

Entretien avec Daniel Boyarin



Daniel Boyarin est professeur émérite à l'université de Californie, Berkeley, où il a été titulaire de la chaire Hermann P. et Sophia Taubman d'études talmudiques. Il a également enseigné à l'université Ben Gourion du Néguev, à l'Université hébraïque de Jérusalem et à l'université Yale avant de rejoindre le Département d'études moyen-orientales de l'UC Berkeley en 1990. Depuis 2006, il est membre de l'Académie américaine des arts et des sciences. Spécialiste reconnu de la littérature et de la culture rabbiniques anciennes comme du christianisme des premiers siècles, il est l'auteur d'une œuvre importante qui aborde des questions liées au genre et à la sexualité, à la construction des identités juives et chrétiennes dans l'Antiquité, à l'invention du martyr et à la généalogie des concepts de « judaïsme » et de « religion ». Il est l'un des pionniers du tournant critique au sein des études juives. Ses travaux croisent ainsi volontiers philologie et études littéraires, anthropologie et histoire des religions, études postcoloniales et études de genre. Plusieurs de ses livres ont été traduits en français, dont *La Partition du judaïsme et du christianisme* (Paris, Cerf, 2011), *Le Christ juif* (Paris, Cerf, 2013) et *Une patrie portable. Le Talmud de Babylone comme diaspora* (Paris, Cerf, 2016). Ses ouvrages les plus récents interrogent la pertinence de la catégorie de religion (*Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, avec Carlin Barton, New York, Fordham University Press, 2016 ; *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2019) et la dimension politique de l'existence juive dans le contexte actuel. Dans son dernier livre (*The No-State Solution: A Jewish Manifesto*, New Haven, Yale University Press, 2023), il propose de découpler l'idée d'une existence nationale juive de la souveraineté politique sous forme d'un État-nation, dont il rejette le concept.

Comment vous définissez-vous : comme un historien des religions, un spécialiste du Talmud, un historien, un critique littéraire ?

Je me définis comme quelqu'un qui a des questions, des questions qui le préoccupent profondément, qui le dérangent et l'inquiètent. On pourrait dire des obsessions. Et j'utilise les outils que mes enseignants m'ont donnés, ainsi que cinquante ans d'étude du Talmud, pour aborder ces questions.

Pouvez-vous nous parler de ces enseignants et de ce qu'ils vous ont appris ?

Je voudrais d'abord ajouter autre chose : nous sommes tous des anthropologues. Dans le sens où nous ne cherchons pas vraiment à comprendre une image, ou un livre. En fin de compte, ce que nous essayons de comprendre, ce sont les êtres humains qui ont produit des objets de divers types. Nous essayons de savoir qui ils étaient et comment ils vivaient, dans la mesure de nos capacités. C'est pourquoi on appelle ça les « sciences humaines », non ? Et les différentes disciplines des sciences humaines, telles que l'histoire, la philologie, etc., ne sont que des outils différents, que nous pouvons appliquer à différents types de matériaux. Mais, au fond, il s'agit des gens, n'est-ce pas ? Donc, si vous voulez en savoir plus sur les Français du XVIII^e siècle, il est utile de se spécialiser dans la littérature en français du XVIII^e siècle. Mais ce sont les gens

de cette époque qui vous intéressent, pas vrai? L'avantage de penser de cette manière est que certaines personnes peuvent demander: « À quoi ça sert? », « Quel sens cela a-t-il de s'intéresser à cette philosophie inférieure du XVIII^e siècle? », ou quelque chose de ce genre, mais je pense que nous étudions les gens, et il est tout aussi important d'étudier les êtres humains que d'étudier le mode de vie des grenouilles. J'aime beaucoup cette expression française de « sciences humaines ». Je pense que c'est bien mieux que l'anglais « *humanities* » ou l'allemand « *Geisteswissenschaften* ».

Que pouvez-vous nous dire sur le parcours qui vous a conduit là où vous êtes aujourd'hui?

Eh bien, j'y suis arrivé pas à pas, une étape après l'autre. Je pense que mes professeurs, et ici je parle de mes professeurs au sens étroit, m'ont vraiment appris à être philologue. Et dans une certaine mesure, si vous deviez vraiment me pousser à dire quelle est ma discipline, je dirais que c'est la philologie. Mais les questions qui m'animent, depuis le début, sont en quelque sorte toujours des questions existentielles. Une question existentielle, profonde, pour moi, a toujours été: « Pourquoi y a-t-il des Juifs? », « Pourquoi les Juifs existent-ils? ». Le dilemme est que l'existence juive et la continuation de l'existence juive me sont extrêmement précieuses. C'est ce qui me motive vraiment. Et en même temps, c'est aussi quelque chose, n'est-ce pas? Il y a une sorte de contenu à cela, et c'est toujours là que nos questions surgissent. Tout d'abord, vous savez, je suis universitaire depuis plus de cinquante ans maintenant. Parce que j'ai soixante-dix-sept ans. Donc, dans la première phase de ce parcours, il s'agissait d'essayer de comprendre et de répondre à cette question: « En quoi les Juifs sont-ils différents? » Mes premières confrontations détaillées avec le Talmud et le Midrash consistaient à essayer d'avoir une idée de ce que signifie la « judéité », pour employer un terme français. C'est un mot que j'utilise à la place de *Yiddishkayt*, car *Yiddishkayt* implique une perspective ashkénaze. Donc, en un sens, c'était la première phase: « En quoi sommes-nous différents? », « Pourquoi sommes-nous différents? ». « Pourquoi », non pas au sens d'une causalité, mais au sens de: « Qu'est ce qui constitue notre différence? » Et ici, je parle essentiellement de différences culturelles, car je ne crois pas aux différences biologiques. Ensuite, les dix à quinze années suivantes, je me suis profondément plongé dans l'étude du christianisme ancien, une étrange aventure pour voir comment nous, Juifs et chrétiens, sommes en fait les mêmes, comment tant de choses que nous pensons être des différences fondamentales sont en réalité partagées. C'est une sorte de déconstruction derridienne d'une opposition, qui se fait concrètement, comme vos lecteurs le savent sûrement, en montrant que des caractéristiques qui sont supposées se trouver d'un côté ou de l'autre d'une opposition binaire peuvent en fait être croisées. C'est ce que signifie la déconstruction. Maintenant, je suppose que, d'une certaine manière, je reviens à la première phase de ma réflexion, la découverte, ou peut-être simplement l'invention, la construction, de ce que j'appellerais les différences structurelles fondamentales entre la pratique intellectuelle et culturelle juive et la pratique intellectuelle et culturelle chrétienne. Et j'écris à nouveau sur le Midrash, par exemple.

Il y a donc eu un déplacement, de la fission à la fusion, puis de nouveau à la fission?

Quelque chose comme ça, exactement, oui! J'ai d'abord été un « séparateur » (*splitter*) puis un « regroupeur » (*lumper*). Aujourd'hui, je pense que je suis un « séparateur » plus sophistiqué, si je puis dire. Mais c'est un autre niveau qui m'intéresse. Il ne s'agit pas, vous savez, de questions du type: « Oh! les chrétiens croient en l'Incarnation et les Juifs non. » Beaucoup de Juifs ont

cru en l'Incarnation, et même le discours chrétien sur l'Incarnation est un phénomène tellement complexe et délicat que cette question n'a aucun sens. Ce que j'essaie d'atteindre, ce sont des structures plus profondes, des structures que je qualifierais d'épistémologiques.

Pouvez-vous dire quelque chose sur ces différences structurelles plus profondes ?

C'est en fait mon dernier projet de réflexion, et j'ai déjà commencé à écrire à ce sujet. Je devrais faire attention et préciser que je parle du christianisme et de la « judéité » tardo-antiques. La période du Hazal, ou de la littérature rabbinique ancienne, mais je n'aime pas utiliser cette notion car elle est ambiguë. En effet, en anglais comme en français, la notion de littérature rabbinique renvoie généralement à cette période¹. Mais en hébreu, par exemple, *sifrut rabbanit* renvoie à la période médiévale. Et donc, le lecteur peut se tromper: si je dis littérature rabbinique, il peut penser que cela inclut, vous savez, le sermon du rabbin lors du dernier Shabbat à la synagogue. Pour les Juifs pratiquants, c'est aussi de la littérature rabbinique. J'aime donc utiliser le terme Hazal et expliquer ce que c'est. C'est donc ce dont je parle. Je pense que le christianisme patristique est essentiellement fondé sur une conception assurée du savoir, n'est-ce pas ? Le *logos* est descendu sur terre sous la forme d'un humain, ou de quelqu'un qui parle comme les humains, et qui a enseigné la vérité. C'est explicite dans les écrits de celui que je considère comme le père de l'Église, à savoir Origène. Il dit exactement ces mots. Alors, quelles sont les deux choses que le *logos* a enseignées ? Il a enseigné qui il était lui-même, en d'autres termes, la structure divine, la Trinité, et comment il faut lire la Torah. Tout cela provient directement d'Origène. Il pourrait encore y avoir des débats sur les détails, et il y en a certes eu beaucoup parmi les chrétiens, mais, essentiellement, ceux-ci croyaient tenir une base solide : Dieu est venu et Il a enseigné. Or, selon moi, la vie intellectuelle des rabbins, leurs pratiques étaient fondées sur la notion inverse, l'idée que nous ne savons pas. Nous ne savons pas grand-chose sur Dieu, n'est-ce pas ? Nous connaissons ses actions, mais nous savons très peu, voire rien, de l'essence de Dieu. Et nous ne savons pas comment comprendre les textes. Il n'y a pas de fondement épistémologique pour l'interprétation des textes. C'est une comparaison très pointue et, j'espère, profonde. Origène dit que le *logos* est venu sur terre, et ce n'est pas seulement chez Origène, on le trouve déjà dans l'évangile de Luc, et aussi chez Paul, etc. : Dieu est descendu sur terre et a enseigné la vérité sur lui-même et sur l'Écriture. Alors que, dans l'imaginaire rabbinique, Dieu est assis quelque part dans une *yeshiva* là-haut, et il étudie la Torah. Il étudie la Torah avec les *talmidei hakhamim*, les disciples des sages. Il n'a pas d'autorité particulière. Il ne peut pas dire : « Voici la vérité ! », pas plus que Montesquieu ne serait autorisé à nous dire exactement ce que tel ou tel texte signifie, n'est-ce pas ? Pour moi, l'expression parfaite de cette idée est une histoire concernant Rabbi Eviatar et Rabbi Yonatan qui étudient *Pilegash b'Givah*². La question qui se pose est la suivante : Pourquoi l'homme (dont il est question dans le texte de l'Écriture) a-t-il renvoyé sa *pilegash*, sa « concubine » ? Si vous lisez l'histoire biblique, ce n'est pas très clair. Certains disent que c'est parce qu'elle avait laissé des poils sur sa vulve, d'autres que c'est parce qu'il y avait une mouche dans sa nourriture, et les rabbins en discutent. Puis Rabbi Eviatar se promène et rencontre Élie, le prophète. Et il lui demande ce qui se passe au ciel en ce moment. Et Élie répond : « Dieu étudie

1 Entre le III^e siècle avant et le VII^e siècle de l'ère commune. L'acronyme « Hazal » (*Hakhamim zikhram livrakha*, « Nos sages de mémoire bénie ») désigne spécifiquement, dans la tradition rabbinique, l'époque des sages antérieure à la clôture du Talmud de Babylone. (*N.d.T.*)

2 Ce récit, conservé dans le livre des Juges, chapitres 19-21 (et qui fait écho à l'épisode de Sodome, en Genèse 19), rapporte comment une femme séparée de son époux fut d'abord reconquise par celui-ci puis livrée à un viol collectif, qui servira de prétexte au déclenchement d'une guerre civile entre les tribus israélites. (*N.d.T.*)

Pilegash b'Givah avec la *yeshiva* ! » Rabbi Eviatar est très excité, pensant qu'il va enfin savoir s'il a tort ou raison, et il demande donc : « Et que dit Dieu ? » Or que dit Dieu ? Il dit : « Rabbi Eviatar, mon fils, dit ceci, et Rabbi Yonatan, mon fils, dit cela. » N'est-ce pas ? En d'autres termes, si nous comparons ces deux images, nous avons, d'une part, une image de la voix de Dieu descendant sur terre avec un savoir assuré et correct, à la fois théologique et herméneutique, et de l'autre, une image où Dieu est assis et étudie la Torah sans avoir davantage accès à la vérité et à la connaissance que quiconque. Si nous pensons dans ces termes, alors, et c'est la partie qui me passionne vraiment en ce moment, nous commençons à comprendre ce qu'est le Midrash, quelle en est la caractéristique fondamentale. Le Midrash rabbinique n'est pas une interprétation. Cela ne ressemble pas à une interprétation, cela n'a pas le parfum de l'interprétation. Il y a là quelque chose qui a intrigué les intellectuels juifs pendant des centaines d'années. Certains ont dit que le Midrash n'était qu'un ramassis d'histoires, de récits édifiants, de sermons, visant à combler les lacunes du récit biblique. Abraham Geiger, par exemple, a dit qu'il reflétait le « sens exégétique complètement obscur » des anciens rabbins. Et il explique même pourquoi leur exégèse est devenue obscure, car, selon lui, les rabbins essayaient de faire correspondre la loi rabbinique, la *halakha*, à la Torah, et ils ont ensuite oublié comment lire, puis le Midrash *aggada* a commencé, etc. Ce que je veux dire, c'est qu'en fait les rabbins évitent l'interprétation. Ils n'interprètent pas. Le Midrash n'est pas une interprétation. Le Midrash est la création de nouvelles chaînes de Torah à partir de fragments anciens de langage. C'est une création, c'est la production de nouveaux textes, qui ne sont pas subordonnés à l'Écriture, ni supérieurs, ni autrement hiérarchisés. Ce n'est pas que l'interprétation contrôle ou étende le sens du texte, ni que le texte contrôle l'interprétation. Et la figure de cela, qui est explicite en plusieurs endroits du Talmud et dans les textes midrashiques, est *hayu khorzim* : ils faisaient des chaînes de perles à partir des *divrei* Torah, ils reliaient les mots de la Torah à d'autres mots de la Torah, puis aux mots des prophètes, et ainsi de suite. Cela ne produit pas d'interprétation, n'est-ce pas ? Cela produit un nouveau langage, un nouveau texte qui est presque au même niveau ontologique que le texte écrit, car ce sont les mêmes perles, simplement recombinaisons et recrées. Quand nous lisons du Midrash, nous ne devrions pas le lire comme une interprétation, mais plutôt considérer celui-ci comme un objet esthétique. C'est là que sa vraie beauté et sa puissance émergent. Lorsque nous ne nous efforçons pas de nous convaincre que c'est une bonne interprétation ou que nous ne pensons pas, comme Geiger, que c'est une mauvaise interprétation, nous voyons autre chose. Cela met en lumière cette différence vraiment, vraiment fondamentale entre le christianisme patristique et la pensée hazalique.

18

Seriez-vous d'accord pour dire que cette différence ne repose pas sur l'ignorance, sur le fait que les rabbins ne savent rien de Dieu, mais qu'il s'agit plutôt ici ce que Giorgio Agamben a appelé une « zone d'ignorance », quelque chose que nous choisissons de ne pas savoir ?

Oui, tout à fait ! C'est exactement cela ! Je le relie au sophiste Protagoras, qui disait que, des dieux, nous ne savons rien. Apparemment, les contemporains de Protagoras ont cru qu'il était athée, et ils l'ont exécuté. Mais je ne pense pas du tout qu'il ait été athée, et j'ai des raisons pour cela, comme d'autres chercheurs. Ce qu'il dit, c'est que l'esprit humain n'est pas capable de comprendre Dieu, et que nous ne vivons pas assez longtemps pour penser suffisamment et comprendre. Donc oui, exactement, je pense que c'est une sorte d'ascétisme, un ascétisme intellectuel, ou de l'humilité, ou les deux, oui.

Peut-être pouvez-vous nous dire comment tout cela a commencé? Vous nous avez expliqué que vous étiez poussé par cette question profonde: « Qui sont les Juifs? » ou « Pourquoi les Juifs existent-ils? ». Mais à quel moment cette question s'est-elle posée pour vous? Êtes-vous allé à l'école hébraïque? Avez-vous étudié dans une *yeshiva*?

Non, pas du tout. Je viens d'une famille non pratiquante, mais avec des liens juifs profonds. Ma famille était très impliquée dans *Poale' Zion*³. Déjà mon grand-père était impliqué dans cette organisation. Ainsi que dans le *Farband*, un mouvement socialiste yiddish. Le vendredi soir, ma mère allumait les bougies et nous avions un repas chic avec de la *challah*. Cela n'avait rien à voir avec un engagement envers la *halakha*, mais cela imprégnait nos vies de judéité. À Yom Kippour, après la prière de Moussaf, tous nos voisins venaient chez nous manger un morceau de *challah* et boire une tasse de thé. Ce n'était pas une sorte de transgression intentionnelle, mais une sorte d'expérience sociale, à la fois complexe et contradictoire. Voyez-vous, je pensais qu'on n'avait pas le droit d'avoir du beurre le vendredi soir, parce que, le vendredi soir, ma mère ne servait pas la viande avec du beurre. Toute la semaine, on pouvait sans problème manger de la viande et des produits laitiers. Mais, le vendredi soir, on n'avait pas de beurre avec la viande. Donc, la *halakha* était là, d'une certaine manière, mais d'une façon festive, pas comme quelque chose de contraignant. Pourtant, cela a certainement, évidemment, eu un impact profond sur moi. L'autre chose, avec ma mère, c'est que son anglais, bien qu'elle soit née à New York et que l'anglais soit sa langue maternelle, était plein de yiddish. Par exemple, j'ai grandi en pensant que « *take me around* » était une expression anglaise parfaitement ordinaire pour dire « prends-moi dans tes bras », parce que c'est ce qu'elle disait. Et il y a quelques années, quand j'ai appris le yiddish, j'ai découvert que c'était ainsi qu'on disait « êtreindre » en yiddish. Ce n'est pas de l'anglais. C'est comme ça qu'on le dit en yiddish. En anglais, les gens peuvent comprendre ce que cela signifie, mais ce n'est pas une tournure idiomatique anglaise. Mais j'ai grandi en pensant que c'était le cas, et que c'était une manière de dire « embrasse-moi » en anglais. Ma mère n'est plus là depuis une décennie maintenant, et je me suis de plus en plus rendu compte combien l'anglais qu'elle parlait était une série de calques empruntés au yiddish. Maintenant, presque toute ma famille apprend le yiddish, parce que nous nous sentons profondément juifs et que nous sommes mal à l'aise avec la langue des sionistes. C'est une autre question importante pour moi: comment sauver l'hébreu de l'israélien? Le yiddish est devenu de plus en plus central pour notre identité familiale. Je veux dire que c'est difficile, littéralement difficile, de revendiquer l'hébreu. Nous parlons tous hébreu. Par exemple, quand je prie, je prie en hébreu ashkénaze. Et quand j'écris en hébreu, c'est-à-dire en hébreu moderne, j'essaie toujours d'utiliser des mots et expressions antérieures à la création de l'État d'Israël, ce qui rend les choses un peu drôles pour les gens. Quand j'ai commencé à faire cela, je publiais dans la revue académique israélienne *Tarbiz*. Ils prenaient mes articles et traduisaient ma langue en hébreu israélien. Quand j'ai eu un certain succès, j'ai dit: « Non! Prenez-le tel quel ou laissez-le! » Tout cela fait partie d'un projet culturel quelque peu idiosyncratique, mais en quelque sorte partagé, de revitaliser l'option diasporique pour les Juifs.

Quand vous êtes allé à l'université, vous n'êtes pas allé dans une université juive, n'est-ce pas?

En effet, je suis d'abord allé dans une université appelée Goddard College. Ensuite, je suis allé à Columbia, mais à ce moment-là j'étais en même temps étudiant au Séminaire théologique juif de New York.

3 « Les travailleurs de Sion », nom d'un mouvement marxiste et sioniste. (*N.d.T.*)

Donc, pendant vos premières années d'étude, vous n'avez pas nécessairement étudié l'histoire ou les textes juifs ?

Eh bien, vous seriez surpris. C'est quelque peu ironique. Je suis allé dans une université où on ne se spécialise dans rien. C'était une très petite école d'« arts libéraux », comme on dit aux États-Unis, très progressiste. On choisissait des sujets et on les étudiait, principalement par le biais de tutorats ou de travaux dirigés. Donc, quand je devais me présenter, je disais : « Oh ! Je me spécialise dans l'étude de la religion. » Ce qui est évidemment ironique.

La religion était donc déjà quelque chose qui vous intéressait ?

Oui, exactement. Et vous savez, Goddard était une très petite école, dans le Vermont. Je pense qu'il y avait 200 à 250 étudiants. Un brillant conseiller d'orientation, au lycée, m'avait conseillé d'y aller. On parlait de ce que je devrais faire, et il m'a dit : « Je connais une super école pour un gars comme toi ! » Et il m'a envoyé à la recherche de Goddard, et c'était vraiment le bon choix pour moi. La religion a toujours été dans mes pensées. Nous vivions à environ 200 mètres du Centre communautaire juif, bien que ce ne soit pas l'un de ces grands centres communautaires très bourgeois. C'était un petit bâtiment. Et c'est là que se trouvait la synagogue. C'était la seule synagogue aux alentours. Ce n'était pas une synagogue orthodoxe, ou libérale, c'était juste une synagogue. En réalité le service était très orthodoxe. Elle avait été fondée par des réfugiés, qui étaient venus après la guerre. Même si ma famille vivait déjà là avant la guerre, c'est là que nous allions. C'est pourquoi notre maison était aussi un centre d'activités, et pourquoi il était entendu que certaines personnes viennent chez nous prendre un thé à Yom Kippour, et d'autres non, voyez-vous ? C'est dans des endroits comme ça que je me suis vraiment forgé. Ces sentiments chaleureux, peut-être même sentimentaux, que j'avais là-bas, et que j'ai toujours dans ce type d'endroits, ces endroits bizarres, qui n'ont pas une vie juive bourgeoise typique ... Quand j'étais jeune, mes parents et tous leurs amis étaient éleveurs de poulets. Un certain baron, le baron de Hirsch, avait fondé notre communauté au XIX^e siècle. Je veux dire, pas personnellement, mais probablement par l'intermédiaire de l'un de ses agents. Ce n'est que lorsque je suis allé en Israël, à 19 ans, que j'ai entendu parler de Rothschild. Donc, je suis allé à Goddard et j'ai suivi des cours de religion. Les professeurs que j'avais étaient très sympathiques. La plupart des enseignements était délivrés sous la forme de tutorats individuels. On devait tous avoir trois modules d'apprentissage par semestre, et j'ai décidé que l'un des trois serait d'étudier la Torah avec le commentaire de Rachi⁴. Je connaissais à peine l'hébreu. Je pouvais lire les lettres, mais je ne savais vraiment pas grand-chose. Je me suis installé et j'ai progressé à travers plusieurs chapitres de la Bible avec Rachi. Un deuxième module d'apprentissage ce semestre-là était la lecture de *Finnegans Wake* de James Joyce, un projet plus séculier d'une certaine manière, mais je suppose que le philologue en moi, l'amour des langues, commençait à se réveiller. Et mes professeurs me soutenaient. Il n'y avait pas d'hébraïsants. C'était une petite université, avec environ 250 étudiants donc et 25 à 30 professeurs... Vers la fin de mes études de premier cycle ... eh bien, je suis allé en Israël pendant un an et je suis revenu marié (et je suis toujours marié à la même femme, cinquante-sept ans plus tard, et nous nous parlons encore !). C'est à ce moment-là que j'ai décidé que je voulais vraiment étudier le Talmud sérieusement. Je ne l'avais jamais lu, ni quoi que ce soit du Talmud, avant cela. Pendant mon séjour en Israël, je suis allé à l'Université hébraïque, à Jérusalem, je me suis inscrit à un cours de Talmud. Le professeur a parlé pendant un moment, et je ne comprenais pas grand-chose à ce dont il parlait, car mon

20

4 Le commentateur Isaac ben Salomon de Troyes. (N.d.T.)

hébreu, même si j'avais suivi un cours intensif durant l'été, n'était pas encore assez bon. Heureusement, il y avait une jeune femme assise à côté de moi dans la classe, et elle était prête à m'expliquer certaines choses, alors... Après dix minutes passées dans ce cours, j'ai su que je voulais passer ma vie à étudier le Talmud. Bien sûr, les gens me disaient: « Oh ! Tu ne peux pas faire ça ! Il faut commencer dès l'enfance ! » Et je me suis dit que s'il existait des chercheurs qui étudiaient les bronzes chinois ou la philosophie indienne, alors qu'ils n'avaient pas commencé à étudier le chinois ou le sanskrit avant d'arriver à l'université, alors, aussi difficile que cela soit, il n'y avait aucune raison pour que je ne puisse pas apprendre la langue du Talmud et la connaître suffisamment pour devenir un spécialiste du Talmud. J'ai alors décidé que le meilleur endroit, pour poursuivre mes études, serait le Séminaire théologique juif de New York. À la fin de mon année d'étude en Israël, nous avons fait une fête, avec tous mes camarades diplômés. Nous étions vingt-cinq. Tous assis en rond, tu sais, en train de fumer de la marijuana, de parler, et les gens disaient ce qu'ils allaient faire. Je dirais que 60 % d'entre eux étaient juifs. Mais l'un allait partir en Inde, dans un ashram. D'autres, étudier la philosophie de Heidegger. Et j'ai dit que j'allais au Séminaire théologique. Et je me souviens que l'un des camarades présents a dit: « Je suis content d'apprendre que l'un d'entre nous sera juif ! »

Était-ce le bon choix ?

Le Séminaire théologique de New York ? Oh, c'était magique ! Je n'aurais jamais pu devenir ce que je suis devenu, c'est-à-dire un talmudiste, sans les professeurs que j'y ai eus. J'ai étudié avec Saul Lieberman, peut-être le plus grand talmudiste du xx^e siècle. Un autre de mes professeurs, très important, bien qu'il ne soit pas aussi connu que Lieberman, était H. Z. Dimitrovski, qui allait plus tard enseigner à l'Université hébraïque de Jérusalem. C'était un mélange, disons, entre être dans une *yeshiva*, vous savez, en termes d'*éthos*, et être introduit à la philologie critique et à la recherche en même temps. J'ai étudié là-bas pendant six ans. Je révère et j'aime la mémoire des enseignants que j'y ai rencontrés. J'ai écrit un petit essai sur chacun d'eux dans *Tablet Magazine*, avant de découvrir que *Tablet Magazine* n'était pas quelque chose avec lequel je voulais être associé.

21

Vous avez mentionné avoir d'abord voulu comprendre ce qui constituait la différence des Juifs, avant de chercher des similitudes ou des ponts entre Juifs et chrétiens dans l'Antiquité, puis de revenir aux structures épistémologiques des uns et des autres. Pourrions-nous parler de « visions du monde » qui s'opposent ?

Non. Ce sont vraiment deux ensembles de pratiques intellectuelles qui produisent des manières d'être profondément différentes dans le monde.

À un moment donné, cette voie a impliqué de réfléchir sur le concept même de religion. Pouvez-vous nous en dire un peu plus ?

C'est une description intéressante de mon parcours, et cela me semble juste, même si je n'y aurais jamais pensé en ces termes. À un moment donné, je suis devenu ce que l'on pourrait appeler profondément religieux. Dans le sens de l'adjectif. Je suis devenu sérieusement, minutieusement, pratiquant. J'ai rendu ma femme folle. J'ai rendu mes garçons fous. On partait en voyage pendant un mois en été et tout ce que nous mangions, c'était du saumon fumé et des crackers, parce qu'il n'y avait pas moyen de trouver de la nourriture casher dans les endroits où nous allions. Je me définis toujours comme un Juif orthodoxe, même si je trouve difficile de m'identifier à la plupart des communautés orthodoxes. Je suis un harédi moderne, ou un

néo-harédi⁵. Ou, comme le dit mon ami Shaul Magid, je suis une combinaison de néo-harédi et de néo-bundiste⁶. C'est tout à fait juste, même en ce qui concerne mon travail théorique. Dans mon dernier livre, par exemple, je propose de baser l'existence juive sur deux pôles, et c'est d'ailleurs ma définition de la diaspora. La diaspora signifie être en deux endroits, prendre part à deux collectifs. Je suis investi dans le collectif où je vis – *doykayt*, en terminologie bundiste: « Là où je vis, c'est ma patrie! » – mais j'ai aussi un attachement puissant envers un collectif qui n'est pas dans la même « patrie ». C'est cette double identification qui constitue la diaspora. Donc, la moitié *doikheit* vient de l'idée bundiste, à savoir que j'ai une obligation envers les gens de ma Cité, au sens étroit ou large, mais disons, envers l'endroit où je vis, et surtout envers les opprimés de l'endroit où je vis. Donc, pour moi, j'ai une obligation, de toutes les manières possibles, envers les Noirs de l'endroit où je vis. Je veux dire, c'est l'exemple le plus évident, non? Et en même temps, je suis profondément lié à tous les Juifs, où qu'ils soient.

Est-ce que le fait de devenir pratiquant vous a conduit à regarder autrement la façon dont la religion est généralement comprise? Peut-être pouvez-vous nous en dire plus sur ce qui, selon vous, pose problème avec la religion, en tant que catégorie épistémologique?

En fait, cela a pris un certain temps. J'ai commencé à réfléchir au concept de religion au moins après quinze ans d'observance orthodoxe, pas lorsque j'ai décidé de devenir pratiquant. Donc, je ne pense pas que cela ait eu quoi que ce soit à voir avec le fait d'être plus ou moins pratiquant. Mais il semble qu'il y ait là quelque chose sur quoi je réfléchis depuis longtemps, parce que, si je relis aujourd'hui ce que j'ai écrit dans les années 1980, je peux voir les graines de ce qui va peu à peu prendre la forme d'une réflexion sur le concept de religion. Le fait d'être juif ne me semblait pas être parallèle, ne pas appartenir à la même catégorie, que le fait d'être chrétien. Vous savez, j'avais l'habitude d'écouter un programme radio appelé « L'heure de la foi », le dimanche matin, parce que j'aimais vraiment ça. Il y avait une section juive de vingt minutes, une section catholique de vingt minutes et une section protestante de vingt minutes. C'était ça, « L'heure de la foi ». Les musulmans n'existaient pas encore. Et donc j'ai remarqué que, dans la section protestante, on parlait toujours de Dieu. Dans la section catholique, on parlait de quelque chose comme, par exemple, le problème de l'alcoolisme. Et dans la section juive, on parlait de la politique israélienne. Ou de la politique nationale juive. Ni Dieu ni alcoolisme, mais la vie communautaire juive au sens politique. Au début, cela me paraissait très curieux, mais j'ai fini par comprendre qu'il existe un vrai déséquilibre, ou plutôt une incongruité, à dire que ce que nous appelons le judaïsme, le catholicisme et le protestantisme ne sont que trois espèces d'une même chose. Chacun de ces phénomènes aborde clairement des questions très différentes! Ce n'est pas comme si nous avions une chose, appelons-la « adoration » ou quelque chose comme ça, dont il y aurait trois versions différentes. Le cœur vivant de chacun semble être tellement autre. Ce qui n'est pas moins intéressant, c'est que tant les catholiques que les Juifs semblent paradoxalement englober quelque chose que nous pourrions, si nous considérons l'opposition religieux/séculier, que je rejette maintenant complètement, situer davantage du côté du séculier, d'une certaine manière. En réalité, seul le protestantisme est une « foi ». Je trouve ça amusant: il y a une bourse à l'université de Californie pour les étudiants de foi juive, d'accord? Et je dis à tous les Juifs que je connais de postuler. Parce qu'il n'y a pas

5 Littéralement: « craignant Dieu », catégorie interne ayant d'autres connotations que celle, plus neutre, d'orthodoxe. (N.d.T.)

6 Le *Bund* est un mouvement socialiste juif. (N.d.T.)

de foi juive ! Si tu viens d'une famille juive, tu es Juif ! Et il est clair pour moi que les mécènes qui ont mis en place cette bourse le savaient. Ils ne se souciaient pas de savoir si les candidats porteraient des papillotes ou quoi que ce soit. Ils voulaient juste aider les Juifs ! On peut dire qu'ils adoptaient tout simplement un langage hégémonique. Et parfois, il faut faire ça. Un de mes meilleurs étudiants, un brillant talmudiste, n'a jamais obtenu de poste académique, parce que tous les postes universitaires en études rabbiniques sont dans des départements de sciences religieuses. Mais il n'étudiait pas la religion ! Il faisait de la *guémara*, il étudiait le Talmud, et ça, ce n'est pas défini comme de la religion. Si tu étudies la Kabbale, ou quelque chose comme ça, alors oui, mais se demander ce qui se passe lorsqu'un taureau blesse une vache, etc., non...

C'est un problème auquel les étudiants en droit pourraient être confrontés. Le Talmud est une loi, mais ce n'est pas seulement une loi ... n'est-ce pas ?

Tout à fait. Ça casse la catégorie. Je suis d'accord. Ça casse la catégorie de « droit » exactement au même endroit que là où la catégorie de « religion » s'effondre. En fait, il y a deux ans, j'ai enseigné à la Harvard Law School, pendant une année entière. C'était très agréable. J'étais professeur invité en droit civil juif. Avant de venir, je parlais à Noah Feldman, en me demandant ce que je pourrais bien enseigner. Je n'allais certainement pas enseigner le droit civil juif ! Est-ce que j'allais donner un cours sur les délits dans le droit talmudique⁷ ? Je ne suis évidemment pas avocat. Mais ils le savaient, et ils m'ont dit d'enseigner sur les sources du droit talmudique. Donc, j'ai fini par donner deux cours. L'un s'appelait « Le Talmud pour tous », je crois. J'avais environ 25 ou 30 étudiants, principalement juifs, mais pas tous. Je dirais qu'environ un tiers ne l'étaient pas. Des étudiants en droit afro-américains, etc. Et c'était super, vraiment ! Je veux dire, les étudiants en droit de Harvard ... C'est un endroit réactionnaire, mais une réaction intelligente, en réalité ! Toutes les grandes figures intellectuelles de la droite américaine viennent de la Harvard Law School. Il y a quelques brebis égarées, mais... la plupart viennent de là. Un des juges de la Cour suprême, un voleur patenté, vient de la Yale Law School. Hum... Petite parenthèse ici : Abe Fortas (1910-1982) était un membre juif de la Cour suprême. C'était un grand juriste. On a appris qu'il avait accepté un cadeau : un manteau d'alpaga. Un cadeau assez coûteux. Il a démissionné de la Cour suprême. Et aujourd'hui ? Le magasin est ouvert ! Recevoir des pots-de-vin, c'est OK ! Voter sur des affaires où tes amis, et pas seulement tes amis, mais ta femme aussi, ont des investissements, c'est OK ! Bon, fermons la parenthèse. Le deuxième cours que j'ai donné à Harvard, c'est intéressant, s'intitulait « La structure de la *sugya* dans le Talmud de Babylone ». J'avais douze types venus des meilleures *yeshivot*, qui étaient à la Harvard Law School. On peut venir directement de la *yeshiva* à la Harvard Law School ! C'est quelque chose que Noah Feldman avait mis en place parce qu'il avait découvert que ces étudiants des *yeshivot* devenaient d'excellents avocats. Et donc ces types étaient ravis ! Parce qu'ils allaient suivre un cours obligatoire, mais que ce cours leur donnait l'occasion de faire du Talmud ! Ils sont donc venus suivre mon cours, et au début nous étions tous assez nerveux. Eux parce que je suis un hérétique, et moi parce qu'ils risquaient de découvrir que je suis vraiment un ignorant... Mais ça s'est avéré magique ! Je ne suis pas sûr qu'il y ait eu un autre cours comme celui-là à la Harvard Law School, depuis sa fondation en 1612 ! Nous avons créé une sorte de *yeshiva* à l'intérieur de l'école ! C'est ce que je dis toujours à mes étudiants à Berkeley, d'ailleurs. Sur la porte de mon bureau, il y a un panneau qui dit : « Ce bureau est

⁷ L'auteur fait ici un jeu de mots intraduisible en français : « *Was I going to give a course on torts? For me, torts are with almonds and strawberries!* », le mot *tort* signifiant à la fois « tourte » et « délit ». (N.d.T.)

extraterritorial.» Il ne fait pas partie de l'université de Californie. C'est la *yeshiva* de l'Ouest. C'est une *yeshiva* différente, bien sûr, mais vous savez... Donc, non, je ne parle pas de religion. Je n'ai pas besoin d'en parler.

Est-ce pour cela que vous affirmez que nous devrions abandonner le terme?

Oui, mais, en vérité, c'est là le produit d'une réflexion analytique et théorique sérieuse.

Mais n'avons-nous pas besoin de mots pour commencer à réfléchir à ces autres mondes que nous étudions? Pas seulement la religion, mais aussi la politique, le droit, etc., qui sont tous des mots qui viennent de notre langage, pas du langage des cultures que nous étudions, non?

Tant que nous sommes prêts à les transcender six mois après avoir entrepris nos recherches, oui. Mais la religion est ici un cas particulier, car elle est tellement enracinée que le projet doit être de s'en débarrasser, immédiatement. D'une manière ou d'une autre. Un terme qui est également problématique, mais peut-être pas aussi pernicieux que la religion, est le mot « culture ». Par culture, je veux simplement dire l'ensemble des représentations et des structures symboliques qu'un groupe d'humains partage. Je n'utilise pas le mot « culture » de manière fermée, comme le faisaient jadis certains anthropologues qui parlaient, vous savez, de cultures circonscrites, homogènes, bien séparées les unes des autres, mais regardez... D'abord, il y a simplement la façon dont les gens vivent leur vies, collectivement ou en collectif. Mais aussi les types de représentations ou de structures symboliques qu'ils utilisent pour expliquer leurs vies. Le fait est qu'empiriquement, vous commencez à regarder et vous découvrez que la notion de religion, pour désigner une sphère séparée et privée de l'existence humaine, qui serait essentiellement constitué par un ensemble de croyances, cette notion vaut quasiment pour les seules versions occidentales du christianisme et pour ceux ou celles auxquels le concept a été imposé.

24

Mais n'est-ce pas un terrain glissant? Dans le sens où, même s'il se peut que les Juifs n'aient pas de credo, au sens chrétien du terme, ils ont malgré tout des croyances, n'est-ce pas, même si celles-ci sont multiples et contradictoires?

Bien sûr, mais elles ne sont pas divisibles entre le spécifiquement religieux et le non-religieux, peu importe comment vous le nommez. Laissez-moi vous raconter une histoire. Un couple que je connais, à Berkeley, fréquentait une synagogue de gauche, gauchiste même. Ils y allaient depuis de nombreuses années. Elle était juive et lui ne s'était jamais converti, mais il aimait aller à la *schul*, et il s'intégrait très bien dans cette communauté. Et il se trouve qu'il avait une belle voix. Une année, lors de Rosh Ha-Shana, les autres membres de la communauté lui ont demandé de chanter pendant le service additionnel. Il a dit: « Non, je ne suis pas juif », et ainsi de suite, mais ils ont fini par le persuader. Alors il est allé vers la tribune, et ils lui ont proposé de mettre un châle de prière, mais il a refusé et a chanté quand même. Puis il est descendu voir sa femme et il lui a dit: « Je ne referai plus cela tant que je ne pourrai pas porter le châle. » Et comme il avait chanté si bien lors de Rosh Ha-Shana, les gens continuaient de venir le voir pour lui demander de chanter à nouveau, mais il disait toujours non. Il arrive cependant un moment où, vous savez, on ne peut dire non qu'un certain nombre de fois. Alors, à la fin, il est remonté pour chanter à nouveau et, cette fois, il a pris le châle. Quand il est redescendu, sa femme lui a demandé, sur un ton ironique: « Alors, que penses-tu de ce que ton peuple fait au Moyen-Orient?... » Vous savez, il y a des gens qui pensent qu'on peut devenir juif sans devenir juif, mais, eh bien, c'est un tout, un ensemble! Et ce n'est pas divisible entre ces choses que nous appelons religion et celles que nous n'appelons pas ainsi.

Mais il y a ici une contradiction. Vous nous dites que notre tâche, en tant que chercheurs, est d'essayer d'adopter une posture que l'on pourrait appeler ethnographique, qui cherche à examiner empiriquement et comprendre comment les autres vivent et comment ils pensent leurs vies. Mais vous nous dites aussi que nous arrivons toujours avec nos questions, ou un ensemble de questions, ce qui implique que nous arrivions aussi avec une théorie, étant donné que les choses ou les personnes que nous examinons ne sont pas simplement là, en train d'attendre que nous les observions. Comment réconcilions-nous ces deux aspects de notre recherche? Comment pouvons-nous venir avec nos questions et nos catégories sans les imposer aux gens que nous étudions? Comment faisons-nous la distinction entre description et interprétation?

Je suppose que ce n'est pas un hasard si je dis que les anciens rabbins étaient contre l'interprétation. L'interprétation peut être un genre de « jeu d'esprit ». Et, bien sûr, nous venons avec nos questions, mais les questions évoluent constamment! À mesure que mon projet s'est élargi, il s'est aussi élargi à un désir de connaître d'autres univers. La majeure partie de la connaissance des autres, même dans le sens imposé par l'anthropologie occidentale, jusqu'à très récemment, signifiait arriver et plaquer mes catégories sur eux. Nous avons ces sortes de mythes d'origine de l'anthropologie, ces scènes d'où émerge l'anthropologie occidentale, lorsque des missionnaires chrétiens arrivent, par exemple en Chine, et commencent à parler avec des savants chinois, en leur demandant: « Quelle est votre religion? », ou « Comment dites-vous "religion" en chinois? ». « Nous ne le faisons pas », répondent les Chinois. « Mais vous devez, bien sûr que vous devez! Tous les êtres humains ont une religion! Et donc, il doit y avoir une religion chinoise, n'est-ce pas? » Et finalement, disons, les pandits en Inde vont simplement lever les mains en l'air et dire: « OK! D'accord! Écrivez *dharma*. » Ainsi, *dharma* devient le mot hindi pour « religion », ce qui contamine pour ainsi dire le « patrimoine génétique » de la langue hindi, ainsi que la compréhension que les habitants de l'Inde avaient d'eux-mêmes. Le résultat final de tout cela, aujourd'hui, est évidemment l'Hindutva⁸.

25

En effet. Mais certaines de ces contaminations sont assez anciennes.

Bien sûr, mais en tant que savants, ou en tant qu'intellectuels, il nous faut apprendre à démêler cela.

Et qu'en est-il des processus dialectiques à l'œuvre dans de tels contextes? Le discours occidental sur la religion n'est-il pas également contaminé par, disons, le concept hindou de *dharma*?

Pas suffisamment. Parce que, une fois que nous avons assimilé *dharma* à notre concept de religion, sa force critique est émoussée au point de disparaître. Les étudiants américains ne diraient-ils pas: « Je ne comprends pas comment quelqu'un peut être bouddhiste et taoïste ou shintoïste en même temps? » Ce qui, à vrai dire, n'est pas rare. Pour un Japonais, c'est comme demander comment quelqu'un peut être communiste et aimer le football. Donc, une fois que nous utilisons ces termes, nos propres termes émiques, comme s'ils étaient étiques, ou pour le dire autrement, comme si ces mots n'étaient que des catégories scientifiques objectives, alors, avec la puissance du christianisme européen, durant la période coloniale certainement à travers l'ère du colonialisme et même aujourd'hui, il devient presque impossible d'entendre d'autres voix, ou d'autres façons de voir le monde. J'ai appris cela en lisant de très bons écrits ethnographiques des vingt dernières années, et nombre d'ethnographes travaillent dur pour

⁸ L'idéologie nationaliste hindoue. (N.d.T.)

opérer un changement. Il y a un anthropologue à l'université du Nouveau-Mexique, à Santa Fe, Severin Fowles, qui parle de « faire » (*doings*). Il ne parle pas de pratiques. Il ne parle pas des choses qui sont dites séparément des choses qui sont faites, puis divisées entre le séculier et le religieux. Il parle des « faire » des Navajos. J'ai beaucoup appris de lui.

Dans vos travaux récents vous utilisez le concept français de « judéité » pour court-circuiter la notion de judaïsme. Vous empruntez ce concept à Albert Memmi. Ce dernier distingue toutefois « judaïcité », en référence au peuple juif, « judaïsme », non pas au sens de la religion, mais comme un ensemble d'institutions, de doctrines et de textes, et ensuite « judéité », le fait d'être juif. Ne peut-on pas utiliser le terme « judaïsme » dans le sens proposé par Memmi et adapter nos taxonomies ?

Eh bien, c'est essentiellement ce que je fais. Mais je le fais, paradoxalement, en utilisant le français, d'une manière qui puisse faire sens en anglais. C'est une tentative de déformer l'anglais. Instinctivement, je parlerais de *Yiddishkayt*, qui, pour moi, paraît une description idéale de ce qui m'intéresse. Mais parce que le mot est ashkénaze et à ce point marqué comme ashkénaze, il est inutilisable. J'aime utiliser le terme français « judéité » parce qu'il est relié aux Juifs orientaux. Il y avait un professeur à l'université Al-Azhar, un important spécialiste de l'islam, qui avait été expulsé parce qu'il avait écrit sur le Coran en tant qu'objet esthétique. Il est ensuite allé à Utrecht. Ma femme et moi l'avons rencontré une fois, avec sa femme, à Istanbul. Nous étions dehors, en train de manger du poisson. Sa femme ne parlait pas anglais, alors elle essayait de converser avec ma femme en français. En fait, ma femme connaît beaucoup mieux le français que moi, mais pas assez bien non plus. Et notre nouvelle amie, qui avait été professeure de littérature française en Égypte, a regardé ma femme et lui a dit : « Pourquoi ne parlez-vous pas français ? vous êtes juive ! » Donc le français est identifié, du moins dans certains segments du monde, à une langue juive ! C'était très éclairant. Je cherchais intensément le bon mot. Je suis dévoué aux mots et je ne veux pas utiliser de mots imprécis. Alors j'y ai longtemps réfléchi, jusqu'à ce que je réalise que le mot « judéité » offrait à la fois une ouverture directe aux Juifs orientaux et une manière de décentrer la notion de « judaïsme », de manière à être suffisamment surprenant, en anglais, pour refamiliariser les lecteurs, créer une forme d'étrangeté susceptible de les interpeller.

Vous avez commencé en nous disant que l'une des questions qui vous a longtemps obsédé est : « Que sont les Juifs ? » Évidemment, ce n'est pas une question transposable, ou comparative. Quelle est l'interrogation plus large que nous pouvons tirer de cette question qui vous préoccupe ?

Pour être ouvertement narcissique, la question, c'est toujours : « Que suis-je ? »

Mais comment ce narcissisme peut-il nous aider à considérer des questions anthropologiques ou historiques plus larges ?

Eh bien, je pourrais utiliser des abstractions. Quelle est la signification, ou la valeur de la différence humaine ? Après tout, c'est une question qui est au cœur de mon dernier livre, *The No-State Solution*⁹. Car je rejette le cosmopolitisme. Dans ce livre, je plaide en faveur du diasporisme. Si l'affirmation du cosmopolitisme est que nous n'avons pas ou ne devrions pas avoir de sous-catégories d'identité distinctes, moi, je suis engagé envers des identifications

9 DANIEL BOYARIN, *The No-State Solution. A Jewish Manifesto*, New Haven, Yale University Press, 2023.

multiples, intersectionnelles, tout en étant néanmoins aussi très attaché à la préservation, pas le fait de conserver les choses dans le formol, mais la préservation des différences culturelles. Alors, je suppose que la question comparative est, oui, la valeur de la différence humaine. Mais cela a commencé avec le fait d'être différent, avec l'expérience de la différence, et le désir de ne pas vouloir éradiquer cette différence, ni être exclu du groupe plus large en raison de celle-ci. C'est quelque chose de central, pour moi, depuis que je suis tout petit, je suppose. Je voulais être moi-même ! Je voulais être très juif, mais aussi ne pas être séparé du reste de la communauté au sein de laquelle je vivais. En un sens, c'est le problème que j'ai avec l'État d'Israël. Je ne suis pas comme ceux qui disent : « Oh, eh bien ! Vous savez, il y a cinquante ans, le sionisme était différent, puis il a été corrompu d'une manière ou d'une autre. » Non. Je pense que les graines étaient déjà là, même si elles n'étaient pas évidentes. Dès que vous établissez un État juif – et cette définition de l'État d'Israël n'est pas une innovation récente, due à l'actuel gouvernement israélien ! –, la structure hiérarchique est présente. J'ai été dans un mouvement de jeunesse juive pendant environ dix ans, quand j'étais jeune bien sûr. Je me souviens que nous chantions : « Nous sommes les Arabes, nous vivions sous des tentes. Maintenant que les Juifs sont venus, nous vivons dans des appartements. » Et c'était acceptable, dans une communauté qui se disait socialiste ! La structure grotesque du suprémacisme juif reflète les pires formes d'eurocentrisme, et ce suprémacisme concerne aussi les Juifs, ou d'autres Juifs. Écoutez, ma conclusion n'est pas que nous devrions faire disparaître Israël. C'est là qu'il y a le plus grand nombre de Juifs dans le monde. C'est juste que nous avons besoin de centres multiples, de centres non exclusifs. Je suis tout à fait disposé à accepter la Palestine dans ma diaspora. Mais identifier tout un groupe de citoyens à des citoyens de seconde zone parce qu'ils ne sont pas juifs, cela, pour moi, constitue un problème. Nous devons tous vivre ensemble, d'où la question de ce que nous faisons de nos différences.