Introduction

Lucine Endelstein, Sébastien Tank-Storper et avec la collaboration de
Yoann Morvan

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29249>

DOI : 10.4000/assr.29249

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

Pagination : 17-29

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Lucine Endelstein, Sébastien Tank-Storper et avec la collaboration de Yoann Morvan, « Introduction », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 177 | 2017, mis en ligne le 01 mars 2017, consulté le 05 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29249> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29249>

Lucine Endelstein
Sébastien Tank-Storper
Yoann Morvan

Introduction

Le titre de ce dossier évoque des images qui peuvent sembler contraires à certaines idées reçues. Encore souvent perçu comme « un monde à part », le monde juif cultiverait sa différence par la reproduction à l'identique de rites et de traditions millénaires, et par un entre-soi entretenu dans la cellule familiale comme dans les relations sociales. Cette représentation d'un monde figé et uniforme est pourtant à l'opposé des profonds contrastes qui le traversent et des changements qui le travaillent, et dont rendent compte les textes ici réunis. Comme nous y invite Chantal Bordes-Benayoun dans l'introduction au numéro de la revue *Ethnologie française* qu'elle a dirigé, consacré aux *Mondes juifs contemporains* (Bordes-Benayoun, 2013), le fait juif ne peut aujourd'hui plus être pensé au singulier. « Les » mondes juifs donc, sont en perpétuel mouvement, en permanente recomposition, et les frontières qui les parcourent comme celles qui les distinguent du monde environnant se révèlent des membranes poreuses, des lieux d'échange, de relations et de circulations.

Le fait juif est donc un fait pluriel qui résiste à toute entreprise de définition exclusive, chacune menaçant de réifier un phénomène multiforme, qui peut aussi bien être appréhendé comme un peuple ou une nation (sans pour autant n'avoir de langue ni de territoire communs à l'ensemble de la judaïcité), comme une religion (alors même que de nombreuses personnes qui se définissent comme juives n'entretiennent aucune sorte de lien avec la « religion juive »), comme une confession (comme ce fut le cas en France dans le cadre du concordat napoléonien) ou comme une dénomination (comme aux États-Unis), comme une culture (sans pour autant que cette culture ne s'incarne dans une seule langue), comme une civilisation ou une diaspora (mais à laquelle il est possible de se convertir), etc. La difficulté, sans doute, réside dans le fait que le judaïsme est à la fois tout cela, sans qu'un seul de ces cadres définitionnels ne soit en mesure de rendre compte de son entière complexité ni de ses multiples actualisations historiques.

Loin d'être un collectif transhistorique figé, le monde juif est un construit, en perpétuelle évolution et en perpétuelle recomposition selon les contextes

historiques, politiques et géographiques. Nous avons ainsi voulu dans ce dossier saisir les logiques contemporaines de construction, d'actualisation et de transformations des mondes juifs à partir de leurs frontières et de leurs multiples points de contact et de négociation avec leurs environnements. Il s'agit plus précisément d'explorer le rôle du religieux dans les jeux multiples sur les frontières : comment le judaïsme (entendu ici comme la dimension religieuse du fait juif) et ses multiples déclinaisons sont-ils mobilisés pour mettre en saillance des contenus identitaires, réélaborer des frontières, poser des limites sociales ou spatiales ? Dans quels contextes et dans quelles conditions ces frontières peuvent-elles être brouillées ou effacées ? Quelles sont les porosités à l'œuvre aussi bien au sein des multiples courants du monde juif qu'avec ses différents environnements ?

Chacun des textes réunis dans ce dossier questionne donc, à sa manière, les « situations de frontières » (Agier, 2013) qui travaillent ces différents mondes. La question du périmètre de la judaïcité ne cesse notamment de susciter débats et polémiques au sein de la démocratie israélienne. Trouver une définition juridique consensuelle et stable de l'identité juive est pour cet État un enjeu majeur, aussi bien pour déterminer le statut juridique des citoyens israéliens (dont le droit personnel dépend de l'affiliation religieuse) que pour clarifier la frontière avec les citoyens israéliens non juifs. Mais cette entreprise se heurte aux multiples interprétations possibles de la judéité, tantôt fondées sur le droit démocratique, tantôt fondées sur les multiples interprétations possibles du droit rabbinique (Sébastien Tank-Storper). La concurrence autour des interprétations de la Loi juive est également présente dans l'espace synagogal, la séparation physique entre hommes et femmes étant devenue « un marqueur symbolique des frontières internes au judaïsme français », marqué par l'influence des orthodoxies indépendantes sur le Consistoire (Béatrice de Gasquet). Quant au monde de l'ultra-orthodoxie, qui est lui-même traversé par différents courants et sensibilités, il s'appuie sur un ensemble de normes religieuses pour ériger des barrières et se protéger de la société extérieure perçue comme dangereuse, comme le soulignent Nurit Stadler et Lea Taragin-Zeller.

Mais les frontières ainsi tracées ne sont pas des murs hermétiques. Des porosités apparaissent, aussi bien entre les différents courants religieux (Yoann Morvan, Damian Setton, Lucine Endelstein) qu'avec les multiples environnements au sein desquels ces mondes juifs sont situés, qu'il s'agisse de mixités familiales (Sébastien Tank-Storper), de fêtes urbaines ouvertes à la société (Lucine Endelstein), d'influences du monde extérieur sur l'ultra-orthodoxie visible à travers l'évolution des rapports de genre (Nurit Stadler et Lea Taragin-Zeller), ou encore de départs des milieux ultra orthodoxes (Florence Heymann).

Le facteur religieux peut aussi être une source d'innovations et de fusion entre les cultures, à l'instar des Juifs bouddhistes, passeurs de frontières entre le monde oriental lui-même revisité par le monde occidental (Mira Niculescu), ou à l'instar de la pop kabbalah qui attire les Juifs stambouliotes (Yoann Morvan). Enfin par les circulations planétaires d'individus et de messages, le

fait religieux contribue à transcender les frontières étatiques en inscrivant des pratiques religieuses transnationales au cœur du monde urbain, par exemple au cours d'événements festifs comme Hanoucca (Lucine Endelstein).

Sur la notion de frontière

La frontière telle qu'elle est considérée ici n'est pas seulement une limite qui sépare des États Nations ou des entités territoriales ou sociales stables. Il s'agit, bien davantage, d'une « frontière en train de se faire et de se défaire », mettant en œuvre un partage et des relations (Agier, 2013). Ce sont différents types de « situations de frontière » qui sont explorés dans ce dossier, en concevant la frontière au sens large et sous des formes multiples, chacune traversant les mondes juifs contemporains en participant à leurs changements et à leurs redéfinitions permanentes : frontières religieuses, sociales, spatiales, nationales, frontières de genre, etc.

On doit à Fredrik Barth (1995) l'idée désormais classique que ce sont les frontières et non pas les contenus culturels qui définissent les groupes sociaux et qui permettent de rendre compte de leur persistance. Dans ce cadre, l'élucidation des phénomènes d'ethnicité passe avant tout par l'analyse générative des conditions d'établissement, de maintien, de transformation des frontières entre les groupes (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 166-167).

L'approche interactionniste proposée par Barth a permis de rompre avec les approches essentialistes des identités et des groupes ethniques, qui ne peuvent plus dans sa logique être pensés à partir de traits culturels ou religieux irréductibles, mais par la manière dont ils définissent et entretiennent la frontière qui les sépare des autres groupes. Elle s'est également révélée particulièrement féconde pour la compréhension des logiques de formation et de reformation des groupes ethniques au sein des États modernes. Pour autant, la perte de substance des identités n'est pas sans poser problème quand on s'intéresse à des groupes qui conservent une forte dimension religieuse, comme c'est le cas pour le judaïsme. La relégation des contenus religieux à des variables mobilisées et instrumentalisées pour (re)modeler les frontières du groupe dans ses interactions avec les autres groupes réduit les logiques religieuses à de simples phénomènes superstructurels par rapport à des faits ethniques infrastructuels.

Les travaux de Max Weber invitent pourtant à discuter ce type d'approche. L'auteur de *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* insiste notamment sur la capacité des systèmes religieux à produire des « éthiques de conviction » au nom desquelles les acteurs sociaux agissent en dehors de tout autre cadre de rationalité. Pour Max Weber auteur du *Judaïsme antique*, c'est bien la fidélité au message prophétique qui permet d'expliquer l'étrange pérennité du peuple juif par delà la dispersion ; fidélité au message prophétique qui s'incarne notamment dans le respect de la Loi, qui organise rituellement la séparation des Juifs et des non Juifs. Ainsi des règles alimentaires (*casherout*) qui limitent les possibilités de commensalité avec les non Juifs, de la règle d'endogamie

qui interdit les mariages mixtes et de l'observance du shabbat, qui limite notamment les collaborations professionnelles. Ce seraient ainsi ces diverses mesures de ségrégation rituelle qui auraient eu pour effet de transformer graduellement le peuple juif en une communauté confessionnelle, en un *Gastvolk* séparé des populations étrangères, et qui auraient déterminé en grande partie la situation de paria des Juifs (Raphaël, 2012 : 81). Cette approche a le mérite de rendre une certaine agentivité aux populations juives, qui peuvent dès lors être pensés selon une historicité propre. Elle pose néanmoins un certain nombre de questions, dont celle de la responsabilité des politiques d'exclusion menées à l'égard des populations juives, qui expliquent pour une large part la ségrégation sociale qu'elles ont subie tout au long de leur histoire.

Des travaux comme ceux de Danielle Juteau ont cherché à dépasser ces contradictions théoriques en proposant une conception dédoublée et dynamique de la frontière ethnique (1999, 2017). S'appuyant pour une part sur l'approche wébérienne et pour une autre part sur celle de Fredrik Barth, elle invite à distinguer ce qui relève de la dimension externe de l'identité ethnique et ce qui relève de sa logique interne. La face externe, propose-t-elle, est la frontière qui s'érige entre les groupes dans une relation d'interdépendance, sur la base de traits objectivables (langue, religion, passé historique commun) qui fondent le sentiment d'appartenance. La face interne, quant à elle, renvoie au patrimoine identitaire des groupes forgés dans la durée et sur lequel ils peuvent s'appuyer dans leurs actions. Patrimoine qui, bien entendu, ne doit pas être compris comme une « essence », mais comme le produit de représentations et de réinterprétations toujours à l'œuvre. Cette approche permet de rendre compte de manière dynamique de la manière dont sont mobilisées les différences culturelles et religieuses. Ces dernières sont moins objectives que considérées comme objectives par les acteurs, qui les mobilisent dans certaines situations et les mettent en « saillance » (Lyman et Douglas, 1972), pour ériger et négocier des frontières.

La perspective telle qu'elle est ici construite permet d'appréhender la construction des frontières non plus comme le produit d'une seule et même logique de différenciation avec les autres groupes sociaux (le groupe majoritaire et les autres groupes minoritaires), non plus seulement, dans une logique sartrienne, d'imposition par le groupe majoritaire, mais comme le fruit d'une négociation perpétuelle entre différentes logiques et différents acteurs qui peuvent fonctionner en synergie, en opposition, voire en conflit. Perspective dynamique qui est rendue plus fidèlement par la notion anglo-saxonne de « boundary making » ou « boundary work », qui n'a été appliquée que récemment au fait religieux (Brubaker, 2012 ; Dahinden et Zittoun, 2013 ; Salzbrunn, 2012).

Les débats souvent passionnés sur la question de savoir ce qu'est le judaïsme montrent en effet à quel point les enjeux de définition débordent largement les enjeux savants et ramènent toujours à du politique. Chercher à définir le fait juif, ce n'est pas tant chercher à déterminer ce qu'il est (ou ce qu'il n'est pas), que de viser à légitimer voire à imposer l'idée que l'on se fait de ce qu'il

devrait être. La difficulté est redoublée quand on ne se soucie plus tant de savoir ce qu'est le fait juif, mais qui est Juif ? Car de multiples conceptions de l'identité juive coexistent sans nécessairement se recouper. Pour le droit rabbinique orthodoxe, est considérée comme juive toute personne née de mère juive ou régulièrement convertie au judaïsme. Cette définition ne fait cependant pas consensus, y compris parmi les rabbins, notamment libéraux. Elargissant la définition dite « matrilineaire » des modes de transmission de l'identité juive, le CCAR (*Central Conference of American rabbis*), principale instance du judaïsme réformé aux États-Unis et au Canada, reconnaît ainsi depuis 1983 officiellement comme juive toute personne née d'au moins un parent juif (qu'il s'agisse de sa mère ou de son père) et élevée comme juive. L'adoption de cette mesure dite de patrilinearité (mais que l'on pourrait aussi bien qualifier d'indifférenciation de la filiation) ne se limite pas à étendre le périmètre de la judéité aux enfants des couples mixtes dont la mère n'est pas juive. En conditionnant la reconnaissance de la judéité au fait d'avoir été élevé comme Juif, le judaïsme libéral le décale et le transforme qualitativement en insistant sur le fait que l'on ne naît pas seulement Juif, mais qu'on le devient par socialisation, excluant du cadre de sa définition les enfants nés d'une mère juive qui n'ont pas été élevés dans le judaïsme.

La création de l'État d'Israël et l'extension du bénéfice de la Loi du retour à chaque Juif, fils ou petit fils de Juif, ainsi qu'à leurs conjoints (qu'ils soient ou non juifs eux-mêmes), a contribué à brouiller davantage encore la frontière entre Juifs et non Juifs en multipliant les niveaux d'appartenance et les statuts identitaires. Sergio DellaPergola, spécialiste de démographie des judaïcités montre ainsi comment la population juive mondiale pouvait varier, en 2015, de 14 310 500 à 23 047 900, que l'on prenne en compte le noyau de ceux qui se déclarent Juifs (définition qui repose sur l'identification subjective et qui ne recoupe pas nécessairement les différentes définitions rabbiniques de l'identité juive) ou le seul périmètre de la Loi du retour (DellaPergola, 2016 : 33-34). Comme se propose de le montrer Sébastien Tank-Storper dans le texte qui ouvre ce dossier, la recherche d'une définition juridique de l'identité juive qui permettrait de résoudre de manière consensuelle les problèmes nés de la multiplication des statuts identitaires se heurte aux conceptions souvent antagonistes que se font les différents acteurs de l'articulation entre identité juive et identité israélienne : quand les rabbins sionistes religieux militent par exemple pour subordonner les critères de la conversion à la logique nationale afin de faire correspondre le plus parfaitement possible identité religieuse et identité nationale, les rabbins *haredim* refusent quant à eux de réifier l'identité juive en une identité nationale ou ethnique en réaffirmant l'inconditionnalité des critères religieux pour l'acceptation des candidats à la conversion, quand bien même ces derniers sont considérés comme Juifs par l'État. La question « Qui est Juif ? », avec ses allers-retours incessants entre la Knesset, la Cour suprême et la *Rabbanout*, devient ainsi le lieu où s'affrontent non seulement les différentes conceptions de l'État d'Israël comme État juif et/ou démocratique, mais aussi où s'énoncent les conditions d'une normativité religieuse au sein

d'un État démocratique et où le champ religieux juif trouve à se réguler, que ce soit dans les frontières de l'État ou au-delà.

Ici, et contrairement à la perspective de Fredrik Barth sur la construction des frontières ethniques subordonnant les contenus de l'identité aux logiques de construction et de clarification des frontières, c'est bien la définition de la frontière elle-même qui est mobilisée au service de la définition des contenus légitimes de l'identité, au prix parfois d'une plus grande confusion identitaire et d'un renforcement des frontières et de la conflictualité internes.

La définition des rapports de genre et la manière d'organiser la différence des sexes constituent également un puissant levier de production de frontières et de discrimination entre les différents mondes juifs. C'est aussi pour une grande part la manière dont rôles féminins et masculins sont strictement différenciés qui marque la singularité des *haredim* et qui trace une frontière avec les autres mondes juifs, mais plus largement avec une culture profane occidentale tendant à l'indifférenciation des modèles genrés (Nurit Stadler et Lea Taragin-Zeller).

La variable du genre peut cependant travailler dans plusieurs directions. L'histoire de la séparation des sexes dans les synagogues françaises depuis le XIX^e siècle, constitue une bonne illustration de la manière dont ces différents éléments peuvent être agencés et renégociés en fonction des contextes et des enjeux propres à chaque situation historique (Béatrice de Gasquet). Si, au XIX^e siècle, les nouveaux balcons pour les femmes dans les synagogues symbolisaient la modernité religieuse juive et signifiait, de la part des « Israélites » d'alors, la volonté de convergence avec les valeurs dominantes de la société française, l'arrangement des sexes à la synagogue est devenu, à partir des années 1980-1990, un marqueur symbolique des frontières internes au judaïsme français. Le retour de la *meḥitsa* (séparation physique entre les sexes à la synagogue) est ainsi utilisé comme un marqueur de conformité orthodoxe dans les concurrences entre Consistoire et synagogues orthodoxes indépendantes, avant que l'accès des femmes à la participation égalitaire au rituel ne devienne, en réaction, un marqueur de « non-orthodoxie » avec le développement des synagogues libérales et *massorti* en France. L'arrangement des sexes dans la synagogue et la conflictualité religieuse sur le genre sont loin de constituer des invariants. Ils sont étroitement dépendants du contexte historique et politique et s'inscrivent dans des processus plus large d'autonomisation, de transnationalisation et de différenciation interne des champs religieux.

Porosités et circulations : de la ville au transnational

Le judaïsme est régulièrement appréhendé sous les auspices de ses temporalités spécifiques, shabbat se distinguant des jours de la semaine, mais distinguant aussi ses pratiquants des autres, comme le notifie de façon explicite la *havdala*, la prière le clôturant. Les frontières des *Bâtisseurs du temps* (Heschel, 1957) n'en sont pas moins également spatiales, comme viennent le rappeler la plupart des contributions réunies ici. Car si les rapports de genre constituent

par exemple un marqueur fort de la plus ou moins grande conformité avec l'orthodoxie, c'est, comme on l'a vu, dans l'espace clos de la synagogue que se matérialisent ces arrangements des sexes. La frontière est bien un espace où l'altérité, le rapport à l'autre se définit (Amilhat-Szary, 2015).

Deux points méritent ici d'être particulièrement soulignés : le caractère essentiellement urbain de la spatialité juive d'une part, et sa dimension trans-nationale croissante d'autre part.

Hormis quelques rares cas ou périodes historiques¹, les diverses judaïcités ont, pour des raisons d'ordre religieux, social et/ou économique, toujours eu partie liée avec la ville (Bordes-Benayoun, 2000). Tour à tour choisie ou subie au gré de conditions politiques souvent discriminatoires, la place des Juifs dans les « citadinités » trouve à s'exemplifier dans la « rue juive² » médiévale puis plus encore par le ghetto, à commencer par le premier d'entre eux, celui de Venise dont a été récemment célébré le cinq centième anniversaire. L'avènement de la modernité politique paraît signer la fin du ghetto et des résidences contraintes, accentuer la présence juive dans les grandes villes occidentales en essor et entamer un lent processus de démocratisation en Europe et en Amérique au cours des XIX^e et XX^e siècles, même si cela ne concerne pas l'ensemble des mondes juifs, en particulier ceux des différents Orients ou considérés comme tels. Parmi ces derniers, une proportion considérable reste proche de la ruralité, dans des bourgades ou de petites villes.

Le XX^e siècle a constitué de ce point de vue un bouleversement majeur des mondes juifs. Aux grandes mutations démographiques, dont celles, tragiques, liées à la Shoah, à ses exils et aux nouveaux regroupements qui ont suivi (principalement dans le tout nouvel État hébreu et aux États-Unis), s'est ajoutée une urbanisation massive. La dimension urbaine du fait juif globalisé s'est en effet considérablement accrue au cours des dernières décennies. Environ 75 % de la population juive se concentrent dorénavant dans seulement une quinzaine de métropoles : Tel Aviv, New York, Jérusalem, Los Angeles, Haïfa, South Florida, San Francisco, Washington, Philadelphie, Chicago, Paris, Boston, Be'er Sheva, Londres, Toronto, Buenos Aires et Atlanta (DellaPergola, 2016 : 48). Cette polarisation est plus nette encore si l'on considère ces métropoles au sein de régions urbaines ou de mégapoles : plaine côtière en Israël, côtes est et ouest aux États-Unis.

L'urbanisation des judaïcités ne se résume pas à un phénomène spatial, elle s'accompagne d'une profonde transformation des mœurs. La conférence pionnière prononcée par Georg Simmel à la fin du XIX^e siècle, portant sur « Métropole et mentalités », montre bien comment la vie dans les « grandes villes » peut avoir des effets qualitatifs psychosociologiques qui ne sont pas nécessairement proportionnels à l'augmentation de la taille des agglomérations urbaines. Cette approche de la ville comme « écosystème » a profondément

1. Dossier « Retours à la terre », *Cahiers du judaïsme*, 2011, n° 30.

2. Voir notamment le dossier « La rue juive », *Cahiers du judaïsme*, 2009, n° 25.

influencé les sociologues de l'École de Chicago dans leurs recherches sur les groupes ethniques de cette métropole nord-américaine alors en pleine croissance. Parmi eux, les Juifs occupèrent une place de premier choix, comme en témoigne l'œuvre fondatrice de Louis Wirth (1980) consacrée au Ghetto. Le cas des Juifs d'Istanbul illustre bien un tel parcours accompli par la minorité dans une agglomération devenue une mégapole (Yoann Morvan). Aux anciennes citadineries et aux anciens voisinages au sein de quartiers traditionnels se substituent, au fil de la croissance urbaine, des modes de vie urbains, puis suburbains. Cela contribue à modifier en profondeur la morphologie des groupes socio-ethniques ainsi que leurs frontières, engendrant de nouvelles porosités, notamment du fait de nouvelles dynamiques de côtoiements/évitements.

Le parcours historique des Juifs dans la ville d'Istanbul, dont la tendance actuelle les mène vers les *gated communities* qui se développent dans la majeure partie des grandes métropoles mondiales, montre à quel point l'urbanité juive demeure intimement liée à la forme des villes elles-mêmes. Louis Wirth observait ainsi une sorte d'affinité élective entre la séparation rituelle des Juifs et la forme des villes médiévales, favorisant le développement de quartiers juifs spécifiques, bientôt matérialisés par l'institution du ghetto :

Les facteurs qui favorisèrent la constitution, par les Juifs, de communautés localement séparées doivent être recherchés dans la nature des traditions juives et dans les habitudes et les coutumes non seulement des Juifs eux-mêmes, mais de l'habitant de la ville médiévale en général. Pour les Juifs, la communauté spatialement séparée et socialement isolée offrait, semble-t-il, les conditions optimales pour suivre leur préceptes religieux, pour préparer leur nourriture conformément au rituel religieux consacré, pour observer leurs prescriptions alimentaires, pour aller prier à la synagogue trois fois par jour et enfin pour assurer les nombreuses fonctions de la ville collective que le devoir religieux impose à chaque membre de la communauté. (...) On doit tenir compte aussi, à cet égard, de la nature générale de la vie sociale au Moyen Âge. Il était habituel, pour les membres d'un même corps de métier, de vivre dans la même rue ou dans le même endroit ; et les Juifs, qui formaient une catégorie professionnelle distincte et qui avaient un statut économique différent de celui du reste de la population, ne faisaient, par conséquent, que se conformer à l'organisation de la société médiévale (Wirth, 1980 : 41).

La séparation rituelle des Juifs ultra orthodoxes dans des enclaves urbaines est réapparue avec force avec la renaissance des mouvements hassidiques et lituaniens après la Seconde Guerre Mondiale. Cette urbanité *haredi* repose aussi bien sur les usages de l'espace engendrés par l'intensité de la pratique religieuse (fréquentation quotidienne de la synagogue, de la *yeshiva*, scolarisation des enfants dans les écoles juives, approvisionnement en produits cashers...) que sur la densité des liens communautaire qui structurent un monde préservant farouchement son mode de vie et inquiet pour sa survie au cœur de la modernité des métropoles. Si ces quartiers *haredim* rappellent symboliquement la fermeture du ghetto, le monde urbain n'en est pas moins plus ouvert qu'il n'y paraît à première vue. Ces quartiers *haredim* ne sont en effet

pas hermétiquement isolés de leurs environnement urbain et national (Nurit Stadler et Lea Taragin-Zeller). L'enquête ethnographique approfondie auprès des communautés ultra orthodoxes dites « lithuaniennes » en Israël, révèle ainsi les transformations majeures que connaît aujourd'hui le monde *haredi* concernant notamment l'ascétisme, la séparation volontaire des communautés, les rôles genrés et les modèles familiaux. Malgré leur volonté d'ériger des murs avec la société, les communautés ultra orthodoxes ne peuvent s'abstraire des contraintes économiques nationales et globales, dont les répercussions sur leur propre réorganisation interne sont considérables. Les coupes dans les subventions publiques qui leur étaient allouées, la crise économique globale ont rendu impérieux le travail des femmes à l'extérieur de la communauté, le plus souvent hors du quartier. Il en est résulté un bouleversement dans les pratiques quotidiennes, les hommes s'investissant davantage dans les tâches du foyer et les femmes circulant quotidiennement entre le monde *haredi* et la société environnante. Face à des frontières urbaines de plus en plus poreuses, les « lituaniens » travaillent à interioriser la frontière qui la sépare des *houtznikim*³, notamment par la réinterprétation masculine et féminine du *yaiser ha'rah*, le « mauvais penchant ». Alors qu'auparavant seule l'étude assidue entre les murs de la *yeshiva* pouvait permettre aux hommes de lutter au quotidien contre leurs « mauvais penchants », c'est leur place au foyer, la valorisation des relations familiales et leur rôle d'« instructeur domestique » qui sont désormais mis en avant. Les femmes, qui sortent tous les jours de leur quartier pour s'immerger dans le monde du travail, sont alors conduites à survaloriser les règles vestimentaires de la modestie, faisant de leur corps « un sanctuaire personnel immédiatement accessible par-delà les frontières de l'enclave urbaine ». On notera ici l'engagement croissant des hommes dans des organisations de défense et de premiers secours (Garde nationale, Croix rouge israélienne, etc.) qui révèlent chez une nouvelle génération l'atténuation des frontières entre le monde *haredi* et la société israélienne.

Dans l'entretien qu'elle a mené avec Yann Scioldo-Zurcher, Florence Heymann évoque quant à elle un phénomène jusqu'alors très peu documenté dans la littérature francophone : les sorties du monde de l'orthodoxie. Malgré le cortège de normes censées protéger les jeunes gens de la dépravation de la société extérieure, un certain nombre d'entre eux franchissent définitivement le seuil du monde *haredi*. L'enquête de Florence Heymann, conduite au sein d'associations israéliennes qui accueillent ces « revenus vers la question » (en référence au mouvement inverse de conversion à l'ultra-orthodoxie, désigné comme un « retour à la réponse ») montre toutes les difficultés de ces parcours de rupture.

Tout cela montre à quel point ces communautés n'échappent pas aux logiques d'ouverture de la ville contemporaine, les obligeant à retracer sans cesse de nouvelles lignes de démarcation. Loin de constituer des mondes clos sur

3. Du mot hébreu *houtz* [extérieur], avec la désinence russo-yiddish *nik* et le pluriel – *im*.

eux-mêmes, les différentes ultra-orthodoxies se révèlent bien plus poreuses aux influences extérieures et aux différentes circulations économiques, matérielles, symboliques ou individuelles qu'on ne pouvait le supposer. C'est bien ce qui transparaît des jeux sur les frontières dans le mouvement Habad Loubavitch de Buenos Aires, généralement classé parmi les mouvements ultra orthodoxes (Damian Setton). Plutôt que de partir d'une définition substantive de l'identité *loubavitch* (qui se résumerait à un ensemble de traits caractéristiques), il est ici proposé d'analyser la façon dont les acteurs habitent l'espace d'identification « habadien ». L'analyse fine des logiques de circulation entre le centre et la périphérie de ce mouvement permet de montrer qu'habiter cet espace suppose une expérience à plusieurs dimensions, chacune comportant une rationalité particulière : la dimension de l'organisation, celle de la communauté culturelle et celle de la spiritualité. L'originalité de l'approche proposée ici est non seulement de mettre au jour les logiques d'entrée dans le monde *loubavitch*, mais aussi de montrer comment les conflits qui apparaissent parfois entre les différentes dimensions de l'identité *loubavitch* et leurs différentes rationalités entraînent des processus de marginalisation (ou de « périphérisation ») qui contribuent à brouiller d'autant la frontière avec l'extérieur du groupe. Être Loubavitch ou, plutôt, habiter l'identité *loubavitch*, c'est gérer autant que possible les tensions entre ces différentes rationalités, tâche d'autant plus difficile et fragile qu'elle est toutes soutenues par des injonctions à la virtuosité. Les acteurs sont ainsi en permanence pris entre des forces centrifuges et centripètes, des mouvements nucléarisants ou périphérisants, qui rendent la frontière entre ceux qui sont à l'intérieur et ceux qui restent à l'extérieur d'autant plus perméable.

Ces logiques de circulation illustrent bien la place tout à fait particulière qu'occupe le mouvement *loubavitch* dans le paysage religieux juif contemporain. À la fois fortement ancré dans le monde de l'ultra-orthodoxie, il n'en demeure pas moins au contact permanent avec l'extérieur, à travers notamment le prosélytisme très actif qu'il mène en direction des Juifs non pratiquants (Podslever, 2010). C'est ce qu'illustrent les célébrations publiques de la fête de Hanouka par le mouvement *loubavitch* (Lucine Endelstein). Ce mouvement transnational organise en effet chaque année à l'occasion de Hanouka des célébrations dans les lieux publics des métropoles mondiales, afin d'attirer les Juifs vers la pratique du judaïsme dans le but d'accélérer l'arrivée du Messie. Mais par-delà l'horizon messianique, l'enjeu est également, dans chaque contexte local, de gagner en légitimité, aussi bien vis-à-vis des autres composantes du monde juif que vis-à-vis des autorités locales en se posant en représentants d'une « communauté juive » dont cet événement participe à la mise en spectacle. En rassemblant pour un temps limité le spectre élargi du monde juif, ces célébrations réactualisent le sentiment d'appartenance et résolvent la tension entre la diversité du public et l'idée qu'il existe un collectif uni, local et diasporique. Scènes ouvertes sur la ville, ces événements sont des occasions de rencontres et d'échanges avec la société au cours desquelles le monde juif « prend place », pour reprendre l'expression d'Isaac Joseph

(1995), et au cours duquel se brouillent les frontières entre le monde de l'ultra-orthodoxie et le monde urbain convié aux célébrations. La volonté des Loubavitch d'être présents au cœur des sociétés pour mener leur action missionnaire s'expose dans la mise en scène du judaïsme sur les lieux les plus symboliques des capitales que sont Trafalgar Square, le Champ de Mars ou la place de l'Opéra. Sur ces lieux touristiques, les passants curieux se mêlent aux Juifs Loubavitch, libéraux ou laïques, qui viennent affirmer et ressentir une appartenance, ainsi qu'à des chrétiens de différentes dénominations venus célébrer les racines juives du christianisme.

Ces fêtes sont un exemple emblématique de l'articulation du local au global qui caractérise les pratiques religieuses transnationales. Celles-ci transcendent les frontières étatiques et combinent des processus contraires : homogénéisation et différenciation, cosmopolitisme et particularisme, fermeture communautaire et ouverture sur le monde (Capone 2010).

Par delà le cas du mouvement *loubavitch*, les logiques de transnationalisation à l'oeuvre au sein du judaïsme contemporain, qui arasent les particularités nationales tout en traçant de nouvelles lignes de partage au sein même des espaces nationaux, apparaissent dans la plupart des textes ici réunis. La querelle du genre au sein du champ religieux juif français ne peut se comprendre en dehors des logiques de diffusion et de circulation des différents courants du judaïsme, notamment venus des États-Unis (Béatrice de Gasquet), tandis que les débats politiques israéliens autour de la question « qui est Juif ? » se nourrissent des entrelacs entre l'État d'Israël et la diaspora (Sébastien Tank-Storper). Mais plus encore, c'est bien l'insertion plus large du judaïsme dans le champ d'une spiritualité mondialisée que donnent à voir les « Juifs-bouddhistes » (Mira Niculescu). Dans le contexte du succès planétaire des pratiques de méditation orientales, la diffusion de celles-ci dans de nombreuses institutions juives américaines et européennes montre un double jeu sur les frontières internes et externes du judaïsme. Les Juifs-bouddhistes, les Juifs qui pratiquent à la fois le bouddhisme et le judaïsme, ont joué un rôle essentiel dans l'introduction de la méditation au sein des synagogues, jouant le rôle de « passeurs » entre les deux traditions juives et bouddhistes. L'étude de cas de six Juifs américains enseignant la méditation nous donne à voir comment des stratégies individuelles peuvent avoir un impact sur le collectif par des phénomènes de fusion : c'est ainsi que le « Jewish mindfulness » et la « méditation juive » apparaissent par exemple dans l'offre de nombreuses synagogues, y compris ultra orthodoxes. Et ce nouveau « produit » sur le marché des biens religieux est devenu propre à créer de nouveaux réseaux transnationaux et de nouvelles circulations planétaires qui enrichissent et renouvellent les échanges au sein de la diaspora.

*
**

L'hypothèse que nous avons formulé en ouvrant le dossier des « frontières du judaïsme » était qu'il existait un lien entre la porosité croissante entre mondes juifs et non juifs. Un phénomène lié à la fin des identités assignées et

à l'hégémonie des logiques de choix au sein d'un monde juif vivant désormais quasi exclusivement dans des sociétés démocratiques, rendant d'autant plus vive la question de savoir qui était à l'intérieur ou à l'extérieur. Le corollaire de notre hypothèse était la tendance croissante à redessiner et à dramatiser les frontières internes au monde juif lui-même. Au brouillage des frontières externes répondrait ainsi la multiplication des oppositions internes, compromettant potentiellement à terme l'idée même d'un judaïsme unifié, l'indétermination de la frontière ne signifiant ainsi pas nécessairement la dissolution ou la disparition du judaïsme, mais plutôt sa multiplication et sa diffraction en de multiples judaïsmes. Pour une grande part, les articles ici réunis dressent bien le portrait d'un monde juif fortement divisé en de multiples mondes de plus en plus étrangers les uns aux autres. Pour autant, et sans nécessairement invalider cette analyse, une autre lecture peut être proposée. Les seuils entre ces différents mondes juifs, les multiples circulations et la conflictualité croissante témoignent également, par delà les forces centrifuges qui travaillent le judaïsme contemporain, de la persistance d'un horizon partagé. La capacité de rendre compte de ce double mouvement par lequel du commun se reconstruit malgré, ou peut-être même à partir des logiques de pluralisation, constitue sans doute l'un des principaux enjeux des sciences sociales du judaïsme contemporain.

Mais avant de laisser place aux textes, nous voudrions rendre ici un fervent hommage à Régine Azria, qui nous a quittés au mois de septembre de l'année 2016. Pour les coordinateurs du dossier et pour certains des auteurs, qui constituent une nouvelle génération de la recherche sur le judaïsme, Régine Azria a incarné une figure tout à la fois inspirante, bienveillante, ouverte. Qu'elle en soit ici remerciée.

Lucine ENDELSTEIN
 CNRS LISST-CIEU (UMR 5193) Université Toulouse Jean Jaurès
 Centre d'études en sciences sociales du religieux (CéSor)
 École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)
 lucine.endelstein@univ-tlse2.fr

Sébastien TANK-STORPER
 Centre d'études en sciences sociales du religieux (CéSor)
 École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)
 sebastien.tank@ehess.fr

Yoann MORVAN
 Institut d'ethnologie méditerranéenne,
 européenne et comparative (IDEMEC)
 Aix Marseille Université
 yoannmorvan@yahoo.com

Bibliographie

- AGIER Michel, 2013, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines ».
- AMILHAT-SZARY Anne-Laure, 2015, *Qu'est ce qu'une frontière aujourd'hui?* Presses universitaires de France, Paris.
- BARTH Fredrik, 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », Poutignat P., Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Presses universitaires de France, Paris, p. 203-249.
- BORDES-BENAYOUN Chantal (éd.), 2000, *Les Juifs et la ville*, Toulouse, Presses universitaires du Midi.
- BORDES-BENAYOUN Chantal, 2013, « Des cœurs aux confins de la judéité », *Ethnologie française*, tome XLIII, p. 573-579.
- BRUBAKER Rogers, 2012, « Religion and nationalism. Four Approaches », *Nations and nationalism*, vol. 18, n° 1, p. 2-20.
- CAPONE Stefania, 2010: « Religion « en migration » : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, vol. 56, n° 4, p. 235-259.
- DAHINDEN Janine, ZITTOUN Tania, 2013, « Religion in meaning making and boundary work: theorical explorations », *Integrative Psychological and Behavioral Science*, n° 47, p. 185-206.
- DELLAPERGOLA, 2016, « Mondialisation, localisation et identités : espaces juifs contemporains », *Diasporas*, n° 27, p. 31-54.
- HESCHEL Abraham Joshua, 1957, *Les bâtisseurs du temps*, Paris, Éditions de Minuit.
- JOSEPH Isaac, 1995, *Prendre place. Espace public et culture dramatique*, Paris, Éditions Recherches.
- JUTEAU Danielle, 2015 [1999], *L'Ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses universitaires de Montréal.
- LYMAN Stanford, DOUGLAS William, 1973, « Ethnicities. Strategies of Collective and Individual Impression Management », *Social Research*, 40, p. 344-365.
- RAPHAËL Freddy, 2012, « Un « peuple-paria » peut-il être porteur de civilisation ? Le paradoxe, apparent, de la vocation du peuple juif selon Max Weber », Trigano S. (éd.), *La Civilisation du judaïsme. De l'exil à la diaspora*, Paris, Éditions de l'Éclat, p. 71-87.
- PODSSEVER Laurence, 2010, *Retour au judaïsme ? Les loubavitch en France*, Paris, Odile Jacob.
- POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France.
- SALZBRUNN Monika, « Performing gender and religion: the veil's impact on Boundary-making processes in France », *Women's Studies. An interdisciplinary journal*, vol. 41, n° 6, p. 682-705.
- WEBER Max, 2010, *Le Judaïsme antique*, Paris, Champs-Flammarion.
- WIRTH Louis, 1980 [1928], *Le Ghetto*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.