



HAL
open science

L'arabe ou l'hébreu : être ou ne pas être, le parcours des Juifs mizrahim en Israël

Michèle Tauber

► **To cite this version:**

Michèle Tauber. L'arabe ou l'hébreu : être ou ne pas être, le parcours des Juifs mizrahim en Israël. 2016. hal-01530913

HAL Id: hal-01530913

<https://hal.science/hal-01530913>

Preprint submitted on 1 Jun 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Génération Balagan

dirigé par Céline Masson (Université de Picardie), Editions Hermann

L'arabe ou l'hébreu : être ou ne pas être,
le parcours des Juifs *mizrahim*¹ en Israël

« Ce qui est vraiment authentique
C'est de courir dans Dizengoff et de crier en judéo marocain :
Ana min el-Maghreb / Je viens des montagnes de l'Atlas
Ce qui est vraiment authentique
Être assis en tunique bariolée
Et clamer à tue-tête : moi, je ne m'appelle pas Zohar, je suis Zaïsh, je suis Zaïsh, et ça non, ça non
Et malgré tout, enfle une autre langue dans la bouche jusqu'à ce que mes gencives éclatent. »

Erez Biton, *En résumé d'une conversation*

De nos jours en Israël l'hébreu est la langue publique de l'État et de la société tandis que l'arabe est largement relégué à l'usage privé. La littérature et la culture hébraïques sont considérées comme des valeurs suprêmes tandis que l'arabe, la langue de l'ennemi, demeure un idiome socialement, politiquement, et culturellement inférieur, apprécié et enseigné quasi exclusivement pour son usage au sein des services de la sécurité de l'État.

Enfin, et ceci n'est pas le moindre des paradoxes, l'hébreu figure toujours comme langue juive, une langue utilisée par les Arabes palestiniens tout en demeurant la « propriété » culturelle exclusive du peuple juif. La langue arabe, marqueur de l'altérité, a été délégitimée et définie comme langue « non-juive » en dépit de la longue histoire du judaïsme au sein d'un univers arabophone. Rappelons que les Juifs font partie intégrante de la culture arabe de la période pré-islamique jusqu'au milieu du xx^e siècle. Entre le 9^e et 13^e siècle, les Juifs ont connu l'Age d'or de leur intégration à la littérature arabe en développant une poésie hébraïque profane directement calquée sur la poésie arabe. Un petit nombre de Juifs ont également participé à la renaissance de la culture arabe moderne fin xix^e-début xx^e siècle, la *nahda* levantine. Ils ont aussi été sur le devant de la scène littéraire et culturelle de la première moitié du xx^e siècle en Irak et en Égypte. En théorie, l'hébreu et l'arabe auraient dû cheminer de concert à l'intérieur de l'État d'Israël.

¹ *Mizrahi* : oriental, désigne les Juifs originaires des pays arabes qui ont immigré en Israël.

Cette communication a pour but d'exposer comment la langue arabe a représenté à la fois un modèle et un échec, en incarnant tout d'abord une présence positive, à une époque où l'hébreu était quasi-absent du paysage palestinien, et est peu à peu devenue « la présence d'une absence », pour reprendre l'expression de Lital Levy².

De l'admiration à l'hostilité

La rencontre entre l'arabe et l'hébreu n'a certes pas commencé avec le conflit israélo-palestinien mais il est évident que ce conflit a transformé de façon irrévocable la relation entre les deux langues. De façon paradoxale, on peut avancer que la langue arabe a joué un rôle central, voire formateur dans l'auto-définition de l'hébreu moderne, et ce dès l'arrivée des premiers pionniers juifs à la fin du xix^e siècle. Le récit de l'arabe et de l'hébreu dans le territoire d'Israël/Palestine est inséparable de celui des Juifs ashkénazes, des Arabes palestiniens et des Juifs *mizrahim*, chacun de ces groupes ayant été confronté à ses propres dilemmes linguistiques. Au xxi^e siècle, les deux groupes de locuteurs considèrent la langue de l'autre comme celle de l'ennemi. Or, la situation était radicalement différente lors de l'arrivée des premiers pionniers juifs à la fin du xix^e siècle. Dans l'ouvrage ethnographique d'Amos Oz, *Po ve-sham be-erets Israel / Les voix d'Israël*, un vétérinaire raconte son enfance en Palestine ottomane pendant la Première Guerre mondiale : « Non, nous ne parlions pas hébreu à la maison, mais yiddish. Seulement à l'école, on battait les enfants s'ils ne parlaient pas hébreu. Notre hébreu à cette époque était un drôle de mélange : un mot de turc, un mot d'hébreu, un mot de yiddish, un mot d'arabe, mais on appelait cela de l'hébreu³ ! » Le chercheur Zvi Ben-Dor écrit : « Les pères fondateurs avaient deux groupes présents à l'esprit : les Juifs hébréophones et les Arabes arabophones. Rien n'était censé exister au milieu, entre ces deux groupes, et c'est justement dans cet « entre-deux » que se trouvaient les Juifs arabophones⁴ ». Examinons à présent comment cet « entre-deux », ce « no-man's language », s'est créé. C'est avec le mouvement de la seconde *aliya* – émigration – en Palestine (1904-1914), que la communauté juive opère un véritable tournant idéologique. Le mouvement sioniste prônait l'idée du « Juif nouveau », du « nouvel hébreu », comme antithèse du Juif de la diaspora. Cette vision idéalisait le passé biblique, une époque à laquelle, selon ce mouvement, les Juifs jouissaient d'une souveraineté nationale, travaillaient leur terre et parlaient l'hébreu. Cette émigration composée dans sa grande majorité de Juifs ashkénazes avait besoin de modèles locaux et c'est ainsi qu'ils en vinrent à

² Levy Lital, *Poetic Trespass, Writing between Hebrew and Arabic in Israel/Palestine*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 238.

³ Oz Amos, *Voix d'Israël*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 174.

⁴ Ben-Dor Zvi, « Towards a History of Mizrahim and Arabic », <http://www.oznik.com/toward-a-history-of-mizrahim-and-arabic.html>, November 2005.

idéalisent les autochtones, les Arabes palestiniens, faisant du *fellah*, le paysan arabe, et du Bédouin, le berger nomade, des personnifications d'un paysage romantique.

Du point de vue linguistique, les arabismes étaient très en vogue dans l'hébreu des jeunes gens des deux premières *aliyot*⁵, en particulier chez les membres du *Ha-shomer*, une organisation para-militaire formée en 1909. L'un de ses membres relate dans ses mémoires : « De l'époque du *Ha-shomer* jusqu'à celle du *Palmah*⁶, nous mourrions d'envie de leur ressembler...de parler comme eux, de marcher comme eux, nous imitions les Arabes en tout... Nous les considérions comme le modèle de l'autochtone... Quiconque savait parler arabe nous semblait tout de suite digne de la plus haute considération⁷. »

Au cours des premières étapes de la construction de la nation, les mots arabes étaient employés de façon très consciente et intentionnelle dans les descriptions littéraires de la vie des pionniers juifs afin de leur donner un parfum plus authentique, plus familier. En parallèle, certains écrivains ashkénazes de l'époque tels que Moshe Smilansky ou David Frischmann idéalisent les Arabes, leur langue, et leur culture, et en font des exemples d'authenticité dans une littérature orientaliste en hébreu. À ces ouvrages s'ajoutaient des traductions de la poésie arabe classique en hébreu par des sépharades de Palestine (membres de l'élite sépharade arabophone du vieux *Yishuv*, population juive de Palestine), tel Avraham Shalom Yahuda. Dans les années 1920, d'autres sépharades palestiniens, tels que Yitshak Shami, Yehuda Burla, Shoshana Shabado, et Mordekhaï Tabib, écrivent des nouvelles sur l'existence traditionnelle des Arabes de Palestine et des Juifs sépharades. Eliezer Ben Yehuda lui-même, le rénovateur de la langue hébraïque, était un grand admirateur des Arabes palestiniens et de leur langue, et cette admiration s'étendait également aux sépharades palestiniens du vieux *Yishuv*, qu'il nommait « communauté naturelle » contrairement aux ashkénazes orthodoxes qui, selon lui n'étaient pas « des êtres humains naturels ». Ben Yehuda écrit dans son ouvrage *He-halom ve-shivro / Le rêve traversé* : « Pourquoi le nier ? Les Sépharades ont fait sur moi une bien meilleure impression. La plupart d'entre eux ont un maintien digne, ils sont beaux et même splendides dans leurs vêtements orientaux, leurs manières respectables, leur comportement civilisé [...] Leur hébreu est courant, naturel, riche en vocabulaire, en expressions idiomatiques et leur façon de parler la langue est si originale, *si douce et si orientale*⁸ ! » Et lorsque s'ouvre le débat sur l'accent et la prononciation à adopter dans le nouvel hébreu, à avoir prononcé à l'ashkénaze, à la sépharade, ou opter pour un compromis entre les deux, Ben Yehuda plaide pour l'accent sépharade : « beaucoup plus agréable et plus adéquat ». De la même façon, lorsqu'il s'agit d'inventer de nouveaux mots pour l'hébreu moderne, Ben Yehuda s'oppose aux influences non-sémitiques et se fait l'avocat des racines arabes pour enrichir la langue hébraïque. Dans la préface à son monumental dictionnaire de l'hébreu, il écrit : « En comparant les racines de notre

⁵ *aliya*, pluriel : *aliyot* : émigration en terre d'Israël.

⁶ *palmah* : unités d'élite de l'armée de défense juive en Palestine mandataire, la *Haganah*.

⁷ Ben Yehuda Eliezer, *Beyn Ha-sfirot*, p. 175, cit. in : Zerubavel Yael, « Memory, the Rebirth of the Native, and the 'Hebrew Beduin' Identity. » *Social Research* 75.1 (Printemps 2008), p. 325.

⁸ Ben Yehuda Eliezer, *Le rêve traversé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 121.
Les italiques sont de l'auteur.

langue avec celles de l'arabe [...] Le lecteur se rend compte combien ces deux langues sont proches à la fois dans leur nature et leur esprit, et ce, au point qu'on peut les prendre *l'une pour l'autre*⁹. » Lorsque le *va'ad ha-lashon*, le nouveau Comité de la Langue Hébraïque, recréé en 1911, se réunit pour forger des termes nouveaux, il lance un appel à des linguistes « dont la connaissance des deux langues, hébreu et arabe, doit être parfaite¹⁰. » Dans la charte du Comité il est stipulé que la nouvelle langue doit répondre à tous les besoins de la vie quotidienne et « préserver sa caractéristique orientale ». Pour ce faire, un peu plus tard, on décide que les écoles juives devraient embaucher des enseignants issus des Juifs syriens arabophones originaires d'Alep, en dépit du fait que la grande majorité des écoliers sont d'origine ashkénaze. Entre 1909 et 1913, période critique entre la révolution des Jeunes Turcs et la Première Guerre mondiale, la question de la langue devient polémique entre le leadership sioniste ashkénaze et un petit groupe de notables sépharades arabophones. En tant que Juifs nés en Palestine, le leadership sépharade appuyait le mouvement sioniste mais se faisait le garant de relations pacifiques avec les palestiniens chrétiens et musulmans et soutenaient que les immigrants ashkénazes devaient adopter la langue et la culture arabes.

Cependant en dépit de l'échec des propositions de faire résonner l'hébreu moderne comme de l'arabe ou de faire de l'arabe la langue vernaculaire de la communauté juive, la langue arabe continue de servir la renaissance de l'hébreu. À la fin des années trente, début des années quarante, quelques pédagogues de l'hébreu soutenaient encore avec force que l'étude de la grammaire arabe était un des meilleurs moyens pour les Juifs d'acquérir une connaissance approfondie et de mieux comprendre leur propre langue, l'hébreu. Dans le même temps, des sépharades de Palestine continuaient à promouvoir l'arabe comme contrepartie à l'hébreu au sein du *Yishuv*. Abraham Elmaleh, (1885-1967), essayiste, linguiste, traducteur, éditeur, ethnographe, historien, mais aussi leader et homme politique sépharade, et, last but not least, enseignant de français à l'Alliance Française de Jérusalem entre 1902 et 1912, publiait ainsi en 1926 une traduction hébraïque du recueil de fables médiévales en arabe classique : *Kalila wa-dimna*, ainsi qu'un dictionnaire hébreu-arabe en 1928.

Ceci étant, jusqu'en 1948, les opinions des leaders politiques, des intellectuels et des écrivains envers la langue arabe demeurent ambivalentes et sujettes à de récurrentes polémiques. Face à la position adoptée par Ben Yehuda concernant l'emprunt de racines arabes pour le nouvel hébreu, d'autres membres du *Va'ad ha-lashon* étaient d'avis que « malgré le fait que l'arabe soit une langue sœur de l'hébreu dans la famille des langues sémitiques, il n'a aucun fondement dans notre psyché¹¹ ». Ou bien encore des articles paraissent en 1912 et 1913 dans la presse hébraïque rejetant la notion que la culture

⁹ Ben Yehuda Eliezer, *Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew*, p. 10.

Les italiques sont de l'auteur.

¹⁰ Harshav Benjamin, *Language in Time of Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 160, cité par : Levy Lital, *Poetic Trespass*, *op. cit.*, p. 33.

¹¹ Saulson Scott B., *Institutionalized Language Planning : Documents and Analysis of the Revival of Hebrew*, La Haye, Mouton, 1979, p. 134, cité par Levy Lital, *op. cit.*, p. 35.

arabe puisse exercer une quelconque influence sur la culture hébraïque émergente étant donné la supériorité culturelle des Juifs sur les Arabes de Palestine. L'un des auteurs, Ya'akov Rabinowitz, accuse l'écrivain juif égyptien de langue arabe, Ya'kub Sanu' d'être une « plaie pour le nationalisme hébreu¹² ». Rabinowitz s'en prend également à Nissim Malul (1892-1959), auteur sépharade, né en Palestine, et écrivant en arabe et en hébreu, qui promouvait l'enseignement de l'arabe dans le *Yishuv* comme partie intégrante de la renaissance nationale. En réponse à Rabinowitz, Malul prédit que si la communauté juive renonçait à enseigner l'arabe à ses enfants, « nous risquions de devenir une nation isolée, séparée de tous les autres peuples vivant sous gouvernement ottoman¹³. » Jabotinsky, écrivain juif russe ultra-nationaliste et fondateur du sionisme révisionniste s'opposait violemment à ce que l'hébreu sonne comme de l'arabe : « les sons sémitiques de l'arabe ne sont qu'une suite de bruits discordants sans distinction ni caractère propre¹⁴. »

Des émigrants arabophones

Dans la période qui précède immédiatement la création de l'État, le rapport à la langue arabe est de plus en plus sujet à controverse suite aux violences qui jalonnent l'histoire des deux peuples depuis les années 20 (massacre à Hébron en 1929, émeutes à Jérusalem en 1936, révolte arabe en 1947). Tandis que l'Arabe prend peu à peu le rôle de l'*Autre*, de l'ennemi, du méchant vis-à-vis du Juif, la langue arabe perd de son aura et avec la création de l'État, elle va cesser totalement de constituer un modèle pour l'hébreu : elle est désormais perçue comme la langue de la majorité régionale qui menace l'existence d'Israël. L'adhésion d'Israël aux grandes puissances occidentales entraîne ipso facto une marginalisation de la culture des Juifs orientaux, les *mizrahim*. En 1948 l'hébreu moderne est la langue parlée par la majorité de la population juive du nouvel État. À partir des années cinquante, arrivent les vagues d'immigrants des pays arabes et du Maghreb qui apportent dans leurs bagages une foule de judéo-langues, ou langues juives, telles que le judéo-arabe, le judéo-espagnol-judezmo, le judéo-persan, etc. Le judéo-arabe est un terme générique pour désigner les dialectes juifs de l'arabe vernaculaire parlés par les Juifs dans les pays arabophones. Le judéo-arabe écrit est fondé en grande partie sur l'arabe classique avec de nombreuses strates d'hébreu et d'araméen, ainsi que des influences de l'arabe parlé. Comme le yiddish et le judéo-espagnol, il s'écrit à l'aide des caractères hébraïques. Dans ce tout jeune État, « Babel des temps modernes¹⁵ », où les Juifs d'Europe parlent, hormis le yiddish, toutes sortes de langues européennes, l'hébreu est considéré comme l'instrument nécessaire à l'unification sociale et la clé de l'intégration dans la collectivité nationale. Tous les nouveaux immigrants, Ashkénazes, Sépharades, Juifs arabes, doivent renoncer à leur identité d'origine pour adopter la langue et la culture de l'État. La plupart des Juifs européens considèrent les Juifs non-européens comme arriérés : les Sépharades et les

¹² Levy Lital, *op. cit.*, p. 35.

¹³ *Id.*

¹⁴ *Id.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

Juifs arabes sont collectivement stigmatisés comme « Asiatiques » ou « Levantins ». L'impasse culturelle est particulièrement sensible, et ce sur deux plans : d'une part les *mizrahim* sont traditionnellement davantage liés à la pratique religieuse que les pionniers ashkénazes. D'autre part les grandes communautés juives irakiennes ou égyptiennes exercent des professions urbaines peu en accord avec la vie agricole tant prônée par l'establishment sioniste. Ainsi les nouveaux arrivants *mizrahim* se heurtent à l'aspect séculier et agricole de ce nouvel État. Quant à la langue arabe, elle est dès lors perçue comme la langue de l'ennemi en guerre avec Israël et la confusion devient possible entre Juifs et Arabes.

La rencontre littéraire entre l'hébreu moderne et l'arabe

La rencontre littéraire de l'hébreu moderne et de l'arabe commence avec un petit groupe de juifs palestiniens arabophones de naissance qui écrivent de la fiction à la fin des années vingt : Yitshaq Shami, Shoshana Shabado, Yehuda Bourla offrent un tableau extraordinaire de l'interculturalité arabo/hébraïque dans les décennies qui précèdent 1948. Quelques-unes de ces œuvres se lisent comme de la fiction arabe écrite en hébreu où les conventions stylistiques et linguistiques de l'arabe se retrouvent sous le vernis de l'hébreu. Ces auteurs sont les précurseurs de la littérature *mizrahi*. Celle-ci commence véritablement avec Shim'on Ballas, né en 1930 et Sami Mikhael, né en 1926 qui publient leurs premières œuvres dans les années soixante, rejoints par Eli Amir dont le premier roman date de 1983. Un autre groupe important de cette génération comprend Amnon Shamosh, né à Alep en 1929, Yitshak Goren, né en 1941 en Égypte et fondateur de la troupe de théâtre Bimat Qedem, Dan Benayaseri né en 1930 à Jérusalem. En tant que jeunes écrivains en Israël, ils sont tout d'abord confrontés à la question du choix de la langue. Sami Mikhael et Shim'on Ballas ont commencé à écrire en arabe en Irak. En Israël, ils continuent dans un premier temps à publier en arabe surtout dans des revues associées au parti communiste israélien. Mais pour atteindre le public israélien, ils n'ont pas d'autre choix que d'écrire en hébreu. Ballas, arrivé en Israël à l'âge de 21 ans, publie *Ha-ma'abara / Le camp de transit* tout d'abord en arabe puis en hébreu en 1964. Sami Mikhael décrit le processus du changement de langue, le passage de l'arabe à l'hébreu : « C'était plus difficile que de changer de sexe ». Son premier roman en hébreu s'intitule : *Shavim ve-shavim yoter / Certains sont plus égaux que d'autres* (1974). Eli Amir arrive en Israël à l'âge de douze ans et publie seulement en hébreu, offrant en cela un contre-exemple à Samir Naqqash, autre jeune juif irakien, né en 1938 et émigré de Bagdad en Israël en 1951, à l'âge de treize ans. Il fait le choix difficile d'écrire en arabe et d'être publié surtout en Israël à faible tirage avant de trouver un éditeur à Cologne. Son œuvre reste largement confidentielle : il est peu lu dans le monde arabe, même s'il est très apprécié de certains écrivains irakiens contemporains et de quelques intellectuels arabes – Naguib Mahfouz notamment – et aussi peu lu en Israël en dehors de la communauté juive irakienne. Plusieurs chercheurs ont souligné l'importance de l'œuvre de Naqqash puisque dans ses nouvelles il fait usage tantôt de l'arabe dialectal irakien standard – celui de la communauté musulmane en réalité – tantôt de celui de la communauté juive. Il est à noter que Bagdad

présentait jusque dans les années cinquante une situation linguistique très particulière, puisque chacune des trois communautés confessionnelles – musulmans, juifs et chrétiens – utilisait sa propre variante dialectale de l'arabe. Sami Mikhael et Shim'on Ballas expliquent leur décision d'écrire en hébreu mais insistent sur le fait que leur langue ne se conforme pas aux normes culturelles développées par leurs prédécesseurs ashkénazes. Ballas constate que son œuvre tente de rapprocher l'hébreu vers l'arabe et ajoute que même après être passé à l'hébreu, il se sent toujours appartenir à la culture arabe. Ces deux écrivains utilisent l'hébreu comme simple outil littéraire qu'ils ont dû conquérir afin de produire de la littérature. Leur prose hébraïque est surtout ravivée par la présence de l'arabe parlé dont ils parsèment leurs dialogues. Les critiques ont relevé le contraste entre l'aspect plutôt neutre de la prose de Sami Mikhaël et la richesse du langage mimétique dans les dialogues surtout lorsque ceux-ci sont traduits en hébreu. C'est le roman de Ballas *Ha-ma'abara / Le camp de transit* qui inaugure la littérature *mizrahi* en 1964. On peut parler de roman radical non par sa langue ou son esthétique, mais par son contenu et son idéologie : en effet il s'agit du premier roman qui traite de nouveaux immigrants orientaux qui soit écrit par un nouvel immigrant. Ballas tente de fonder une identité culturelle alternative en mélangeant des mots et expressions arabes dans les discours des personnages. La corrélation entre la langue et l'idéologie n'est pas toujours systématique dans la littérature des camps de transit. Ainsi dans *Shavim ve-shavim yoter / Certains sont plus égaux que d'autres*, Sami Mikhaël rejette catégoriquement le narratif sioniste. Dans le roman *Iya* (1992), Ballas entrelace langue, espace, identité et communauté et pose la question de l'appartenance. Il s'agit d'un récit semi-autobiographique où l'auteur fait le portrait d'une famille juive de Bagdad à la veille de son départ en Israël. La narratrice est Zakiyya – Iya - l'intendante et vieille nounou musulmane qui habite avec la famille depuis des décennies. L'histoire se déroule en vingt-quatre heures et le lecteur suit les zigzags de la conscience d'Iya, les flashbacks de l'histoire familiale, les pensées présentes, les conversations, ses craintes concernant son avenir à elle, sans sa famille juive. En tissant son roman autour d'une femme musulmane qui a créé son foyer dans un espace juif, Shim'on Ballas inverse le paradigme dominant des Juifs vivant en tant que minorité dans un vaste espace musulman. Cette inversion permet de considérer la famille juive avec sympathie mais aussi avec un degré inhabituel de détachement, voire de distance, et de comprendre ainsi la tragédie de l'émigration de masse des Juifs de Bagdad, non seulement du point de vue de ceux qui partent mais aussi de ceux qui restent.

Malgré le fait que l'arabe ait été stigmatisé, nombreux sont les *mizrahim* à avoir continué de parler les dialectes judéo-arabes à la maison, et ce même jusqu'à ce jour. L'anthropologue et linguiste Daniel Lefkowitz observe toutefois que pour contourner les connotations négatives qui marquent la langue arabe, les *mizrahim* évitent de parler de langue arabe mais se réfèrent à d'autres termes : *maroka'it*, *iraki'it*¹⁶

¹⁶ Judéo-marocain, judéo-irakien

etc., se dissociant ainsi de la langue vernaculaire parlée par les Arabes palestiniens¹⁷. Pour de nombreux descendants de Juifs *mizrahim* en Israël (dont les ascendants étaient arabophones) l'hébreu moderne ou hébreu israélien n'est plus la langue de la « mémoire juive ». Mais l'arabe, langue d'un passé juif récent et encore tangible est truffé de contradictions : c'est à la fois la langue de l'intime et de l'interdit, connue et inconnue, la langue de la mémoire et de l'oubli. Les uns la rejettent consciemment, voire même la dénigrent, les autres en font une langue nostalgique, nimbée de romantisme, voire même d'un certain orientalisme. Aujourd'hui, les Juifs n'ont plus accès à la langue arabe d'une façon inconsciente ou immédiate. Toutefois la relation des *mizrahim* à la langue arabe n'est pas une simple question d'ashkénazes face aux sépharades. La *mizrahuyut*, mouvement des orientaux, a pris la forme de mouvements séculiers culturels et politiques. Elle propose par exemple une musique populaire de premier plan et occupe une place importante dans l'arène littéraire israélienne. Il faut bien voir qu'elle est en soi une identité culturelle multiforme. Dans les années cinquante, un nouvel immigrant de Bagdad ou du Caire pouvait être un militant marxiste, un citoyen qui respectait seulement les grandes fêtes juives ou un rabbin de stricte observance. Cinquante ans plus tard les écrivains et artistes *mizrahim* continuent à explorer les mythologies de la création d'Israël, de l'immigration comme un retour motivé par l'idéologie à l'hébreu israélien comme seule langue unificatrice.

Recréer le lien perdu entre l'arabe et l'hébreu

Les auteurs *mizrahim* veulent retrouver les langues du passé juif et arabe en même temps qu'ils visent à se réappropriier d'autres formes de l'hébreu. Les uns explorent à travers leur écriture les possibilités d'un registre de l'hébreu des immigrants tandis que d'autres utilisent le registre élevé de l'hébreu liturgique, voire de l'araméen biblique. Leur écriture se déplace entre ces différents registres et sociolectes et exploite les possibilités de mélanger les codes et de passer de l'un à l'autre. D'autres techniques de différenciation incluent la traduction à l'intérieur même du texte (Sami Mikhaël, Shimon Ballas, Eli Amir), la traduction en notes de bas de page. Ces écrivains tentent ainsi de réinventer, réimaginer l'hébreu israélien et cultiver une poétique de l'autre qui rend la parole aux souvenirs et expériences des familles *mizrahivot* avant et après l'émigration en Israël. La littérature *mizrahi* n'est pas exactement une catégorie à part entière dans la littérature israélienne. Ronit Matalon, auteur de *Le bruit de nos pas*¹⁸, et *De face sur la photo*¹⁹ refuse le label d'auteur *mizrahi*, voire même celui d'« auteure », qui tendent à influencer et réduire la réception qu'en fait le lecteur. La littérature *mizrahi* n'est pas une catégorie fixe définie exclusivement par les origines ethniques de l'auteur ou le sujet du livre (on a parlé à une époque de « littérature des *ma'abarot* – camps de transit ») mais un corpus d'écritures largement ouvert qui situe l'israélianité et la langue hébraïque dans une relation dialectique avec d'autres lieux,

¹⁷ Lefkowitz Daniel, « Conflict and Identity in Palestinian Narratives about Arabic in Israel in the Early 1990s. », *Middle East Studies Association*, Boston, November 2009, cité par Levy Lital, *op. cit.* p. 43.

¹⁸ Matalon Ronit, *Le bruit de nos pas*, Paris, Actes Sud, 2012.

¹⁹ Matalon Ronit, *De face sur la photo*, Paris, Actes Sud, 2015.

d'autres langages et d'autres souvenirs issus des univers méditerranéens et arabes. La « mémoire » ne doit pas être confondue avec la nostalgie : il ne s'agit pas d'une littérature lacrymale. Les questions posées sont les suivantes : comment cette relation dialectique parvient-elle à déboucher sur la réécriture de l'hébreu en tant que langue du Moyen Orient ? Comment recrée-t-elle l'israélianité en tant qu'expérience constituée doublement par le vécu pré- et post-immigration, et revécue par les écrivains des différentes générations ? Comment les écrivains *mizrahim* ont-ils exploré les significations diverses de l'arabe et de l'hébreu dans leurs œuvres ? Comment les écrivains des deux premières générations parviennent-ils à négocier l'arabe littéraire, l'hébreu standard et l'hébreu des nouveaux immigrants ? Puis, comment la troisième génération évolue-t-elle vers une « langue du bizarre, de l'étrange » ?

Historiquement, l'arabe et l'hébreu interagissaient comme une partie du noyau dynamique multilinguistique englobant les dialectes juifs en arabe et en araméen qui jouaient des rôles spécifiques et bien définis dans le monde arabe avant d'être relégués dans l'ombre en Israël. Toutes ces langues réprimées, mais surtout l'arabe, refont surface dans la littérature hébraïque contemporaine chez les auteurs *mizrahim*. D'ailleurs ces derniers ne sont pas les seuls à interroger, à remettre en question l'idée d'un hébreu unique et unifié. Les écrivains Yoss'l Birstein et Yoël Hoffmann font intervenir le yiddish et l'allemand dans leur prose hébraïque d'une manière comparable à l'emploi de l'arabe parlé dans les romans *mizrahim*.

Dès la première génération et jusque dans la poésie et les essais de la troisième génération, cette littérature présente un défi permanent face à l'idée d'hébreu standard et à la séparation forcée entre l'hébreu et l'arabe. Au cours de son histoire l'hébreu a toujours été une langue poreuse, ouverte à de multiples strates lexicales, orthographiques et autres variations grammaticales. Ami'el Alcalay écrit : « Aucun doute que l'effet le plus dévastateur du processus de socialisation vécu par les Juifs arabes après leur arrivée en masse a été la 'déarabisation'. Cela fut surtout ressenti dans la perte de l'arabe comme langue maternelle, et l'obligation dans laquelle les nouveaux immigrants se sont trouvés d'adopter les structures syntaxiques et prononciations non-sémitiques du 'nouvel hébreu'²⁰. » Dror Mishani, universitaire et célèbre auteur de romans policiers écrit à ce propos : « L'hébreu n'a jamais été uniquement 'blanc'. Les Juifs des pays arabes et d'Afrique du Nord lisaient l'hébreu, priaient en hébreu, écrivaient des poèmes d'amour et de nostalgie en hébreu. Mais à leur arrivée en Israël ils ont rencontré un hébreu différent : un hébreu rénové, modernisé à Varsovie et à Tel Aviv, Jérusalem et Odessa, Rishon le-Tsion et Berlin, un hébreu cristallisé autour du leadership du mouvement sioniste et de ses écrivains, l'hébreu de Bialik et de Brenner, de Katznelson et de Ben Gurion²¹. » La relation *mizrahi* à la langue parlée en Israël se complique à cause des relations ambivalentes de l'hébreu moderne avec les dimensions théologiques de la langue. L'hébreu moderne est une langue essentiellement séculière et

²⁰ Alcalay Ami'el, *After Jews and Arabs : Remaking Levantine Culture*, Minneapolis, , University of Minnesota Press, 1993, p. 51.

²¹ Mishani Dror, « Ha-mizrahi ke-hafra'a leshonit / Le *mizrahi* en tant que perturbation linguistique », p. 86-87, cité par Levy Lital, *op. cit.* p. 197.

masculine. Almog Behar écrit : « L'écriture en hébreu dans son immense majorité était historiquement 'autre', 'différente', car l'hébreu n'avait jamais porté d'uniforme, jamais eu de version standard²². »

Sur le « marché linguistique²³ » israélien l'hébreu standard jouit d'un capital social élevé et d'un grand prestige, alors que toutes les formes d'hébreu familier ou non-standard sont « sous-évaluées ». Parler un hébreu correct est l'équivalent de remplir un devoir civique et patriotique. Dans son roman publié en 1958, *Shum gamadim lo yavo'u / Aucun nain ne viendra*, Sara Shilo fait dire à l'un de ses personnages : « Ils nous ont amenés ici en tant que nouveaux immigrants. Ils nous ont mélangé un peu et déversé dans le fournil. Nous n'avons même pas eu le temps de refroidir à la sortie du four que le couteau de l'hébreu est apparu et nous a coupés en deux : une partie qui corrige notre façon de parler, et une partie qui est corrigée. »

Les écrivains *mizrahim* de la première génération sont des arabophones de naissance arrivés adolescents ou jeunes adultes en Israël. Pour eux la langue arabe remplit de multiples fonctions en tant que langue littéraire (surtout pour les juifs irakiens), en tant que langue publique au quotidien et en tant que langue parlée dans le cercle familial. Leur œuvre littéraire est influencée par leur éducation et par la culture arabe populaire. La seconde génération d'écrivains a été éduquée en Israël. Hébréophones de naissance, ils connaissent un peu d'arabe dialectal mais sont complètement coupés de l'arabe littéraire. Leur expérience de la langue vernaculaire est au carrefour de l'hébreu comme langue publique et de l'arabe comme langue de l'intime à la maison. Puis vient la troisième génération uniquement hébréophone, dont la connaissance de l'arabe est très fragmentaire, l'école ou l'armée étant les seuls lieux où ils peuvent être exposés à la langue. Sur trois générations l'expérience de l'arabe en tant que langue vivante s'éloigne de plus en plus et, de fait, le rôle de la langue évolue, passant de statut de « langue de présence » à celui de « langue de l'absence ». De langue instrumentale qui se déployait dans l'hébreu soit en translittération, soit en traduction, l'arabe se transforme peu à peu en langue symbolique : une langue au sujet de laquelle on écrit mais qui n'est plus utilisée. C'est sur ce mode symbolique mis en place par les écrivains *mizrahim* de la troisième génération que la langue arabe devient simultanément une métaphore pour une identité fragmentée et la perte des origines.

Michèle Tauber

Paris 3 - Sorbonne Nouvelle

²² Behar Almog, « Ba'a ha-sakin shel ha-'ivrit, 'asta otanu shtey *hatikhot* / Le couteau de l'hébreu est arrivé et nous a coupés en deux », *Ha-Aretz*, Jérusalem, 25 mai 2006, <http://www.haaretz.co.il/literature/1.1107888>

²³ Pour reprendre la métaphore économique de Pierre Bourdieu dans *Langage et pouvoir symbolique*.

BIBLIOGRAPHIE

Alkalay Ami'el, *After jews and Arabs : Remaking Levantine Culture*, Minneapolis, , University of Minnesota Press, 1993.

Behar Almog, « Ba'a ha-sakin shel ha-ivrit, 'asta otanu shtey hatikhot / Le couteau de l'hébreu est arrivé et nous a coupés en deux », *Ha-Aretz*, Jérusalem, 25 mai 2006, <http://www.haaretz.co.il/literature/1.1107888>

Ben-Dor Zvi, « Towards a History of Mizrahim and Arabic », <http://www.oznik.com/toward-a-history-of-mizrahim-and-arabic.html>, November 2005.

Ben Yehuda Eliezer, *Beyn Ha-sfirot*, p. 175, cit. in : Zerubavel Yael, « Memory, the Rebirth of the Native, and the 'Hebrew Beduin' Identity. » *Social Research* 75.1 (Printemps 2008).

Le rêve traversé, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew, Jerusalem, 1960.

Harshav Benjamin, *Language in Time of Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Lefkowitz Daniel, « Conflict and Identity in Palestinian Narratives about Arabic in Israel in the Early 1990s. », *Middle East Studies Association*, Boston, November 2009

Levy Lital, *Poetic Trespass, Writing between Hebrew and Arabic in Israel/Palestine*, Princeton, Princeton University Press, 2014

Matalon Ronit, *Le bruit de nos pas*, Paris, Actes Sud, 2012

De face sur la photo, Paris, Actes Sud, 2015.

Oz Amos, *Voix d'Israël*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 174.

Saulson Scott B., *Institutionalized Language Planning : Documents and Analysis of the Revival of Hebrew*, La Haye, Mouton, 1979