pp. 204-205).
- (178) Henry Rouso, op. cit., pp. 229-248.
- (179) *Cahiers de la guerre : et autres textes*, éd. Établie par S. Bogaert et O. Corpet, 2006, P.O.L. / IMEC (cahiers rédigés entre 1943 et 1949), p. 8. *La Douleur*, Gallimard, « Folio », 1993 (1^{ère} éd. : 1985). Quant à « Monsieur X. dit ici Pierre Rabier » et « Aurélia Paris » également recueillis dans *La Douleur*, ils sont rédigés dans les années 1980 (Laure Adler, op. cit., pp. 282-283).
- (180) Delphine Hautois, « Robert Antelme et Marguerite Duras, le témoignage ou la littérature en question », dans *Écrire après Auschwitz. Mémoires croisées France-Allemagne*, Lyon, PUL, 2006, pp. 151-152.
- (181) Concernant les activités du groupe de Bonny et Lafont, nous nous référons à au *Dictionnaire historique de la Résistance*, Robert Laffont, 2006, p. 791 et au Jean-Paul et Michèle Cointet (dir), *Dictionnaire historique de la France sous l'Occupation*, Tallandier, 2000, pp. 419-420.
- (182) La signification de « déporté politique » pose un problème d'interprétation. Dans l'immédiat après-guerre, ce terme a parfois été utilisé dans les textes administratifs pour désigner une catégorie englobant à la fois les résistants et les juifs (Annette Wieviorka, *Déportation et génocide*, op. cit., pp. 34, 142, 152). Mais dans les écrits de Duras de ces années-là, il renvoie spécifiquement aux déportés résistants, au premier rang desquels son mari, Robert Antelme. Duras distingue en effet clairement les deux catégories, comme ses écrits en témoignent : « Six cent mille déportés politiques. Trois cent cinquante mille juifs. Il en reviendrait donc six mille. » (*Cahiers de la guerre*, op. cit., p. 196). Dans d'autres passages contemporains également, les « déportés politiques » désignent les résistants. C'est cette catégorie qui retient alors le plus son attention, et qui correspond sans doute à ce que Robert Antelme lui-même appelle « les politiques » ou « détenus politiques » (*L'Espèce humaine*, op. cit., p. 18).
- (183) On peut noter que le chiffre de 350 000 avancé par Duras correspond en réalité au nombre de Juifs, français et étrangers, vivant en France avant l'Occupation allemande, selon les estimations des années 1940 publiées dans *Le Cantal Libre*. Il est donc vraisemblable qu'elle ait confondu ce chiffre avec celui des déportés juifs dans son texte des années 1940. (*Le Cantal Libre*, le 26 octobre 1944, cité par Édouard Lynch, dans *La Shoah : témoignages, savoirs, œuvres*, op. cit., p.119).
- (184) Journal du MNPGD dirigé par François Mitterrand. Voir Laure Adler, op. cit., p. 317.
- (185) Laure Adler, op. cit., p. 327. Nous nous référons aussi à *La Douleur*, op. cit., pp. 20-25.
- (186) Ce nombre de victimes de 260 000 (soit 350 000 moins 90 000) est avancé par l'organe

- du Comité départemental de Libération : « Des correspondants américains en France estiment que 90 000 Juifs seulement ont réussi à échapper, en France, aux persécutions des nazis et aux déportations organisées avec la complicité de Vichy. Avant l'occupation allemande, 350 000 Juifs français et étrangers vivaient en France. » (*Le Cantal Libre*, le 26 octobre 1944, *op. cit.*).
- (187) Annette Wieviorka, *Déportation et génocide*, *op. cit.*, p. 73.
- (188) *Ibid.* Aujourd'hui, le nombre des déportés juifs de la France est estimé entre 75 000 et 83 000.
- (189) Il est possible que Duras ait voulu corriger une erreur arithmétique du texte original : $(600\,000 \text{ déportés politiques} + 350\,000 \text{ juifs}) / 500 = 1\,900$ survivants. Soit beaucoup moins que le chiffre de 6 000 survivants.
- En effet, elle corrige dans le texte définitif cette erreur en supprimant le chiffre de 350 000 et en transformant le « un sur cinq cents » en « un sur cent » : $600\,000 \text{ juifs} / 100 = 6\,000$ survivants. Mais en voulant corriger l'inexactitude arithmétique, Duras n'était pas obligée de supprimer la mention des déportés politiques. Si elle avait attribué le chiffre de 600 000 au nombre de tous les déportés de France, cela aurait été plus proche de la réalité : 139 085 déportés composés de 76 000 déportés juifs et de 63 085 déportés (résistants, otages, politiques ou droit-commun). Chiffres tirés des *Collections de l'Histoire*, no 28, juillet-septembre 2005, pp. 94-95.
- (190) Sur Ernst Thaelmann, nous nous référons à Michel Mourre, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*, nouvelle éd., Bordas, 2004 (1^{re} éd. : éd. Universitaires, 1978), p. 5 460.
- (191) Jean Touchard, *La Gauche en France : 1900-1981*, *op. cit.*, p. 258.
- (192) Michel Winock, *La Gauche en France*, *op. cit.*, p. 310.
- (193) Denis Peschanski, dans *Dictionnaire historique de la Résistance*, *op. cit.*, p. 204.
- (194) Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme : vol 2*, *op. cit.*, p. 523.
- (195) Romain Gary, *La Danse de Gengis Cohn*, Gallimard, « Folio », 1995 (1^{ère} éd. : 1967), p. 38. L'auteur insiste sur l'importance du chiffre de six millions dans un autre passage du même roman : « Vous voyez que je n'invente rien et que notre devoir à nous autres, comiques juifs – tous les six millions – est de rester là, à faire rigoler les Allemands jusqu'à ce qu'ils disposent enfin d'armes plus puissantes que le rire. » (*Ibid.*, p. 42).
- (196) *Ibid.*, p. 29.
- (197) Patrick Modiano, *op. cit.*, p. 158.
- (198) Il s'agit de l'article : « Flaubert c'est... » daté de 1982, rassemblé dans *Le Monde extérieur : Outside 2*, P.O.L., 1993, p. 28.
- (199) « Le nombre pur » dans *Écrire*, *op. cit.*, p. 113.
- (200) Marguerite Duras, Yann Andrea Steiner, Gallimard, « Folio », 2001 (1^{ère} éd.: 1992).
- (201) *La Douleur*, *op. cit.*, p. 80, *Les Yeux verts*, *op. cit.*, p. 23. Voir aussi Jean Vallier, *C'était Marguerite Duras, tome II, 1946-1996*, Fayard, 2010, p. 683, de même que Laure Adler, *op.*

cit., pp. 342 et 389.

- (202) *Cahiers de la guerre*, *op. cit.*, p. 283. On trouve le propos presque identique dans *La Douleur*, *op. cit.*, p. 71 et dans « Pas mort en déportation » dans *Sorcières*, 1976, réédité dans *Outside*, *op. cit.*, p. 362.
- (203) Christiane Blot-Labarrère, *Marguerite Duras*, *op. cit.*, p. 295.
- (204) Du roman inachevé *Théodora*, entamé dans les années 1940, plusieurs extraits ont été publiés : d'abord dans *Les Nouvelles littéraires* en 1979, puis repris dans *Outside* (*op. cit.*, pp. 367-370), et aussi dans *Cahiers de la guerre* (*op. cit.*, pp. 163-174), et dans *L'Herne : Duras* (*op. cit.*, pp. 135-136). Ces fragments portent sur l'histoire des clients d'un hôtel – dont Théodora – et sur leurs intrigues de séduction. L'une des premières à avoir consulté les manuscrits, Laure Adler en souligne le désordre matériel — pages écrites recto verso et non classées — et observe que « l'ennui devient petit à petit le thème principal du texte » (*op. cit.*, pp. 387-388).
- (205) C'est ce que confirment notamment Sophie Bogaert et Livier Corpet qui ont établi l'édition de *Cahiers de la guerre* (*op. cit.*, p. 160). Voir aussi Laure Adler, *op. cit.*, pp. 282 et 386-387.
- (206) *Cahiers de la guerre*, *op. cit.*, pp. 226-230, 235 ; *La Douleur*, *op. cit.*, pp. 57-59.
- (207) Il s'agit des notes que Dionys Mascolo a prises en décembre 1946. Il a mis entre crochets ce qu'il a ajouté ultérieurement. Dionys Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire, sur une lettre de Robert Antelme*, Maurice Nadeau, 1987, p. 72.
- (208) Marguerite Duras dans *Le Nouvel Observateur* (24 juin-1^{er} juillet 1992). Elle déclare également : « C'est comme un désir très violent, osmotique, de mélanger mon sang avec le leur [...]. Je me suis fait passer pour juive » (*Le Nouvel Observateur*, les 24-30 mai 1990).
- (209) Yann Andréa Steiner, *op. cit.*, p. 121.