



HAL
open science

La fête de Pourim dans la communauté juive de Bayonne : étude d'une célébration rituelle et festive

Whitney Hahn

► **To cite this version:**

Whitney Hahn. La fête de Pourim dans la communauté juive de Bayonne : étude d'une célébration rituelle et festive. Héritage culturel et muséologie. 2016. dumas-01417158

HAL Id: dumas-01417158

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01417158>

Submitted on 15 Dec 2016

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.

Copyright



UFR des LETTRES, LANGUES SCIENCES HUMAINES ET SPORTS

MASTER PROFESSIONNEL

« CULTURES ARTS ET SOCIÉTÉS »

Valorisation des patrimoines et politiques culturelles territoriales

Première année - 2015/2016

**La fête de Pourim dans la
Communauté juive de Bayonne**
Étude d'une célébration rituelle et festive

JUIN 2016

Travail d'Étude et de Recherche

Présenté par M^{me} Whitney Hahn

Sous la direction de M^{me} Patricia Heiniger-Casteret

REMERCIEMENTS

J'adresse d'abord toute ma reconnaissance aux membres de la communauté juive de Bayonne, et aux membres du mouvement *Chabad Loubavitch* à Pau, qui m'ont accueillie chaleureusement et ont accepté de partager cette fête avec moi.

Je remercie les services territoriaux et les institutions publiques qui m'ont aidé dans mes recherches :

Le Service Territorial de l'Architecture et du Patrimoine à Bayonne, la Direction Culture et Patrimoine/Ville d'Art et d'Histoire de Bayonne, les Archives Départementales des Pyrénées-Atlantiques - Pôle de Bayonne et la Médiathèque de Bayonne.

J'exprime ma gratitude envers ma directrice de recherches, Mme Patricia Heiniger-Casteret, pour sa patience, sa disponibilité et son soutien.

Je remercie également mes relecteurs courageux, Mme Elisabeth Satgé et mon cher époux, Christophe, qui était mon plus grand appui durant cette année.

SOMMAIRE

PREFACE	4
INTRODUCTION.....	5
METHODOLOGIE.....	11
CHAPITRE 1 : Historique et contexte.....	20
CHAPITRE 2 : La fête de Pourim à Bayonne.....	47
CHAPITRE 3 : Quelle valorisation pour un patrimoine immatériel à caractère religieux ?.....	89
CONCLUSION.....	115
BIBLIOGRAPHIE	118
WEBOGRAPHIE	126
VIDEOGRAPHIE ET CONFERENCES FILMEES	127
ENQUETES DE TERRAIN.....	128
ANNEXE 1	130
ANNEXE 2	132
TABLE DES ILLUSTRATIONS	137
TABLE DES ANNEXES.....	138

PREFACE

Quelques clarifications sur le vocabulaire employé dans ce travail sont ici souhaitables. D'abord, j'ai choisi d'utiliser la forme « juif » (avec un « j » minuscule) et non « Juif » pour désigner toute personne qui pratique la religion juive ou qui, pour des raisons culturelles, ethniques, généalogiques, ou autres, s'identifie comme appartenant à ce groupe. Le choix de ne pas faire la distinction entre les juifs avec un « j » minuscule pour indiquer l'appartenance religieuse et un « J » majuscule pour faire référence à l'appartenance nationale, reflète mon désir de ne pas participer aux débats autour du nationalisme juif – c'est-à-dire, toutes discussions sur la pluralité de l'identité juive et sa dimension culturelle, politique, ou nationale – qui me paraissent hors du cadre de ce mémoire.

J'utilise souvent le mot « communauté » pour faire référence à une congrégation de personnes regroupées autour de la synagogue de Bayonne et Biarritz. Il n'est pas dans mon intention que l'emploi de ce terme porte les connotations négatives qui lui sont souvent attachées dans le contexte français ; je ne rentrerai pas non plus dans les débats autour du « communautarisme » dans son sens polémique.

Les mots qui apparaissent en hébreu sont en italiques et suivent les conventions de translittération adoptées par le Dictionnaire de Civilisation juive¹ qui lui-même suit les normes adoptées par l'*Encyclopaedia Judaica*. En revanche, pour le terme « Pourim », j'ai préféré utiliser l'orthographe francisé, plus courant en France². Les traductions de l'anglais sont les miennes.

Les photos sans mention de son auteur, sont de moi, prises lors des enquêtes de terrain.

¹Jean-Christophe Attias et Esther Benbassa, *Dictionnaire de Civilisation juive*, Paris : Larousse, 1998.

²² Comparer avec l'entrée dans le *Dictionnaire du Judaïsme*, qui donne la translittération « *Purim* ».

INTRODUCTION

« Les cérémonies religieuses ont un caractère de grandeur et de recueillement qui impressionne l'âme fortement, et auquel il est impossible de ne pas reconnaître une origine sublime et sainte ; il y a dans l'air que l'on respire, dans la nef des églises catholiques ou sur le parvis des temples israélites, la révélation de toute une antique et admirable histoire. »

- *La Sentinelle des Pyrénées*, le 26 septembre 1837¹

Rédigés il y a presque cent quatre-vingt ans, à l'occasion de l'inauguration du temple israélite de Bayonne, ces mots me paraissent aussi vrais aujourd'hui que lorsqu'ils ont été écrits pour la première fois. Ils expriment un sentiment que je partage, un sentiment qui explique en partie les raisons pour lesquelles j'ai choisi de travailler sur un sujet en lien avec le patrimoine culturel immatériel à caractère religieux.

Je me suis toujours intéressée à l'étude des religions et l'art sacré. Issue d'une famille composée d'une mère catholique pratiquante et d'un père athée, mon expérience de la religion était marquée à la fois par une participation active, à l'intérieur d'une communauté religieuse, et un regard extérieur critique envers celle-ci. C'est une approche qui m'a permis de faire la part des choses, de garder un esprit ouvert quant à mon propre environnement religieux, et de cultiver une curiosité envers les religions des autres. Déjà très jeune, j'étais fascinée par les croyances et les pratiques culturelles des civilisations de l'antiquité. Plus tard, durant mon parcours universitaire, je me suis penchée sur la religion et la culture islamique, dont j'ai fait le point focal de mes études. Mon expérience personnelle au Canada m'a permis d'approcher la religion sous un angle positif : la diversité religieuse était présentée comme une richesse culturelle – un patrimoine matériel *et* immatériel – à partager et à transmettre². En revanche, mes rencontres avec la religion en France me laissaient souvent perplexe ; pourquoi, selon ma perception des choses, était-elle une telle source de conflit et cible d'animosité dans l'espace public ?

¹ Cité dans Henry Léon, 1893, *Histoire des juifs de Bayonne*. sl: Jean Philippe Ségot Editions, 1987 (1^{ère} éd. Paris: Armand Durlacher, 1893).

² Comme illustration, je cite l'exemple parlant du Musée des religions du monde à Nicolet, Québec. « Unique en Amérique, le Musée des religions du monde vous invite à partager les fondements des grandes traditions religieuses mondiales afin d'en favoriser une meilleure compréhension et de développer une plus grande tolérance face à la différence. Sillonnez le monde et découvrez la diversité qui fait la richesse de la nature humaine en explorant les similitudes et les différences entre les cinq grandes religions du monde. » « Qui sommes-nous ? » *Musée des religions du monde* < <http://www.museedesreligions.qc.ca/qui-sommes-nous> > (consulté le 10/02/2016)

Cet enthousiasme pour la culture religieuse, couplée avec mon questionnement autour de ce phénomène dans le paysage culturel, social, et politique français m'a amenée à demander à ma directrice de recherches, Mme Heiniger-Casteret, de me suggérer un sujet de mémoire en lien avec les pratiques religieuses. Quand elle a mentionné la communauté juive de Bayonne comme possible terrain de recherche, j'étais très motivée, d'autant plus que je ne connaissais rien sur le sujet ! En effet, mon ignorance quasi-total du judaïsme était un des facteurs principaux de ma motivation, mais il s'est révélé également être un défi majeur. En très peu de temps, il fallait prendre la mesure des bases d'une histoire et d'une religion plusieurs fois millénaire, pour ensuite pouvoir choisir un sujet d'étude plus précis, et enfin de « m'insérer » dans une communauté étrangère, car je voulais étudier des pratiques vivantes.

La communauté juive de Bayonne est très ancienne. Depuis le XVI^{ème} siècle, les populations juives ont contribué de façon significative au développement économique, social, et politique de la ville et de la région. Venues à l'origine du péninsule ibérique, poussées par des vagues de décrets antisémites et par plusieurs phases de l'Inquisition, elles ont fini par fonder une communauté qui s'est inscrite dans la durée. Leur histoire reflète celle de la France et de l'évolution de l'intégration sociale des juifs : tolérés dans un premier temps sous l'euphémisme « nouveaux chrétiens » ou « marchands portugais », leur judaïté est restée longtemps cachée à l'intérieur des appartements et des maisons du quartier Saint Esprit de Bayonne, lieu de leur implantation. Suite à leur émancipation officielle à la fin du XVIII^{ème} siècle, leur présence dans la ville est attestée par une plus forte visibilité sociale, illustrée notamment dans la construction en 1837 d'une synagogue monumentale en plein cœur du quartier Saint Esprit, et dont l'inauguration a inspiré les mots figurant au début de cette introduction. Aujourd'hui, le patrimoine matériel de la communauté juive fait l'objet d'un programme de valorisation, porté par la municipalité, en reconnaissance de l'importance de la population juive dans l'histoire et le développement de la ville de Bayonne.

De nos jours, la communauté ressemble peu à ce qu'elle a été à son apogée, quant à sa taille et à sa composition. Dispersée de Dax à Hendaye, la communauté rassemble aujourd'hui environ 300 membres, majoritairement d'origine maghrébine, venus après la période de décolonisation dans les années 1960 et 1970. Cependant, malgré sa présence continue à Bayonne, la communauté *actuelle* est peu présente dans les projets de valorisation patrimoniale, et peu connue du grand public. Et pourtant, à travers ses pratiques et ses traditions, la communauté vivante représente un élément de patrimoine culturel immatériel majeur dans la ville et dans la région.

Etymologiquement, l'idée fondamentale du patrimoine – ce qui vient du père – est bien sûr la notion de transmission. Initialement employé pour faire référence au transfert des biens privés, transmis *matériellement* de génération en génération au sein des familles, le terme patrimoine a été approprié pendant la période révolutionnaire en France pour parler de l'héritage commun : d'abord des monuments, des objets, et plus tard des paysages et des monuments naturels. L'apparition d'une nouvelle catégorie patrimoniale, celle du patrimoine culturel immatériel (le PCI) est beaucoup plus récente. Les notions d'identité, de tradition et de transmission sont centrales à la conception et aux enjeux du PCI. Ces principes ont été empruntés à la base de l'anthropologie dont « *la réflexion sur la persistance du passé fait partie du discours fondateur* »¹. Ainsi, pour reprendre la définition proposée par l'UNESCO, les « *pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire, ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés* » ont été officiellement incorporés au domaine du patrimoine culturel en 2003² et sont devenus susceptibles aux mesures de sauvegarde et aux protections légales, au même titre que d'autres formes de patrimoine.

En revanche, les membres de la communauté juive de Bayonne n'ont guère eu besoin de cette reconnaissance officielle et de ce statut patrimonial, pour être sensibles à l'importance de la transmission intergénérationnelle. En effet, la transmission des croyances, des pratiques, des gestes, des paroles, et des savoir-faire dans la culture juive a toujours été reconnue comme enjeu fondamental de continuité. Aujourd'hui, c'est précisément à travers l'adhésion à ces pratiques que mes interlocuteurs définissent leur appartenance à la communauté juive. De plus, mes premières enquêtes m'ont sensibilisée au sentiment de peur, éprouvée par la communauté, voir même d'angoisse, de perdre cette transmission des traditions : un constat, souvent répété, que les jeunes ne s'y intéressent plus, que l'assimilation et les mariages mixtes nuisent à la pérennité et la continuité de la communauté. Ainsi, la transmission des rites, des gestes, des pratiques, et des savoir-faire sont identifiés par ceux qui les maintiennent comme des repères d'identité et de continuité, liant le passé au présent et le présent au futur. A Bayonne, ces craintes identitaires sont sûrement exacerbées par la situation de crise que la communauté vit actuellement : la synagogue de Saint Esprit – lieu de culte principal – est fermée depuis octobre 2015, en raison des problèmes architecturaux conséquents.

¹ Chiara Bortolotto, « Introduction » in Chiara Bortolotto (dir.) *Le patrimoine culturel immatériel: Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2011, p. 23.

² L'année de la Convention pour le sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO.

Bien que la synagogue soit fermée, ni la communauté, ni les pratiques culturelles ne cessent pas pourtant d'exister. Pour cette raison, j'ai choisi la célébration d'une fête – la fête de Pourim – comme axe principale de mes recherches sur le patrimoine immatériel. Pourim commémore les événements dans le Livre d'Esther – une histoire fabuleuse du sauvetage miraculeux du peuple juif au royaume Perse durant la période de l'Exil. « Célébration rituelle et festive », pour reprendre les termes de mon titre, la fête regroupe un ensemble de pratiques qui ne peuvent pas facilement être « classées » en catégories patrimoniales, nettement définies. Comme dans le cas de tout patrimoine à caractère religieux, il n'est pas toujours possible de faire la distinction entre les éléments de nature « rituelle » et ceux de nature « festive », car les deux aspects sont souvent « *indissociablement imbriqués... étant tout à la fois manifestation de culte et manifestation de culture* »¹. Cette particularité présente toute une série de difficultés pour la valorisation de ce type de patrimoine, que je développerai dans le troisième chapitre de ce mémoire.

Au début de mes recherches, la « réflexion sur la persistance du passé »² m'a amenée à une grille de lecture qui était d'abord tournée vers la notion – un peu trop romancée – de l'existence d'une « spécificité bayonnaise ». En utilisant la fête de Pourim comme point d'entrée, j'espérais « déterrer » et identifier des éléments de pratique culturelle ou cultuelle ayant « survécu » depuis l'exode ibérique à la fin XV^{ème} siècle. Heureusement, j'ai très vite compris que la réalité était beaucoup plus complexe et que le processus de transmission beaucoup plus poreux. En effet, j'ai découvert une communauté et une pratique non homogène et en évolution, subissant des négociations permanentes entre générations, entre groupes distincts au sein de la communauté et entre la communauté et l'environnement extérieur. J'ai aussi rencontré un nouvel acteur, les *Chabad Loubavitch*, mouvement international, extérieur à la communauté de Bayonne, mais qui intervient de plus en plus dans ses célébrations et dans son organisation. D'un d'ampleur mondial, ce mouvement hassidique, ultra-orthodoxe et charismatique est actif à Bayonne depuis quelques années, où il constitue une présence forte et joue un rôle essentiel dans l'organisation de plusieurs fêtes, y compris la fête de Pourim, mon terrain de recherche. J'étais curieuse de savoir à quel point la présence des *hassidim*³ et leur participation à la fête de Pourim pourrait éventuellement la marquer ou l'influencer. Quels éléments « novateurs » amèneraient-ils à sa célébration ? J'ai aussi été interpellée par la

¹ Marie-Claude Rocher et Marc Pelchat (dir), *Le patrimoine des minorités religieuses du Québec. Richesse et vulnérabilité*, Canada : Les Presses de l'Université de Laval, 2006, p. XXIII.

² Je reprends à nouveau la phrase citée plus haut : Bortolotto, 2011 in Bortolotto (dir), p. 23.

³ Terme générale pour décrire les adeptes du mouvement hassidique.

popularité écrasante de ce mouvement à Bayonne. Comment expliquer le succès de ce mouvement mondial à tendances universalistes, surtout parmi une communauté déjà si riche en histoire et en traditions propres ? Y-avait-il un lien entre les craintes identitaires, articulées par certains membres de la communauté, et l'acceptation du mouvement hassidique et « *leur modèle particulièrement vigoureux d'identité juive* »¹? Pour répondre à toutes ces questions, j'ai abandonné le rôle de « chercheuse » au profit de celui de « l'observatrice » ; partant de la fête de Pourim comme point d'entrée, j'ai adopté une approche d'observation attentive. Le résultat, j'espère, peint le portrait d'une fête *et* d'une communauté, à un moment particulièrement incertain de son histoire.

Avant d'arriver dans le vif du sujet – la fête de Pourim à Bayonne – il est d'abord nécessaire de poser un cadre contextuel. Dans un premier chapitre, je retracerai l'histoire de la communauté juive, depuis ses premières populations jusqu'à son expression actuelle. Cette première contextualisation sera suivie par celle de la fête de Pourim – son enracinement liturgique et son développement historique.

Dans un second chapitre, j'inviterai le lecteur à se plonger dans l'expérience vivante de la fête. Entre récit et réflexion, je soulignerai les éléments majeurs de la célébration, son organisation et son évolution. De plus, je porterai une attention particulière sur le rôle grandissant du mouvement *Loubavitch* non seulement dans le déroulement de Pourim, mais aussi dans une démarche de transmission patrimoniale plus large.

Enfin, je poserai la question épineuse de la valorisation de ce PCI à caractère religieux. La valorisation du PCI est difficile par nature : comment incorporer l'éphémère aux politiques culturelles, qui ont plutôt l'habitude de viser le matériel² ? Le cas de la fête de Pourim présente un dilemme encore plus complexe, car les difficultés se posent non seulement autour de *l'immatérialité* des pratiques, mais également de autour de la *religiosité* de celles-ci. Les défis sont multiples : attaché inextricablement à une communauté religieuse, comment mettre en valeur ce patrimoine, dans un contexte public laïc sans qu'il perde sa spécificité de base ? Aussi, comment contribuer à une meilleure connaissance de la fête rituelle et festive sans porter atteinte à sa sacralité pour la communauté qui la maintient ?

¹ Jacques Gutwirth, *La Renaissance du Hassidisme : de 1945 à nos jours*, Paris : Odile Jacobs, 2004, p. 9.

² Chiara Bortolotto parle d'un « régime d'objet ». Bortolotto in Bortolotto (dir), 2011, p. 21.

METHODOLOGIE

I. Type d'analyse et grille de lecture

Si j'ai mis longtemps avant d'arriver au choix précis du sujet, j'étais encore loin de savoir comment le traiter. Sans problématique ou approche définie, j'ai donc commencé par consulter tous les écrits en lien avec la fête de Pourim. A partir de cet exercice, j'ai compris qu'il y avait diverses façons d'appréhender un tel sujet et qu'il fallait à la fois avoir conscience de l'héritage anthropologique, sociologique, voire exégétique, et se limiter à des choix précis pour éviter une analyse qui partirait dans tous les sens¹.

La fête de Pourim est fondée sur le livre d'Esther, qui se trouve dans la *Tora*. Presque littéraire dans sa composition, ce récit a souvent été analysé de ce point de vue. Mais malgré l'importance primordiale de ce texte, son analyse anthropologique ou sociologique dans la tradition des anthropologues comme Mary Douglas² ou Georges Dumézil³ me semblait être hors de portée de mes capacités de chercheuse débutante. De plus, ce type de traitement ne me paraît pas rentré dans le cadre d'un master patrimoine.

Le même raisonnement m'a conduite à éviter l'analyse des croyances autour du récit. La véracité historique du livre d'Esther a été mise en cause aussi bien par la tradition exégétique qu'historique et je me demandais comment ce débat était perçu par les personnes qui célébraient la fête. En conséquence, une telle approche aurait demandé un profond rapport de confiance entre les témoins et moi-même et j'imaginai difficilement une telle relation se construire dans le peu de temps que j'avais à consacrer aux enquêtes de terrain. Au contraire, je prévoyais plus de difficultés que de facilités pour rentrer dans la communauté juive de Bayonne, n'étant ni juive, ni Bayonnaise, ni Française, donc une personne complètement « étrangère ».

De plus, l'anthropologie de la religion a souvent préféré l'analyse des rites à celle des croyances personnelles, ces dernières étant beaucoup plus variables que les rites « dont la consistance et la pérennité en font des objets d'étude privilégiés »⁴. Le problème de la notion herméneutique se posait également : la signification de la fête –les symboles et les pratiques

¹ Pour une introduction rapide en méthodologie, j'ai consulté principalement : Olivier Bobineau et Sébastien Tank-Storper, François de Singly (dir) *Domaines et Approches : Sociologie des Religions*. 2^{ème} éd. Paris : Armand Collin, 2012 ; Lionel Obadia, *L'anthropologie des religions*, Paris : Edition La Découverte, 2012 (1^{ère} éd. 2007).

² Le célèbre analyse anthropologique du texte du Lévitique notamment dans Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge & K. Paul, 1966 et Mary Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

³ Inspiré par le travail de Georges Dumézil, dans son ouvrage *Le Dieu distribué*, Jean Lambert propose un mythanalyse du livre d'Esther cherchant à identifier l'influence des légendes indo-européennes. Voir Jean Lambert, *Le Dieu distribué : une anthropologie comparée des monothéismes*, Paris : Éditions du Cerf, 1995.

⁴ A.R. Radcliffe-Brown. « Religion et société » in *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris : Minuit, 1945, p. 230-260. Cité dans Lionel Obadia, p.72.

qui lui sont associés – n'est jamais pareille pour tous les membres d'un même groupe¹. Je me suis donc dirigée vers une étude des rituels de la fête de Pourim et non vers les croyances inhérentes à son récit. Ayant eu accès à un nombre réduit de témoins, ma démarche a été plus anthropologique que sociologique. Néanmoins, j'ai pu observer des rassemblements communautaires importants et cela m'a permis de proposer quelques remarques de nature sociologique également².

II. Les sources primaires écrites :

Mes recherches dépendaient principalement de l'enquête de terrain. Comme précisé dans le paragraphe précédent, j'ai pu assister à différents événements de nature religieuse et séculaire. Outre les conversations que j'ai pu avoir avec les participants de ces événements, j'ai aussi mené six entretiens avec les représentants et les membres de la communauté juive de Bayonne. Néanmoins, la consultation des archives de la communauté israélite de Bayonne au pôle bayonnais des Archives départementales des Pyrénées Atlantiques³, m'a permis également d'avoir un regard sur les sources écrites.

i. *Les archives*

Les archives de l'Association Culturelle Israélite – jadis le Consistoire de Bayonne, contiennent les registres de comptes de la synagogue, des délibérations du consistoire, des correspondances et papiers personnels, des partitions musicales et des livres de chant de la liturgie judéo-portugaise. A la recherche des traces de la fête de Pourim, j'ai consulté principalement les registres des comptes de la synagogue et ceux des délibérations du Consistoire. Si j'avais eu plus de temps, j'aurais aussi regardé les partitions musicales ; mais ayant constaté l'absence de chants liturgiques pendant la célébration de Pourim à laquelle j'ai assisté cette année, j'ai fait le choix finalement de ne pas investiguer ce fond. Au cours de mes recherches aux archives, j'ai été confrontée à un problème de source : en effet, les documents officiels consultés sont presque totalement muets sur les pratiques religieuses et le déroulement des fêtes. De plus, l'importance du culte domestique pour la fête de Pourim limite forcément

¹ Obadia, p. 35

² En plus de la fête de Pourim, j'ai assisté à l'allumage communautaire de *Hanuka*, la « Journée Israélite » (rassemblement sans connotation religieuse), ainsi qu'à deux conférences données par l'amicale judéo-chrétienne du Pays Basque et des Landes auxquels de nombreux membres de la communauté étaient présents.

³ Dépôt des archives de l'Association Culturelle Israélite de Bayonne et Biarritz, fait en 1999 sur l'impulsion de M. Bernard Abraham, dans l'intérêt surtout de leur conservation. L'autorisation écrite préalable de l'association est nécessaire avant toute consultation publique.

le potentiel informatif du registre officiel. Pour cette raison, j'ai aussi compulsé des collections de lettres et de papiers personnels, mais malheureusement sans beaucoup de rapports avec mon sujet.

Dans les registres des comptes de la synagogue, on retrouve les recettes et les dépenses associées au culte et aux offices réguliers ; parmi les dépenses, par exemple, on peut trouver l'achat de bougies, de partitions musicales pour le chœur, les montants des salaires du maître de musique et de l'*hazan*¹, etc. Sans recensées également les recettes et dépenses liées à certaines fêtes, l'exemple le plus parlant étant peut-être la ligne annuelle de « gâteaux pour le 33 », référence à la fête de *Lag ba-omer*, qui a lieu le trente-troisième jour du mois d'*Omer*. On peut noter aussi l'achat de palmes et de cédrats pour *Pesah*. Pourim, par contre, ne nécessite pas l'acquisition de matériel facilement identifiable et donc l'évidence de cette fête figure peu dans les registres de comptes. En plus, la fête, comme on le verra plus tard, a peut-être été plus marquée dans la sphère familiale, et donc en dehors du cadre officiel. Pourim n'est pourtant pas complètement absent des registres écrits. Ainsi apparaissent parfois des honoraires payés aux officiants « pour service le jour de Purim [sic] »² mais pas systématiquement chaque année ; cela pourrait indiquer une intervention exceptionnelle de quelqu'un qui ne serait pas salarié régulier de la synagogue. En 1872, 1873, 1876, 1877, et 1879 on retrouve la phrase « Purim [sic] aux enfants », ou alors « chœur Pourrim [sic] aux enfants »³. Cette expression fait-elle référence tout simplement aux salaires versés aux enfants du chœur pour le service de Pourim ou indique-t-elle une nouvelle tradition mettant les enfants à l'honneur ?

De même, les registres de délibérations du consistoire ne précisent pas grand-chose sur le déroulement de la fête de Pourim. A part un tableau de 1899 listant l'ordre des chants qui devraient être exécutés au temple pendant les offices et les fêtes⁴, y compris la fête de Pourim, cette dernière est largement absente des registres. En effet, en règle générale, les rites sont très rarement décrits dans les délibérations. Les quelques exemples relèvent de l'exceptionnel, soit parce que le rituel lui-même était exceptionnel (les funérailles de M. le Grand Rabbin Samuel Marx, par exemple⁵), soit parce qu'un incident exceptionnel s'est produit lors d'un rituel. Ainsi donc, une des rares mentions d'une fête religieuse nous vient grâce à une querelle qui a éclaté

¹ Le chantre de la synagogue.

² 9S143 Registre des comptes du temple israélite et de l'école Talmud Thora, Dépenses : 10 mars, 1857.

³ Ibid., 24 mars 1872 ; 2 avril 1873 ; 13 mars 1876 ; 26 février 1877 ; 4 mars 1879.

⁴ 9S4, Registre des délibérations du Consistoire 1891- 1906, année 1899.

⁵ 9S3, Registre des délibérations du Consistoire, 1837 – 1890. Programme pour funérailles de M. le Grand Rabbin Samuel Marx, le 6 janvier 1887. Le déroulement est décrit en détail : les personnes officielles qui seraient présentes, l'ordre du cortège, les rôles de chacun, les chants, etc.

au temple lors de la fête de *Simhat Tora*, le 17 octobre 1895, au sujet du rôle lié à la position hiérarchique d'un des membres¹. Sans la présence de cet incident exceptionnel, nous n'aurions pas eu mention de la fête, qui n'apparaît nulle part ailleurs dans les délibérations que j'ai pu consulter. Par déduction, la même logique peut être appliquée à l'absence de la fête de Pourim dans les documents écrits. Cependant, on sait que la fête a été célébrée grâce aux entrées dans les registres de comptes et si la voix du consistoire reste silencieuse sur les *détails* de Pourim, c'est probablement parce qu'elle s'est déroulée chaque année sans incidents particuliers qui auraient attiré son attention.

ii. *Autres sources écrites historiques*

Je me suis également appuyée sur l'œuvre de l'historien Henry Léon, membre de la communauté israélite de Bayonne et auteur d'un ouvrage à son sujet, publié en 1893². Bien que ses contributions soient des œuvres d'histoire, l'auteur s'est penché également sur les questions de son époque et se permet à cette fin de faire quelques observations sur la communauté de la fin du XIX^{ème} siècle. Cette source contemporaine des archives que j'ai pu consulter, peut nous offrir un autre regard sur cette période, ainsi que des informations sur une époque antérieure. Mais cette source n'est pas sans difficultés : il n'est pas toujours évident de discerner à quelle période Henry Léon fait référence, d'autant qu'il ne nous communique pas ses sources documentaires. Pour ce qui concerne Pourim, *L'Histoire des Juifs de Bayonne* contient un chapitre sur les « mœurs et usages » avec un sous-chapitre intéressant sur les pâtisseries.

Encore plus pertinent, un article du même auteur intitulé « *Pourim* et la fête d'Esther » édité dans le *Bulletin de la Société des Sciences, Lettres et Arts de Bayonne* en 1900, présente la fête telle qu'elle se déroulait « autrefois » et propose une description de la fête telle qu'elle a été célébrée l'année-même de la publication de l'article³. Ainsi, nous avons là une précieuse ressource pour le début du XX^{ème} siècle et des indices d'une histoire qui remonte bien plus loin. En revanche, sa manière très nostalgique de présenter les pratiques de cette époque où

¹ 9S4, Registre des délibérations du Consistoire 1891 - 1906, le 17 octobre 1895. La fête de *Simhat Tora* marque la fin du cycle annuel de la lecture de la *Tora*. Les rouleaux de la *Tora* sont sortis et défilent autour de l'estrade de lecture. « *M. George Alvarez Pereyre ayant eu sa carte pour le second tour de la procession des Seraphim (rouleaux de la Tora) a protesté en disant qu'étant chef Hermane, il doit être au premier tour.* » Après délibérations et consultation d'un rabbin, le consistoire décide de sortir neuf au lieu de sept Seraphim pour les futures fêtes de Kippour et de *Simhat Tora* « *afin d'éviter un scandale...* ».

² Henry Léon, 1893, *Histoire des juifs de Bayonne*. sl: Jean Philippe Ségot Editions, 1987 (1^{ère} éd. Paris: Armand Durlacher, 1893).

³ *Ibid.*, 1900, « Etude des mœurs juives : Pourim et la fête d'Esther » in *Bulletin de la Société des Sciences, Lettres et Arts de Bayonne*, 4^{ème} trimestre, 1900, p. 145-157.

« on savait s’amuser et on le faisait naturellement et sans ostentation »¹, et son parti pris de décrier son propre temps qui voyait le désengagement des jeunes qui « perdent ainsi peu à peu la pratique des traditions dont ils ne sont plus les témoins »², posent sérieusement la question de l’impartialité de l’auteur.

iii. Sources écrites contemporaines

Enfin, j’ai utilisé les médias diffusés par le groupe hassidique les *Chabad Loubavitch*, qui ont été distribués lors des fêtes auxquelles j’ai assisté, ainsi que les informations concernant Pourim présentes sur leur site web officiel³. Ces dépliants et livrets sont une source importante pour comprendre l’ampleur et la nature de leurs interventions à Bayonne depuis quelques années. J’ai souvent eu l’impression que ces documents, avec le contenu de leur site web, m’ont été imposés par les représentants du mouvement en guise de réponse à mes questions. De cette manière, l’importance de ces outils de communication comme vecteur du message officiel du groupe est particulièrement soulignée.

III. Les enquêtes de terrains

i. Entretiens

Comme je l’ai évoqué dans l’introduction, le défi principal de mes recherches était d’arriver à tisser des liens et donc de m’insérer dans une communauté qui n’était pas la mienne. « Etrangère » dans plusieurs sens du mot, j’ai néanmoins choisi ce sujet en partie parce que je voulais pousser mes limites, aller vers les autres, et découvrir quelque chose de complètement nouveau. Bien que les enquêtes de terrains soient devenues ma principale source d’informations, pendant longtemps je n’avais presque aucun contact à l’intérieur de la communauté et j’avais des grands doutes sur ma capacité à pénétrer ce groupe.

Cette difficulté de contacts s’est posée très rapidement. Je suis arrivée à un moment éprouvant dans la vie de la communauté. La synagogue, classée Monument Historique, était dans un état de délabrement qui nécessitait des travaux majeurs et coûteux. La communauté était en crise, car incapable d’assurer les fonds pour la rénovation de la synagogue. Ces restaurations étaient néanmoins obligatoires du point de vue de l’intégrité de la structure du

¹ Léon, 1900, p. 146.

² Ibid., p. 154.

³ Site web officiel, version française : <<http://www.fr.chabad.org/>>.

bâtiment et pour cette raison, la synagogue aujourd'hui est fermée jusqu'à nouvel ordre. Mme Bentolila, la présidente du Consistoire à ce moment-là et mon seul contact pendant les premiers mois, n'avait guère de temps à m'accorder et je restais « bloquée » à la porte d'entrée de la communauté pendant plusieurs mois. La situation difficile que vivait la communauté était un obstacle, surtout parce que j'avais d'abord prévu de travailler sur la patrimonialisation de la synagogue. J'étais donc obligée de changer d'orientation dans mes recherches et c'est à ce moment-là que j'ai choisi d'étudier une fête. Le problème de la synagogue restait néanmoins central aux préoccupations de la communauté et donc à mes recherches également.

Les personnes hors rôle institutionnel ont été difficiles à approcher et les premiers entretiens que j'ai assurés l'ont été avec les deux rabbins qui interviennent à Bayonne. Je suis consciente du biais qu'implique le discours officiel et j'aurais aimé avoir un accès plus libre aux membres de la communauté. A force d'avoir partagé plusieurs événements, d'avoir établi des rapports confiants avec quelques personnes, j'ai malgré ce, l'impression de n'avoir pénétré la communauté que partiellement et je regrette que ce temps de recherches ait été si court. Car une fois mon premier entretien effectué, mon témoin m'a gentiment présenté à d'autres personnes et ainsi de suite. Mais il est important de rappeler que, malgré les connaissances que j'ai pu faire, je gardais mon statut de personne « hors communauté ». Il serait naïf de penser que, même avec des contacts non officiels, j'accéderais à un discours sans filtres.

Etant perçue comme une personne de l'extérieur, j'avais parfois l'impression que mes interlocuteurs me racontaient une version des faits plus ou moins édulcorée. C'est-à-dire, épargnée de choses qui ne mettaient pas en valeur la communauté, comme des tensions, des querelles, en interne. Cette volonté de se présenter soi-même et sa communauté de la meilleure façon possible est tout à fait compréhensible mais j'avais souvent l'impression de passer à côté de la véritable histoire. Je dépendais beaucoup de mes capacités d'observation et d'intuition mais sans pouvoir confirmer mes ressentis de façon fiable. Néanmoins, j'ai constaté une progression dans la façon dont j'étais perçue et je pense qu'il ne serait pas présomptueux de suggérer que, si je continuais mes recherches sur cette communauté, j'aurais un accès de plus en plus direct.

Mon statut d'étrangère mérite d'être plus développé ici. D'abord, j'ai ressenti une certaine méfiance qui venait, à mon sens, d'une incompréhension fondamentale de mon intérêt pour le sujet. N'étant pas juive, j'avais parfois du mal à convaincre mes interlocuteurs de la sincérité de mes intentions ; cela m'a un peu surprise car je ne m'attendais pas à devoir justifier ainsi mon choix. En effet, au Canada, j'avais déjà étudié une religion qui n'était pas la mienne :

l'Islam. Pourtant, ce choix n'a jamais suscité autant de questionnements parmi les musulmans que j'ai rencontrés au Canada et en Syrie. J'aurais tendance à chercher l'explication de ce phénomène dans la conception française de la laïcité et une certaine suspicion à l'égard de la religion, surtout la religion des autres ; j'étais très souvent amenée à justifier mon choix. Aujourd'hui je me demande si un sujet connecté avec la religion catholique, la mienne, aurait provoqué autant d'étonnement. Le lien entre une fête juive et le master du patrimoine était aussi parfois difficile à démontrer, mes interlocuteurs ont tellement l'habitude de reléguer la religion à une catégorie « autre » et de la dissocier de l'héritage culturel plus large.

ii. Enquêtes de terrain : événements et observations

Les événements auxquels j'ai assisté ont été essentiels à mon intégration dans la communauté et m'ont en plus fourni des opportunités précieuses d'observation. A force d'être vue et revue, les membres de la communauté m'apercevaient différemment. Parfois, cela pouvait mener à une confusion : plusieurs personnes m'ont prise pour un nouveau membre de la communauté ou même, avec mon carnet d'observation, une journaliste ! Mais le plus souvent, cela facilitait des conversations : les gens venaient plus facilement vers moi, me posaient des questions, et m'invitaient à m'asseoir avec eux. De plus, j'ai appris à mieux connaître la communauté et, à travers mes observations, à comprendre certains éléments qui ne m'ont pas été expressément explicités, notamment en ce qui concerne la dynamique interpersonnelle complexe à l'intérieur de la communauté.

Les sorties en communauté sont devenues plus faciles avec le temps, mais malgré cela, je souffrais d'un certain malaise que j'attribue encore une fois à mon statut d'étrangère, non seulement à communauté mais surtout à religion juive. Être non croyante à une cérémonie ou une fête religieuse crée une certaine tension entre le rôle d'observation et celui de participation. J'étais à la fois dans l'impossibilité de pure observation sans participation : la nature des célébrations, un diner assis par exemple, ne le permettait pas. Mais je ne pouvais pas non plus participer pleinement, car les gestes m'étaient non seulement étrangers mais portaient une signification religieuse qui ne me concernait pas.

Enfin, mes capacités d'observation ont été partiellement entravées par un problème de langue, dans le sens littéral comme symbolique. Lors des conversations, mes interlocuteurs employaient souvent des mots en hébreu ou alors en yiddish, que je ne maîtrisais malheureusement pas. Cette manière de parsemer la conversation courante avec des mots d'origine étrangère se faisait de façon naturelle et rapide et je n'ai pas pu demander des

précisions à chaque fois. De plus, la majorité de la cérémonie de Pourim se passait en hébreu. Il est important de signaler qu'une grande partie de la communauté ne pratique pas cette langue de façon courante mais elle possède une connaissance des contenus, que je n'ai pas.

J'étais aussi très souvent dans l'incompréhension du symbolique de la fête et je dépendais de mes voisins de table pour les explications lorsque cela était possible. Il va de soi qu'étant complètement novice dans l'étude de cette fête *et* de la religion juive, j'ai certainement manqué beaucoup de choses ; d'après moi, quand on ne comprend pas quelque chose, la tendance est de ne pas le voir. Même si j'ai fait beaucoup de lecture avant la fête, j'étais néanmoins dépassée par cette nouvelle expérience.

CHAPITRE 1 :
HISTORIQUE ET CONTEXTE

I. Historique de la communauté

Bien que la communauté juive de Bayonne et de Biarritz, aujourd'hui regroupées sous le sigle Association Culturelle Israélite de Bayonne et Biarritz, est majoritairement composée de personnes d'origine nord-africaine, la communauté elle-même, dans son discours officiel, se présente avant tout comme héritière d'un judaïsme venant de la péninsule ibérique¹. Ceci est également valable pour la mise-en-scène patrimoniale ; la personne responsable des visites guidées de la synagogue se dit défendre « *la vision d'un judaïsme qui n'a plus cours aujourd'hui, celui de [ses] ancêtres* »². Je commencerai donc par une rapide présentation de la communauté historique en suivant ses développements jusqu'à sa situation actuelle.

i. *La fuite d'Espagne et du Portugal*

L'histoire des juifs en péninsule ibérique remonte jusqu'aux origines légendaires d'une colonie salomonienne³. La culture juive dite « sépharade » achève son apogée entre le Xème et XIIème siècle en Espagne dont il tire son étymologie (« Sefarad » étant le nom biblique pour la région correspondant aujourd'hui à l'Espagne). Mais il est important de noter que cette tradition n'est pas le patrimoine exclusif de l'Espagne, car elle a été alimentée par plusieurs influences culturelles du proche et moyen orient⁴ et a fini par être exportée, après l'expulsion des juifs de la péninsule ibérique, aussi loin que la Turquie, les Pays Bas, la France, et aux Amériques où elle a continué son développement.

L'Espagne a donc connu des communautés juives florissantes au moyen âge, cependant leurs conditions de vie se sont sérieusement détériorées à partir des expulsions et des persécutions qui ont commencé notamment en 1391 à Séville et qui se sont propagées ensuite dans les villes et régions voisines. Cette première vague de massacres et conversions forcées poussent de nombreux juifs à fuir vers le sud, au Portugal, où ils seront relativement tranquilles jusqu'à la fin du XVème siècle, quand, en 1497 une nouvelle vague de baptêmes forcés et d'expulsions renaît. C'est à partir de cette période de persécutions intenses en Espagne et au Portugal que nous retrouvons le phénomène de « *cristianos nuevos* » ou « *crístãos novos* »,

¹ Voir, par exemple, la page sur l'histoire de la communauté sur leur site web. Disponible : <http://www.acibayonnebiarritz.com/#!un-peu-d-histoire/aboutPage> (consulté le 14/04/2016).

² Correspondance par courriel, Georges Delmeyda, 14/03/2016.

³ Gérard Nahon, 1998, « Séfarade » in *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris : Albin Michel « Encyclopædia Universalis », 1998, p.712.

⁴ Selon Haim Henry Toledano, la culture sépharade était le produit de la rencontre entre le judaïsme et l'islam. Haim Henry Toledano, *The Sephardic Legacy. Unique Features and Achievements*, Chicago: University of Scranton Press, 2010, p. 25-40.

c'est-à-dire de « nouveaux chrétiens »¹, nom qui fait référence aux juifs qui ont « adopté » la religion chrétienne, au moins de façon nominale. Malgré ce changement de statut et les lois censées les protéger, les « nouveaux chrétiens » continuent à susciter la suspicion et la méfiance des « anciens chrétiens » et ils vivent dans un climat d'hostilité permanente².

L'année 1492 marque l'expulsion par décret royal des juifs d'Espagne sous le règne de Ferdinand d'Aragon II et Isabelle de Castille. Bien que l'émigration de personnes d'origine juive eût déjà commencé depuis un siècle, l'année 1492 sert de date symbolique du mouvement migratoire. Après l'expulsion des juifs, se rajoute également une vague d'émigration des populations de « nouveaux chrétiens » de l'Espagne et du Portugal. Poussés par les persécutions et accusations continues depuis plus d'un siècle, ils seront attirés par la promesse d'une nouvelle vie dans des terres plus tolérantes dont la France, entre autres, fait partie.

ii. *Le choix du royaume de France*

Dire que la France était un pays « tolérant » envers les juifs serait oublier que, depuis 1394, le judaïsme était officiellement interdit après l'expulsion des juifs par le roi Charles VI. Cependant, l'application de ce décret, âgé déjà d'un siècle, s'exerçait de façon moins virulente que sur la péninsule ibérique. De plus, le royaume français, séduit par le potentiel économique des juifs d'Espagne et du Portugal, avait déjà avancé certains « assouplissements » envers ce groupe, sans jamais reconnaître leur vraie affiliation religieuse. Sous le règne de Louis XI, un programme d'immigration économique à Bordeaux entre 1472 et 1474 donnait le droit aux investisseurs étrangers, et notamment aux « marchands portugais »³, de venir installer leurs activités commerciales dans cette ville portuaire.

L'immigration vers Bayonne est certainement plus tardive, l'historien Gérard Nahon la situe après l'installation définitive de l'Inquisition au Portugal en 1536⁴. En effet, l'immigration vers le sud-ouest en général connaît une accélération à partir de l'obtention des Lettres Patentés de Henri II en 1550, qui accordent aux « dits Portugais, dits Nouveaux

¹ Les termes «*marrano*» (espagnol) ou «*marrane*» (français) sont parfois employés pour faire référence à ce groupe de convertis forcés qui ont néanmoins continué à pratiquer leur religion en secret. Le mot est probablement dérivé de l'arabe – *mahram* – qui veut dire illicite et qui faisait référence au porc rituellement interdit par le judaïsme et l'islam. En espagnol courant, *marrano* est le mot pour cochon. En raison de ses connotations dérogatoires, j'ai préféré éviter son usage même si son usage dans l'historiographie moderne et assez courant.

² Anita Novinsky, « Juifs et nouveaux chrétiens du Portugal » in Henry Méchoulan (dir), *Les Juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora 1492-1992*, Paris : Levi, 1992, p. 82-83.

³ Une autre appellation euphémistique pour les juifs et les « nouveaux chrétiens » venant de la péninsule ibérique.

⁴ Gérard Nahon, 1992a, « Communautés espagnoles et portugaise de France (1492-1992) » in Henry Méchoulan (dir.) *Les Juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora 1492-1992*, Paris : Levi, 1992, p. 111.

Chrétiens » un statut officiellement reconnu et protégé, couplé avec une liberté de circulation, de commerce, et de propriété. Le potentiel économique de cette population est sans doute le principal facteur qui pousse le roi à accorder un tel privilège à ce groupe qui se montre désireux d'amener « *leurs femmes et leurs familles, [et] apporter leur argents et meubles* »¹. Ces lettres patentes seront renouvelées par des rois successifs, notamment Henri III en 1574, Louis XIV en 1656, Louis XV en 1723, et Louis XVI en 1776. Dans le même esprit, la reine de Navarre, Jeanne d'Albret, encourage l'installation de ces « marchands portugais » dans son royaume et autorise l'installation des premières familles portugaises dans le bourg de Saint-Esprit qui à cette époque était sous son contrôle.

iii. Implantation à Saint-Esprit-lès-Bayonne

Aujourd'hui un des quartiers de la ville de Bayonne, Saint-Esprit-lès-Bayonne dépendait de l'arrondissement de Dax avant d'être déclaré comme commune indépendante, jusqu'à son rattachement à la ville de Bayonne en 1857. L'année 1492 est la date qui est souvent choisie comme marqueur symbolique de la naissance de la communauté de Bayonne², même si elle ne correspond pas véritablement au début probable de l'implantation judéo-portugaise à Saint-Esprit-lès-Bayonne. En effet, la présence juive dans cette ville est attestée dès la fin du XVIème siècle mais la grande majorité des nouveaux arrivants sont venus au XVIIème siècle.

L'histoire populaire des juifs de Bayonne veut qu'ils aient vécu leur judaïsme de façon clandestine, affichant au monde extérieur une appartenance à l'église catholique³. Cette vision est néanmoins remise en question par les faits de l'histoire. Bien que toute mention de la vraie religion des « marchands portugais » soit évitée dans les écrits officiels, le judaïsme étant interdit en France depuis 1394, « *nul n'ignore la religion des Portugais, le judaïsme* »⁴. Ce constat est d'autant plus plausible quand nous considérons les faits de l'installation de cette population : des synagogues (certes, en forme d'oratoires construits à l'intérieur des

¹ *Lettres de naturalités et dispenses*, Archives nationales, registres à partir de JJ 232, cité dans Musée Basque, *Les juifs de Bayonne, 1492-1992 : exposition présentée en avril 1992 à la Salle Ducéré de la Bibliothèque municipale de Bayonne*, Bayonne : Musée basque, 1992. p. 28.

² Voir, par exemple, le colloque international *Les Juifs de Bayonne 1492-1992* qui a été organisé par la Faculté Pluridisciplinaire de Bayonne Anglet Biarritz en 1992 pour marquer le cinquième centenaire de la communauté ainsi que l'exposition présentée à Bayonne en avril 1992, *Les juifs de Bayonne, 1492-1992*.

³ Ce que l'on peut entendre lors d'une visite guidée du quartier de Saint-Esprit ou dans de nombreux ouvrages d'intérêt général sur le sujet.

⁴ Gérard Nahon, 1992b, « Préface » in Musée Basque, 1992, p. 6.

appartements privés), un bain rituel, et un cimetière réservé à leur usage et où ils pouvaient respecter les rites et règlements funéraires de leur religion¹.

Interdits de séjourner dans la ville de Bayonne au XVII^e siècle, les juifs font de Saint-Esprit leur lieu d'implantation principale. Le XVII^e siècle voit également la solidification de communautés importantes à Peyrehorade, Labastide-Clairence, et Bidache². A Saint-Esprit, la population juive réside sous la protection des chanoines de Saint-Etienne. Une relation symbiotique se développe entre ces deux groupes voisins : les nouveaux arrivants ont besoin de logements et locaux pour exercer le commerce et les chanoines disposent de biens immobiliers qu'ils leur louent sans scrupules. La fin de ce siècle marque le début de l'âge d'or de la communauté à Saint Esprit, âge qui durera jusqu'au dernier quart du XVIII^e siècle.

iv. Croissance et déclin d'une communauté à Saint Esprit

Cet âge d'or pourrait également être appelé « l'âge de la nation portugaise » car il est caractérisé par une organisation et une gestion qui s'officialisent, la floraison d'institutions communautaires et de bienfaisance, et une augmentation des échanges intellectuels et religieux avec Amsterdam, Londres, et la Terre Sainte³. Pendant cette période, la « nation » organise sa propre gouvernance, étant exclue du droit commun. Le gouvernement de la « nation portugaise », organisé en syndics, veille sur le bien-être et le fonctionnement de sa communauté : la collecte et la gestion d'impôts, taxes et redevances à l'intérieur de la communauté, l'organisation d'une force de l'ordre interne, aide sociale envers des membres les plus démunis de la communauté (nourriture, logement, soins médicaux), et la supervision du fonctionnement de nombreuses synagogues⁴. C'est pendant cette période prospère et féconde que la population atteint environ 3 000 habitants, ce qui justifie le surnom de « la petite Jérusalem ». Pratiquant leur judaïsme de façon plus ouverte, il est important de souligner que les juifs de Bayonne sont cependant, et cela jusqu'à la veille de la Révolution, considérés par la monarchie française comme des « nouveaux chrétiens ». Ainsi, ils sont toujours victimes

¹ L'achat d'un terrain pour l'installation du cimetière sur le *Campot de Saint-Simon* s'est fait en 1633 au nom d'Henry de Cadillon, curé de Saint-Etienne.

² Il nous reste que quelques éléments du patrimoine de ces communautés ; le cimetière de Labastide-Clairence, ouvert au public, quelques meubles de la synagogue de Peyrehorade, fermée en 1899, sont exposés au musée Basque.

³ Nahon, 1992a, p. 119.

⁴ Selon diverses estimations, entre treize et dix-sept oratoires/synagogues étaient en activité au milieu du XVIII^e siècle.

d'une vulnérabilité systématique au niveau de la loi, malgré leurs gains économiques et sociaux considérables.

Le déclin économique à Bayonne commence au dernier quart du XVIII^{ème} siècle ce qui provoque l'exode d'une partie de la population vers Pau, Bordeaux, et les colonies. Comme témoignage de la régression démographique, la fermeture de nombreux oratoires est attestée¹. Mais sûrement plus important encore que des facteurs économiques, les idées des Lumières à l'aube de la Révolution vont venir bousculer l'organisation et l'existence même de la « nation ». En effet, le décret de L'Assemblée Nationale du 28 janvier 1790 déclare que « *tous les juifs connus en France sous le nom de juifs portugais, espagnols, avignonnais, continueront de jouir des droits de citoyens actifs dont ils avaient joui jusqu'à présent* »². Avec cela, les membres de la communauté juive gagnent leur statut de citoyen un an et demi avant que la mesure soit étendue à l'ensemble des juifs de France³. Mais elle perd en même temps son statut de « nation » et, avec ce statut, le privilège d'être régis par ses propres lois.

Sous le régime concordataire, imposé aux communautés juives à partir de 1808 par décret napoléonien le 17 mars, le système de gouvernance à Bayonne, comme partout en France, se réorganise en Consistoire. D'abord sous la tutelle du Consistoire de Bordeaux, Bayonne demande et obtient son indépendance en 1846 sous le nom « Consistoire israélite de Bayonne ». Le consistoire était une institution administrative, sous le contrôle de l'Etat, composée de notables et chargée de l'administration, la supervision, et la gestion de tous les aspects du culte⁴. Ces consistoires ont été responsables de la création d'écoles juives, de plusieurs associations de bienfaisance, et réglaient les affaires culturelles comme le recrutement des rabbins, la gestion du cimetière et la vente de viande cachère.

¹ Il ne reste plus que quatre oratoires/synagogues en activité en 1776. Nahon, 1992a, p.125 et Léon, 1893, p. 400-428.

² Délibérations et décret complets consultables sur *Archives numériques de la Révolution française*, disponible en ligne URL : « http://frda.stanford.edu/fr/catalog/fy968nm6633_00_0370 » et « http://frda.stanford.edu/fr/catalog/fy968nm6633_00_0371 » (consulté le 21/04/2016)

³ Décret de l'Assemblée Nationale le 2 septembre 1791.

⁴ L'institution du Consistoire n'est plus obligatoire depuis les lois de la séparation de l'église et de l'Etat en 1905. Même si le Consistoire de Bayonne n'existe plus officiellement, étant transformé en association loi 1901 sous le nom « Association Culturelle Israélite de Bayonne et Biarritz », aujourd'hui les personnes emploient le terme « consistoire » et « bureau » de manière interchangeable pour faire référence à l'instance dirigeante de la communauté.

v. *Sous le système consistorial*

Après la Révolution, Saint-Esprit devient une commune indépendante, et les membres de la communauté juive participent pleinement à la vie politique municipale de la commune, exerçant ainsi les « *droits que la raison et la justice [leur] garantissent* »¹. L'exemple le plus marquant étant sans doute l'élection de David Rodrigues, de confession israélite, au poste de maire entre 1838 et 1843. Ils ont été présents aussi, mais de façon moins marquée, dans la vie municipale de Bayonne où ils étaient moins bien intégrés².

Parmi les grands projets de l'époque, la construction de la synagogue communautaire est peut-être celui qui a le plus duré, car elle est toujours en activité aujourd'hui. Construit sur le site de la *Yesibat-es-haim*³, ancien temple et établissement scolaire juif appartenant à la famille Nounes, le temple actuel a été érigé entre mai 1836 et septembre 1837. Il a été construit dans le but de rassembler toute la communauté dans un seul lieu de prière, de supprimer les oratoires privés en activité, et de marquer la place importante de la communauté juive, sa « *présence dans la cité et la réussite de [son] insertion* »⁴. Construit dans le style néo-classique, typique de l'esthétique des synagogues depuis la fin du XVIII^e siècle, elle ne porte pas beaucoup de marques distinctivement juives. Ses colonnes et frontons rappellent aussi bien un temple antique qu'un temple protestant ou un temple maçonnique, mouvement auquel adhéraient de nombreux membres importants de la communauté⁵. Toutefois, en y regardant de plus près, la façade évoque également des éléments bien plus anciens : les deux piliers carrés à l'entrée du vestibule font référence aux deux colonnes encadrant l'entrée du Temple de Salomon⁶. Une inscription, gravée sur l'entablement au-dessus du vestibule, proclame en hébreu et en français, « *Ma maison sera dénommée Maison de Prières pour toutes les nations* ». Dans cet esprit d'universalité, la synagogue a été inaugurée en grande pompe le 24

¹ Parole de David Rodrigues, en réponse à ses détracteurs, comme apparu dans *La Sentinelle des Pyrénées*, 4 janvier 1838, cité dans Anne Oukhemanou, *La communauté juive de Bayonne au XIX^e Siècle*. 1^{ère} édition, Anglet : Atlantica, 2001, p. 128.

² L'envergure et les résultats de cette tradition d'engagement dans la vie politique parmi les membres de la communauté actuelle serait un élément intéressant à regarder plus en détails, piste que je n'ai malheureusement pas eu la chance de poursuivre lors de ce mémoire de recherche.

³ J'adopte l'orthographe employé historiquement à Bayonne pour faire référence à ce bâtiment et institution ; autrement, l'orthographe plus conventionnel serait *yeshiva* ou *yeshiba*.

⁴ Oukhemanou, 2001, p. 175.

⁵ Ibid., p. 175.

⁶ Fiche de recensement de la Synagogue du 35 rue Maubec, Bayonne, Service Territoriale d'Architecture et du Patrimoine, Pyrénées-Atlantiques, Bayonne.

septembre 1837 en présence d'une assemblée « composée des principales autorités civiles et militaires, tant de Bayonne que du [sic] St-Espirit, et de spectateurs de toutes les religions »¹.



Figure 1 Synagogue ou « Temple » de Bayonne, située au 35 rue Maubec



Figure 2 Détail de l'inscription, gravée sur l'entablement de la synagogue de Bayonne

Malgré le dynamisme et les exploits réussis par la communauté au XIX^{ème} siècle, Bayonne était victime d'un double mouvement : la diminution de la population et l'indifférence religieuse. Ce dernier phénomène est résumé par Anne Oukhemanou, spécialiste de la communauté de Bayonne à cette période :

« La consommation de viande casher comme le respect du shabbat², la fréquentation des offices journaliers ne sont plus le fait que d'un petit nombre de personnes pour qui le respect de la tradition est fondamental.

¹ Le *Phare de Bayonne*, le 26 septembre 1837, cité dans Henry Léon, *L'Histoire des Juifs de Bayonne*, p. 234.

² Jour chômé, ou de repos, pendant lequel tout travail est interdit. Le jour de *shabbat* commence dès le coucher du soleil le vendredi soir et finit le samedi soir à la nuit.

Dès lors, les pratiques religieuses, pour la plupart des membres de la communauté, se limiteront à la circoncision des garçons, à l'initiation, à la participation aux offices des grandes fêtes. »¹

Elle remarque également que malgré ce phénomène de désengagement au niveau des pratiques, la communauté reste remarquablement unifiée². Cette caractéristique semble avoir perduré jusqu'au XX^{ème} siècle dont on retrouve des échos dans le témoignage de M. Bernard Abraham au sujet de la pratique religieuse de sa famille, qui fait remonter ses origines à au moins 1710 à Bayonne :

« ... mes parents n'étaient pas religieux, moi non plus, euh... mes grands-parents, c'était des, des israélites français. Ils sont décédés en '56, '57. Euh... ils n'étaient... comment dire ? On ne mangeait pas cachère à la maison. Mais, euh... on respectait les fêtes. Mais sans... des israélites français qui étaient traditionalistes. Hein ? Mais ma grand-mère allait à la synagogue à shabat, mon grand-père aussi, euh... quand ils pouvaient, voilà. C'était comme la plupart des familles bayonnaises, des... on ne mangeait pas cachère à la maison, on ne mangeait pas de porc... on mangeait le jambon – ça ce n'était pas du porc ! »³

vi. XX^{ème} siècle : une période de profond bouleversement

Déjà à la fin du XIX^{ème} siècle et plus encore au XX^{ème} siècle, la communauté de Bayonne sera profondément marquée par la diversification de leurs effectifs. Une première vague d'immigrées venant de l'Est, notamment de la Russie arrive à la fin du siècle. C'est une population plutôt fortunée, qui investit dans la construction d'infrastructures touristiques à Biarritz et dont la présence impulse la construction d'une synagogue dans cette ville en 1903. Principalement pour des raisons économiques, viennent des immigrées de l'ancien Empire Ottoman, cette fois de la classe ouvrière. Enfin, des juifs des pays de l'Est et du centre de l'Europe arrivent dans les années 1930⁴. D'ailleurs, ces derniers seront les premières personnes visées par des mesures de déportation, notamment la première rafle à Bayonne du 15 juillet 1942 qui visait principalement les juifs d'origine étrangère « *afin d'éviter des réactions dans l'opinion publique, notamment dans le voisinage ou chez des amis de Juifs français* »⁵. Mais en

¹ Oukhemanou, 2001, p. 213.

² Ibid., p. 214.

³ Entretien avec Bernard Abraham, 21/03/2016, Biarritz, entretien réalisé par Whitney Hahn (W.H.).

⁴ Mixel Esteban, « Les Juifs du Pays basque. De l'exclusion de la citoyenneté à la 'solution finale' » in Laurent Jalabert (dir.), *Exodes, Exils et Internements dans les Basses-Pyrénées (1936-1945)* Pau : Editions Cairn, 2014, p. 84.

⁵ Ibid., p. 93.

fin de compte, tous les juifs de Bayonne finissent par être visés par les politiques antisémites de Vichy, les mesures d'exclusion qui les touchent d'abord économiquement puis les mesures de déportation. Beaucoup quittent la région avant le début des rafles et se cachent dans les zones libres, loin des tensions, mais tous ne sont pas aussi chanceux.

Après la guerre, c'est une population « *très diminuée* ». M. Abraham, né dans la période juste après-guerre, raconte qu'il n'y avait « *plus rien* » et que « *jusqu'à ma barmitsva¹, il n'y avait pas de... de structure religieuse, il n'y avait pas de rabbin...* »². La communauté continuait comme elle pouvait, les offices religieux et la préparation à la *barmitsva* étant assurés par un de leurs membres, un M. Herrera, coiffeur de profession. Tout va changer à partir des années 1960 avec une nouvelle arrivée d'immigrées, cette-fois-ci d'origine nord-africaine. Les chiffres associés à ce mouvement migratoire pour Bayonne ne m'ont pas été accessibles, mais si on considère qu'aujourd'hui, la vaste majorité de la communauté israélite de Bayonne est d'origine maghrébine, l'apport a dû être important. Au niveau national, entre 1950 et 1970, plus de 200 000 juifs sont venus du Maroc, de l'Algérie, et de la Tunisie essentiellement, ce qui constituait presque deux tiers de la population juive de l'après-guerre³. A Bayonne comme ailleurs en France, ils apportaient non seulement un « sang nouveau » mais avant tout de la jeunesse, qui manquait cruellement dans cette communauté fortement diminuée. Un phénomène similaire se reproduisait un peu partout en France : les juifs nord-africains venaient souvent avec des familles nombreuses, ce qui permettait une sorte de renaissance des communautés vieillissantes et démunies⁴.

Comment ces personnes ont-elles été accueillies à Bayonne ? Y-a-t-il eu des difficultés pour fusionner cette nouvelle population avec les anciennes familles bayonnaises, comme il a été attesté à Lyon et à Marseille⁵ ? Selon le discours officiel de l'Association Israélite de Bayonne, les enfants de ces familles s'étaient « *parfaitement acclimatés et ont été adoptés par la communauté de Bayonne* »⁶. Est-ce une représentation idéalisée ou reflète-t-elle la réalité ? Je n'ai pas pu creuser cette question plus en détails lors de mes recherches, faute de sources et de temps. Mais il me semble que les distinctions d'origine sont plus importantes que les

¹ La cérémonie formelle de passage à l'âge adulte pour les garçons, à l'âge de treize ans.

² Entretien avec Bernard Abraham, 21/03/2016, Biarritz, entretien réalisé par W.H.

³ Colette Zytnicki, « Du rapatrié au séfarade. L'intégration des Juifs d'Afrique du Nord dans la société française : essai de bilan » in *Archives Juives* [En ligne] 2005/2, vol. 38, pp. 84-102. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-archives-juives-2005-2-page-84.htm>> (consulté le 20/10/2015), p. 86.

⁴ Ibid., p. 86.

⁵ Ibid., p. 88.

⁶ Anne-Marie Gale. *Bayonne et les exilés de Juda : Histoire de la communauté juive de Bayonne*. Anne-Marie Galé : 2006, 51:58 minutes, citation à 48:00-48:06.

personnes ne veulent l'admettre et pourraient en partie éclaircir les raisons de certaines tensions et transformations dans la communauté actuelle. En effet, la façon de pratiquer le judaïsme chez les maghrébins était souvent très fervente et marquée, contrastant en cela avec la discrétion caractéristique des « israélites français » que j'ai évoquée dans les paragraphes précédents¹. Cependant, il ne faut pas oublier que pour un grand nombre de ces immigrés, surtout ceux qui venaient d'Algérie, le processus d'intégration à la société française avait déjà commencé. En effet, leur statut de citoyens français, accordé par le décret Crémieux en 1870, a fait que « *un grand nombre des Juifs originaire du Maghreb sont progressivement intégrés dans la société française avant même leur départ des sociétés colonisées* »². On retrouve des échos de ce phénomène dans le témoignage de Mme. Henriette Attaiech, d'origine Algérienne, venue avec son époux et leurs trois enfants en 1974³. L'enthousiasme de son époux pour la France expliquerait leur choix de venir s'installer dans ce pays, dit-elle.

« Lui, il connaissait [la France], parce que lui, il venait quand il était adolescent, en colonie de vacances. D'Algérie il venait ici en France. Il connaissait. Et alors, ce qui fait, euh, bon, il voulait toujours la France... Pourquoi on est rentrés ? Parce qu'on avait la facilité, on était français. On avait la nationalité française alors c'est ça qui, si vous voulez, ça l'a poussé encore à venir plus facilement. Puisqu'on est rentrés, on avait nos papiers... euh, comme, comme des gens qu'ils ont vécu ici en France, quoi. »⁴

Peu importe les modalités de cette intégration, l'arrivée de ces populations maghrébines est sans doute l'événement qui a le plus marqué la communauté de Bayonne depuis la seconde guerre mondiale et qui continue à définir la communauté aujourd'hui.

II. Caractéristiques de la communauté aujourd'hui

Aujourd'hui, la communauté est principalement composée de personnes originaires d'Afrique du Nord, principalement d'Algérie mais aussi du Maroc et de la Tunisie. Parmi les 250 à 300 membres de la communauté, les vieilles familles bayonnaises ne représentent plus qu'une « *minorité infime* »⁵. Ce noyau historique, réuni avec les populations plus récentes,

¹ Zytnicki, 2005, p. 88.

² Benjamin Stora, « Préface : Les Juifs du Maghreb, entre passion d'Occident et désirs d'Orient » in *Archives Juives* [En ligne] 2005/2, Vol. 38, pp. 4-6. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-archives-juives-2005-2-page-4.htm>> (consulté le 20/10/2015), p. 6.

³ Depuis 1962 la famille Attaiech vivait en Israël avant de partir pour la France après la guerre de Kippour en octobre 1973.

⁴ Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H.

⁵ Anne-Marie Gale, 2006, citation à 47:48 - 48:00.

forment aujourd'hui « *un ensemble harmonieux* »¹, selon le discours officiel de l'Association. Mais cela reflète-t-il un idéal ou la réalité à Bayonne ?

i. Une communauté de tradition séfaraïde

Une des raisons officiellement donnée pour la cohésion « harmonieuse » entre les familles bayonnaises de souche et celles qui sont venues plus tard d'Afrique du Nord, est qu'elles partagent entre elles une affiliation à la tradition séfaraïde. Comme évoqué en début de l'historique des juifs d'Espagne, ceux qui s'identifient comme séfaraïdes sont présents aujourd'hui partout dans le monde : en Turquie, dans les Balkans, aux Pays Bas, en Angleterre, et aux Amériques.

Comment définir l'adhésion à ce courant minoritaire ? La question a fait couler beaucoup d'encre, sans pour autant aboutir à une conclusion définitive. Il n'y a pas d'unanimité, particulièrement parmi les sefardim eux-mêmes.² Dans la préface d'un recueil d'essais sur le sujet, George K. Zucker énonce les grandes lignes du débat. Plusieurs paramètres sont possibles, soit selon des critères d'origine géographique et d'héritage linguistique, soit selon des critères culturels (croyances, coutumes, superstitions, danses folkloriques, contes populaires, etc.), soit selon des critères de pratiques religieuses (adhésion à une certaine tradition jurisprudentielle ou rituelle, telle que le rite portugais, autrefois utilisé à Bayonne)³. La définition d'un séfaraïde, selon les critères les plus inclusifs, peut inclure n'importe quelle personne qui s'identifie avec cette culture et cette tradition⁴. Au contraire, la définition la plus restreinte se limite à des descendants directs des juifs d'Espagne qui ont en plus conservé l'utilisation de l'Espagnol ou d'autres langues hybridées⁵.

Cependant, il est important de reconnaître les différentes façons d'exprimer cette tradition. Il serait un peu rapide de suggérer que le sépharadisme de Bayonne soit identique à celui de la Turquie ou, en ce qui nous concerne davantage, celui des pays d'Afrique du Nord. Par exemple, les différentes traditions culinaires illustrent particulièrement cela.

¹ Site web de l'Association Culturelle Israélite de Bayonne et Biarritz, « Un peu d'histoire », Disponible : <http://www.acibayonnebiarritz.com/#!un-peu-d-histoire/aboutPage> (Consulté le 15/04/2016).

² Toledano, 2010, p. 9.

³ George K. Zucker, « Preface » in George K. Zucker (dir) *Sephardic Identity: Essays on a Vanishing Jewish Culture*, Jefferson: McFarland & Company, 2005, p. 1-10.

⁴ Isaac Jack Levy, « Sephardic Scholarship: A Personal Journey » in Zucker (dir), p. 18.

⁵ Zucker, « Preface », in Zucker (Dir), 2005, p. 2.

« Peut-être de leur côté, les juifs de Bayonne, parce que eux, pour Pesah¹, ils ont la tradition à eux, le gâteau, le gâteau aux amandes, comme une génoise aux amandes... Ça c'est la spécialité des, des bayonnais, hein ?... »

Nous, c'est les cigares, les makrouts, les oreillettes, et les trucs d'Haman, plein de choses bien sucrées, bien riches. »²

Dans ce témoignage, j'aimerais souligner deux éléments. D'abord, l'existence de deux cultures culinaires distinctes est particulièrement marquée. Le gâteau aux amandes est toujours confectionné par les « anciennes familles bayonnaises » mais n'a jamais été adopté par leurs coreligionnaires nord-africains. Deuxièmement, l'emploi des termes « les juifs de Bayonne » pour faire référence aux familles d'origines espagnole et portugaise, et « nous » pour faire référence aux familles d'origine maghrébine, montre que la distinction va au-delà du domaine de la nourriture. Cette façon de démarquer les « anciens » et les « nouveaux » est loin d'être une caractéristique unique ; au contraire, j'ai remarqué l'utilisation d'un langage binaire tout le long de mes enquêtes de terrain. Malgré leur héritage séfarade partagé, et le succès de l'intégration des populations maghrébines, l'existence de deux groupes bien distincts au sein de cette communauté est aujourd'hui affirmée par les membres eux-mêmes.

ii. *Pratique religieuse*

Officiellement, l'Association Cultuelle Israélite de Bayonne et Biarritz reconnaît l'autorité du Consistoire central de France et l'institution du Grand Rabinât. Entre autres, elle adhère aux règles mises en place par le Consistoire central, telle que la séparation des sexes lors des offices. A Bayonne, les femmes se placent dans le balcon situé au fond du temple alors que les hommes s'assoient au rez-de-chaussée autour de la *tebah*, l'estrade sur laquelle se fait la lecture de la *Tora*. A cet égard, la communauté s'identifie à un courant traditionaliste orthodoxe, le Consistoire de France épousant des règles assez conservatrices. En pratique, il est certes difficile de se prononcer sur la communauté dans son ensemble, car elle est composée d'individus divers et variés. Néanmoins, la description de Martine Cohen d'un « *traditionalisme tranquille* » me semble décrire assez fidèlement la dynamique religieuse à Bayonne, « *ouvert à la diversité des degrés de pratique et des modes d'identification juive* »³.

¹ Fête de printemps qui commémore l'Exode – l'émancipation du peuple d'Israël de l'esclavage en Egypte.

² Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H.

³ Martine Cohen, « Les juifs de France : Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration » in *Le Débat*, [En ligne] 1993/3, n° 75, p. 107. Disponible sur : <<http://www.cairn.info/revue-le-debat-1993-3-page-97.htm>> (consulté le 04/12/2015).

Quant au niveau de pratique individuelle, on m'a souvent décrit comme « peu pratiquante » la communauté, c'est-à-dire comme un groupe de personnes qui ont tendance plutôt à marquer les fêtes mais à ne pas respecter d'autres obligations, plus contraignantes, comme la consommation de nourriture cachère ou les règles de pureté familiale¹. C'est un constat que j'ai pu observer lors des enquêtes de terrain et entendre lors des conversations auxquelles j'ai participé. Ainsi, certains membres notables de la communauté, occupant des postes administratifs, ne mangeaient pas cachère en dehors des repas communautaires, eux entièrement conformes aux lois de la *kashrut*².

Le faible taux d'observance religieuse s'explique en partie par des limites infrastructurelles ; il n'y a ni bain rituel, ni boucheries cachères à Bayonne. Cependant, certains aménagements ont été mis en place : les femmes voulant se purifier mensuellement peuvent se rendre au *mikvé*³ de Pau ; l'achat de viande cachère est organisé par l'association. Pour cela, une certaine organisation préalable est nécessaire. Pau se trouve à plus d'une centaine de kilomètres du centre-ville de Bayonne et la commande de viande cachère peut être effectuée qu'une fois par mois. Ce manque d'infrastructures provoque-t-elle un certain laxisme d'observance religieuse ou est-ce l'inverse ? Ce sont des questions largement en dehors du cadre de ce mémoire, mais qui seraient une piste intéressante à suivre dans une étude de la dynamique du judaïsme à Bayonne.

iii. *Situation géographique*

Un autre facteur important joue sur la pratique religieuse individuelle : la situation géographique influence sûrement l'assistance régulière aux offices. En effet, les deux cents familles de la communauté actuelle sont très éparpillées. La communauté de Bayonne rassemble les membres d'une circonscription assez vaste, qui va de Mont de Marsan à Dax dans les Landes, jusqu'aux villes de la côte basque : Bayonne, Biarritz, et Hendaye, près de la frontière Espagnole, soit une superficie d'environ 500 kilomètres carrés.

¹ Les règles de pureté familiale concernent, entre autres, la prescription faite aux femmes de se laver rituellement en se plongeant entièrement dans un bain rituel, le *mikvé*, sept jours après la fin de leurs règles mensuelles. Tant que le rituel n'est pas accompli, aucune relation sexuelle ne doit se passer entre conjoints dans le cas d'une femme mariée.

² Code alimentaire qui règle la sélection, l'abattage, et la préparation de nourriture dans la religion juive. On y retrouve l'interdiction de manger certaines espèces animales comme le porc ou les mollusques, interdiction également de mélanger les produits laitiers et la chair animale dans le même repas. Dans la langue française, l'adjectif dérivé peut être écrit selon les variantes : kasher, casher, ou cachère.

³ Bain rituel.

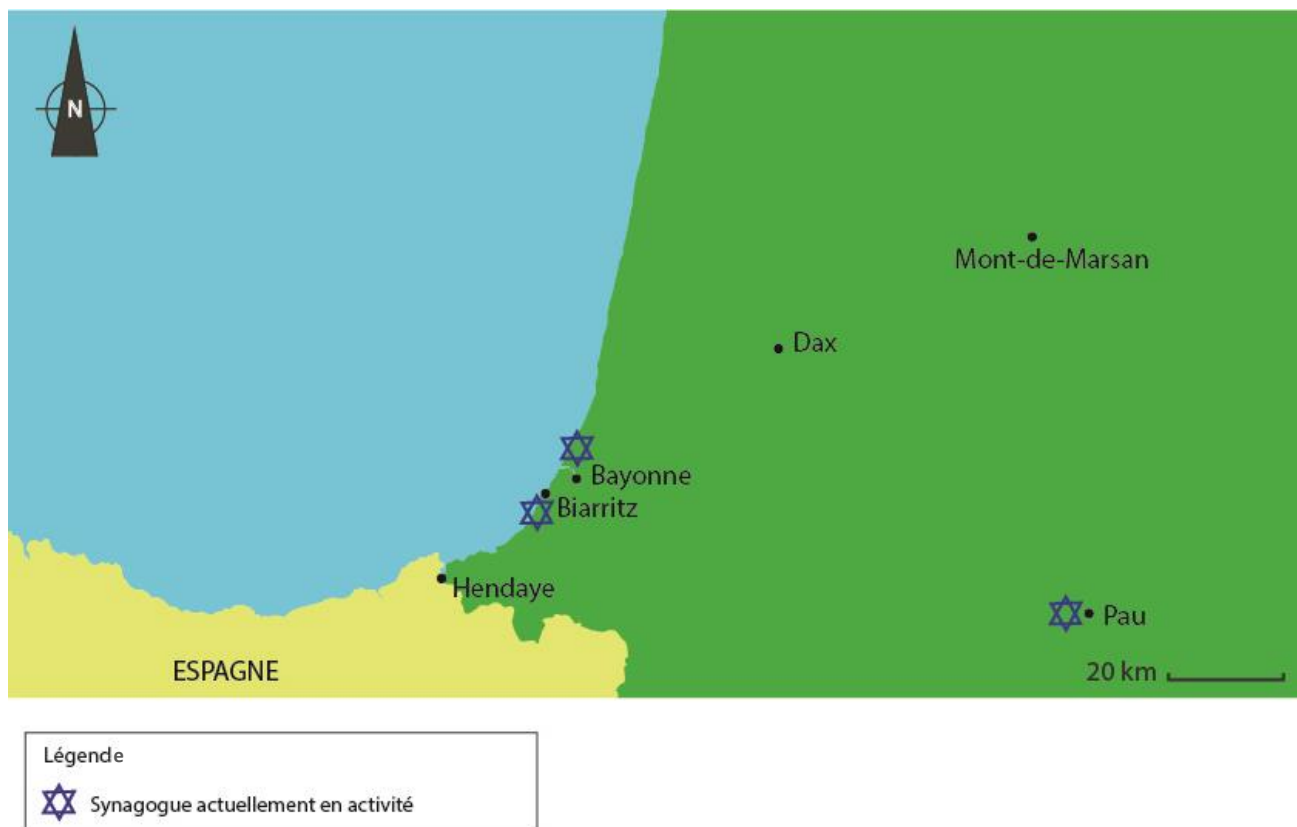


Figure 3 Etendu géographique de la communauté juive de Bayonne et Biarritz

L'éparpillement de ses membres est un défi réel pour la communauté. La longue distance empêche certains de se déplacer, soit par manque de motivation ou de transport, soit à cause des prohibitions religieuses : la situation éloignée de la synagogue pose problème aux membres les plus pratiquants, qui respectent l'interdiction de conduire les jours de *shabat*. Cette raison explique peut-être le faible taux de participation aux offices réguliers. En conséquence, très souvent les offices ne peuvent pas être assurés car il faut un quorum minimum de dix hommes, le *minyan*, pour pouvoir sortir les *Sefer Tora*, les rouleaux de la *Tora*¹.

iv. Défi actuel : le patrimoine bâti

La communauté est héritière d'un patrimoine bâti conséquent, mais qui n'est plus en rapport avec la population ; la synagogue est à la fois beaucoup plus grande que les besoins ne l'exigent et beaucoup trop chère à entretenir. Certes, son statut de Monument Historique permet de débloquer des financements, surtout de la région, mais oblige en même temps à passer par

¹ La décision de compter ou non la présence de femmes dans le *minyan* est un débat en cours actuellement dans le judaïsme français réformé. La question a été soulevée également par le président de l'Association Culturelle Israélite de Bayonne et Biarritz lors d'une conférence sur le rôle de la femme dans le judaïsme donnée par l'Amitié judéo-chrétienne.

les architectes agréés, à utiliser des matériaux et des artisans autorisés par les Bâtiments de France, avec tout le surcout associé à ces exigences. Déjà en difficultés avant les travaux de la synagogue, la communauté se trouve aujourd'hui écrasée sous le poids de ce fardeau financier.

La situation de crise est davantage exacerbée par l'absence d'une réaction forte et unifiée de la part du bureau de l'association qui, il me semble, a du mal à gérer la situation. Par exemple, malgré la somme importante mais nécessaire pour accomplir les réparations du temple, il n'y a pas encore eu, à ma connaissance, un seul événement bénéficière en dehors du cadre de la communauté. Cette démarche me semble logique, d'autant plus que la synagogue est classée Monument Historique et a donc l'avantage d'intéresser une population plus élargie. Cela est-il dû à une certaine appréhension quant à demander une participation, et donc l'implication éventuelle de personnes étrangères à la communauté ? Ou est-ce simplement un défaut d'organisation ?

v. *Un patrimoine immatériel en péril ?*

Enfin, j'aimerais évoquer une préoccupation et un souci que la communauté de Bayonne partage sans doute avec beaucoup de ses coreligionnaires Français : l'identité juive et l'expression de cette identité dans la société française. Sans vouloir orienter le débat sur un sujet qui se trouve en dehors du cadre de mes recherches, la question de l'identité et de sa transmission comme enjeu de cette identité, restent néanmoins un élément central à l'intérieur de la communauté à Bayonne et on ne peut se permettre de l'ignorer. De plus, je pense que l'anxiété autour de ce qui est perçu comme un affaiblissement de l'identité juive, peut alimenter la discussion autour de certains changements culturels et cultuels comme la communauté de Bayonne en connaît aujourd'hui. Notamment, l'emprise d'un mouvement juif ultrareligieux, dont la branche missionnaire s'appelle *Chabad* ou *Loubavitch*, gagne en popularité.

Dans mes enquêtes, la notion d'une identité juive en péril a souvent été exprimée autour de la question de la transmission¹. Chez les personnes les plus âgées, qui ont vécu l'immigration vers la France à l'âge adulte, cela se manifeste dans une vision plus tournée vers le passé et un

¹ Ma réflexion sur le sujet s'est beaucoup inspirée par une communication de Sophie Nizard, 2010, « Ce que transmettre veut dire, cuisine et filiation » donnée dans le cadre du conférence *Parenté, genre et transmission. Trajectoires familiales et individuelles*, Toulouse : Université Toulouse II-Le Mirail, 2010, [en ligne] Disponible : <http://www.akadem.org/sommaire/colloques/les-judaismes-une-sociologie-de-la-diversite/parente-genre-et-transmission-trajectoires-familiales-et-individuelles-10-03-2011-12164_4177.php> (Consulté le 30/03/2016)

profond sentiment de déracinement. Dans ce cas, les traditions servent de repères culturels et identitaires essentiels :

« Chez nous, les traditions, c'est très important, c'est très important, surtout qu'on est, euh... euh... on est dans le euh... comment on dit ? on n'est pas dans notre pays, quoi. On est dans la Gaula. C'est-à-dire, on est hors de notre pays. Et si on ne s'accroche pas sur notre tradition et sur notre religion, on est perdu. »¹

Pour les personnes nées en France, l'importance accordée à la tradition n'a pas cette connotation passéiste. Au contraire, le regard est tourné vers l'avenir, et la transmission devient ainsi « *enjeu de continuité* »². Evidemment les enfants sont souvent placés au cœur de cette problématique ; la transmission envers les enfants étant perçue comme la clé de cette continuité.

« ...moi je suis convaincu, toutes les communautés, on dit que l'avenir, ce sont les enfants. Nous, on a la tâche de transmettre à nos enfants. Mais après... ce sont eux l'avenir d'une communauté. »³

Sur ce point, l'interruption cette année des cours de *Talmud Tora* – l'enseignement religieux pour enfants – est particulièrement inquiétante pour la communauté. Faute de locaux, les cours ne peuvent pas être entièrement assurés. Ainsi les enfants n'ont plus accès à ce qui est, pour beaucoup d'entre eux, la seule source d'enseignement formel sur le judaïsme. Pour certains qui déplorent déjà la baisse de la pratique religieuse dans le contexte familial, la suppression de cet enseignement leur paraît particulièrement inquiétante. Comme déjà évoqué, la communauté se décrit elle-même comme peu pratiquante. En plus des observances religieuses, les traditions qui y sont associés ont tendance à disparaître aussi, et cela « *depuis quand même, pas mal de temps quand même* »⁴. Et pourtant, l'importance de la *pratique* dans le processus informel de transmission, au sein de la famille, est considérée comme étant encore plus important pour le transfert du judaïsme que l'éducation institutionnelle : « *Si on veut transmettre, il faut faire* »⁵. Ces deux constats – l'importance de la pratique familiale pour la transmission aux futures générations d'un côté et une faible adhésion aux traditions dans les familles de l'autre – se confrontent et créent une certaine angoisse quant à la pérennité de la communauté.

¹ Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H.

² Nizard, 2010.

³ Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H.

⁴ Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H.

⁵ Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H.

Quelles sont les raisons d'une telle perte de traditions ? Pour certains de mes interlocuteurs, des facteurs d'assimilation comme les mariages mixtes, et le désengagement de la jeunesse en seraient une des causes.

« Alors, les jeunes partent. Les jeunes partent. Euh...euh... y'a éno-, fin, ça alors c'est moi qui vous parle en mon nom, moi. Que les jeunes partent, ça c'est certain. Il y a énormément d'assimilation, moi je pense. Assimilation et mar-, et mariages mixtes. »

[...]

« Voilà. Parce que moi, je reste convaincu, mais je vous dis toujours, ça c'est, c'est moi, c'est mon ressenti. Je suis convaincu, que avec les mariages mixtes, on peut pas, on peut pas, ça peut pas, ça peut pas, um... on peut pas transmettre. On peut pas transmettre comme il faut. »¹

Ces phénomènes sociaux n'ont rien de nouveau ; ils ont déjà été abordés et examinés en détails par des sociologues travaillant sur l'identité juive en France² et je ne prétends ici apporter quelque chose de nouveau à ce débat. Mais je pense que pris dans leur ensemble, ces différents phénomènes peuvent peut-être expliquer les changements actuellement en cours à Bayonne et éventuellement permettre de mieux comprendre le succès du mouvement ultra-orthodoxe hassidique, les *Loubavitch* ou *Chabad*.

vi. *Les Loubavitch en Pyrénées Atlantiques*

Au XVIIIème siècle est né en Europe de l'Est un mouvement juïaïque, ultrareligieux appelé le hassidisme. Le hassidisme s'est développé à partir du judaïsme orthodoxe, cependant il s'en écarte par rapport à l'importance fondamentale accordée à l'expérience individuelle de la communion mystique avec Dieu. Il se positionne donc en contraste avec un judaïsme légaliste plus traditionnel. *Chabad* ou *Loubavitch* ou bien *Chabad Loubavitch*³, la branche missionnaire du hassidisme avec son siège mondial à New York, est active dans soixante-dix pays du monde⁴.

Bien que ce mouvement reste minoritaire dans le judaïsme français, l'emprise et la vitesse de sa croissance est néanmoins remarquable. A partir de l'implantation officielle mais

¹ Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H.

² Voir par exemple, Dominique Schnapper, *Juifs et israélites*, sl : Editions Gallimard, 1980.

³ Le mot *Chabad* est un acronyme hébraïque signifiant les trois facultés intellectuelles traditionnelles : la sagesse, la compréhension et la connaissance. *Loubavitch* est le nom de la ville, aujourd'hui en Belarus, où le mouvement fut longtemps basé. Ce deuxième terme, *Loubavitch*, est plus courant en France.

⁴ Carolyn Drake, « A Faith Grows in Brooklyn » in *National Geographic*, [en ligne] Disponible : <<http://ngm.nationalgeographic.com/ngm/0602/feature4/index.html>> (consulté le 26/04/2016.)

très modeste d'une trentaine de familles à Paris après la deuxième guerre mondiale, le nombre de ses membres et sympathisants aurait atteint 10 000 à 15 000 personnes en 2004, soit 2 à 3 % de la population juive de France¹. Il est difficile d'avoir des statistiques précises plus récentes, surtout si l'on compte les personnes sympathisantes du mouvement en plus des membres officiels ; cependant son développement rapide n'est nulle part remis en question.

Présents sur le département des Pyrénées Atlantiques depuis cinq ans environ, les délégués Loubavitch, le Rav M. M. et son épouse, interviennent à Bayonne, à Biarritz et à Pau. Pour revenir au sujet de ce mémoire, la fête de Pourim, il faut souligner que ces derniers l'ont organisée cette année encore, comme l'année précédente d'ailleurs. Leur présence est donc un élément essentiel pour toute étude de cette fête à Bayonne. De plus, l'influence et l'importance du travail qu'ils effectuent au sein de la communauté, n'échappe pas à l'observateur. Dans presque toutes mes enquêtes de terrain, le nom des M. a été mainte fois évoqué. Leurs actions et leur rôle sont très souvent applaudis. On leur attribue même le qualificatif de sauveteurs de la communauté². A ce moment de mon travail, j'aimerais mentionner que Mme S. M. est canadienne anglophone, comme moi. De plus, au cours de nos rencontres, j'ai noté que nous vivions les mêmes expériences de jeunes expatriées, que nous partageons les mêmes visions de la société française, malgré le nombre important de différences culturelles et culturelles qui nous séparent.

Le succès des *Loubavitch* à Bayonne s'inscrit dans la continuité de ce qui se passe plus largement en France. En effet, la grande majorité des sympathisants Loubavitch français sont d'origine nord-africaine, surtout de deuxième et de troisième génération. Cela est assez surprenant pour un mouvement auparavant presque exclusivement associé au monde ashkénaze. Selon le sociologue Laurence Podselver, le mouvement connaît un succès parmi ces juifs plutôt traditionalistes, qui « *regrettant la déjudaisation de leurs parents, constatant dans leurs propres familles l'augmentation des mariages mixtes et l'amenuisement des signes identitaires juifs* »³ sont séduits par la promesse d'un « *modèle particulièrement vigoureux d'identité juive* »⁴. Cette observation semble bien correspondre aux réflexions et inquiétudes

¹ Statistiques sur la population juive française de Erik Cohen, « Les résultats de la grande enquête sur les juifs de France » in *L'Arche*, 200, décembre 2002 : 54 sq., cités dans Gutwirth, 2004, p. 172.

² « Si la communauté peut revivre, ça sera grâce aux... M., ou à leur mouvement. » Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H. Ses sentiments ont été largement partagés par l'écrasante majorité de mes interlocuteurs. Je pourrais multiplier les exemples.

³ Laurence Podselver, *Retour au judaïsme ? Les Loubavitch en France*, Paris : Odile Jacob, 2010, p. 53.

⁴ Gutwirth, 2004, p. 9.

que j'ai constatées lors des enquêtes de terrains et que j'ai développées brièvement dans la section précédente.

En plus d'une idéologie et d'une identité forte, les *Loubavitch* possèdent également un poids économique non négligeable. En effet, grâce à son ampleur mondiale, le mouvement dispose d'un financement propre, de moyens techniques et logistiques, qui lui permettent, entre autres, d'assurer l'enseignement religieux et d'organiser des événements de nature sociale ou religieuse. Par exemple, dans plusieurs villes de France, ils sont très connus pour l'allumage publique des bougies lors de la fête hivernale de *Hanuka*. Cet acte est emblématique de leur mission qui recherche une visibilité sociale juive plus importante. Il témoigne également de leur poids politique (au sens étymologique), et de leur capacité à se mobiliser et conforter leur position sociale. De plus, à Bayonne comme à Biarritz, ils apportent des capacités d'organisation, mais surtout de financement, grandement nécessaires. Pour ce qui concerne la fête de Pourim, je détaillerai le rôle des M. et de leur mouvement dans la préparation (spirituelle et logistique), l'organisation et l'exécution de la fête sans omettre les activités « annexes » associés, notamment les programmes d'enseignement précédant le jour de Pourim.

III. La fête de Pourim : sources liturgiques et développement

Pourim est une fête juive, qui commémore les événements du livre d'Esther. Ce dernier se trouve dans la bible hébraïque et la bible chrétienne¹. Ce texte raconte, dans le style d'un conte persan², la délivrance du peuple juif par l'intermédiaire d'une femme, la reine Esther. En théorie, la fête de Pourim est célébrée par l'ensemble du peuple juif, car l'observation de cette fête constitue une obligation religieuse, ou *mitsva*³. A Bayonne comme ailleurs, Pourim est fêtée, de façon plus ou moins marquée, tous les ans. Cette année, en 2016, la fête tombait entre le 23 et le 24 mars et la célébration communautaire, à laquelle j'ai assisté, a eu lieu le soir du 23 mars dans une salle polyvalente à Bayonne.

Avant de procéder à la description des festivités et de leur organisation à Bayonne, je propose de les situer dans un contexte historique et religieux : d'abord une présentation synthétique des textes fondamentaux, ensuite une description simplifiée du récit d'Esther, et

¹ Il y a des différences importantes entre la version hébraïque et la version chrétienne catholique adoptée de la Vulgate, la bible grecque. L'addition dans la version grecque de nombreux passages est significative : Le nom et le rôle de Dieu sont explicitement évoqués alors que ces éléments n'apparaissent pas dans la version hébraïque.

² Éric Marty, « Réflexions sur *Le livre d'Esther* » in *Les Temps Modernes*, 2015/2, n° 683, p., 210.

³ *Mitsva* (singulier), *mitsvot* (pluriel).

enfin je poserai les bases de la fête et ses caractéristiques principales afin de faciliter l'analyse des pratiques à Bayonne.

i. Les sources écrites : le TaNaKh, le Talmud et le Midrash

Les fondements de la fête de Pourim – *pourquoi* et *comment* elle est marquée dans l'année juive – se trouvent dans les écrits sacrés du judaïsme. La bible hébraïque¹, que l'on appelle par l'acronyme *TaNaKh*², est composée de vingt-quatre « livres », regroupés en trois parties : la *Tora*, (les cinq premiers livres, aussi appelé le Pentateuque en français) récite de la création du monde, de l'humanité et de la nation d'Israël ainsi que les codes de la loi divine ; le *Neviim* (huit livres) qui raconte les vies et les enseignements des prophètes ; et le *Ketuvim* (onze livres), une collection de divers écrits qui ont été admis au corpus dans la période *postérieure* à la consolidation des livres de la *Tora* et du *Neviim*. Le livre d'Esther se trouve dans cette troisième partie, parmi les cinq derniers rouleaux, ou *megilot*³, rassemblés et authentifiés par les sages, entre environ 125 et 150 avant notre ère⁴. Ce texte, en forme de récit, témoigne de l'événement qui est commémoré – c'est-à-dire l'histoire de la reine Esther et comment elle a sauvé le peuple juif. Le récit contient également l'institution de la commémoration et donc de la fête de Pourim elle-même.

Le *Talmud* est une compilation écrite de la loi orale. Étant le fruit du débat intellectuel entre les sages de l'époque rabbinique (entre le III^{ème} et V^{ème} siècle de notre ère), il se présente souvent sous forme d'une discussion ou de questions-réponses. Concernant Pourim, le *Talmud* contient un traité sur le *megila* d'Esther. Ce traité se concentre essentiellement sur la codification des divers rites à accomplir lors de la fête. Par exemple, quand le repas de Pourim devait être consommé, qui est habilité à lire le *megila*, ou bien des précisions sur la date de la fête dans différents endroits.

Les sages dans le *Talmud* s'adressent également à la véracité historique du récit d'Esther, et donc, pour la prouver, ils établissent une datation des événements. Cette datation se base sur un calcul très précis à partir de certains repères historiques (que je ne dresserai pas en détail). La conclusion talmudique arrive à une datation de 527 avant notre ère, ce qui est un

¹ Faute d'accès à une traduction fiable du *TaNaKh*, j'ai utilisé comme source textuelle *La Bible de Jérusalem*, Paris : Les Editions du Cerf, 2009, qui est à la base une bible chrétienne. Cette édition, richement annotée, fait la distinction entre les éléments qui sont originaires de la bible hébraïque et ceux qui sont d'origine grecque. Avant d'utiliser cette bible, j'ai demandé l'avis du rabbin de Bayonne qui m'a confortée quant à la qualité de la traduction.

² L'acronyme renvoie à la structuration tripartite du corpus scripturaire.

³ *Megila* (singulier), *megilot* (pluriel).

⁴ Selon la chronologie proposée par *La Bible de Jérusalem*, 2009.

peu plus tôt que la datation généralement reconnue par les historiens. Ces derniers situent l'histoire sous le règne de Xerxès, entre 486 et 465 avant notre ère. En revanche, l'existence de nombreuses incohérences historiques dans le récit a poussé des érudits bibliques vers l'hypothèse que l'histoire est complètement fictive et qu'elle aurait été adaptée d'un conte de la mythologie perse¹.

Enfin, le *Midrash*, anthologie de textes exégétiques, propose des interprétations du récit d'Esther, des enseignements, et des éléments contextuels sur l'histoire et les personnages. De nombreux récits et légendes apocryphes, parfois fragmentés, sont aussi inclus dans ce corpus : par exemple la tradition selon laquelle Esther a observé un régime strictement végétalien au palais du roi pour pouvoir à la fois respecter les règles de *kashrut* tout en gardant secret son identité juive. Je n'ai pas placé l'étude du *Midrash* ni du *Talmud* au cœur de mes recherches et donc je ne développerai pas leur contenu de manière exhaustive. J'en ferai référence seulement si cela est nécessaire, notamment lorsque j'ai retrouvé l'influence de ces deux textes dans mes enquêtes à Bayonne.

ii. *Le récit, fondement de la fête*

La fête de Pourim étant inextricablement liée aux événements du texte, je présenterai ici les points essentiels de l'histoire qui se déroule sur dix chapitres. Bien que pour les sages talmudiques il n'y ait aucun doute quant à sa véracité historique, son style littéraire nous rappelle fortement un conte. En effet, le récit se déroule à la cour royale d'un roi perse dans un temps lointain, difficilement identifiable. Les personnages sont assez grossièrement dépeints : le roi Assuérus, parodie d'un despote ridicule et frivole ; la reine Esther, une vierge belle et vertueuse ; son oncle Mardochée, un modèle de sagesse et piété ; et le vizir Haman, le vilain cruel et rusé. L'histoire est assez complexe, pleine d'intrigues et de rebondissements.

¹ Voir par exemple Abraham J. Arnold, *Judaism: Myth, Legend, History and Custom. From the Religious to the Secular*, Toronto: Robert Davies Publishing, 1995, p. 176.

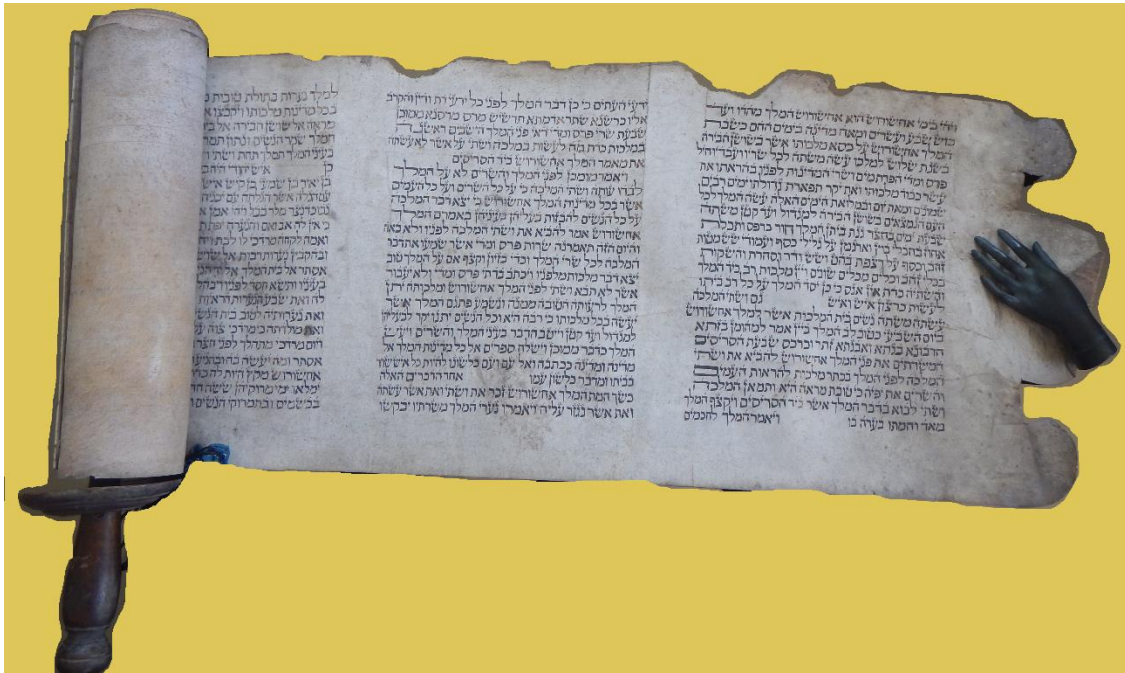


Figure 4 Megilla du XVIIème siècle, collection privée du M. Bernard Abraham

iii. Les points essentiels du récit

Dans le premier chapitre, le roi Assuérus donne une immense fête qui durera six mois, suivi d'un festin de sept jours. Lors des festivités, il ordonne à sa reine, Vachtî, de « montrer sa beauté »¹ à ses convives, mais elle refuse. Furieux, il la répudie pour désobéissance. Le roi est donc à la recherche d'une nouvelle reine et à cette fin il invite toutes les vierges du royaume à se présenter à la cour royale. Encouragée par son oncle Mardochee², Esther s'y rend. Elle attire l'attention du roi et devient son épouse et sa reine. Elle cache néanmoins son identité juive, sur les conseils de son oncle.

Dans le troisième chapitre, Mardochee découvre un complot contre le roi et avec l'aide d'Esther lui sauve la vie. C'est à ce moment-là que nous rencontrons le vilain de l'histoire, le nouveau premier vizir du roi, qui porte en lui une haine terrible contre le peuple d'Israël. Quand il voit Mardochee, un juif, refuser de se soumettre à son autorité, il jure de le tuer et avec lui de faire disparaître tous les juifs du royaume. Il tire au sort – le « Pûr »³ en babylonien – le jour où sera exterminé le peuple juif. Un édit à cette fin est signé par le roi. Le peuple juif, désespéré, se voit menacé d'une extermination à grande échelle. Mardochee supplie sa nièce, la reine,

¹ Souvent interprété comme une référence à la nudité ; le roi enivré par le vin et sa puissance despotique, aurait commandé à la reine de se présenter nue devant l'assemblée.

² La relation entre Esther et Mardochee n'est pas très claire. Selon différentes interprétations rabbiniques et traditions légendaires, il serait son cousin ou son oncle, et même peut-être son fiancé ou époux clandestin.

³ C'est de ce mot pour « le sort » que le nom de Pourim est tiré.

d'intervenir auprès du roi pour sauver son peuple. Elle invite donc le roi et son vizir Haman à un festin privé dans ses appartements. Le roi propose de lui offrir tout ce qu'elle désire. Mystérieusement, elle demande qu'une chose : que le roi revienne le lendemain, encore avec Haman, à un deuxième festin.

Cette nuit, le roi souffre d'une insomnie. Pour faire passer le temps, il se met à relire les annales historiques du royaume et tombe ainsi sur le passage qui raconte comment Mardochée lui a sauvé la vie. Il se décide à récompenser son sauveur et pour cela il demande conseil à son vizir Haman : « *Comment faut-il traiter un homme que le roi veut honorer ?* »¹. Haman croit que le roi parle de lui-même et donc il lui conseille de combler cette personne de cadeaux somptueux. Lorsque Haman découvre le vrai sens de la question, il se trouve donc dans la position humiliante d'honorer celui qu'il veut faire pendre.

Le lendemain, au deuxième festin d'Esther, la reine révèle son identité juive et supplie le roi de lui accorder la vie et la vie de son peuple. La colère du roi se retourne contre Haman, le maître d'œuvre du plan d'extermination qui menaçait la vie de sa bien-aimée. Le roi ordonne la pendaison d'Haman sur la potence que ce dernier avait érigée pour Mardochée.

Esther et Mardochée annonce la bonne nouvelle de leur salut aux juifs du royaume. De plus, le roi leur donne le droit de représailles contre leurs oppresseurs. Esther et Mardochée établissent la fête de Pourim en les engageant à « *célébrer chaque année le quatorzième et le quinzième jour d'Adar, parce que ces jours sont ceux où les Juifs se sont débarrassés de leurs ennemis, et ce mois celui où, pour eux, l'affliction fit place à l'allégresse et le deuil aux festivités* »².

iv. Du texte à la pratique

Le livre d'Esther nous fournit donc la raison de la fête de Pourim – une histoire extraordinaire de délivrance – et de la genèse de son institution. La date ainsi que les modalités de la fête sont précisées par le texte lui-même. Le texte est très clair, la commémoration doit respecter l'historicité des dates, telles qu'elles sont relatées par le *megila*. Le 14 Adar marque le jour où les juifs « *des provinces* » ont fêté leur délivrance. Le 15 Adar marque la même occasion pour les juifs de Suze, une ville fortifiée. C'est pour cette raison qu'aujourd'hui Pourim n'est pas fêtée le même jour partout dans le monde ; Israël, ville fortifiée, suit l'exemple

¹ *La Bible de Jérusalem*, Esther 6:6

² *La Bible de Jérusalem*, Esther 9:21-22.

de Suze en décalant les festivités d'une journée. Ce lien particulièrement étroit entre le texte et la pratique est assez singulier et donc remarquable. Claudine Vassas, l'auteur d'un ouvrage récent sur le sujet, remarque que la « *première singularité* » de Pourim est justement l'omniprésence du texte fondateur qui « *reste donc actif dans les rites qui en découlent* »¹.

Pourim s'exprime par un ensemble de rites et pratiques, certains qui sont de caractère communautaire et d'autres plus associés avec des actes privés et personnels. Je me suis concentrée sur la partie communautaire à Bayonne. Elle se traduit principalement comme une grande célébration, très festive et joyeuse, pendant laquelle se passent certains rites religieusement imposés. On y retrouve aussi de nombreuses pratiques auxiliaires des rites obligatoires, mais qui sont tout aussi importants et qui contribuent à créer « *l'ambiance très particulière* »² de Pourim.

La fête de Pourim comporte quatre *mitsvot*. Ces prescriptions religieuses, qui selon la loi religieuse juive doivent être accomplies le jour-même de Pourim, ont été tirées directement des écrits saints – le rouleau d'Esther dans le *TaNaKh* – et ensuite codifiées par les sages talmudiques. Le premier *mitsva* de Pourim que l'on retrouve dans le texte sacré est *l'obligation de commémorer les événements*.

« *Les Juifs s'engagèrent de plein gré, eux, leur postérité, et tous ceux qui s'adjoindraient à eux, à célébrer sans faute ces deux jours-là, d'après ce texte et à cette date, d'année en année. Ainsi commémorés et célébrés de générations en générations, dans chaque famille, dans chaque province, chaque ville, ces jours des Purim ne disparaîtront pas de chez les Juifs, leur souvenir ne périra pas au sein de leur race.*³ »

Cette première obligation est notable car, bien qu'elle soit tirée des écrits saints, elle ne vient pas d'une ordonnance divine. Il s'agit plutôt d'un engagement du peuple juif lui-même et s'applique et aux hommes et aux femmes de façon égale. Mais comment commémorer ces « jours de Pourim » ? La notion de commémoration est assez vague. J'essayerai de démontrer dans la partie analytique que, dans le sens le plus large du terme, toutes les obligations et les pratiques associées avec la fête de Pourim pourraient être comprises comme des actes de commémoration ; elles reproduisent d'une certaine façon des événements du livre d'Esther⁴. Plus précisément, et d'un point de vu légaliste, l'acte de commémoration a été traduit et codifié

¹ Claudine Vassas, 2016, *Esther : Le nom voilé*, Paris : CNRS Editions, 2016, p. 24-25.

² Entretien téléphonique non enregistré avec Mme D.S., 04/02/2016, réalisé par W.H.

³ *La Bible de Jérusalem*, Esther 9:27-28.

⁴ Vassas, 2016, p. 12.

par les sages comme une obligation *d'écouter deux fois* la lecture de la *megila*, une fois le soir et une fois le matin du 14 Adar. La lecture peut être publique ou privée et peut se faire dans n'importe quel lieu. La lecture publique se fait souvent à la synagogue, mais pas obligatoirement.

Les trois autres *mitsvot* de Pourim, également tirés directement du texte, se trouvent regroupés ensemble :

« Il [Mardochée] les conviait donc à faire de ces journées des jours de festins et de liesse, à échanger mutuellement des portions et à y faire des largesses aux pauvres. »¹

On retrouve donc l'obligation de *marquer le jour avec un bon repas, d'échanger des cadeaux de nourriture, et de faire un don aux pauvres*. Pourquoi Mardochée impose-t-il au peuple juif ces obligations particulières pour le jour de Pourim ? Encore une fois, c'est une reproduction des éléments de l'histoire elle-même :

« Le quatorzième ils [les juifs] se reposèrent et de ce jour ils firent un jour de festins et de liesse. »²

En plus de ces quatre commandements pour le jour-même de Pourim, j'aimerais en rajouter un cinquième. Il s'agit du jeûne de 24 heures qui précède le jour de la fête et qui est rompu avec le repas qui suit la première lecture de la *megila*. Selon la conception temporelle juive, la nouvelle journée commence à la tombée de la nuit. Ainsi donc, le jour de jeûne, le 13 Adar, il se termine le soir où commence le jour de Pourim, le 14 Adar³. Le jeûne est traditionnellement appelé « le jeûne d'Esther » car il correspond, encore une fois, à un moment du récit. Entre le moment où Esther apprend la terrible nouvelle du plan d'extermination et le moment où elle agit auprès du roi, elle prononce ces mots :

« 'Va rassembler tous les juifs de Suse. Jeûnez à mon intention. Ne mangez ni ne buvez de trois jours et de trois nuits. De mon côté, avec mes servantes, j'observerai le même jeûne. Ainsi préparée, j'entrerai chez la loi malgré la loi et, s'il faut périr, je périrai.' »⁴

¹ *La Bible de Jérusalem*, Esther 9:22.

² *La Bible de Jérusalem*, Esther 8:17.

³ Pour illustrer ce concept, je donnerai les équivalents en dates du calendrier latin pour l'année 2016 : Le jeûne d'Esther (le 13 Adar) a commencé à la tombée de la nuit du 22 mars et s'est terminé à la tombée de la nuit du 23 mars. Le jour de Pourim (le 14 Adar) a commencé à ce moment-là, le soir du 23 mars, et a continué jusqu'à la tombée de la nuit le lendemain, le 24 mars.

⁴ *La Bible de Jérusalem*, Esther 4:16.

Je ne m'attarderai pas sur ce point, car j'ai choisi de me concentrer sur le jour-même de Pourim et surtout sur les pratiques *communautaires* qui y sont associées. A partir des observations que j'ai pu réaliser auprès de la communauté juive de Bayonne, le jeûne, comme l'obligation du don aux pauvres, appartient plus au domaine des pratiques privées. Elles sont donc à la fois difficiles à observer et à analyser, et se trouvent hors du cadre de recherche que je me suis imposée.

Au-delà des commandements religieux, le récit d'Esther inspire l'esprit général de la fête et lui donne son ambiance très particulière. Les grands thèmes de la *megila*, tels que le hasard, le destin, le voilement, et le renversement ont été omniprésents dans les manifestations que j'ai observées ; les personnes se déguisent, se masquent, mangent et boivent en excès, jouent aux jeux de hasard – normalement interdits – et prennent des libertés parodiques avec le récit biblique.

CHAPITRE 2 :
LA FETE DE POURIM A BAYONNE

Dans le but de transmettre l'ambiance particulière la célébration de Pourim – joyeuse, bruyante, festive – j'ai choisi d'adopter un style narratif. Alternant entre « carnet de terrain » et les résultats de mes recherches, j'espère non seulement reconstituer la fête de façon fidèle, mais aussi de permettre au lecteur de mieux saisir ma position et mon expérience de chercheuse et d'observatrice étrangère lors de la fête.

I. Le cadre

J'arrive sur les lieux quelques minutes avant 19h le soir du 23 mars. C'est le troisième événement de la communauté juive de Bayonne auquel j'assiste, et même si je suis plus sûre de moi-même qu'à l'occasion du premier, la fête de *Hanuka* en décembre, je suis néanmoins nerveuse. Après quelques minutes d'hésitation, je pousse la porte de la salle polyvalente louée pour l'occasion. Je suis déçue, mais pas surprise, de voir que malgré l'heure, presque personne n'est arrivé. Je n'ai aucun moyen de disparaître dans la foule ! Les gens sur place sont principalement des organisateurs de la fête ; des femmes, dont je reconnais quelques-unes, grâce à mes enquêtes, sont occupées avec des derniers préparatifs dans la cuisine. Je les salue rapidement mais elles sont prises dans la précipitation et je n'ai pas envie de les déranger. Les hommes, majoritairement des membres du mouvement *Loubavitch* – facilement reconnaissables par leurs habits noirs, leurs chapeaux à larges bords, et leur barbe fournie – sont rassemblés dans un coin de la salle, en train de se préparer pour les prières qui vont bientôt commencer. Je me mets donc un peu à l'écart pour mieux observer la salle.

i. La salle

La fête cette année se passe dans la Salle l'Albizia, salle polyvalente « festive » qui appartient à la municipalité de Bayonne. Elle se situe proche de Saint-Esprit, le quartier traditionnellement associé avec la communauté juive. Que Pourim ne se passe pas à la synagogue cette année n'est pas forcément dû au fait que la synagogue est fermée. Il n'est pas inhabituel qu'une salle extérieure soit louée pour cette fête, surtout pour le repas et les festivités qui l'accompagnent. En effet, la même salle a été retenue l'année précédente, en 2015, bien avant la fermeture temporaire de la synagogue. Même en allant plus loin dans l'histoire de Pourim à Bayonne, la célébration se faisait souvent dans une salle louée, principalement pour pouvoir accueillir un plus grand nombre de personnes, surtout pour le repas de Pourim.

« WH : Alors, pour le festin, ça se passait à la synagogue ?

HA : A la synagogue, tout. Tout à la synagogue. Mais à l'époque aussi, au temps de rabbin Amar, au temps de Belassin et tout, on faisait, on louait le casino, pas cette salle, eh ? A l'époque c'était une, c'était dans ce casino on louait et une année on faisait des grands, grands buffets – ça, ça c'est rien ce qu'ils ont fait ! »¹

L'époque à laquelle le témoin fait référence remonte à la fin des années soixante-dix, ou début des années quatre-vingt², une époque qui m'a été décrite comme un « âge doré »³ où l'organisation de la vie festive et sociale était très développée. Remontant encore plus loin, aux années d'après-guerre, M. Bernard Abraham raconte que la lecture de la *megila* se faisait à la synagogue, suivie par des festivités à « l'hospice pour les vieillards », maison d'asile appartenant autrefois à la communauté, situé à 18 rue Maubec, en face de la synagogue. En revanche, il n'était pas sûr qu'il y avait un repas pendant les festivités⁴.

Plusieurs configurations quant à la localisation de la célébration de Pourim sont donc possibles : que la lecture et les festivités – avec ou sans un repas – se passent à la synagogue ; que la lecture se fasse à la synagogue suivie par les festivités ailleurs ; ou alors que l'ensemble des éléments – lecture et festivités – se passent dans une salle hors-synagogue. Cette flexibilité est due au fait que les *mitsvot* ici en question – la lecture et le repas – ne sont pas obligatoirement de nature communautaire. Autrement dit, rien dans le *Talmud* ne spécifie que ces activités ne peuvent pas être partagées en petite communauté ou simplement en famille. En effet, Pourim peut avoir un aspect très domestique, comme ce fut le cas dans une famille bayonnaise au début du XX^{ème} siècle, selon le témoignage de Henry Léon :

« C'est au salon que l'on avait préparé la table de lecture : autour se tenaient les plus jeunes, les enfants prêts à écouter ; plus loin étaient assis les raisonnables disséminés avec leurs ascendants... »⁵

Il est donc tout à fait possible de remplir la totalité des obligations religieuses de Pourim, sans jamais quitter la sphère familiale. De ce fait, le choix d'organiser une fête *communautaire* à Bayonne est significatif et souligne l'importance sociale de se réunir ; la volonté de se

¹ Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H.

² Selon les informations croisées avec le témoignage de Fabienne Allouche.

³ Entretien téléphonique non-enregistré, Fabienne Allouche, 03/02/2016.

⁴ Entretien Bernard Abraham, Biarritz, 21/03/2016, réalisé par W.H.

⁵ Léon, 1903, p. 155.

rassembler, surtout autour d'un repas, n'est pas anodin¹. Organiser un repas qui respecte toutes les prescriptions de la loi alimentaire juive, la *kashrut*, et cela en dehors des locaux adaptés, représente une entreprise considérable. Toute la nourriture doit être préparée en avance et transportée sur place. Organiser un repas de Pourim est donc un geste porteur de sens, à la fois une reconnaissance du rôle social important joué par ce type de regroupement, et de l'engagement de ces membres à la cohésion sociale.

Inaugurée en 2010, la salle l'Albizia est un grand espace rectangulaire, sans intérêt particulier, pouvant accueillir jusqu'à 180 personnes. Le style de l'architecture intérieure est simple et dépouillé avec des murs blancs et un sol en béton ciré. Pour rajouter un peu de couleur et d'ambiance, elle a été décorée par les organisateurs. Quelques éléments égayaient le lieu. Les grandes tables carrées sont mises pour dix personnes et occupent la totalité de l'espace. Elles sont dressées de nappes blanches avec des accessoires verts et violets. Tout est en plastique : les couverts, les assiettes, les verres. Ce petit détail pourrait passer inaperçu mais il est important néanmoins car il rappelle l'importance des règles *kashrut* qui doivent être respectées à tout prix ; dans une cuisine cachère, il y a deux services complets pour se conformer au règlement que la viande et le lait ne peuvent jamais être mélangés. Etant dans une cuisine non-cachère, l'utilisation des assiettes et ustensiles jetables est vraiment la seule façon de rester fidèle aux lois alimentaires.

A chaque place se trouve un petit livret sur lequel est imprimé la *megila* d'Esther en hébreu et en phonétique, pour aider les personnes à suivre la lecture qui se fera plus tard dans la soirée. Sur les *megilot* utilisés rituellement, le texte d'Esther doit être écrit à la main, en hébreu, sur du parchemin. Le texte peut être illustré, ce qui fait souvent des *megilot* des objets de grande beauté. Les livrets sur les tables essaient de reproduire cet effet : les pages sont imprimées sur un fond qui reprend l'apparence du parchemin ; le papier et l'impression sont de très grande qualité.

¹ Liliane Vana, « Pourim pour tous. Lecture de la Meguila par les femmes » Conférence *Akadem* [en ligne] Disponible : < http://www.akadem.org/sommaire/themes/vie-juive/les-fetes/pourim/lecture-de-la-meguila-par-les-femmes-26-02-2015-67841_363.php > (consulté le 20/03/2016)

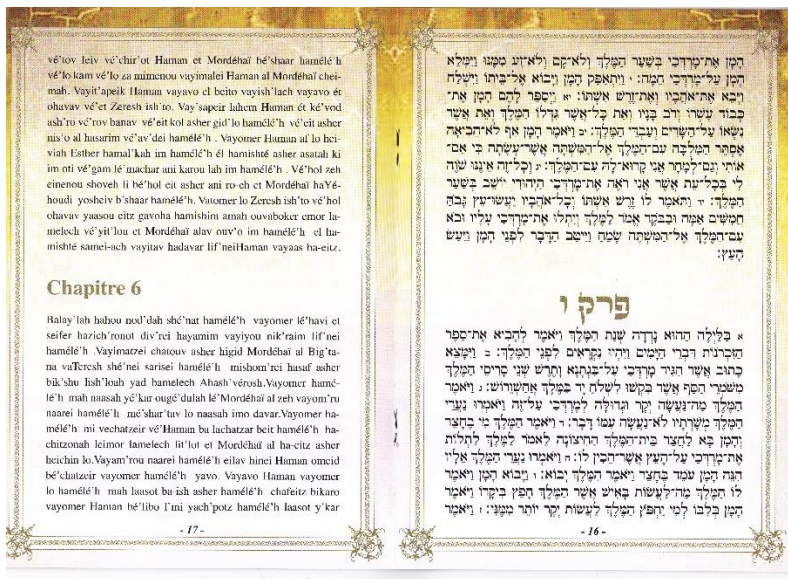


Figure 5 Livret contenant le texte de la méghila ; le texte en hébreu apparaît à droite, le texte en phonétique à gauche
Publié par Graphitti Imprimeur, Toulouse

La majorité des personnes ne parlant pas hébreu, pourront cependant suivre la lecture avec la phonétique, mais il n’y a pas de traduction mot pour mot. En revanche, j’imagine que cela ne pose pas de véritables difficultés de compréhension ; une connaissance intime du récit, maintes fois entendu depuis l’enfance, couplé avec des repères contextuels, des noms propres par exemple, doit permettre de suivre le sens général du texte. Les tables sont également décorées avec des petites crécelles en plastique qui serviront également pendant la lecture de la *megila*.

Sur les murs, je remarque trois masques vénitiens en plastique, confirmation qu’une association entre Pourim et le carnaval est bien reconnue par la communauté elle-même, pour qui « emprunter » ce symbole et le placer au cœur des festivités de Pourim ne pose aucun problème.



Figure 6 Décor de Pourim : masque vénitien en plastique

ii. *Le « carnaval des juifs »*

D'où vient cette association entre le carnaval et la fête de Pourim ? C'est d'abord une simple question de correspondance calendaire ; Pourim coïncide dans l'année avec la saison du carnaval chrétien, le Mardi Gras précédant la période de carême¹. Le mois d'Adar dans le calendrier juif tombe au printemps, dont le symbolisme classique de renouvellement également associé au carnaval, est particulièrement bien adapté aux thèmes de rédemption et renaissance de Pourim. En revanche, alors que le carnaval annonce le carême, donc une période de jeûne et de privations, Pourim marque la fin d'une période de jeûne, mais plus courte, qui s'appelle le jeûne d'Esther. Pourim indique aussi, à sa façon, le début d'une deuxième période de restrictions. Selon un de mes témoins, il est traditionnel, dès la fin de Pourim, de commencer « *tout de suite* » les préparations pour le *Pesah*². Cette préparation est autant spirituelle que matérielle, avec le grand nettoyage de la maison qui précède la fête de *Pesah*, pendant laquelle toute trace de nourriture contenant de la levure (*hamets*) est interdite. Ce nettoyage ne sert pas seulement à « chasser » toute présence de levure dans la maison, jusqu'aux miettes de pain qui pourraient être cachées derrière ou dans les meubles, mais à se préparer spirituellement pour la célébration de *Pesah*, un des moments phare dans l'année juive. Dans les mots de mon interlocutrice, Pourim sert donc de « *repère dans l'année, annonciatrice de la fête de Pesah* »³.

L'association entre Pourim et le Carnaval est plus complexe qu'une simple correspondance de dates. Mardi Gras et Pourim incitent à une certaine forme d'indulgence envers des comportements qui sont normalement considérés comme antisociaux⁴ : la satire, liée au thème du renversement, et la pratique de se « voiler » ou transformer son identité, qui est en elle-même une forme de transgression sociale⁵. Je développerai ces pratiques « carnavalesques » à fur de leur apparition au cours du déroulement de la soirée.

¹ Les dates pour ces deux fêtes tombent généralement en février ou mars. Il faut noter que la correspondance ne se fait pas tous les ans. Le calendrier juif étant lunaire, il est nécessaire de rajouter un deuxième mois d'Adar pendant les années embolismiques, ce qui fut le cas en 2016. Pour cette raison, Pourim tombait bien plus tardivement que le mardi gras, jour traditionnel du Carnaval. En revanche, elle a coïncidé cette année avec la Semaine nationale d'éducation et d'actions contre le racisme et l'antisémitisme, coïncidence tout autant symbolique.

² Entretien téléphonique non enregistré avec Mme D. S., 04/02/2016, réalisé par W.H.

³ Ibid.

⁴ Amitai Etzioni, « Toward a Theory of Public Ritual » in *Sociological Theory* [En ligne] Vol. 18, N°1, Mars 2000, p.47-48.

⁵ Michel Feuillet, *Le Carnaval* (Paris : Les Editions du Cerf, 1991), p. 33.

iii. L'assemblée

Cette année, une centaine de personnes sont présentes à la fête communautaire de Pourim. Autrefois, la location d'une salle encore plus grande permettait à la communauté d'organiser des soirées de Pourim à très grande échelle, auxquelles étaient invitées des personnes non-juives.

« On faisait des grands buffets et on était deux cents personnes, deux cents cinquante. Mais on amenait même des amis non-juifs pour pouvoir rentrer un petit peu dans les frais, voilà. On faisait ça, on faisait les tombolas et tout, ça c'est vrai. Mais y avait pas mal aussi des... chaque euh, voilà, comme moi j'avais des amis, j'avais des amis goy¹, ben je les amenais avec moi. Uh... n'importe quel... c'est-à-dire, c'était permis. Euh... on fermait pas les portes, on disait pas « Parce que c'est des goys, il faut... » J'ai dit, au contraire, surtout nous, on est un petit noyau, on n'est pas énorme, et si on amène pas nos amis, euh, pff... on peut pas rentrer de, de l'argent. »²

Il apparaît donc que autour des années 1980, l'aspect social de Pourim était mis en avant. La présence de non-juifs est expliquée par la nécessité de rentrer dans les frais, une nécessité résultant de la petite taille de la communauté. Peu importe l'explication donnée, cela démontre une véritable ouverture d'esprit de la communauté et indique un haut niveau d'intégration sociale de ses membres. Pourrait-t-on dire que le caractère religieux de la fête a été éclipsé par l'ambiance festive ? Fabienne Allouche, qui avait organisé ces grands « bals de Pourim » à l'époque, réfléchit à la question.

« ...c'est vrai aussi que, la dernière année, c'était peut-être un peu ouvert, tellement ouvert, qu'il y avait peut-être moins de juifs que d'autres, que d'autres personnes, est-ce que la dernière année ça n'avait pas un peu perdu, um, je sais pas, la spécificité de base, je ne sais pas. »³

C'est peut-être à cause de l'inquiétude d'un amoindrissement de l'aspect religieux que la fête aujourd'hui n'est pas plus ouverte. Il y a sûrement un lien aussi avec les précautions de sécurité extraordinaires que la communauté est malheureusement obligée de prendre à chaque rassemblement et qui provoque une certaine « fermeture » des festivités⁴. Serait-il possible d'envisager une répétition d'une fête de Pourim regroupant amis juifs et non-juifs

¹ En Hébreu moderne et en Yiddish, le mot *goy* sert de terme standard pour une personne non-juive.

² Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H.

³ Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H.

⁴ Je pourrais citer la présence de militaires armés devant la synagogue de Biarritz à la fête de Hanuka, ou alors la façon de dissimuler la nature religieuse du groupe quand ils se rassemblent en dehors de la synagogue comme ce que j'ai observé au casino de Biarritz : le panneau indiquant la fête était marqué « Evènement festif de l'A.C.I. de Bayonne et Biarritz ».

aujourd'hui¹ ? Rappelons-nous que depuis deux ans, l'organisation de la fête de Pourim à Bayonne est entreprise par le mouvement *Loubavitch*. Bien qu'une de leurs missions principales soit de chercher plus de *visibilité sociale* dans la sphère publique, cela ne veut pas dire pour autant qu'ils soient favorables à une meilleure *mixité sociale*. Au contraire, ils promeuvent une « *endogamie maximale [qui] représente un modèle particulièrement vigoureux d'identité juive* »². De plus, selon mes observations, il me semble que les *Loubavitch* essaient de remettre l'accent sur l'aspect religieux de Pourim, aspect qui est devenu peut-être secondaire à Bayonne. L'exemple de la date choisie pour les festivités peut éclaircir ce propos.

iv. Le choix de la date

Il était autrefois coutume à Bayonne, du moins depuis l'arrivée des populations nord-africaines, de séparer les éléments de la fête et de les célébrer sur des journées différentes. Bien que la lecture soit plus ou moins respectée comme obligation religieuse, l'aspect social des autres *mitsvot*, surtout le repas, avait tendance à passer devant leurs aspects religieux.

« *Nous à l'époque, oui, on décalait. Tandis que là, depuis qu'y a... M. M. [représentant Loubavitch], vous savez, lui, il est... euh... comment dire ... religieux, harédi³, hassidi, hein ? Alors lui il fait vraiment le jour. Mais nous, parfois, quand on faisait ces grands buffets et tout ça, on décalait, le samedi, le samedi soir ou le dimanche... pourquoi on le faisait un dimanche ? Parce que les gens ils ne travaillent pas. Et, c'est la possibilité que les gens puissent venir.* »⁴

Un repas de Pourim qui n'a pas lieu le jour-même n'a aucune valeur légale et ne permet pas aux personnes présentes de s'acquitter de leurs obligations religieuses. Malgré cela, du point de vue de la communauté, l'aspect le plus important n'était pas de se rendre quitte du *mitsva*, mais plutôt d'organiser un événement festif auquel tout le monde pourrait venir. Cela montre aussi un certain pragmatisme vis à vis de la vie en France où les minorités religieuses n'ont pas toujours la possibilité de demander des aménagements de leur temps de travail pour des motifs religieux.

Cette année, le jour de Pourim commençait un mercredi soir. La fête, organisée par les *Loubavitch*, s'est déroulée le mercredi soir également, malgré l'impraticabilité de ce choix pour

¹ A ma connaissance, j'étais la seule personne non-juive présente à la fête, à part peut-être des conjoints non-convertis de mariages mixtes.

² Gutwirth, p. 9.

³ Hassidim et autres ultra-orthodoxes en Israël.

⁴ Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H.

les personnes qui travaillent ou qui viennent de loin¹. On peut donc observer l'influence des *Loubavitch* avec ce « *repli sur le 'noyau dure' de l'identité juive, celle de la loi et du rituel* »².

II. La liturgie

Revenons donc à la soirée. Même si la salle n'est pas encore pleine, les hommes commencent les prières d'ouverture. Je suis d'abord prise au dépourvu. La situation m'échappe, car je n'ai pas vu mentionné ce que j'avais découvert dans mes lectures préparatoires. Le rabbin sort avec un rouleau, drapé d'un manteau en velours. Il l'embrasse, il le pose sur la table et le roule avec une gestuelle spécifique, il le montre à la dizaine d'hommes rassemblés autour de lui qui lèvent leurs deux mains vers le rouleau. Le rabbin commence la lecture du rouleau. Tout se passe en hébreu. Je suis momentanément déconcertée : Est-ce la lecture de la *megila* d'Esther ? Impossible – personne n'est attentif, à part les hommes qui prient ! Au contraire, les participants continuent à arriver, à se saluer mutuellement, les femmes discutent en groupes autour de la pièce ou alors portent des plats de la cuisine aux tables, les enfants courent partout et font du bruit. C'est un drôle de contraste, entre la sincérité pieuse des hommes qui prient, certains se balançant d'avant en arrière à la manière caractéristique des hassidim, et le comportement désordonné, décontracté et convivial qui les entoure (surtout pour moi qui suis plus habituée à la solennité silencieuse des offices catholiques ...). Le sociologue Jacques Gutwirth note que ce mélange particulier de solennité et d'irrévérence est typique parmi les communautés françaises où le hassidisme et le sépharadisme se rencontrent.

*« Certes les hassidim de Loubavitch sont en principe plus tolérants que d'autres hassidim, mais chez nombre d'adeptes d'origine séfarde il s'agit d'une indulgence naturelle, qui appartient à la manière d'être en Afrique du Nord et qui ne doit donc rien aux tactiques missionnaires. Il y a bien une certaine « sefardisation » du hassidisme Chabad en France. »*³

Ce que je vois est donc un rappel important : j'assiste à un processus culturel complexe, où deux cultures se confrontent et s'influencent *mutuellement* et il est donc nécessaire de ne pas trop simplifier l'influence de l'une sur l'autre. Je dois avoir l'air perdue car bientôt un jeune

¹ Pour être complètement en règle selon les prescriptions talmudiques, le repas devrait être mangé pendant la *journee* de Pourim, et non le soir. En fêtant le repas le soir de Pourim, les délégués *Loubavitch* guident la communauté de Bayonne vers une observation de la loi plus exacte, mais qui n'est pas encore absolue. Ceci est expliqué par le fait que les délégués avaient organisé trois repas de Pourim dans trois communautés différentes cette année : à Bayonne le soir de Pourim, à Mont de Marsan le lendemain midi, et à Pau le lendemain soir.

² Podselver, p. 53.

³ Gutwirth, p. 179.

du mouvement *Loubavitch* vient vers moi et propose de m'éclaircir la situation. Il m'explique que ce rouleau n'est pas la *megila* d'Esther mais la *Tora*, et que la lecture de la *Tora* se fait aujourd'hui pour clôturer la journée de jeûne. Les prières et rites associés avec Pourim n'ont donc pas encore commencé.

i. La lecture de la megila

Les personnes continuent d'entrer petit à petit, et chacun s'assoit où il veut autour des tables. C'est le signal que la soirée de Pourim va bientôt commencer. La lecture de la *megila*, l'événement principal pour lequel nous sommes tous rassemblés, est précédée par la prière du soir, suivie par une sorte de pré-commentaire du texte. La prière et le sermon sont effectués par le rabbin de Bayonne. Dans son homélie, il situe la fête de Pourim dans un contexte liturgique plus large, en faisant le rapport avec la fête de Yom Kippour. Il la place aussi dans un contexte socio-politique actuel, en soulignant le lien entre la haine et l'intolérance de Haman envers le peuple juif et les attaques terroristes à Bruxelles la veille¹. Ses mots me rappellent une autre fête, une autre attaque terroriste : à la soirée d'allumage de la première bougie de *Hanuka*, quelques semaines après les attentats de Paris², le rabbin avait fait un discours similaire, en décrivant les valeurs de *Hanuka* comme des « valeurs républicaines » : le respect des libertés d'autrui, la liberté de culte, le débat non-violent et l'engagement civil. Cette ouverture sur le monde et sur l'actualité, la volonté d'inscrire les histoires et les événements postbibliques dans un contexte géopolitique moderne m'interpellent. Cette façon d'évoquer directement la République Française, structure laïque par excellence, pendant une cérémonie religieuse m'impressionne³.

Pendant que le rabbin de la communauté de Bayonne s'installe pour la lecture, l'autre rabbin, le rabbin *Loubavitch*, prend la parole. Il explique à l'assemblée comment se déroulera la lecture, et nous demande de respecter certaines directives : être attentifs, respectueux de la tâche exigeante du lecteur, éviter au maximum de faire du bruit. En effet, le rabbin (qui a jeuné

¹ Le matin du 22 mars, 2016, trois attentats ont eu lieu à Bruxelles : deux à l'aéroport de Zaventem et un à la station de métro Maalbeek à Bruxelles. En tout, 32 victimes et 3 assaillants ont été tués. Plus de 300 personnes ont été blessées. Les attaques ont été revendiquées par le groupe terroriste d'idéologie salafiste djihadiste l'Etat Islamique.

² La soirée du 13 novembre 2015, une série de fusillades et d'attaques-suicides meurtrières furent exécutés à Paris et dans sa périphérie. Encore une fois, les attaques ont été revendiquées par l'organisation terroriste État islamique. Selon les statistiques officielles, il y a eu 130 morts et 413 blessés hospitalisés.

³ Je n'ai pas eu le temps de poursuivre l'étude de cette dynamique intéressante. La citoyenneté des juifs français a été largement étudiée depuis les années 1970 surtout par des sociologues : Dominique Schapper, Chantal Bordes Benayoun, Sylvie Strudel, Colette Zytnicki, Erik Cohen. J'aimerais citer l'œuvre collaborative récente de Dominique Schapper, Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphaël, *La condition juive en France. La tentation de l'entre-soi* (Paris : Presses universitaires de France, 2009).

toute la journée) doit débiter la lecture de la *megila*, lecture qui durera une trentaine de minutes et qui doit se faire d'un seul trait, sans pauses ni fautes. En revanche, s'adressant surtout aux enfants présents, il *faut* faire du bruit à chaque fois que le nom de Haman est prononcé. L'écoute de la lecture de la *megila* demande donc la participation à la fois passive et active de l'assemblée.

La lecture commence. Elle est très rapide, le texte est plutôt chanté que « lu » et même avec la phonétique à côté de moi, je trouve l'exercice très difficile à suivre. Je ne suis visiblement pas la seule à avoir des difficultés ; j'observe des personnes autour de moi qui se perdent, s'interrogent : « Il en est où ? Ah bon – on est déjà au chapitre 5 ? Autant pour moi... » Malgré l'atmosphère de concentration qui accompagnait le début de la lecture, l'attention diminue au fur et à mesure que le temps avance. La longueur de l'exercice, couplé à mon avis avec la faim des personnes qui ont jeûné commence à peser sur l'assemblée... d'autant plus que les entrées sont déjà au milieu de la table devant nous !

Quand le nom de Haman est prononcé¹, l'assemblée fait du bruit en frappant sur les tables, en tapant des pieds, en agitant des crécelles, surtout utilisées par les enfants. L'enthousiasme monte dès que l'on approche de l'instant où le roi condamne Haman à mort, et que la terrible fin réservée à Mardochee et au peuple juif se déplace vers ce vilain détesté. Ce grand moment de justice déclenche une augmentation du bruit : le battement des mains qui fait secouer la table, le piétinement enthousiaste, le ton aigu et perçant des crécelles, les ululations féminines joyeuses comme celles que l'on peut entendre dans les mariages ou autres événements joyeux au Moyen-Orient et en Afrique du Nord. Le rabbin attend que le silence soit revenu pour reprendre sa lecture.



Figure 7 Crécelle en plastique, fabriquée en Chine.

¹ La coutume est de ne faire du bruit que lorsque le nom de Haman est mentionné avec un qualificatif.



Figure 8

Crécelle en plastique, fabriquée en Israël, portant la figure d'un clown, image associée avec l'aspect carnavalesque de Pourim.

L'utilisation de crécelles et d'autres pratiques pour faire du bruit servent à « couvrir » le nom maudit et donc à « effacer » ou même à « tuer » au sens symbolique, le personnage de Haman. En reflétant les événements du récit, l'acte symbolique est « *une dramatisation de son effacement littéraire* »¹. Cette pratique est particulièrement chérie par les enfants, vivement encouragés à participer pleinement. C'est un moment où les plus jeunes peuvent être entièrement investis dans l'action du rite communautaire et cela leur donne un « *sentiment d'appartenance* »², pour reprendre l'interprétation d'un de mes interlocuteurs.

ii. *Le rôle des enfants*

L'implication des enfants est une préoccupation majeure pour beaucoup de mes interlocuteurs, surtout pour les femmes. L'association entre Pourim et les enfants me semble être particulièrement forte à Bayonne ; elle m'a été décrite très souvent comme « la fête des enfants », une fête « réservée aux jeunes ». Certaines pratiques ont été identifiées dans les enquêtes de terrain comme étant « pour les enfants » : tels l'utilisation des crécelles pendant la lecture, le montage d'une pièce de théâtre, et surtout le déguisement. En effet, lorsque la totalité des enfants était déguisée, seulement une dizaine d'adultes l'étaient aussi.

Il y a donc un certain écart avec le discours rabbinique qui affirme que Pourim n'est *pas* une « fête des enfants », mais une fête qui concerne tout le monde, et qui de plus impose des

¹ Vassas, 2016, p. 56.

² Entretien téléphonique non enregistré avec Mme D. S., 04/02/2016, réalisé par W.H.

obligations importantes aux *adultes*. Interrogé sur cette façon de décrire la fête, le Rav M. précise :

« *C'est une mauvaise description. Les enfants, ils prennent part, comme c'est une fête très joyeuse, et c'est une fête, euh, où il y a un côté euh joyeux, même on pourrait dire un côté enfantin, donc euh... on met en valeur les enfants, etcétera, mais ce n'est pas du tout une fête qui est, qui est réservée aux enfants, qui est exclusive aux enfants, non.* »¹

Néanmoins, il me semble que ce lien entre Pourim et les jeunes existe à Bayonne depuis au moins les années d'après-guerre. Une dame âgée de la communauté m'a même dit que comme elle n'a « *jamais eu d'enfants* », elle n'avait pas « *l'habitude de fêter Pourim* »². De plus, certains aspects de la fête de Pourim sont historiquement pris en charge par les jeunes à Bayonne ; ces derniers jouaient un rôle essentiel dans l'organisation des manifestations festives. Je fais référence à la représentation théâtrale sur le thème de Pourim donnée à l'occasion de la fête et sur laquelle je reviendrai par la suite.

Pourquoi cet importance accordé alors aux enfants à Pourim, et cela en dépit des efforts du rabbin de « recadrer » la fête en lui redonnant sa juste valeur et son importance religieuse ? A mon sens, il pourrait y avoir un lien avec les craintes d'assimilation et de perte d'identité que j'ai déjà évoquées dans la première partie. A ce point de ma réflexion, je me suis inspirée en partie d'une étude empirique sur l'influence de Noël dans les pratiques de *Hanuka* aux États-Unis chez les familles juives avec jeunes enfants. L'étude propose une hypothèse intéressante : dans les communautés juives concernées par le risque d'assimilation, il y aurait tendance à attribuer plus d'importance à la fête de *Hanuka* que dans d'autres populations juives aux États-Unis et en Israël, où les craintes identitaires sont nettement moins marquées³. Les parents exagèrent l'importance et l'aspect ludique de *Hanuka* pour « concurrencer » l'influence culturelle de Noël et dans le but d'éviter les effets nuisibles de l'assimilation culturelle⁴. Assistons-nous à un mécanisme similaire à Bayonne ? L'importance du carnaval et les pratiques de déguisement dans les écoles laïques françaises ne sont pas négligeables. Mais plus globalement, l'utilisation de Pourim comme une occasion d'accorder une attention particulière aux enfants, ne serait-elle pas une stratégie, même inconsciemment adoptée, de souder

¹ Entretien M. M., Pau, 17/02/2016, réalisé par W.H.

² Correspondance par courriel, Mme Monique Lattes, 25/02/2016.

³ Ran Abramitsky, Liran Einav et Oren Rigbi, « Is Hanukkah Responsive to Christmas ? » in *The Economic Journal* (Vol. 120, N° 545, Juin 2010) pp. 612 – 630 [En ligne] Disponible: <<http://www.jstor.org/stable/40784580>> (Consulté le 13/02/2016).

⁴ Ibid., 612. Dans l'anglais originale, «...Jewish parents might worry that their children would feel left out, intermarry, or convert. That is, Christmas, a fun holiday for children induces parents to 'compete' ».

l'attachement des jeunes à la religion et à la communauté et ainsi donc de lutter contre les forces extérieures qui mènent aux phénomènes assimilatoires ? Seulement une enquête plus large et plus systématique pourrait répondre à ces questions. Il serait surtout intéressant de comparer la popularité et l'importance accordée à Pourim dans d'autres communautés en France ainsi que dans d'autres pays, notamment en Israël et aux Etats Unis, pour voir si l'accent sur les enfants est un phénomène particulier à Bayonne ou à la France.

Au cours de mes recherches, j'ai contacté la chercheuse Claudine Vassas qui travaille depuis des années avec la communauté juive de Toulouse, et notamment sur la fête de Pourim. Je l'ai interrogée sur la place des enfants à Toulouse à l'occasion de Pourim. Curieusement, elle a trouvé qu'à Toulouse, l'influence des *Loubavitch* avait tendance à *accentuer* l'importance des enfants, contradiction complète avec ce que j'ai vécu à Bayonne, où le Rav *Loubavitch* essaye (selon ma perception des choses) de *diminuer* cette importance, déjà bien établie dans la communauté. Certes, ces deux communautés, se différencient dans leur histoire et dans leur composition démographique, mais l'observation de Claudine Vassas était néanmoins surprenante, car bien éloignée de la mienne. Il est donc possible de soutenir l'hypothèse que les enfants jouent un rôle plus marqué à Bayonne qu'à Toulouse à l'occasion de Pourim. Mais il m'est impossible de dire à ce stade précoce de la recherche, si cette particularité est *unique* à Bayonne.

iii. La megila et la satire

Revenons à la lecture de la *megila* qui se poursuit dans la salle. Elle est donc agrémentée par la participation de l'assemblée et l'accompagnement sonore qui en découle, mais elle est aussi enrichie par un accompagnement visuel et dramatique, la lecture étant doublée par une vidéo illustrative. A mi-chemin entre dessin animé et diaporama figé, un film muet, projeté sur un mur au fond de la salle, raconte l'histoire de Pourim par le biais d'illustrations et de textes. Le film se déroule pendant la lecture, mais il s'agit d'une version abrégée qui dure à peine quinze minutes. Pour cette raison, il n'y a pas de corrélation directe entre le déroulement de l'histoire sur l'écran et les mots prononcés par le rabbin. En effet, le film passe au moins deux fois pendant la lecture rituelle du rouleau d'Esther.

Quel est l'objectif du film ? Est-ce un autre moyen de transmettre l'histoire, d'accéder aux personnes qui la connaissent peu ou mal ? Ou est-ce une adaptation ciblée pour les enfants ? Le style du film pourrait suggérer une audience enfantine, car le récit est simplifié, les personnages sont stéréotypés et grossiers, l'intrigue est largement exagérée, mais

l'emplacement de la projection la met en vue de tout le monde et non pas uniquement en face des enfants regroupés autour d'une table au fond de la salle. L'exagération est telle que l'histoire et les personnages sont rendus presque absurdes et je suis à nouveau marquée par la dissonance qui en résulte. La solennité du rabbin, le texte sacré prononcé en hébreu, le sujet abordé – l'extermination d'un peuple – contrastent vivement avec le style caricatural du film. Durant ce moment, l'expérience m'est étrange et j'ai du mal à concilier de telles oppositions. C'est seulement dans les jours et les semaines qui suivent la fête que je fais le lien entre la nature du film et la tradition satirique de Pourim. Il s'agit d'une coutume de jouer des pièces de théâtre parodiques basées sur le récit d'Esther à l'occasion de Pourim. Evidemment le film en question s'éloigne d'une représentation théâtrale, mais sa nature comique et sa tendance à rendre les personnages de façon caricaturale font écho aux pièces de Pourim.



Figure 9 Photo du film diffusé lors de la lecture de la méghila

iv. *Le Pourim Shpil*

Les pièces à l'occasion de Pourim, souvent de caractère satirique, correspondent à une pratique culturelle bien reconnue dans le monde juif. Bien qu'aucune représentation théâtrale n'ait eu lieu cette année à Bayonne, il ne faut pas pour autant l'ignorer, c'est une pratique qui a toujours été aléatoire, et dont la réalisation d'année en année dépend beaucoup de la motivation et du niveau d'organisation de la communauté. Elle peut donc être toujours considérée comme une pratique vivante de la communauté de Bayonne, susceptible de se répéter dans les années qui suivent. En France, le *Pourim Shpil*, terme yiddish pour dire « la pièce de la fête des Sorts » ou « le jeu de Pourim », est inscrit sur l'inventaire de patrimoine culturel immatériel depuis

2015 dans la catégorie de « pratique festive »¹. En revanche, à Bayonne, le terme « *Pourim Shpil* » n'est pas utilisé, certainement parce que la langue yiddish est parlée par les communautés juives ashkénazes, d'Europe centrale et des pays germaniques, et donc n'est pas courante à Bayonne. En effet, selon la fiche d'inventaire, cette pratique concerne principalement la communauté juive ashkénaze² mais, selon mes recherches, des pratiques incorporant de la musique, de la danse, du déguisement, et de la mascarade sont confirmées dans la communauté sépharade à Bayonne depuis longtemps. Au lieu du « *Pourim Shpil* », des termes plus génériques sont employés tels que « pièce », « pièce à la base d'Esther », « pièce de théâtre », « petites pièces de théâtre sur l'histoire de Pourim », « spectacle » et « représentation ». Bien qu'une représentation théâtrale de Pourim ne soit pas produite à Bayonne cette année, j'aimerais néanmoins offrir quelques éléments historiques qui me sont parvenus grâce aux entretiens.

Par rapport au contenu des représentations à Bayonne, la *megila* d'Esther servait toujours de base thématique. Il est peu évident de cerner si les représentations avaient un air satirique ou non. Interrogé sur la nature de ces pièces de théâtre, auxquelles il a participé dans les années 1960, M. Abraham atteste qu'elles étaient « *vraiment très farfelues* » et « *un peu parodiques* »³. Selon Mme Attaiech, qui parle des années 1980, la représentation semble avoir pris une autre configuration, plus narrative.

« *Ils faisaient les petites pièces de théâtre sur l'histoire de Pourim. En racontant toute l'histoire de Pourim. L'autre c'est Esther, l'autre c'est Mardoché, chacun il a son nom et ils se mettent sur l'estrade et racontent un petit peu l'histoire...* »⁴

La réalisation de la pièce semble donc être une pratique assez souple ; la pièce n'est pas forcément jouée tous les ans et elle est susceptible de prendre des formes différentes au fur et mesure des années ou selon la volonté des personnes qui l'organisent. Elle s'est même

¹ Ministère de la Culture et de la Communication, 2012, « Fiches de l'inventaire du patrimoine culturel immatériel - Pratiques festives » *Patrimoine Culturel Immatériel*, (20/04/2012) [En ligne] Disponible : <<http://www.culturecommunication.gouv.fr/Politiques-ministerielles/Patrimoine-culturel-immateriel/Inventaire-en-France/Inventaire/Fiches-de-l-inventaire-du-patrimoine-culturel-immateriel/Pratiques-festives>> (consulté le 23/05/2016)

² Ministère de la Culture et de la Communication, 2015, *Fiche d'inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France - « POURIM-SHPIL »* [en ligne] Ministère de la Culture et de la Communication, France : 2015, p. 2. Téléchargeable sur le site du Ministère de la Culture et de la Communication : <<http://www.culturecommunication.gouv.fr/Politiques-ministerielles/Patrimoine-culturel-immateriel/Inventaire-en-France/Inventaire/Fiches-de-l-inventaire-du-patrimoine-culturel-immateriel/Pratiques-festives>> (consulté le 23/05/2016)

³ Entretien Bernard Abraham, Biarritz, 21/03/2016, réalisé par W.H.

⁴ Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H.

transformée en forme d'un spectacle musical, vers la fin des années 1990 ou au début des années 2000¹. Cette souplesse de forme est cohérente avec le recensement de la pratique de *Pourim Shpil* en France qui, selon l'inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France, « *intègre textes, théâtre, musique, danse, chants, mimes, déguisements* »². En revanche, l'implication des plus jeunes membres de la communauté dans la réalisation de ces représentations théâtrales semble être un élément particulièrement marqué à Bayonne et cela depuis au moins trois générations. En effet, à Bayonne, la pièce de Pourim était non seulement *jouée* mais aussi *organisée* par les jeunes, du moins depuis les années d'après-guerre.

Bernard Abraham note que les pièces auxquelles il a participé étaient entièrement l'affaire d'un groupe d'enfants et de jeunes adolescents âgés entre dix et quinze ans qui constituaient le groupe du *Talmud Tora*³. Il précise que la responsabilité de la pièce était portée entièrement par ce groupe de jeunes personnes, de sa conception jusqu'à sa réalisation. Les enfants s'occupaient de la confection de costumes, de la fabrication des décors, de l'adaptation de l'histoire, et de la mise en scène finale dans un cadre communautaire.

« *C'était par nous-mêmes, on faisait nos costumes, euh... enfin, costumes ça veut dire qu'on mettait des sacs... [...] Les décors, c'était très sommaire. On s'amusait bien, on s'amusait surtout avant la pièce, après, la représentation de... devant la communauté, c'était un public qui était admiratif, évidemment mais... hahaha... aucune valeur artistique, je crois !* »⁴

Faute de sources et de témoignages pour les années précédant la seconde guerre mondiale, il est difficile de savoir jusqu'où remonte la pratique théâtrale à Bayonne. Ce qui est sûr, grâce au témoignage de M. Abraham, c'est qu'elle précède l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord. Attestée dans les années d'après-guerre, une période de forte fragilité dans l'histoire de la communauté de Bayonne, il serait improbable, mais pas impossible, que cette tradition soit née pendant ces années troubles et instables, années caractérisées par un manque d'effectifs considérable. Il n'est donc pas déraisonnable de supposer que la pratique existe depuis le début du XX^e siècle à Bayonne, et peut-être depuis plus longtemps encore. Une telle hypothèse

¹ Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H.

² Ministère de la Culture et de la Communication, 2015, *Fiche d'inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France* - « *POURIM-SHPIL* ». (Ministère de la Culture et de la Communication, France : 2015), p. 2.

³ Entretien Bernard Abraham Biarritz, 21/03/2016, réalisé par W.H.

⁴ Ibid.

serait cohérente avec ce qui est connu sur la pratique en France, notamment que le *Pourim Shpil* a atteint son apogée vers la fin du XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème} siècle¹.

Les sources écrites pour Bayonne sont largement silencieuses sur le sujet. Entre 1872 et 1884, on retrouve l'évocation de « *Pourim aux enfants* » six fois dans les registres des comptes du temple². Pouvons-nous en déduire que les enfants avaient un rôle particulier à jouer lors de la fête de Pourim à la fin du XIX^{ème} siècle à Bayonne d'une manière similaire à ce qu'a été décrit par M. Abraham ? Le lien est très difficile à faire, en absence de sources suffisamment étoffées. Il semblerait hasardeux d'envisager trop de suppositions. Henry Léon, écrivant au début du XX^{ème} siècle sur l'histoire de la fête de Pourim à Bayonne, nous dit vaguement que « *autrefois... on avait fait un carnaval pour se réjouir et s'amuser* »³ sans préciser pour autant de quelles pratiques particulières il s'agissait, ni à quelle période exacte il faisait référence. Plus loin, il décrit les manifestations en dehors du temple, après la lecture du soir de la *megila* :

« ... on se groupait dans la cour de la Synagogue ou sur la place publique et l'on dansait des rondes, en chantant des complaintes qu'un spirituel chansonnier de la communauté avait écrites en patois... Puis, c'étaient des mascarades et des déguisements faits par la jeunesse, allant et venant de chez les uns chez les autres, et le soir, dans le monde plus relevé, des bals et soirées où jeunes filles et jeunes garçons se livraient à leurs ébats. »⁴

Sans références explicites à la représentation théâtrale, on retrouve quand même quelques éléments qui appartiennent aux arts du spectacle : la danse, le chant, le déguisement et les mascarades. De plus, il fait le lien entre les jeux carnavalesques, notamment le déguisement et la mascarade, et les jeunes membres de la communauté. En revanche, il rajoute que « *rien [n'est] resté de toutes ces pratiques religieuses et de tous ces usages mondains* »⁵ à part la « *cérémonie particulière* »⁶ au Temple à l'heure où il écrivait son article. Tout ce que l'on peut dire avec certitude est qu'il y avait une tradition carnavalesque à Bayonne qui incorporait la danse, la musique, les chants, le déguisement et la mascarade, et que cela appartenait à l'ancienne tradition judéo-portugaise de la communauté historique. Quant à

¹ Ministère de la Culture et de la Communication, 2015, p.2.

² 9S143 Registre des Comptes du Temple Israelite et de l'Ecole Talmud Thora 1837-1881 et 9S145 Registre de comptes du Temple 1882-1892.

³ Léon, 1900, p.145.

⁴ Léon, 1900, p. 153

⁵ Ibid., p. 153.

⁶ Ibid., p. 154.

l'évolution de ces pratiques – leurs maintiens, abandons ou transformations – au cours du début du XXème siècle, demeure largement obscure jusqu'aux années 1960, date à laquelle la représentation théâtrale jouée par les enfants et les adolescents de la communauté est attestée avec certitude.

Le rôle central des jeunes personnes dans l'organisation de la représentation théâtrale semble constituer un élément de continuité dans cette pratique changeante à Bayonne. En parlant des années 1980 et 1990, Mme Allouche raconte que l'organisation des pièces de théâtre était aléatoire, dépendant principalement de la motivation et la mobilisation des *jeunes* membres de la communauté.

« Tout dépend des bénévoles, et des jeunes qui sont là pour organiser, hein ? C'est euh... là, aujourd'hui, euh... je pense que... je pense qu'aujourd'hui, comme ils peuvent... quand y'avait des jeunes, aujourd'hui y'a plus de jeunes, qui euh – ils sont tous partis. Les jeunes qui ont entre dix-huit, vingt et vingt-cinq qui peuvent, pourraient s'occuper, faire des après-midis récréatives ou préparer une fête, ils sont plus là. Donc aujourd'hui, je pense qu'ils ont pas le potentiel pour faire répéter. Parce que moi je me rappelle, mes, mes, mes, ma fille qui aimait tout ce qui était « musical » et compagnie, euh... on a eu, on a eu pris des, les enfants, alors elle, elle les faisait répéter, le dimanche après-midi, et ils allaient au Talmud Tora le dimanche matin. Nous, les adultes [...] on préparait à manger, on les gardait à manger, et après, ils faisaient les, les, les répétitions pour les, ils préparaient le spectacle après dans l'après-midi en préparation de Pourim. Ça je me rappelle. Mais aujourd'hui, ces jeunes-là qui... les plus, les plus anciens, y'en a plus, pour s'occuper d'éventuel... y'a plus, ça. Ça, y'a plus. »¹

Les enfants sont donc les « acteurs » principaux du spectacle, et les jeunes âgés de dix-huit à vingt-cinq ans, une tranche d'âge qui correspond plus ou moins à une adolescence tardive dans la société actuelle, ont le rôle d'organiseurs et d'encadrants. L'attribution de ces rôles paraît bien établie : selon ce témoignage, s'il n'y a plus de représentation théâtrale aujourd'hui, c'est parce qu'il manque la tranche d'âge des organisateurs qui sont majoritairement partis ou alors qui ne se sentent pas impliqués dans la vie communautaire.

A la place du spectacle, les représentants du mouvement *Loubavitch* essaient d'organiser d'autres divertissements. L'année dernière ils ont engagé un chanteur interprète. Cette année, un couple d'artistes initie les enfants – et quelques adultes de bonne volonté – au jonglage et autres activités du cirque. Même en absence de la pièce de Pourim proprement dite,

¹ Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H.

l'esprit du jeu est néanmoins présent à travers ces activités ludiques et l'ambiance générale reste joyeuse et plein d'entrain. Le film caricatural et le déguisement des enfants (et de quelques adultes) rappellent plus directement la tradition théâtrale et satirique.

v. *Le déguisement*

Avant la soirée, j'ai interrogé plusieurs personnes sur les déguisements de Pourim mais j'ai eu de la difficulté à cerner l'importance de cette pratique et sa signification. Alors que certaines personnes m'ont dit que cela ne concernait *que* des enfants, d'autres m'ont affirmée le contraire, que des adultes participaient aussi. L'observation directe m'a permis de constater que ce sont essentiellement les enfants qui sont déguisés et que seulement une dizaine d'adultes ont joué le jeu. Concernant la participation des adultes, s'agit-il d'un développement relativement récent à Bayonne ? Je note que c'est principalement les parents de jeunes enfants qui sont déguisés.

Selon les souvenirs de M. Abraham, dans les années 1950 et 1960 le déguisement était principalement associé à la pièce de théâtre. Pour cette raison, le déguisement à cette époque-là concernait *exclusivement* les enfants et s'inspirait largement des personnages du récit de Pourim. Mais la pratique s'étendait au-delà des enfants « acteurs » dans la pièce – ce qui donnait lieu à de multiples Esther et Mardoché même s'il « *n'y [en] avait pas beaucoup qui étaient déguisés en Haman* »¹. Parlant également de son enfance, dans les années 1960 et 1970, Mme Allouche se rappelle d'autres déguisements, en dehors du cadre biblique.

« Il est vrai que quand j'avais treize ou quatorze ans on avait fait des Pourims où on a, chaque fois il y avait des fêtes où les enfants se déguisent. Voilà. Et c'est vrai, je me rappelle, puisque, maintenant, ça me, ça me revient, j'avais un... j'avais un copain, il a dû avoir treize ou quatorze ans, et euh... j'avais mes grands-parents du côté de, de mon père qui étaient tailleurs-costumiers... et donc ils nous avaient, euh, ils louaient des, des costumes et, et c'est vrai je me rappelle mais j'ai, j'ai pas de photos... Je me rappelle, on était, on était déguisé en... en duc et duchesse. Voilà, voilà. Ça c'est le... vraiment, le le du plus loin que je puisse me rappeler. »²

En regardant autour de moi à Bayonne, j'observe les déguisements et je cherche particulièrement les personnages de la méghila. Plusieurs filles sont déguisées en princesse ou

¹ Entretien Bernard Abraham, Biarritz, 21/03/2016, réalisé par W.H.

² Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H. Plus tard dans le même entretien, en parlant de la même occasion, elle dit qu'elle et son copain étaient déguisés en « *marquis et marquise* » au lieu de « *duc et duchesse* ».

alors en reine avec des jolies robes et des couronnes dorées ou de fleurs. Il est difficile d'affirmer avec certitude qu'elles représentent la reine Esther, mais la popularité de ce choix de déguisement m'a été déjà expliquée ; une de mes interlocutrices m'assure, « *Nous avons toutes été la reine Esther, je crois !* »¹. D'autres filles ont des déguisements complètement étrangers au récit biblique : j'identifie deux « pom-pom girls » et une schtroumpfette !!



Figure 10 Déguisements filles : princesses et schtroumpfette

Du côté des garçons, il n'y a pas de déguisements qui pourraient être associés avec l'histoire de Pourim ; visiblement le superhéros, le pompier, et le matador ont pris la place de Mardochée !



Figure 11 Déguisement garçon : superhéros



Figure 12 Déguisement garçon : matador

¹ Entretien téléphonique non enregistré avec Mme D.S., 04/02/2016, réalisé par W.H.

Les origines de cette coutume à Bayonne sont très difficiles à identifier. Henry Léon parle des « *mascarades et des déguisements faits par la jeunesse* »¹ dans la communauté judéo-portugaise historique mais sans donner plus de détails. Il ne fournit pas de remarques quant à la genèse de la tradition à Bayonne, dans quel contexte les déguisements ont été portés, ou si les déguisements anciens s’inspiraient des personnages bibliques. Quant à la signification de cette pratique, deux types de lecture sont courants. La première s’oriente vers une explication de nature religieuse, la seconde vers une explication plutôt anthropologique.

L’explication religieuse s’appuie sur le thème de la dissimulation qui est associé à Pourim. Le nom de Dieu est absent dans tout le récit de la méghila, chose extraordinaire qui a même remis en question l’incorporation du livre d’Esther au corpus scripturaire. En revanche, le déroulement d’événements dans l’histoire de la *megila* – une série de coïncidences d’autant plus improbables que fortuites – peut être expliqué seulement par l’intervention divine. A partir de ce constat découle l’idée paradigmatique que Dieu est à la fois *absent* du texte et *omniprésent* dans le déroulement des événements fortuits. La présence divine est donc « cachée » derrière ce qui paraît comme le hasard. La situation se différencie d’un miracle proprement dit, car il ne s’agit pas d’un bouleversement des lois de la nature, mais d’une combinaison de circonstances extraordinaires². On peut en tirer le message que le peuple juif doit chercher Dieu, même quand sa présence n’est pas flagrante³. L’acte de déguisement est donc une métaphore pour cette façon d’interpréter le texte et le sens de Pourim. N’oublions pas non plus le personnage d’Esther, qui est « la dissimulation et le voilement mêmes »⁴: son nom persan se substitue et cache son nom et son identité juive, Hadassa⁵. De plus, les traditions talmudiques et kabbalistiques considèrent que le nom d’Esther procède d’un jeu de mots qui fait allusion en miroir à la phrase « *hester panim* », c’est-à-dire la face cachée de Dieu⁶.

¹ Léon, 1900, p. 153.

² Michaël Wygoda, « Tetsavé : qui est le héros de Pourim ? » in *La paracha de la semaine* [en ligne] Disponible : <http://www.akadem.org/sommaire/paracha/5773/paracha/tetsave-qui-est-le-heros-de-pourim-11-02-2013-50943_4449.php> (consulté le 28/02/2016).

³ C’est une lecture possible parmi de multiples lectures de la méghila. C’est une interprétation classique que j’ai lue et entendue à plusieurs reprises au cours de mes recherches et de mes enquêtes de terrains, aussi bien par des personnes représentantes de l’autorité religieuse que des membres de la communauté.

⁴ Marty, p. 211.

⁵ Livre d’Esther, 2:7.

⁶ « *Ce jour-là même ma colère s’enflammera contre lui, je les abandonnerai et je leur cacherai ma face* [haster astir panai]. » Deutéronome 31:17. Le terme « *hester panim* » qui est tiré de ce verset est un concept clé dans la religion juive qui fait référence aux moments dans l’histoire juive où Dieu s’est voilé ou s’est caché, quand sa présence n’était pas directement visible.

Une autre façon d'analyser les déguisements de Pourim provient des concepts de la sociologie et de l'anthropologie. Pour citer à nouveau le travail de Claudine Vassas, le déguisement – ainsi que d'autres « retournements » sociaux – est un autre exemple de la commémoration ou la réanimation du texte si caractéristique de la fête de Pourim¹. Toute l'intrigue de la *megila* repose sur le renversement et le bouleversement de l'ordre : depuis le premier épisode de l'histoire, le roi – qui devrait incarner la sagesse, la tempérance et la noblesse – fait preuve de despotisme, d'ivresse et de vulgarité en demandant à sa femme de se présenter, probablement nue, devant une assemblée d'inconnus. Les exemples se multiplient jusqu'au point culminant de l'histoire où le grand vizir Haman connaît le sort – la mort par pendaison – qu'il avait destiné à Mardochée et que ce dernier finit par occuper la place d'honneur auprès du roi. Le déguisement, par la transgression sociale qu'il implique, est donc une façon de reproduire l'esprit de retournement qui imprègne le texte fondateur de Pourim. Le déguisement transgresse les codes sociaux liés à l'identité ; en modifiant son apparence le porteur du déguisement dissimule son identité et son rôle social, créant ainsi confusion et malaise². Dans la communauté juive, le déguisement ouvre la voie à une transgression beaucoup plus sérieuse – le travestissement, un des interdits majeurs dans le judaïsme. Phénomène bien attesté, en association avec les célébrations de Pourim médiévales et modernes, que les autorités ont périodiquement essayé de restreindre, car la transgression d'identité sexuelle transgresse « *plus profondément encore l'interdit relatif à toutes formes de mélange* »³.

Aujourd'hui le danger posé par le déguisement vis-à-vis de l'interdiction de se travestir continue à susciter des commentaires de la part des autorités religieuses. Quant à la position des *Loubavitch*, une explication des coutumes de Pourim, parue sur leur site web officiel, met le lecteur en garde contre cette pratique : « *Une coutume largement répandue à Pourim consiste à se déguiser. Il faudra cependant veiller à ne pas en venir à transgresser l'interdiction pour un homme de revêtir des habits de femme, ou l'inverse* »⁴. Il y a donc un effort institutionnel afin de limiter les effets perturbateurs des pratiques carnavalesques de Pourim. Au premier regard, les déguisements à Bayonne ne transgressent pas les règles concernant la sexospécificité. Au contraire, entre les princesses du côté des filles et les pompiers et

¹ Vassas, 2016, p.79.

² Feuillet, p. 97.

³ Vassas, 2016, p. 79.

⁴ Rav Yossef Haouzi (ed.), *Guide pratique complet : le festin et la joie à Pourim* [en ligne] Disponible : <http://www.fr.chabad.org/library/article_cdo/aid/1129090/jewish/13-Le-festin-et-la-joie-Pourim.htm> (Consulté le 24/03/2016)

superhéros du côté des garçons, les normes et les stéréotypes liés au genre sont plutôt très bien représentés. Du côté des adultes, ce que j’observe n’est pas aussi univoque. Aucun exemple d’un homme vêtu d’habits féminins ne peut être observé, mais deux femmes portent des déguisements qui renvoient aux personnages masculins : la première, arbore les habits d’un matador et la deuxième, l’attirail (romancé) d’un chef de tribu amérindien. J’ignore si ces deux femmes sont conscientes de l’ambiguïté sexuelle que leurs déguisements pourraient provoquer. Il est tout à fait possible que leur choix de déguisement ait été fait sans du tout réfléchir à la question des normes de genre ou alors que, selon leurs interprétations, il n’y a pas de transgression. Après tout, pourquoi serait-il impossible d’imaginer une femme matador ou une femme chef de tribu ?

D’autres comportements transgressifs se rajoutent à la représentation satirique et au déguisement à l’occasion de Pourim. Par exemple, certaines familles jouent aux jeux de hasard, normalement interdits par la loi juive. Pendant la fête, un homme m’a parlé des jeux de dés, joués en famille, et des sommes importantes que le gagnant pourrait emporter. Pendant le festin qui suit la lecture, j’ai pu observer personnellement d’autres attitudes qui contournent les normes sociales, notamment en lien avec la consommation d’alcool.

III. Le festin

La lecture terminée, le jeûne peut être enfin rompu et toute l’attention de la table se focalise sur la deuxième partie de la soirée : le repas festif. A la fois obligation rituelle et geste symbolique de cohésion communautaire, c’est le deuxième *mitsva* à caractère publique qui sera accompli pendant la soirée¹. De façon symbolique, le festin renvoie aussi aux nombreux banquets dans l’histoire de la *megila* : le banquet pendant lequel le roi répudie sa reine et ainsi déclenche toute l’action qui suit, les deux banquets donnés par Esther – instruments de son plan pour sauver son peuple – et enfin, les banquets de célébration qui concluent l’histoire et qui sont devenus par la suite une obligation religieuse :

« Dans toutes les provinces, dans toutes les villes, partout enfin où parvinrent les ordres du décret royal, ce ne fut pour les Juifs, qu’allégresse, liesse, banquets et fêtes. »²

¹ Moyennant les précisions déjà fournies selon lesquelles le festin devrait normalement se passer le jour de Pourim et non la soirée. Pour cette raison, le rabbin nous rappelle qu’il est aussi important de faire un bon repas le lendemain entre famille.

² Esther, 8:17.

La préparation du repas à Bayonne reste la responsabilité principalement des femmes, une configuration tout à fait classique dans le monde du judaïsme caractérisé par les strictes divisions et distinctions entre sexes. Interrogée sur les femmes dans l'organisation du repas de Pourim, Fabienne Allouche répond :

« L'organisation des... oui, après des hommes venaient pour, s'il fallait les... tout ce qui est la partie gros bras, les hommes pouvaient venir, mais après c'est vrai que dans la cuisine souvent, souvent, uh, c'était que des femmes, oui, souvent. Après, bon, les hommes pouvaient venir, ah ? Mais, en fait des, plus on les a... il venaient piquer, « Ah on peut prendre ça ? » « Non, non, va dehors, va dehors, va dehors. » Mais, oui, c'était des femmes, c'était des femmes. »¹

En revanche, cette année les femmes ont eu un rôle secondaire dans la préparation du repas ; faute de temps, l'organisatrice du festin a choisi d'engager les services d'un traiteur pour l'ensemble du repas, excepté le dessert. La nourriture est donc venue de Toulouse, où se trouve le traiteur cascher le plus proche, pour être ensuite assemblée et embellie sur place.

Le rôle central joué par les femmes à Pourim dans la réalisation de cette *mitsva* aussi bien que dans l'échange rituel de nourriture (*mishloah manot*) est exceptionnel dans le calendrier juif. Si l'on compare à d'autres moments dans l'année, où les femmes sont marginalisées ou exclues du rite public en dehors de la sphère domestique, leur implication dans l'accomplissement des rites de Pourim est remarquable². Selon la réflexion de Amy Shuman, l'importante présence féminine à Pourim peut être qualifiée d'excessive et constitue une transgression des normes concernant les rôles distincts des hommes et des femmes qui sont normalement réparties entre les sphères publique et domestique³. Cette inversion symbolique est un élément de plus qui contribue au caractère général du renversement des normes spécifiques à Pourim.

i. La nourriture et la boisson

Les entrées étant déjà sur la table, mon voisin de table me sert amicalement. Il me présente une sélection de mets froids : certains qui rappellent la cuisine moyen-orientale et

¹ Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H

² Je me limite à la sphère du judaïsme orthodoxe, qui maintient la division des sexes dans le culte public, comme c'est le cas à Bayonne.

³ Amy Shuman, « Food Gifts: Ritual Exchange and the Production of Excess Meaning » in *American Folklore Society* (Vol. 113, No.450, Autumn, 2000), p. 496.

méditerranéenne, olives, cornichons très salés, le *tahina*¹ et le *khallah*², d'autres qui sont plus banals – comme les mini-pizzas – et qui démontrent une certaine ouverture à la culture dominante, même en une période festive. En effet, selon mes interlocuteurs, il n'y a pas de *plats* de Pourim proprement dit, à part certaines pâtisseries. A Bayonne, le choix de nourriture proposée à Pourim a toujours été très libre, et varie en fonction des envies ou des traditions familiales, liées le plus souvent au pays d'origine³. Organisé cette année par les représentants *Loubavitch* ; il est intéressant de noter que ce groupe est particulièrement ouvert en ce qui concerne la nourriture et n'est pas attaché à une tradition culinaire particulière⁴; l'année dernière ils ont même fait venir un chef pour confectionner des sushis sur place⁵! Cette année, les plats principaux sont moins exotiques – diverses préparations à base de viande, des légumes et des salades – et sont dispersés sur deux tables de buffet dans les chauffe-plats.

Chacun se sert et se rassoit à table pour manger. Mes voisins se servent à plusieurs reprises mais je n'arrive pas à suivre ; ma nervosité et le fait de ne pas avoir jeûné font que j'ai nettement moins d'appétit qu'eux. Sans tous les goûter, je remarque néanmoins le grand nombre de plats à base de viande. Cela me rappelle les mots du rabbin quant à l'obligation religieuse de faire un « bon » repas dont le menu est basé sur le modèle du *shabat* ; comme le repas sabbatique, le repas de Pourim doit se distinguer d'un repas habituel. Pour cette raison, il est recommandé de consommer de la viande ou d'autres plats « élaborés »⁶ si le choix de la viande n'est pas possible. Il est aussi recommandé, en raison du caractère *joyeux* de la fête, de consommer des boissons alcoolisées.

Ce soir à Bayonne, je goûte pour la première fois du vin cascher, servi librement à tous les convives autour de la table. Pendant que nous mangeons, les hommes boivent également des alcools forts – du whisky et de la vodka – servis dans des petits verres à liqueur en plastique, et disponibles en libre-service sur un comptoir aménagé en bar. En même temps, des organisateurs de la soirée (le rabbin et les hommes du mouvement *Loubavitch*) circulent avec

¹ Crème de sésame. Les graines de sésames sont brouillées et mélangées avec de l'eau pour obtenir une pâte qui peut être utilisée directement comme condiment ou alors pour la réalisation d'autres plats.

² Petits pains briochés, typiquement dégustés au repas de *shabat* et pendant les fêtes juives.

³ Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H. Mme Attaiech était responsable pour l'organisation des repas de Pourim pendant plusieurs années à Bayonne. Elle m'a cité la volaille aux pruneaux, des boulettes de viande, et le couscous comme des exemples de ce qui s'est fait dans les années où elle organisait ce repas, ce qui révèle un certain attachement pour la cuisine maghrébine.

⁴ Podselver, p. 262.

⁵ « *Les loubavitch ont ainsi été les premiers à ouvrir des restaurants glatt-cacher exotiques (chinois, thaïlandais, italien) montrant par là même le goût partagé avec l'ensemble de la société pour la world food.* » Podselver, p. 262.

⁶ Entretien avec Rav M. M., Pau, 17/02/2016, réalisé par W.H.

les bouteilles et proposent de remplir les petits verres des hommes assis. Le salutation « *Lekhayim !* » - « Santé ! » - résonne dans la pièce. Il paraît que la consommation d'alcool fort est réservée aux hommes ; je ne vois aucune femme en boire autour de moi et bien que le vin me soit librement offert, personne ne me propose de la vodka ou du whisky. Il est aussi notable que ce soient des hommes qui servent la boisson alors que la préparation et le service de nourriture reviennent autrement aux femmes.

Dans le *Talmud* il est écrit qu'il faut boire jusqu'à ne plus savoir faire la différence entre « Maudit soit Haman ! » et : « Béni soit Mardochée »¹ ! Quelle intention se cache derrière une telle prescription ? Selon beaucoup de rabbins qui réfléchissent sur le sujet et restent soucieux de limiter les débordements résultants, la véritable idée, c'est d'être vraiment joyeux et de marquer ce jour exceptionnel avec un comportement exceptionnel, mais cependant pas aberrant. Il est bien de boire, et de boire plus que d'habitude mais il n'est nullement recommandé de boire jusqu'à perdre son propre contrôle et ainsi compromettre sa dignité ou sa capacité à respecter ses autres obligations religieuses. Néanmoins, cette abrogation talmudique est notable, car le judaïsme en générale prêche la sobriété et la tempérance ; Pourim est un des seuls moments dans l'année juive où il est recommandé de boire, et même de boire à volonté, sans pour autant s'enivrer².

En m'expliquant le rôle du vin et de l'alcool à Pourim, le rabbin M. fait le lien entre le renversement des mœurs habituelles pendant la fête et le retournement du sort du peuple juif dans la *megila* ; un retournement reflète l'autre, toujours dans cet esprit de « commémoration » par « récréation », thème développé par Claudine Vassas dans son ouvrage récent³. Les comportements transgressifs à Pourim peuvent aussi être compris selon une approche sociologique. Partant des idées de la sociologie fonctionnelle, initialement développées par Emile Durkheim, Amitai Etzioni propose une lecture théorique de la fête de Pourim. Il la classe parmi les fêtes qui ont comme fonction sociale la « gestion de tension » (« *tension-management holidays* »⁴). Durant ce type de fête, les comportements qui sont normalement considérés comme antisociaux et donc « désintégratifs » (le terme « *disintegrative* » dans l'anglais original a été inventé par l'auteur pour faire le contraste avec le mot « intégratif ») sont adoptés pour

¹ Dalsace, Yeshaya. *Pourim, bas les masques !* [En ligne] Disponible : <http://www.akadem.org/medias/documents/Pourim_VERRBATIM.pdf> (consulté le 26/05/2016)

² Entretien avec Rav M. M., Pau, 17/02/2016, réalisé par W.H.

³ Vassas, 2016.

⁴ Etzioni, p. 47-48. D'autres fêtes qu'il place dans cette catégorie sont le Mardi Gras, Oktoberfest et la Réveillon du 31 décembre (particulièrement dans un contexte anglo-saxon où la surconsommation de l'alcool et l'infidélité sont devenues caractéristiquement associées avec cette célébration).

une durée limitée. Le débordement temporaire sert à réduire les tensions sociales qui sont le résultat des exigences et des obligations imposées aux membres d'un groupe. De cette manière, le comportement permissif à Pourim contribuerait *indirectement* à renfoncer les liens communautaires mais sans pour autant risquer un dérapage considérable¹. Sans avoir un accès plus intime à la communauté il m'est impossible de me prononcer sur la fonction sociale de la fête de Pourim à Bayonne et si elle sert à réduire les tensions sociales. Je peux néanmoins attester que l'ambiance générale de la fête est très joyeuse et très décontractée ; les personnes avaient l'air de se détendre et de participer à l'allégresse de la soirée.

ii. Les pâtisseries

Arrive le moment du dessert et je suis curieuse de voir quelles pâtisseries seront proposées car, selon mes interlocutrices, les seuls « plats » qui pourraient vraiment être associés avec la fête de Pourim sont des desserts. En effet, Pourim est parfois appelé « la fête des gâteaux » en raison de leur abondance à cette occasion². Le rôle des pâtisseries à Pourim est important non seulement pour le repas, mais également pour l'échange rituel de nourriture qui constitue la troisième *mitsva* de Pourim – les *mishloah manot*. Ils sont préparés en grandes quantités dans les semaines précédant la fête, pour pouvoir être échangés le jour de Pourim.

« WH : Et est ce qu'il y a des plats typiques pour Pourim ? Que vous faisiez avant ?

HA : Mmm... Non spécialement. Ce qui est typique, c'est les *ozne haman*, la, la pâtisserie, voilà la pâtisserie sucrée, les *makrouts*, les *cigares*, les *ozne haman*, beaucoup de pâtisseries. »³

Les *ozne haman*⁴ en hébreu, les « oreilles d'Haman » ou « poches d'Haman » en français, aussi connus sous le nom *hamantachen*⁵ sont vraiment la pâtisserie de Pourim par excellence. Ils sont confectionnés uniquement – et en pratique, presque obligatoirement – à l'occasion de cette fête pour être consommés lors du repas ou alors pour garnir les paquets de *mishloah manot*. Les « oreilles d'Haman » se composent d'une pâte sablée, pliée en forme de triangle selon une variété de techniques, à l'intérieur de laquelle sont ajoutés confiture ou fruits

¹ Etzioni, p. 48.

² Joëlle Bahloul, *Le culte de la table dressée : Rites et traditions de la table juive algérienne* (Paris : Editions A.-M. Métailié, 1983), p. 236.

³ Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H.

⁴ Terme employé en Israël, où mon interlocutrice a vécu plusieurs années.

⁵ *Hamantach* au singulier. C'est l'appellation employée dans les pays germaniques et dans certains milieux ashkénazes.

secs. Aujourd'hui, la recette s'étant adaptée au goût du jour, il est possible d'en goûter au chocolat, au Nutella, ou même à la guimauve¹ ! Les *makrouts* et les cigares en revanche ne sont pas exclusivement confectionnés pour la fête de Pourim. Les *makrouts* sont d'origine nord-africaine et prennent généralement la forme d'une pâte à base de semoule enroulée autour d'une préparation de dates, figes ou amandes. L'appellation des cigares fait référence à la forme du biscuit plutôt qu'à une recette particulière. Une fine pâte roulée autour d'un cœur de pâte d'amande ou d'une autre farce donne un produit final qui ressemble à un petit cigare ou cigarillo.



Figure 13 Ozne haman ou hamantachen



Figure 14 Makrouts

Crédit photo : Moumou82, Source : <<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=5063710>>

Mme M. a attiré mon attention sur le fait que beaucoup de pâtisseries associées à Pourim sont fourrées. En prenant une forme qui « cache » leurs contenus, les gâteaux rappellent

¹ C'est Mme M. qui m'a fait goûter les hamantachen au Nutella. Dans le cas des *Loubavitch*, il est important de ne pas confondre la stricte adhésion à la loi juive avec un désir de retour au passé. Bien que le respect de certaines règles puisse donner une impression de « traditionalisme », surtout dans la manière de s'habiller ou la distinction de rôles hommes/femmes, ce n'est loin d'être le but. Au contraire, l'idée qu'ils promeuvent c'est justement que la loi, étant éternelle, s'applique à tous les ères.

l'histoire de Pourim d'une manière comparable à la coutume de déguisement. D'abord, ils font référence à Esther, qui a su cacher son identité jusqu'au moment de la révélation qui sauverait son peuple. Aussi, ils évoquent le rôle de l'acteur divin dans l'histoire de Pourim qui est « caché » derrière le hasard. Enfin, les *ozne aman* ou *hamantachen* en particulier sont une référence explicite à une tradition légendaire concernant Esther. Selon l'explication étymologique de Mme M., le mot *hamantach* est un terme composé de trois mots en hébreu : « le » (*ha* en hébreu), « poche » (*tash* en yiddish) et « pavot » (*man* en yiddish). A l'origine, ces gâteaux fourrés de graines de pavot font référence à l'exigence et l'intelligence d'Esther : selon la légende, elle respectait les règles *kashrut* sans pour autant révéler son identité juive en observant un régime composé exclusivement de graines, fruits, et légumes.

Les *hamantachen* sont aussi connus sous le nom « oreilles d'Haman » ou *ozne aman* en hébreu ; mes interlocutrices ont principalement utilisé cette deuxième appellation. Quand j'ai interrogée Mme M. sur le nom alternatif, elle m'a dit que celui-ci est en fait erroné, et doit son origine à une mauvaise compréhension de l'étymologie du mot, ce qui au cours des siècles a donné naissance à cette interprétation inexacte et « folklorique ». De son point de vu, il existe une seule « vraie version », qui permet une explication d'ordre religieux – les vertus d'Esther, le secours divin. L'imagerie créé par l'appellation « oreilles d'Haman » donne lieu plutôt à une lecture anthropologique : les oreilles d'Haman « ont longtemps entretenu un lien privilégié avec le rituel de la mise à mort du personnage, de sa mise en pièces, dont elle pouvait concrétiser l'un des restes, en relation avec son démembrement »¹. La consommation rituelle de ces gâteaux serait donc un acte de destruction symbolique du vilain selon un processus similaire à son « effacement » sonore pendant la lecture.

Interrogé sur les biscuits triangulaires de Pourim, M. Abraham cite encore une autre appellation de son enfance dans les année 1950 et 1960.

« Alors, y avait des, ce que l'on appelait des petits pâtés... Ce sont des, c'était des petits pâtés euh... comment, de quoi, de pâte ? que l'on fourrait, c'était des triangles, que l'on fourrait soit avec euh... de la pâte d'amande et on appelait ça de la masse, soit avec de la viande que l'on faisait frire. Euh... je n'ai pas de souvenir, je me demande si ce n'était pas... je ne vais pas trouver la recette, euh... je ne sais pas qui... ma mère elle les faisait. Ma grand-mère aussi. »²

¹ Vassas, 2016, p. 102.

² Entretien Bernard Abraham.

Les petits pâtés décrits par M. Abraham sont aussi cités par Henry Léon dans son article sur Pourim en 1900, parmi une liste d'aliments servis à l'occasion de la fête : « *le riz d'amande, la tarte réale, les frites, les beignets en serpents, les petits pâtés à la confiture et les masses¹ jaunes et blanches.* »² Il est intéressant de noter que, selon le souvenir de M. Abraham, la tarte réale, aussi appelé la *tarta real* en Espagnol ou le gâteau aux amandes³, est un gâteau réservé aux grandes occasions, mais particulièrement à la fête de *Pesah* et non à celle de Pourim.

« *Du point de vu culinaire, euh, oui, il y a ce fameux gâteau aux amandes de Pesah mais pas uniquement, qui était le gâteau traditionnel pour les fêtes. C'est-à-dire que c'est un gâteau euh... je ne connais pas la recette, mais, sans farine, bien sûre, euh... des œufs, de la poudre d'amande, et, euh... pour une euh... naissance, une brit milah⁴ ou autre on mettait dessous des feuilles de buis avec des feuilles d'or. Ça, je m'en souviens. Alors, on le mange toujours, sans les feuilles de buis, sans les feuilles d'or. Mais on le mange toujours. Ma fille, elle le fait régulièrement.* »⁵

Aujourd'hui à Bayonne ce gâteau est plutôt associé avec la fête de *Pesah*. Sa popularité lors de cette fête s'explique probablement par le fait qu'il ne contient pas de farine et donc pas de levure et pour cette raison ne transgresse pas les interdictions de manger de la nourriture *hamets*⁶ pendant une période de huit jours. Le gâteau aux amandes, dont la recette a été conservée et transmise au sein des familles, est une vraie tradition à Bayonne. Il est intéressant de noter que le gâteau demeure une tradition exclusive des « anciennes familles bayonnaises », c'est-à-dire, les familles d'origines espagnole et portugaise. Il n'a pas été adopté par les familles d'origine maghrébine, même si ces dernières le connaissent de réputation. Je cite à nouveau les remarques de Mme Attaiech, par rapport à la recette du gâteau aux amandes. D'origine Algérienne, Mme Attaiech m'a été présentée comme *la spécialiste* des pâtisseries dans la communauté. Mais quand je lui pose une question sur la « tarte réale », elle me fait comprendre que ce savoir-faire est en dehors de son expérience. Quand je lui demande si elle connaît quelqu'un qui la fait encore aujourd'hui, elle me répond : « *Peut-être de leur côté, les juifs de*

¹ La masse, comme l'a indiqué M. Abraham, est une pâte d'amande. Henry Léon donne plus de détail dans son *Histoire des Juifs de Bayonne* : « *La Masse, amande très finement pilée et mélangée avec de l'œuf et du sucre, dont on fait une purée épaisse, également saupoudrée de cannelle.* » Léon, 1893, p. 383.

² Léon, 1900, p. 147.

³ Léon, 1893, p. 382. Il apparait que les deux termes – la tarte réale et le gâteau aux amandes – sont utilisés de façon interchangeable à Bayonne mais le premier me semble être d'un usage plus ancien dont tout le monde n'est pas conscient ; dans mes enquêtes de terrain, « tarte réale » a été employé par une seule personne, plutôt âgée, qui vient d'une vieille famille bayonnaise.

⁴ Une cérémonie qui marque l'entrée du garçon dans le judaïsme. Pendant la cérémonie, qui a lieu généralement à l'âge de huit jours, l'enfant est circoncis.

⁵ Entretien Bernard Abraham, Biarritz, 21/03/2016, réalisé par W.H.

⁶ Nourriture contenant de la levure.

Bayonne, parce que eux, pour Pesah, ils ont la tradition à eux, le gâteau, le gâteau aux amandes, comme une génoise aux amandes »¹. L'exemple du gâteau aux amandes démontre que la nourriture peut servir de marqueur d'identité au sein d'une communauté – dans le cas des bayonnais, une identité judéo-portugais distincte de l'identité judéo-magrébine. Par extension, cette affirmation peut être transposée au rôle de la nourriture vis-à-vis de l'identité juive dans une société plus large. Transmettre le savoir-faire associé à sa confection devient donc une préoccupation principale.

iii. Activités pédagogiques et transmission de savoir-faire

A Bayonne, les *Loubavitchs* offrent une programmation éducative diverse et proposent, entre autres, des cours d'étude talmudique pour adultes, des événements conviviaux pour les personnes âgées, et des activités ludiques pour enfants, toujours avec un message religieux, bien évidemment, mais aussi avec un souci d'affirmation *identitaire*. Le contenu de cette programmation a tendance à suivre des thématiques du cycle des fêtes juives dans l'année et se déclinent en deux catégories : les cours proprement dits et des événements à mi-chemin entre le social et l'éducation religieuse. La sensibilisation à l'appartenance juive et la promotion d'une identité ancrée dans le patrimoine juif est le premier objectif des interventions ; la reconnaissance de l'identité juive est inscrite comme enjeux de *continuité culturelle* qui dépasse même l'importance de la pratique religieuse.

*« I'm definitely passing on a love for Judaism, a warmth, you know, and knowledge, which is important because, you know, um, it's important for the continuity. It's important so that people know who they are, what they are, where they come from. People's roots are important. And when it's done with warmth, then it has an awesome effect. »*²

[C'est certain que je transmets une passion pour le judaïsme, un attachement, voyez, et une connaissance, ce qui est important parce que, vous savez, c'est important pour la continuité. C'est important pour que les gens sachent qui ils sont, ce qu'ils sont, d'où ils viennent. Les racines sont importantes. Et quand c'est fait avec gentillesse, l'effet est formidable.]

¹ Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H.

² Entretien S. M., Pau, 15/03/2016, réalisé par W.H.

La mission pédagogique est partagée entre les deux délégués *Loubavitch* – le rabbin et son épouse – mais je me concentrerai sur la programmation en lien avec Pourim et notamment en prenant l'exemple particulièrement illustratif des cours de pâtisserie proposés par Mme M.

Cette année, Mme M. a institué une série de cours de cuisine pour enfants, « le Club Mini-Chef ». Le programme ayant commencé juste avant la fête de Pourim, le premier cours était dédié à la confection de pâtisseries traditionnelles pour Pourim, les *hamantachen*¹. Elle a donné un cours similaire pendant son « Club Seniors » à des personnes âgées. Dans les deux cas, le cours de pâtisserie était accompagné d'un enseignement religieux sur Pourim. Mme M. travaille également avec les femmes de la communauté ; l'atelier d'*hamantachen* leur a été proposé l'année dernière dans le cadre d'un groupe pour femmes². On voit bien l'intention d'intervenir auprès des groupes divers au sein de la communauté et de proposer un enseignement complet : l'instruction technique (recettes de pâte sablée, astuces pour bien réaliser la forme triangulaire), culturelle, et religieuse. Dans le cas du « Club Mini-Chef », l'enseignement constitue véritablement un acte de transmission générationnelle tandis que l'exemple des cours pour femmes et seniors est plus nuancé et difficile à classer.

Le lien entre la transmission d'héritage et l'identité culturelle a largement été affirmé par les anthropologues. Dans son travail sur les terrains de la cuisine et de la filiation, Sophie Nizard explique pourquoi les traditions culinaires, comme les « oreilles d'Haman » à Pourim, servent de vecteurs particulièrement efficaces de cette transmission.

« Les nourritures – leur préparation, leur mise-en-scène par le rite – apparaissent comme un vecteur matériel de transmission, facilement mobilisable, parce que justement matériel, à la fois concret et symbolique [...]. Et dans le monde contemporain, où la loi ne s'impose plus de la même manière, où le rapport [...] à l'autorité religieuse s'est profondément transformé, où l'attention au corps est une préoccupation constante, les nourritures représentent un enjeu central de la transmission. »³

Traditionnellement, le partage d'un savoir-faire culinaire est associé à une transmission informelle, notamment de mères à filles dans le cadre de la cuisine familiale. En transposant

¹ Mme M. utilise le terme *hamantachen* (vs. « oreilles d'Haman ») et enseigne la tradition de « poches de graines de pavots » que j'ai détaillé dans la partie « Pâtisseries ».

² Ce groupe se retrouve de façon informelle toutes les six semaines autour des thèmes choisis par Mme M. Pour distinguer entre ces événements qui sont moitié sociaux, moitié éducatifs et les « cours » proprement dits, Mme M. emploie le terme « *Women's group* ». L'atelier de *hamantachen* ayant été proposé l'année dernière, il a été remplacé cette année par un atelier de maquillage couplé avec un enseignement sur la conception de la beauté féminine dans la *Tora*.

³ Sophie Nizard, 2010, citation à 34:33 – 35:17.

cette transmission de la sphère domestique à un cadre plus formel, il y a une certaine institutionnalisation de la transmission. Cependant, les institutions de transmission *informelle* à Bayonne, particulièrement celles au sein de la famille, ont été remises en question par certaines de mes interlocutrices, exprimant leur anxiété autour d'un manque de pratique religieuse et d'une perte de traditions dans leur famille et leur entourage¹. Je suggère l'hypothèse selon laquelle l'institutionnalisation de la transmission, par le biais des ateliers et des cours pour enfants, est un moyen « d'assurer le relais » dans l'absence d'autres mécanismes de transmission, et par là, de calmer les angoisses ressenties par les membres de la communauté quant à leur propre pérennité. Mais qu'en est-il des ateliers pour les adultes ? On n'est plus dans une chaîne traditionnelle où les savoirs passent des plus anciens aux plus jeunes. Au contraire, ce flux est complètement inversé puisque Mme M. est une des plus jeunes femmes mariées de la communauté².

Du point de vue de la méthodologie, il est important de préciser que je n'ai pas pu assister à un des cours ou ateliers³. En revanche, avec Mme M., nous en avons parlé pendant un entretien après les cours en question. Nous avons discuté principalement du groupe pour femmes. J'étais curieuse de savoir précisément de quoi il s'agissait ? Les femmes avaient-elles *besoin* d'un atelier pour réaliser leurs pâtisseries de Pourim ?

« You know what, with this kind of thing, there's always new ideas, there's always new techniques, there's always, you know... Everybody has, people have traditions, everyone, you know, everyone comes with their mother's recipe or you know, people know, but there's always something new you can learn... some women already made it [hamantachen], some women had never made it, some women, you know, wanted to try a new recipe, or had trouble with the pinching, and there's different ways of folding it, you know. »⁴

Vous savez, avec ce genre de chose, il y a toujours des nouvelles idées, il y a toujours des nouvelles techniques, il y a toujours, vous voyez... Tout le monde a ses traditions, tout le monde, voyez, tout le monde arrive avec la recette de leur mère ou alors, elles connaissent, mais il y a toujours quelque chose de nouveau que tu peux apprendre... Certaines femmes avaient déjà fait [les hamantachen], d'autres n'en avaient jamais fait,

¹ Voir Chapitre 1, Partie II-v. *Un patrimoine immatériel en péril ?*

² Je me base sur les estimations de Mme M. elle-même, car je n'ai pas fait une analyse statistique des démographiques de la population à Bayonne et Pau.

³ J'ai rencontré Mme M. pour la première fois seulement quelques jours avant les événements programmés. Je ne me retrouvais donc pas dans une position de confiance suffisante pour me faire inviter, même si j'ai exprimé mon intérêt à venir.

⁴ Entretien Mme S. M., Pau, 15/03/2016, réalisé par W.H.

certaines voulaient essayer une nouvelle recette, ou alors elles avaient du mal avec le pincement, et il y a différentes façons de plier¹, vous voyez.

L'atelier est une opportunité de partage – de recettes, de techniques, d'innovations, et d'expériences – aussi bien qu'une opportunité d'apprentissage. En ce sens, j'imagine que la nature collective et collaborative de l'atelier peut renforcer les liens sociaux entre femmes, raffermissant leur engagement non seulement à la communauté de Bayonne ou de Pau mais à la communauté juive au sens large. Pour les femmes qui apprenaient comment faire les gâteaux pour la première fois, c'est peut-être une occasion de combler une lacune ou de « rattraper » un acte de transmission qui ne s'est pas fait par le chemin « naturel » – de mère en fille – déjà évoqué. Sans avoir mené des entretiens avec les participants, cela reste une supposition. Néanmoins, ma réflexion a été alimentée par l'expérience personnelle de Mme Fabienne Allouche, une informatrice particulièrement ouverte et franche. Evoquant son propre vécu – sa mère était juive et son père catholique – elle m'a parlé en détails de la difficulté de transmettre des traditions dans les familles mixtes, insistant sur le fait que « *avec les mariages mixtes... on peut pas transmettre comme il faut* »². Il est intéressant de noter que les exemples qu'elle déploie pour illustrer son propos sont issus de la sphère domestique et surtout culinaire : le repas de *shabat*, les nourritures rituelles, les interdictions alimentaires.

« Moi je l'ai vécu... Moi je sais que ce qui m'a toujours frappé parlant de chez moi, euh, pour Pesah, où il faut manger le... les ga-, pain azyme³, mon père il voulait absolument pas, et au moment où on ne doit pas rentrer de pain pendant huit jours, eh ben, moi, chez moi, eh... il y avait le pain azyme d'un côté de la table et la baguette de l'autre. »⁴

Pour revenir plus particulièrement à Pourim, Mme Allouche n'a pas reçu la tradition des gâteaux de Pourim de la part de sa mère. Quand nous abordons le sujet, elle m'explique qu'elle a appris par elle-même comment les faire, à l'aide d'une recette dans un magazine pour femmes juives⁵. Elle me montre son carnet de cuisine – une compilation de recettes découpées des magazines et des journaux qu'elle a collées à l'intérieur d'un cahier classique et organisées selon le calendrier juif et le cycle des fêtes, de la manière typique des livres de cuisine juive⁶.

¹ La pâte et pliée et pincée pour former la forme triangulaire.

² Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H.

³ Pain non levé et donc conforme aux règles pour la fête de *Pesah* et l'interdiction de nourriture contenant de la levure.

⁴ Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H.

⁵ L'hebdomadaire *Actualité juive Hebdo*. Edité à 90 000 exemplaires, distribué en France et en Israël.

⁶ Valerie Assan et Sophie Nizard, « Les livres de cuisine juive : à la recherche d'un monde perdu ? » in *Archives Juives* 2014/1 (Vol.47) pp. 113-131. Cet article intéressant sur le rôle des livres de cuisine juive comme éléments de la transmission de l'identité juive analyse le point de vue des auteurs des livres de façon plus approfondi que

Une façon d'analyser la situation serait de dire que les magazines et les journaux prennent le rôle de l'acteur manquant dans le processus de transmission dans le sens qu'il remplace le transmetteur classique (la mère) dans le schéma traditionnel. Par extension, le même raisonnement pourrait s'appliquer aux cours et aux ateliers de cuisine offerts par Mme M., cela explique peut-être en partie leur attractivité. Dans une communauté comme Bayonne, « *marquée par le sentiment d'une crise de la transmission* »¹ la programmation offerte par les *Loubavitch* paraît-elle comme un moyen de préserver la tradition ? Mon ressenti personnel est oui, mais un tel constat nécessiterait une approche plus approfondie.

N'oublions pas non plus que l'instruction des pratiques « traditionnelles » comme la confection de *hamantachen* s'inscrit dans une démarche plus large de l'instruction religieuse, proprement dite. Dans le cas de Pourim, les gâteaux sont une occasion pour raconter une partie de l'histoire d'Esther et pour faire certains commentaires sur la nature du récit et le message de la fête². Cependant, il n'y a pas toujours une seule interprétation des traditions et la version promue par les *Loubavitch* peut varier de celle des pratiquants. La divergence entre les « oreilles d'Haman » et les « poches de pavot » en est une illustration particulièrement parlante. Au-delà de l'instruction religieuse, les ateliers et cours donnés par les *Loubavitch* servent d'opportunité de socialisation dans un cadre judaïque et renforcent les liens entre les membres de la communauté et l'engagement communautaire. De plus, la variété des propositions est un moyen d'atteindre le plus grand nombre de personnes et de présenter une image du mouvement et du judaïsme plus large, accueillante, ouverte et sans jugement, toujours dans l'espoir de ramener les juifs vers une pratique plus engagée³.

iv. *Musique, danse, festivités*

Le repas est fini mais la soirée continue. Le fond de musique, qui a accompagné le dîner, prend maintenant une ampleur plus importante. La musique est assurée par un jeune homme venu ce soir avec le groupe *Loubavitch*. Je pourrais la décrire comme une version synthétisée de la tradition musicale *klezmer*, musique instrumentale juive de l'Europe de l'Est et du monde ashkénaze. Un synthétiseur prend la place des instruments plus classiques (instruments à cordes, instruments à vents, percussions). Le jeune musicien joue des mélodies

celui des utilisateurs. Il serait très intéressant de voir comment sont utilisés les livres et d'autres supports, tel que les journaux et magazines féminins, par différents groupes de femmes juives, selon leurs expériences familiales, leurs niveaux de pratique religieuse, les converties, etc.

¹ Assan et Nizard, p. 125.

² Voir la sous-partie précédente sur les pâtisseries.

³ Entretien S. M., Pau, 15/03/2016, réalisé par W.H.

improvisées, par-dessus une boucle sonore¹ qui donne la structure rythmique et harmonique. Les airs reprennent la sonorité typique du *klezmer*, influencé par la musique du Moyen-Orient, de l'Europe centrale et l'Europe de l'Est².

L'homogénéité de la musique tout au long de la soirée retient mon attention ; du début jusqu'à la fin, la bande sonore de la fête reste remarquablement régulière du point de vue stylistique. Ceci est en contraste avec le dernier événement de la communauté auquel j'ai assisté, la fête israélienne, où la musique était caractérisée par une plus grande diversité ; un DJ passait des tubes israéliens, des chansons juives traditionnelles, la musique de variété française des années 1980 et même une valse pour bien équilibrer les choses ! La musique plus « traditionnellement juive » avait-elle été jugée comme étant plus appropriée pour une fête religieuse ? Ou révèle-t-elle l'influence culturelle plus conservatrice des *Loubavitch* ? Sans avoir vu d'autres fêtes pour comparer, il serait imprudent de se prononcer sur les raisons du choix de musique. En revanche, ma voisine de table m'a été expliqué la particularité de la danse la soirée de Pourim.

A la fête israélienne comme à la fête de Pourim, j'ai vu et participé à des danses en formes de cercles ; les danseurs se donnent la main pour former d'abord une chaîne, qui peut par la suite être fermée pour former le rond, ou cassée pour incorporer des nouveaux participants, ou laisser partir des individus. On peut aussi dessiner une nouvelle configuration – une deuxième chaîne ou un deuxième cercle. Ce soir, la grande différence qui ne m'échappe pas, est que les hommes et les femmes dansent séparément, formant deux cercles distincts, alors qu'à la fête israélienne les danses étaient mixtes. Selon ma voisine de table, cette manière de danser n'est pas un hasard : par « respect des personnes religieuses »³ présentes ce soir-là, nous observons tous l'interdiction de contact entre hommes et femmes observée par le mouvement *Loubavitch*. Le geste reste pourtant symbolique car la volonté d'être respectueux n'empêche pas hommes et les femmes non mariés de se saluer en s'embrassant sur les joues à la manière française classique.

v. *Mishloah manot*

En partant, je passe devant une table garnie de petites boîtes en carton jaune, empilées les unes par-dessus les autres. Ce sont des paquets de *mishloah manot*, commercialement

¹ Un morceau très court qui est préenregistré et qui, grâce à un logiciel musical, se répète continuellement. C'est aussi connu sous son appellation anglicisée, un « loop musical ».

² Attias et Benbassa, 1998, p. 154

³ Enquête de terrain, la fête communautaire de Pourim, Bayonne, 23/03/2016.

préfabriqués et distribués par le mouvement *Loubavitch*. J'interroge le jeune homme qui les distribue, sur leur contenu. Il m'explique que chaque paquet contient précisément deux portions différentes – un paquet de chips et un gâteau – conformément aux prescriptions talmudiques sur l'échange rituelle de « portions » de nourriture, une des quatre obligations religieuses à Pourim.



Figure 15 Boîtes et détail de Mishloah Manot, distribués par le mouvement Loubavitch

L'échange, comme toutes les obligations, prend sa source dans le texte fondateur, la *megila* d'Esther¹. Le commandement venant de Mardochee « d'échanger mutuellement des portions » a généralement été interprété par les autorités rabbiniques comme signifiant l'obligation d'envoyer à au moins une personne deux types de nourriture, ne nécessitant pas d'autre préparation pour être consommé (sinon, ce n'est pas considéré comme une « portion »). En pratique, les gâteaux triangulaires de Pourim – les « oreilles d'Haman » ou *hamantachen* – sont presque obligatoirement inclus dans le paquet. Dans certaines communautés, l'échange de portions est très élaboré ; la conception et la confection des paquets doivent faire preuve de créativité et sophistication, et ils sont distribués en grand nombre. Cela peut créer beaucoup de travail, surtout pour les femmes principalement responsables de la fabrication de *mishloah manot*, bien que les hommes soient techniquement parlant soumis à la même loi et donc tenus aux mêmes obligations. En fournissant les paquets préfabriqués, les *Loubavitch* facilitent l'accomplissement du *mitsva* ; en effet, tout le travail de préparation est supprimé, il ne reste plus qu'à faire le geste de l'échange. Mais cette approche présuppose que le *mitsva* n'a qu'une valeur religieuse et néglige l'aspect social du don rituel. J'étais curieuse de savoir si

¹ Pour rappel, Esther 9:20-22. « Mardochee consigna par écrit ces événements. Puis il envoya des lettres à tous les Juifs qui se trouvaient dans les provinces du roi Assuérus, proches ou lointaines. Il les y engageait à célébrer chaque année le quatorzième et quinzième jour d'Adar...Il les conviait donc à faire de ces journées des jours de festin et de liesse, à y échanger mutuellement des portions et à y faire des largesses aux pauvres. »

l'introduction des *mishloah manot* des *Loubavitch* avait changé les usages à Bayonne, et comment les pratiquants du rite (ou bien, les pratiquantes, car pour ce qui concerne les *mishloah manot*, je n'ai parlé qu'avec des femmes) ressentaient ce que je percevais comme une perte d'intimité.

Il se trouve que celles qui ont toujours échangé les *mishloah manot* « maison », continuent de le faire aujourd'hui de la même manière ; l'introduction de paquets préfabriqués n'a rien changé à leur pratique. Interrogées sur le sujet, elles ont tendance à souligner l'importance *sociale* de la pratique et non l'obligation religieuse. A travers leurs témoignages, il est clair que l'échange rituel est une « *pratique manifeste de communication* »¹: une façon d'exprimer leurs sentiments envers les autres, de remercier pour des services rendus, ou pour marquer le respect dû aux aînées. Qu'elles continuent à faire des cadeaux personnels atteste du fait que la version préfabriquée et commercialisée est insuffisante du point de vue social.

Mme Attaiech a toujours fait ses propres *mishloah manot*. Spécialiste de la pâtisserie juive, elle avait déjà commencé à préparer les biscuits de Pourim quand je suis passée chez elle deux semaines avant la fête. Aujourd'hui elle fait moins de paquets de *mishloah manot* que par le passé car son âge et ses problèmes de santé l'empêchent de se déplacer comme avant. Mais elle continue à les confectionner pour ses amis, surtout ceux qui passeraient à la maison, déposer leurs propres colis de *mishloah manot*. Il y a donc un vrai souci de réciprocité entre amis.

*« WH : Parce qu'à l'époque, vous échangiez entre combien de personnes ?
Pour avoir une idée de combien de petit colis ?*

HA : Bah, c'est euh... pas une centaine, mais une vingtaine peut être. [...] Les plus proches, les plus proches comme madame B., les plus proches qu'on travaille entre nous, on s'échange. Et je vous dis encore une autre fois, si des fois je les vois pas, je, je laisse et quand ils viennent je leur fais un petit paquet, et... ils sont chacun, chacun il a son petit paquet, quoi. [...] Mais c'est vrai que, ça, ça se perd aussi.

WH : Parce que c'est beaucoup de travail, peut-être ? Ou c'est juste que...

HA : Les gens... travail, oui, c'est normal, y a du boulot. Et si on veut faire beaucoup, si on veut donner presque à tout le monde, et à l'époque aussi, j'envoyais beaucoup à des personnes âgées, personnes âgées qui ne peuvent pas se déplacer, quelque chose, je, je leur offrais. Parce que autrement, ça se perd, ça je vous dis la vérité, ça se perd. »²

¹ Bahloul, p. 237.

² Entretien Henriette Attaiech, Bayonne, 10/03/2016, réalisé par W.H.

Ses mots trahissent un sentiment d'inquiétude et une certaine nostalgie pour une tradition qu'elle perçoit comme en voie de disparition ou du moins de diminution. Dans son expérience, l'importance sociale des *mishloah manot* semble être primordiale ; elle m'a précisé à plusieurs reprises qu'elle donne ses paquets sur plusieurs jours, voire semaines, même si, d'un point de vue légal, le paquet qui n'est pas échangé le jour même de Pourim n'a plus la valeur religieuse de *mishloah manot* et n'accomplit pas le *mitsva*. Il est donc clair que dans cet exemple, l'aspect social prime sur l'aspect religieux, que le souci de réciprocité est essentiel.

Le thème de réciprocité a été abordé également par Mme M. Bien qu'elle soit à l'origine des paquets préfabriqués, avec son époux, elle reconnaît entièrement la nécessité sociale de faire ses propres *mishloah manot*. Occupant à la fois un rôle officiel de déléguée *Loubavitch* et un rôle non officiel de fille, sœur, nièce, mère, etc., l'échange rituel peut avoir différentes significations selon le contexte. Dans son rôle de déléguée, elle considère que le mouvement doit donner à toute la communauté des paquets préfabriqués et industriels. Sinon, elle fait également des paquets personnalisés, plus importants et plus élaborés, dont l'échange avec des personnes notables de la communauté, sert de remerciement et de reconnaissance officielle pour un soutien financier ou autre service.

« ...we will give to people who are, who help us out, you know, who help us, bigger donors or sponsors during the year, people who are... So, we'll prepare really nice packages for them and everybody else we'll give, you know, just basic simple package, but everybody will get... Everybody will get, it all basically depends on, on time and ability.”¹

“... nous donnerons aux personnes qui sont, qui nous donnent un coup de main, voyez, qui nous aident, les plus grands donateurs ou les sponsors de l'année, les personnes qui sont... Alors, pour eux, nous préparons des très beaux paquets et pour tous les autres nous donnerons, voyez, juste le paquet simple de base, mais tout le monde va recevoir... Tout le monde va recevoir, mais en gros, ça dépend sur, sur le temps et notre capacité. »

Agissant dans leurs rôles officiels de délégués *Loubavitch*, le don de *mishloah manot* fonctionne comme *contredon* pour services rendus et argent donné au cours de l'année². En revanche, c'est fait avec beaucoup de discrétion pour éviter les jalousies parmi les membres de la communauté.

¹ Entretien S. M., Pau, 15/03/2016, réalisé par W.H.

² Sur le don et le contredon, il faut citer le travail pionnier de Marcel Mauss, Florence Webber (éd.) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2012. Texte extrait de *L'Année sociologique*, seconde série, 1924-1925, t. I. Paris : Presses Universitaires de France, 2012.

Des sociologues et des anthropologues travaillant sur le sujet ont bien remarquée la centralité des femmes dans ce rite. Selon la loi juive, les hommes sont autant obligés que les femmes d'accomplir le *mitsva*, mais la responsabilité principale pour la confection de *mishloah manot* reste entre les mains féminines, ce qui leur donne un certain pouvoir¹. Ceci est une inversion des règles générales du judaïsme orthodoxe, créant un « excès de présence féminine »² dans un système qui restreint normalement l'accès féminin au rite public. C'est également une inversion des règles habituelles qui gouvernent l'échange réciproque car les contenus de *mishloah manot* sont généralement « inutiles », s'agissant largement des pâtisseries donc des aliments non-essentiels³. De plus, les paquets peuvent être perçus comme encombrant, car, comme je l'ai déjà évoqué, Pourim précède la période de grand nettoyage pendant lequel toute trace de levure est « chassé » de la maison ; inutile de dire que ce n'est pas le moment idéal de se retrouver avec des grandes quantités de gâteaux⁴ ! Amy Shuman fait remarquer que l'inversion des normes se voit également dans le fait que la nourriture échangée à Pourim est symboliquement incontrôlée : dans une culture qui surveille attentivement l'origine et la pureté rituelle des mets, l'échange de *mishloah manot* paraît comme incontrôlable et chaotique, car il n'est pas toujours possible de connaître la source des paquets⁵. Mais prenant en compte le faible taux d'observation des règles cachère à Bayonne, cette observation est peut-être peu pertinente.

Même si, selon mes enquêtes de terrain, l'introduction de *mishloah manot* préfabriqués a peu changé les pratiques de mes interlocutrices, il est néanmoins intéressant de noter que, par nature, les colis *Loubavitch* suppriment ou de moins réduisent les inversions de l'ordre social introduites par la pratique. Par exemple, le rôle essentiel de la femme dans l'accomplissement du rite est totalement effacé. L'incertitude quant à la source des mets est largement réduite sinon supprimée également : la nourriture à l'intérieure des colis est préparée dans les usines en Israël et en Chine, soumises à la réglementation stricte du mouvement mondiale *Loubavitch*. Enfin, à mon sens, les *mishloah manot Loubavitch* peuvent être échangés que dans une démarche d'observation religieuse car ils ne portent pas de connotation sociale ; il serait très

¹ Maurie Sacks, « Computing Community at Purim » in *The Journal of American Folklore* (Vol. 102, No. 405, Jul.-Sept., 1989), p. 275.

² Shuman, 2000, p. 496.

³ Sacks, 1989, p. 284.

⁴ L'impraticabilité des gâteaux de Pourim a été évoqué par plusieurs auteurs déjà cités : Bahloul, Sacks, Shuman.

⁵ Shuman, 2000, p. 498.

difficile d'imaginer que quelqu'un puisse attacher une signification sociale à l'acte de recevoir un paquet de nourriture industrielle qui a, de plus, été reçu gratuitement au départ.

Comme toutes les pratiques vivantes, celles associées à la fête de Pourim à Bayonne sont dans un état de flux et d'évolution permanente, en interaction avec l'environnement, en réaction aux dynamiques internes changeantes et en réponse aux mœurs et préoccupations de chaque nouvelle génération. Depuis quelques années, Pourim fait l'objet d'une intervention de la part d'un mouvement extérieur à la communauté. Mais ce groupe est de plus en plus impliqué aux activités au sein de la communauté et leur présence et leurs actions sont largement louées par ses membres. En effet, il n'est pas possible de connaître la communauté juive de Bayonne sans se rendre compte de la place grandissante qu'ils prennent dans son fonctionnement. Étant arrivée en plein milieu de cette période instable, je pourrais difficilement deviner si les changements culturels et culturels introduits ou inspirés par les Loubavitch entraîneront une transformation plus permanente. En revanche, il est clair que sous leur direction, et de celle des membres d'une communauté vivante et dynamique, la fête de Pourim ne risque pas de s'éteindre. La question qu'il faut nous poser et donc quelle valorisation peut-on envisager pour un public plus large ?

CHAPITRE 3 :
QUELLE VALORISATION POUR UN PATRIMOINE
IMMATERIEL A CARACTERE RELIGIEUX ?

I. Le patrimoine juif de Bayonne

La présence juive à Bayonne a marqué l'histoire et le développement de la ville – sur le plan politique, social et culturel. Aujourd'hui, ce sont essentiellement des traces *matérielles* et *historiques* qui sont visibles : l'implantation de la communauté à Saint Esprit a donné lieu à la construction de nombreux édifices et la production d'objets, souvent précieux, dédiés au culte public et privé. Certains de ces objets et structures conservent toujours leurs fonctions originelles, d'autres n'en sont plus que les témoins. J'espère avoir démontré, jusqu'à présent, que Bayonne, et plus précisément Saint Esprit, demeure le centre géographique d'une communauté juive encore bien vivante et active. Et pourtant, malgré cela, et en dépit de l'évidence matérielle, parfois imposante, qui témoignent de leur importance historique, le patrimoine juif et même la *présence* juive à Bayonne restent pourtant peu ou mal connus.

i. *Un patrimoine méconnu dans la ville*

Au cours de l'année, j'ai eu l'occasion de parler de mes recherches avec beaucoup de personnes différentes, essentiellement dans le cadre de mes déplacements quotidiens entre Bayonne et Pau en covoiturage. A travers les multiples échanges pendant ces trajets, j'ai été souvent amenée à expliquer mon sujet de recherche ; et ce fut une expérience très intéressante et profitable, d'autant plus que c'était l'occasion d'en parler avec des personnes de milieux divers. De cette expérience, deux choses m'ont marquée particulièrement : 1) Que la majorité de mes interlocuteurs, de Bayonne et d'ailleurs, était largement inconsciente de la présence juive – historique *et* actuelle – dans la ville. 2) Que certaines personnes se permettaient de faire des remarques trahissant non seulement une ignorance totale de la religion juive mais une méfiance envers ses membres qui était consternante. A propos de la première observation, quelles sont les raisons qui expliquent une telle méconnaissance ? A mon sens, les explications sont multiples, mais elles peuvent être résumées par la notion de barrières : des barrières d'abord physiques – malheureusement devenues une nécessité pour la protection des édifices culturels de tout type en France – et des barrières d'ordre social et idéologique (entre les sphères privées et publiques) et dans la confrontation religion et laïcité. Quant au deuxième constat, largement en dehors du cadre de ce mémoire, il ne se résume pas malheureusement à mon unique expérience : la montée de l'antisémitisme en France fait la une de l'actualité et des journaux depuis quelques années. N'existerait-il pas un lien entre ces deux problématiques – entre l'ignorance et l'intolérance ? J'y reviendrai dans un deuxième temps.

ii. *Entre le matériel et l'immatériel*

La fête de Pourim regroupe un ensemble de pratiques diverses, relevant de plusieurs « catégories » du patrimoine immatériel, telles que définies par l'UNESCO et reconnues par le Ministère de la Culture et de la Communication en France¹. La fête de Pourim est fondée sur une série de rites dont certains sont exprimés collectivement. Les rites sont accompagnés de pratiques sociales et d'événements festifs qui incorporent la musique, la danse, le théâtre, la mascarade et le savoir-faire culinaire. En revanche, il serait impossible de parler du patrimoine immatériel de Pourim sans aborder les supports matériels qui lui sont essentiels ; comment parler de la lecture rituelle du récit d'Esther sans parler de la *megila* – le rouleau de parchemin, souvent richement décoré – sur lequel il est écrit ? Et si le patrimoine immatériel s'exprime à travers le matériel, l'interaction est réciproque : « *le patrimoine matériel n'a de sens qu'en raison d'une histoire, d'un rite ou d'un usage culturel qui le fait exister dans des représentations*². » En effet, selon la convention UNESCO concernant le patrimoine immatériel, sa définition de celui-ci comprend non seulement les « *pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire* » mais également « *les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés* »³.

Plus facile à valoriser par sa nature, le patrimoine matériel peut donc servir de point d'entrée et d'outil efficace pour la valorisation des rites et des pratiques vivantes. C'est le cas pour la fête de Pourim. Pour cette raison, je propose de faire le tour du patrimoine juif à Bayonne, non seulement pour établir un cadre de référence, mais aussi dans le but de démontrer l'interdépendance et l'interactivité entre les aspects matériels et l'immatériels du patrimoine religieux. De plus, j'évoquerai comment, dans le cas du patrimoine juif à Bayonne, la religiosité du patrimoine pose des défis particuliers pour sa valorisation.

iii. *Les lieux, les objets, les documents*

Ayant le statut d'association culturelle, conforme aux lois de 1905 et 1901⁴, l'Association Culturelle Israélite de Bayonne et Biarritz est propriétaire de plusieurs biens mobiliers, qui lui

¹ La Convention de l'UNESCO pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (2003) a été ratifiée par la France en 2006.

² Laurier Turgeon, « Introduction » in Laurier Turgeon (dir.) *Le patrimoine religieux du Québec : entre le culturel et le culturel*, Canada : Les Presses de l'Université Laval, 2005.

³ L'UNESCO, *Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* [en ligne], 2003, Disponible : <<http://www.unesco.org/culture/ich/fr/convention>> (consulté le 25/05/2016).

⁴ La loi de 1905 impose le statut d'association culturelle à l'exercice du culte. Les associations culturelles sont conformes à la loi du 1er juillet 1901 (régime général des associations) avec quelques obligations additionnelles. Entre autres, l'exercice d'un culte doit être le seul objet de l'association culturelle, elle ne peut recevoir aucune

sont nécessaires pour l'office du culte. Parmi les biens d'intérêt historique ou architectural, nous pouvons compter deux synagogues, un cimetière, des objets de culte, et des archives historiques. La synagogue principale, ou le « temple », est située au 35 rue Maubec à Bayonne, quartier Saint Esprit et date de l'année 1837. Inscrite à l'inventaire supplémentaire des Monuments Historiques depuis 1995, l'édifice néo-classique et ses bâtiments annexes ont reçu le classement à ce titre en 2012. Aujourd'hui elle est fermée pour des raisons de sécurité suite aux problèmes structureaux, déjà évoqués. Une deuxième synagogue, située au 3 rue Pellot à Biarritz, date de 1904. Une restauration importante de l'extérieur comme de l'intérieur a permis sa réouverture publique en 2012 après une période de fermeture qui a duré plus de dix ans dû à son état de délabrement. Le cimetière juif, établi en 1689, se trouve sur la hauteur du quartier Saint-Etienne au nord de Bayonne au 15 avenue du 14-Avril-1814. Il a été inscrit au titre des Monuments Historiques en 1998. Toujours en activité, il demeure donc aujourd'hui un espace à vocation culturelle, le lieu de rites de deuil et de rites funéraires. Pour cette raison, l'accès au grand public n'est pas libre, mais des visites sont organisées ponctuellement. L'association est également propriétaire d'un ensemble de mobilier remarquable et de quelques petits objets inscrits au titre des Monuments Historiques, qui servent toujours dans l'office du culte¹. Enfin, une collection d'archives historiques du Consistoire israélite, appartenant à l'Association, a été déposée aux archives municipales en 1999 en vue de sa préservation et sa consultation par des personnes autorisées.

Du côté des acteurs publics, la ville de Bayonne est devenue propriétaire en 2000 d'un appartement au 32 Place de la République, dans le quartier de Saint Esprit, dans lequel se trouve un ancien bain rituel juif, un *mikvé*. Élément du patrimoine juif extrêmement rare en France, le *mikvé* a été inscrit au titre des Monuments Historique en 2014. Un des derniers bains rituels anciens retrouvé en France, il témoigne aussi d'une pratique judaïque bien vivante, comme la rénovation récente du bain rituel de Pau en est l'illustration². Le Musée basque et de l'histoire de Bayonne, situé au 1 rue Marengo dans le centre-ville de Bayonne, possède une collection d'objets rituels, du mobilier, et des tableaux provenant de la communauté juive de Bayonne et des anciennes communautés de la région qui ne sont plus actives. L'ensemble d'objets forme une exposition permanente sur l'histoire de la présence juive en pays basque. Titulaire du label

subvention de l'Etat ou des collectivités territoriales, et ses ressources dépendent donc sur des cotisations de ces membres.

¹ Selon une liste qui m'a été fournie par le service patrimonial de la ville, l'arche sainte, trois manteaux de *Tora*, deux plaques d'ornements de *Tora* et deux mains de lecture appartenant à l'Association Culturelle Israélite de Bayonne et Biarritz sont inscrit au titre des Monuments Historiques.

² L'inauguration du bain a eu lieu le 2 novembre, 2014 à Pau.

« Musée de France » depuis 2003, ces objets constituent une collection publique ; ils bénéficient donc d'un double statut patrimonial – de monument historique, et de trésor national. Bien qu'ils soient passés d'une fonction cultuelle, au sein d'une synagogue, à une fonction culturelle, au sein du musée¹, ils ne cessent pas d'être la manifestation matérielle des rites, coutumes et pratiques religieuses, d'une communauté historique ainsi qu'une communauté vivante à Bayonne.

iv. Une multiplicité d'acteurs et de lectures

Surtout dans le cas du patrimoine bâti, la multiplicité d'acteurs et d'appartenances complique la gestion, l'entretien et la valorisation patrimoniale des biens. Prenons comme exemple la synagogue de Bayonne, jusqu'à très récemment utilisée pour les offices réguliers et pour les fêtes, y compris pour la lecture de la *megila* à l'occasion de Pourim. Sur le plan légal, elle appartient à l'Association Cultuelle Israélite de Bayonne et Biarritz, mais en réalité la notion d'appartenance est beaucoup plus nuancée et les réclamations sont multiples. Au-delà d'être la propriété légale d'une association – personne morale – la synagogue appartient à la communauté actuelle, qui est avant tout un groupe de personnes *physiques*. A l'intérieur de cette communauté, certains membres peuvent retracer leurs ancêtres jusqu'à ceux qui ont été responsables de la construction du temple, ce qui leur procure un sentiment de propriété familiale et spirituelle. Pour ces personnes-là, la synagogue représente un enjeu d'identité et de continuité particulièrement personnelle, ce qui vient modifier la notion d'appartenance à l'intérieur de la communauté elle-même. Comme dans tous groupes sociaux, les intérêts et les opinions individuels, quant à l'utilisation et la gestion de la synagogue, peuvent entraîner des tensions et éventuellement freiner des projets d'entretien et de valorisation.

Si l'on élargit la notion d'appartenance, on pourrait aussi soutenir que la synagogue « appartient », sans le sens non officiel du mot, à un cercle beaucoup plus étendu. Edifice emblématique de la place importante qu'occupe la population juive au XIX^eme, dans le bourg de Saint Esprit, le temple, au 35 rue Maubec, est un monument important du patrimoine historique de la ville de Bayonne. Mais le cas de Bayonne est représentatif d'un mouvement plus large, à l'échelle nationale, au XIX^eme siècle. Suite au changement de mœurs provoqué par l'émancipation, la fermeture des synagogues privées, souvent cachées à l'intérieur des domiciles, en faveur de la construction des synagogues monumentales, dans un « mouvement

¹ J'ai emprunté la juxtaposition de ces deux termes (cultuel et culturel) de l'ouvrage publié sous la direction de Laurier Turgeon, déjà cité.

d'extériorisation », atteste de la « nouvelle fonction sociale »¹ de ces édifices. Pour cette raison, aussi bien que pour celle de son classement comme Monument Historique, elle relève du patrimoine national. Revendiquée également sur le plan européen, la synagogue est marquée sur l'Itinéraire Culturel du Patrimoine Juif, une initiative de la Fédération Française des Itinéraires Culturels Européens². Après tout, l'histoire des juifs de Bayonne – rescapés des inquisitions en Espagne et au Portugal et réfugiés en France, d'où ils entretenaient des relations commerciales, intellectuelles et spirituelles avec les Pays-Bas et Angleterre entre autres – est tout à fait une histoire européenne. On pourrait même aller plus loin, au niveau international, car Bayonne s'inscrit dans l'histoire très large de la diaspora juive et plus particulièrement de la diaspora sépharade, qui aujourd'hui est présente partout dans le monde.

Si l'Association culturelle reste propriétaire du temple, c'est précisément parce que celui-ci est dédié à l'exercice du culte juif, ce qui détermine les règles de son utilisation et l'éventuel accès au public ; par exemple, même lors des Journées du Patrimoine, la synagogue est systématiquement fermée le samedi pour ne pas gêner les offices sabbatiques. Et bien que la communauté juive et la commune de Bayonne aient de très bonnes relations, la valorisation de ce lieu n'est pas toujours évidente. Le service patrimonial de la commune, à travers la programmation proposée par le service Ville d'Art et d'Histoire et de l'Office de Tourisme, aimerait offrir plus de visites guidées de la synagogue. En revanche, ils voient leur action limitée par les contraintes posées non seulement par l'utilisation culturelle de la synagogue mais aussi par la volonté de certains membres de la communauté de garder un contrôle sur le contenu des visites en limitant leur nombre³. La ville et la communauté participent à un processus de négociation permanente, qui cherche à établir un usage approprié de l'édifice, usage qui reflète à la fois son caractère religieux et privé *et* son aspect « public » qui découle du fait de son statut de Monument Historique et de son importance dans l'histoire de la ville. Le résultat n'est pas toujours sans contrariétés ; un concert organisé par la ville à l'intérieur de la synagogue a suscité des mécontentements parmi certains membres de la communauté, qui y voyaient un détournement de la vocation culturelle et du caractère sacré des lieux⁴. A travers ces exemples, il est clair que les difficultés de valorisation de la synagogue ne sont pas liées à l'édifice lui-

¹ Dominique Jurassé, *L'âge d'or des synagogues*, Paris : Hersher, 1991, p. 51.

² Fédération française des itinéraires culturels européens. *Itinéraire du Patrimoine juif*. [en ligne] Disponible : <<http://www.ffice.eu/itineraires/litineraire-du-patrimoine-juif/>> (consulté le 25/09/2015).

³ Entretien avec Mme Evelyne Pedurthe, Attaché de conservation du patrimoine, de la Direction Culture et Patrimoine/Ville d'Art et d'Histoire, Bayonne, 14/12/2015, réalisé par W.H.

⁴ Notes de terrain. C'était surtout le fait que certaines personnes dans le public se sont mises à danser pendant le concert, ce qui a gêné.

même, à son aspect *matériel*, mais plutôt au sens dont il est investi, à son aspect *immatériel*. Le même problème se pose pour le discours, et les différentes façons de lire le patrimoine juif à Bayonne.

II. Le défi de la valorisation

Il y a plusieurs façons de voir et de comprendre un objet ou un bâtiment patrimonial ; selon les matériaux ou les techniques de fabrication ou de construction, selon un style artistique ou architectural particulier, selon son âge et son importance historique, ou encore, selon sa fonction et son utilisation primaire ou actuelle, et le sens dont il est investi par les communautés à qui il appartient. Tous ces aspects, toutes ces connaissances, jouent un rôle essentiel dans la compréhension du bien. Mettre l'accent sur l'un ou plusieurs de ces éléments au détriment d'un autre n'a pas de cohérence si l'on cherche à vraiment valoriser ce patrimoine, et à le faire comprendre à « *sa juste valeur* »¹. Dans le cas du patrimoine religieux, il est particulièrement important de ne pas négliger une lecture immatérielle, celle qui s'adresse à l'ensemble de « *traditions, de paroles, de gestes, de pratiques, de rituels et de coutumes qui lui sont inhérents et qui le rendent vivant* »². Au contraire, l'aspect immatériel doit jouer un rôle fondamental dans toute démarche de valorisation et encore plus pour la valorisation du patrimoine religieux, car c'est précisément son *immatérialité* qui lui donne son sens le plus profond.

i. Le cas particulier du patrimoine religieux en France

De façon générale, une valorisation du patrimoine religieux qui prend en compte son aspect immatériel, s'est avérée difficile à mettre en place, surtout en France. Le cas du patrimoine juif à Bayonne ne fait malheureusement pas exception ; les difficultés posées par la notion de la laïcité dans la sphère publique nuisent souvent à sa juste valorisation.

Peut-être que le plus grand défi posé par la valorisation du patrimoine religieux s'attache au discours public qui l'accompagne. Par « discours public » j'entends toute communication sur un bien patrimonial – matériel *ou* immatériel – dans le but de le contextualiser et de faciliter sa compréhension : le discours des guide-conférenciers, les publications des services patrimoniaux telles que Ville d'Art et d'Histoire, la présentation et le traitement muséographique des objets – cartels, audio-guides, fiches de salles et autres outils de la

¹ Diane Audy, « Le patrimoine immatériel : clé de voûte de la sauvegarde intégrale du patrimoine religieux québécois » in Turgeon (dir.), p. 226.

² Ibid., 225.

médiation, etc. Les difficultés de discours se posent autant pour la valorisation d'un édifice ou un objet de culte que pour la valorisation d'une fête ou d'un rite. En revanche, les deux cas de figure s'articulent souvent de façon différente. Dans le cas du matériel, il est souvent possible d'ignorer la religiosité des biens, même si le manque de contextualisation nuit gravement à la compréhension de l'œuvre. Dans le cas des pratiques, des rites, ou des fêtes, il y a malheureusement tendance à écarter du domaine de la valorisation officielle, ceux qui sont « trop » religieux, comme si leur religiosité les disqualifiait d'office d'une valorisation à la même hauteur qu'une fête civile.

Comment s'articule cette logique de la laïcité à Bayonne ? Compte tenu du rôle important que la communauté juive a joué dans l'histoire de la ville, il y a une vraie volonté, de la part des élus, de contribuer au maintien du patrimoine juif dans la ville. La commune intervient par le biais de subventions pour l'entretien de ce patrimoine privé et public. En plus, elle propose quelques actions de valorisation, notamment des visites commentées de la synagogue dans le cadre d'une visite de Saint Esprit qui intègre également l'histoire de la population juive. N'ayant pas pu assister à une visite de la synagogue avant sa fermeture en octobre, j'ai néanmoins eu l'occasion d'interviewer l'Attaché de conservation du patrimoine de la ville de Bayonne, Mme Evelyne Pédurthe¹, sur le contenu de ces visites, et plus particulièrement quels aspects du patrimoine immatériel sont abordés par les guides conférenciers dans ce lieu de culte. De son point de vue, la mission principale du service concerne la valorisation du patrimoine bâti et architectural. L'accent est donc mis sur l'aspect *matériel* et *historique* des lieux, sans du tout s'adresser aux traditions religieuses, gestes, pratiques et rituels qui se déroulent à l'intérieur. Ces aspects appartiennent au discours de la communauté juive, et ne peuvent pas être incorporés au discours des guides conférenciers de la ville, surtout en tant qu'agents d'un service public laïc. Mme Pédurthe se pose la question de savoir si « le religieux » *peut* et *doit* être reconnu par son service comme patrimoine immatériel². Néanmoins, il ne s'agit pas d'une méprise totale ou d'un refus de la religiosité de la synagogue : le rôle du guide conférencier est « doublé » par un membre de la communauté, présent sur place, qui propose une explication de la liturgie juive pendant la visite. Ce qui ressort de cet arrangement atypique, c'est une certaine incohérence et confusion autour de la notion du patrimoine culturel immatériel au sein du service culture et patrimonial de la ville, qui semble à la fois reconnaître la place importante du discours culturel dans la valorisation de

¹ Entretien avec Mme Evelyne Pédurthe, Attaché de conservation du patrimoine, de la Direction Culture et Patrimoine/Ville d'Art et d'Histoire, Bayonne, 14/12/2015, réalisé par W.H.

² Ibid.

la synagogue, tout en affirmant que ce ne peut pas être abordé par le guide conférencier. Face à une telle ambiguïté, il me semble nécessaire d'offrir une réflexion sur le sujet.

ii. *Les rites religieux relèvent-ils du patrimoine immatériel ?*

L'Attaché de conservation du patrimoine à Bayonne est loin d'être seule dans ses doutes sur la définition du patrimoine culturel immatériel. Au cours de l'année, j'étais souvent amenée à justifier mon choix de sujet, en partie parce que beaucoup de personnes n'ont pas pu saisir le lien entre la fête religieuse de Pourim et l'intitulé du master, « Valorisation des patrimoines ». Cela suggère qu'il y a une tendance générale parmi non seulement les acteurs du patrimoine, mais aussi dans le grand public français, à ne pas percevoir le *culturel* dans le *cultuel*.

Pour revenir à la France, il est important de noter qu'il n'y a aucune mention du patrimoine culturel immatériel dans l'article L.1 du Code du patrimoine, qui établit la définition légale du patrimoine français. En absence d'une définition française, il faut donc en chercher dans le texte de la *Convention pour la protection du patrimoine culturel immatériel* de l'UNESCO, cela n'est pas incohérent, car la ratification de cette convention a obligé et inspiré la mise en place de plusieurs normes concernant la protection du patrimoine immatériel en France.

*« On entend par "patrimoine culturel immatériel" les **pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire** - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que **les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel**. Ce patrimoine culturel immatériel, **transmis de génération en génération, est recréé en permanence** par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment **d'identité et de continuité**, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine. [...]*

Le "patrimoine culturel immatériel" ... se manifeste notamment dans les domaines suivants :

- (a) les traditions et expressions orales, y compris la langue comme vecteur du patrimoine culturel immatériel ;*
- (b) les arts du spectacle ;*
- (c) les pratiques sociales, **rituels et événements festifs** ;*

(d) les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ;
 (e) les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel. »¹

En se basant uniquement sur cette définition, les rites et traditions de Pourim semblent tout à fait correspondre à la définition du patrimoine culturel immatériel, reconnu par l'UNESCO, en termes tant de forme que de fond. La fête de Pourim intègre des rituels, des pratiques festives, les arts du spectacle, et le savoir-faire. La fête rythme le temps sacré du groupe, un rayon sur la roue du cycle festif marque aussi le temps calendaire et les saisons. Unis autour d'un narratif qui raconte et commémore une histoire partagée, Pourim sert aussi à renforcer le lien avec le passé et le sentiment d'appartenance au groupe. Les traditions autour de la fête sont transmises de génération en génération, dans un processus d'actualisation et d'appropriation permanente. De plus, ce processus de transmission a été identifié par la communauté elle-même comme enjeu d'identité et de continuité.

Il n'y a rien dans le texte de l'article qui pourrait s'opposer à ce qu'on classe un rite de nature religieuse parmi le patrimoine culturel immatériel. Le problème principal est sûrement que le texte ne va pas assez loin dans sa définition, sans doute parce que la convention n'est pas un code de lois contraignant, mais seulement un ensemble de directives sensé informer la législation dans chaque Etat partie. Elle n'est donc pas appliquée dans les tribunaux, et ne bénéficie pas du processus d'affinement – la jurisprudence – qui en est le résultat. Mais la nébulosité de la définition laisse la porte ouverte à l'interprétation. En France, c'est l'interprétation des principes de séparation entre l'Etat et la religion – de la « laïcité » – qui conduit souvent à l'attitude parfois indifférente, voir même hostile, envers des manifestations publiques à caractère religieux. Dans le but d'assurer que le patrimoine immatériel de nature religieuse soit pris en compte, il serait donc souhaitable de rajouter au texte proposé par l'UNESCO, *l'interdiction* de prendre en compte certains paramètres dans la définition du patrimoine culturel immatériel. J'aimerais proposer une formulation alternative qui pourrait contribuer à la sauvegarde des manifestations de nature religieuse : « *On entend par "patrimoine culturel immatériel" les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire **quelles qu'en soit leur nature ou leur contexte, y compris l'affiliation à une religion reconnue ou un mouvement d'inspiration religieuse*** »².

¹ L'UNESCO, *Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*, Article 2 [en ligne] Disponible : <<http://www.unesco.org/culture/ich/fr/convention#art2>> (consulté le 30/05/2016) L'application du style gras a été rajouté par moi-même pour souligner les mots et phrases clés.

² Les éléments en gras sont de moi-même.

Pourtant, le patrimoine immatériel à caractère religieux en France n'a pas été complètement délaissé. Grâce aux efforts, surtout de la part des communautés détentrices, on a vu l'insertion de nombreux éléments liés aux cultes à l'inventaire du patrimoine culturel immatériel en France par le Direction générale des patrimoines au Ministère de la culture et de la communication. L'inclusion du *Pourim Shpil* parmi eux, est une première mesure prometteuse vers une valorisation plus englobante de cette fête.

iii. Le classement de Pourim Shpil

L'insertion de *Pourim Shpil* (la pièce de théâtre joué sur le thème d'Esther à l'occasion de Pourim) à l'inventaire du PCI en France en tant que « pratique festive » date d'octobre 2015. Bien que la « pièce de Pourim » n'ait pas eu lieu cette année à Bayonne, elle fait néanmoins partie des traditions de la communauté, une pratique qui n'est pas morte mais plutôt aléatoire, et dont la réalisation dépendra des dynamiques communautaires à un moment donné. Sa reconnaissance officielle est donc un développement important pour la valorisation du patrimoine immatériel à caractère religieux en général et pour la valorisation de la fête de Pourim plus précisément. Le texte de la fiche inventaire relative à *Pourim Shpil* trace bien les origines de la pratique à sa source biblique, le *megila* d'Esther, et le rôle essentiel joué par des communautés religieuses dans le maintien de la tradition. En revanche, l'accent est particulièrement mis sur les aspects théâtraux, et non rituels, qui ont un lien direct avec les arts du spectacle. De plus, il y a effort de démontrer que la tradition de *Pourim Shpil* peut se manifester « aussi bien dans un cadre laïque que culturel »¹, qu'il « n'est pas nécessaire de connaître le récit biblique pour apprécier ce déroulement du divertissement »² et que « tous les publics sont concernés, les ignorants comme les connaisseurs, les athées comme les croyants »³. La définition de *Pourim Shpil* proposée par la fiche, cherche également à intégrer d'autres pratiques de Pourim, au-delà de la pièce de théâtre elle-même. En revanche, sur ce point, le texte se montre hésitant à reconnaître pleinement la nature religieuse des autres éléments.

« Les spectateurs sont invités à produire des bruits de crécelles et à taper des pieds chaque fois que le nom d'Haman est prononcé. On boit jusqu'à ne plus pouvoir distinguer entre « maudit soit Haman » et « béni soit

¹ Ministère de la Culture et de la Communication, 2015, p. 4.

² Ibid., p. 8.

³ Ministère de la Culture et de la Communication, 2015, p. 8.

Mardochee. ». On rit. On chante. On danse. On offre des gâteaux. On échange des cadeaux. »

Nous reconnâtrons les traces de trois *mitsvots*, ou obligations religieuses, sans qu'elles soient identifiées comme telles : la lecture rituelle de la *megila*, le repas festif et joyeux, et l'échange de portions, *mishloah manot*.

Le recensement du *Pourim Shpil* ici est principalement tourné vers les communautés ashkénazes et la langue et la culture yiddish, au détriment des autres traditions juives, notamment la tradition judéo-portugaise et autres groupes sépharades. Mais les pratiques carnavalesques, transgressives, et parodiques à l'occasion de Pourim – intégrant souvent théâtre, musique, danse, déguisements, masques, jeux, et farces – ne sont pas uniques aux communautés ashkénazes. Que la fiche inventaire soit orientée vers la culture yiddish, est probablement dû au fait que le projet est porté par le Collectif Pourim Shpil. Ce regroupement d'associations vise principalement la sauvegarde et la valorisation de la langue yiddish et de sa culture. Mais vu que les langues ne peuvent pas être inscrites, « *c'est le Pourim-Shpil qui représentera le yiddish* »¹ par le biais d'une inscription au titre du patrimoine culturel immatériel de l'humanité de l'UNESCO. Néanmoins, le collectif propose des mesures de sauvegarde et de valorisation d'une portée suffisamment large pour incorporer non seulement les traditions de *Pourim Shpil* d'autres communautés juives non-ashkénazes, y compris la communauté de Bayonne, mais aussi d'avancer la reconnaissance et la valorisation de la fête de Pourim elle-même, au-delà de la représentation théâtrale. Parmi les propositions, je trouve particulièrement intéressant le projet d'un Musée Virtuel du *Pourim Shpil* avec la vocation de « *collecter, inventorier, traduire, diffuser tous les documents existant sur la fête de Pourim* »², la création d'un festival international de *Pourim Shpil* qui serait tourné vers le grand public, et la création d'un Institut de recherche et de traduction sur les judéo-langues³.

iv. *La valorisation d'un objet associé à la fête de Pourim à Bayonne*

A l'échelle locale, l'exposition permanente du musée basque propose une salle intitulée « La communauté juive de Bayonne » au deuxième étage du musée. La salle présente une collection d'objets appartenant à la communauté historique de Saint Esprit et d'autres colonies

¹ Collectif Pourim Shpil, *Présentation du projet « Pourim Shpil à l'UNESCO*, [en ligne] Disponible : <http://www.pourimshpilunesco.eu/?page_id=8> (consulté 31/05/2016).

² Collectif Pourim Shpil, *Newsletter n°5 – mars 2016*, [en ligne] Disponible : <http://www.pourimshpilunesco.eu/?page_id=622> (consulté 31/05/2016).

³ Ministère de la Culture et de la Communication, 2015, p. 9.

juives du pays basque, aujourd'hui disparues. Entre autres, le visiteur peut admirer du mobilier et autres objets culturels, tel qu'une arche sainte, un *menora*¹, une robe de présentation au temple, une lampe sabbatique², et des contrats de mariage. Parmi ces objets, présentés derrière une vitrine, se trouve également deux *megilot* ou rouleaux d'Esther. Dédiés à la lecture rituelle du récit d'Esther, je me concentrerai sur ces deux artefacts, en tant qu'objets du patrimoine culturel immatériel de Pourim³.



Figure 16 L'exposition "La communauté juive de Bayonne" au Musée basque, vue d'ensemble

Crédit photo : Karen Ginsberg, Source : <<http://www.jewishindependent.ca/different-sort-of-pilgrimage-to-the-basque/>>

Vu la petite quantité d'objets qui font la collection, les rouleaux d'Esther n'apparaissent pas dans un contexte particulièrement associé avec Pourim. En effet, ils sont présentés entre un *shofar*⁴ et un *mezuzah*⁵, artefacts avec lesquels ils ne partagent pas d'autres liens, à part leur fonction culturelle initiale.

¹ Candélabre à sept branches, placé dans le Temple de Jérusalem.

² Lampe allumée rituellement par la maîtresse de maison la veille du *shabat* et des fêtes pour marquer le début de la journée chômée.

³ Je n'ai malheureusement pas de photos des *megilot* en question car l'exposition juive est actuellement fermée pour accueillir une exposition temporaire. Je base mes remarques sur des notes de terrain que j'ai prises lors de deux visites qui datent d'avant le démontage, mais pendant lesquelles je n'ai malheureusement pas pris de photos de qualité.

⁴ Corne de bélier, utilisée comme instrument rituel lors des offices à la synagogue, notamment pendant la fête de *Rosh ha-Shana* et *Kipur*.

⁵ Petit rouleau de parchemin, fixé sur le montant droit des portes des maisons juives, sur lequel est écrit des versets du livre Deutéronome.

Quant aux outils de la médiation autour de l'objet, l'offre est assez sommaire ; un seul cartel adjacent proclame :

« 4/5 - *Rouleaux d'Esther ou Meguilla*
Texte sur parchemin, lu à la synagogue lors de la fête de Pourim.

Bayonne »

Inutile de dénombrer toutes les informations manquantes dans cette explication ; un tel exercice serait sans doute trop long ! Néanmoins, deux lapsus fondamentaux sautent aux yeux : Qui est Esther ? Quelle fête est Pourim ? Répondre à ces deux questions me semble être le minimum que l'on pourrait attendre comme information de contextualisation de ces objets. Car avec l'explication telle qu'elle est, le visiteur non-initié au calendrier des fêtes juives, et donc j'oserais dire la *majorité*, apprend seulement quelques éléments de base : il s'agit d'un rouleau de parchemin, sur lequel est écrit un texte inconnu, lu à la synagogue à un moment donné, mais non identifié, pour des raisons qu'il ignore, et que cet objet provient de Bayonne. Le niveau de compréhension rendu possible grâce au cartel est tellement faible que l'on pourrait même se demander pourquoi l'objet est exposé, si ce n'est que pour sa valeur artistique ou son âge.

Présenter un objet rituel uniquement pour sa matérialité me semble envisageable et même logique dans une exposition d'objets d'art ou une exposition sur un savoir-faire particulier. En fait, on peut observer cette stratégie muséale ailleurs dans le Musée basque ; une collection d'objets divers en fer forgé, y compris une balustrade d'autel, illustrent des techniques de savoir-faire artisanal autour de cette matière au XIX^{ème} siècle. Dans cette situation, l'absence d'information contextualisant une balustrade d'autel n'est pas gênante. Mais l'exposition dans laquelle se trouvent les rouleaux d'Esther se donne pour sujet « La communauté juive de Bayonne ». Il n'est donc pas déraisonnable d'attendre que la religion juive figure au premier rang ! Il n'est pas mon intention d'être trop sévère dans ma critique du Musée basque, car il faut concéder que l'élément culturel juif est mieux représenté ailleurs dans l'exposition¹. Mais l'exemple des rouleaux d'Esther m'a marquée comme étant particulièrement illustratif d'un malaise général autour de la religion, malaise qui imprègne non seulement l'exposition sur les juifs de Bayonne, mais qui se reproduit également dans le traitement d'œuvres associées au culte catholique. En général, les objets sont présentés d'abord comme des objets d'art ; c'est leur *matérialité* qui est mise en avant. Lorsque des explications

¹ Par exemple, une explication du rite de la circoncision, qui accompagne une gravure qui l'illustre, atteste : « Signe de l'alliance de Dieu avec Abraham, elle est pratiquée sur le garçon huit jours après sa naissance. »

quant à leur contextualisation sont proposées, les résultats ne sont que moyennement réussis ; les cartels répondent aux questions « quoi ? » et « comment ? » mais rarement à la question plus importante et, à mon sens, plus intéressante – « pourquoi ? ». C'est justement le « pourquoi » qui permet au visiteur de comprendre le sens le plus profond de l'objet, au-delà de son appellation, sa provenance, son âge, et les matériaux et techniques de construction selon lesquels il a été créé. J'aimerais citer ici une très belle réflexion sur les notions de matérialité et d'immatérialité dans le cas du patrimoine religieux, que j'emprunte de M. Dominique Ponnau, Conservateur général du Patrimoine de France et Directeur honoraire de l'École du Louvre.

« Le sens et la forme, la substance spirituelle de la profondeur d'une œuvre formellement aussi achevée, font corps. On peut, on doit distinguer le sens et la forme, mais c'est pour les mieux associer, en vue d'une intelligence plus profonde de cette œuvre, à l'opposé aussi bien de la confusion que la mutilation formelle de celle-ci. »¹

Je n'ai pas réussi à assurer un entretien avec le conservateur de l'exposition, M. Olivier Ribeton², et pour cette raison je ne peux pas me prononcer avec certitude sur les raisons derrière les choix muséographiques et de médiation qui ont été faits. Néanmoins, si M. Ribeton et ses collègues embrassent une logique similaire à celle du service patrimoine de la ville de Bayonne, on pourrait imaginer que c'est « *le risque d'un abus en regard de la laïcité et de la prétendue objectivité à laquelle les musées publics sont soumis* »³ qui rend la présentation liturgique des objets rituels difficile. Et pourtant, si le musée veut vraiment répondre à ses missions d'éducation, de diffusion, et d'accessibilité, il faudra qu'il soit plus courageux face aux principes de la laïcité.

Conformément à la charte des Musées de France, le Musée basque s'engage à un nombre de missions, notamment de « *rendre les collections accessibles au plus large public* » et de « *concevoir et mettre en œuvre des actions d'éducation et de diffusion visant à assurer l'égal accès de tous à la culture* »⁴. Mais les notions d'accessibilité et d'éducation reposent justement sur la *médiation* de l'œuvre. Grâce aux outils de médiation, qui interviennent entre l'objet et le public, des passerelles de connaissance se construisent et rendent possible la

¹ Dominique Ponnau, « De l'objet cultuel à l'objet culturel » in Turgeon (dir), p. 382.

² Malgré de nombreuses tentatives, je n'ai malheureusement pas eu de retour de sa part.

³ Ponnau, p. 383.

⁴ Musée basque et de l'histoire de Bayonne, *Les Missions*, Disponible : <<http://www.musee-basque.com/fr/les-missions>> (consulté le 04/04/2016)

compréhension de l'objet. Sans médiation, les objets risquent de rester peu accessibles – des objets anciens, parfois très beaux, mais finalement « muets »¹. En réalité, la présentation des *megilot* d'Esther, dans son état actuel, n'est lisible qu'aux personnes ayant une connaissance du judaïsme assez développée ; on est donc loin du public le « plus large » visé dans la mission du musée ! La contextualisation de l'objet, même si cette contextualisation implique une explication d'ordre théologique ou liturgique, est donc essentielle si le musée veut vraiment répondre à ses objectifs d'éducation et d'accessibilité.

En tant qu'objets du patrimoine immatériel, les rouleaux d'Esther présentés dans l'exposition sur les juifs de Bayonne au Musée basque témoignent non seulement de l'activité rituelle d'une communauté historique, mais aussi d'une tradition vivante, toujours présente à Bayonne. Il est donc dommage qu'il n'y ait pas de lien fait entre l'objet et la pratique actuelle. En effet, la communauté vivante de Bayonne est largement absente de l'exposition, qui est essentiellement tournée vers la communauté historique. Est-ce encore au nom de la laïcité, pour « éviter la présomption confessionnelle »² ou des accusations de communautarisme, que le musée n'ose pas mettre en valeur la communauté actuelle ? Ou est-ce que l'histoire de l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord n'est pas aussi romantique que celle des rescapés de l'Inquisition ibérique cinq siècles plus tôt ? Encore une fois, je ne peux pas répondre à mes propres questions, sans avoir pu les poser aux responsables de l'exposition. Cependant, j'aimerais suggérer quelques idées pour incorporer la communauté juive actuelle à l'exposition en question au Musée basque.

Je pense que la meilleure manière de rendre l'exposition plus vivante serait l'usage de l'audio et du vidéo, car la voix de la communauté actuelle – dans le sens littéral du terme – y prendrait sa juste place parmi les objets anciens. La communauté est une riche source d'information sur l'utilisation rituelle des objets, mais aussi sur d'autres traditions associées qui n'ont pas forcément d'expression matérielle, et qui sont donc, par leur nature, difficiles à valoriser dans le contexte muséal. On pourrait également envisager l'introduction des récits et des réflexions personnels, autour des notions d'identité et de tradition dans une société changeante, et les défis posés par la modernité, l'assimilation, etc.

En vue de travailler au mieux avec l'espace réduit dont l'exposition dispose, je préconise d'abord l'incorporation des entretiens et témoignages audio par l'intermédiaire de casques,

¹ Turgeon, p. 32.

² Philippe Chareyre, « Quel avenir pour une mémoire minoritaire ? », in Turgeon (dir), p. 270.

montés dans le mur, avec un système tel que le visiteur puisse choisir l'extrait qui l'intéresse. L'utilisation de la vidéo demanderait un peu plus de moyens et idéalement plus de place pour pouvoir installer des bornes vidéo, par exemple. La nécessité de bornes pourrait être évitée en adaptant le système de code QR¹ ou une solution similaire. Grâce au code scanné, l'utilisateur aurait accès à un « cartel augmenté » qui pourrait incorporer divers éléments, y compris du texte, des images, de l'audio, et du vidéo sur un support numérique (smartphone ou autres). En revanche, l'adoption de nouvelles innovations technologiques n'est pas sans difficultés ; dans le cas du musée basque, ce système nécessiterait l'installation de wifi dans toutes les salles, car les téléphones mobiles captent très mal le signal des réseaux de télécommunication à l'intérieur du bâtiment. De plus, les résultats des projets dans d'autres musées ont révélé que l'adoption des nouvelles technologies – souvent à grand coût pour le musée – ne se révèle pas toujours d'être un bon investissement. Une solution plus basique, mais avec l'avantage d'être beaucoup moins compliquée et moins chère à mettre en place, serait la diffusion d'un extrait d'un film, déjà existant et même en vente dans la boutique du musée, *Bayonne et les exilés de Juda : Histoire de la communauté juive de Bayonne* par Anne-Marie Gale. Ce film contient environ dix minutes d'information sur la communauté actuelle, un entretien avec M. Bernard Abraham – anciennement président de l'Association – qui parle des migrations des années 1960 et 1970, ainsi que des séquences sur la tradition du repas sabbatique et sur un mariage à la synagogue de Bayonne. Les coûts d'une telle opération seraient faibles, se limitant à l'installation d'un écran et un lecteur DVD, et l'achat des droits de diffusion publique de l'œuvre.

Bien évidemment la mise en place de ces suggestions, à l'exception de la dernière, présuppose l'accord et la participation de la communauté. Mais il implique aussi une ouverture d'esprit et une volonté de la part des conservateurs du musée de contourner les « règles » de la laïcité, qu'ils s'imposent. Pour cette raison, et pour redonner la parole aux membres de la communauté juive, un projet de valorisation, porté par la communauté elle-même, serait une solution intéressante.

v. *Projet musée*

L'achat du *mikvé* ancien en 2000 par la ville de Bayonne a été effectué non seulement en vue de sa protection mais également de sa mise en valeur et de son ouverture au public. C'était l'intention de la ville – et c'est encore son souhait – d'incorporer ce lieu à un projet de

¹ Le code QR ou « Quick Response Code » est un code barre 2D, lisible avec un téléphone portable équipé d'un lecteur spécialement adapté.

médiation plus global, sur l'histoire de la communauté juive à Saint Esprit. Le projet se constituerait d'une visite commentée du quartier, de la synagogue et du *mikvé*¹. Selon M. Bernard Abraham, il a aussi été acheté dans le but « possible ou probable de faire un musée dans cet endroit »². Le principe du musée serait de collecter des objets appartenant aux familles de la communauté, en vue de les regrouper à l'intérieur de l'espace patrimonial qui est le *mikvé*, et de les accompagner d'une médiation autour de leurs histoires et leurs fonctions. L'idée de faire un musée présentant des objets rituels dans un *espace* rituel est très intéressant, ouvrant plus facilement la voie vers la valorisation de la nature religieuse du lieu et de la collection. En plus, la collecte impliquerait la communauté dans le projet de valorisation et lui donnerait un rôle d'acteur dans la gestion de leur propre patrimoine, matériel comme immatériel.



Figure 17 Appartement et bain rituel juif, appartenant à la ville de Bayonne, situé au 32 Place de la République
Crédit photo : Gil Guerin

Malheureusement, le projet est actuellement en attente, suite aux difficultés d'accès qui ont été rencontrées. Le *mikvé* se trouve dans un appartement dont la ville est aujourd'hui propriétaire. En revanche, l'appartement se situe dans une copropriété dont les autres propriétaires se sont opposés à l'ouverture du bâtiment et des espaces communs (le couloir, par exemple) au public. Néanmoins, le projet n'a pas été abandonné, et Mme Pédurthe, l'Attaché de conservation du patrimoine de la ville, a évoqué la possibilité de l'aménagement d'un accès secondaire, par une porte de derrière. Confronté à ces problèmes fondamentaux d'accès, le

¹ Pour rappel, la visite commentée de Saint Esprit, qui est proposée par la ville, intègre déjà l'histoire de l'installation et du développement de la communauté juive dans ce quartier. Elle inclue aussi une visite de la synagogue, quand cela est possible, dont j'ai détaillé les modalités dans la partie concernant la section A-iv de la partie III.

² Entretien Bernard Abraham, Biarritz, 21/03/2016, réalisé par W.H.

projet n'est pas encore suffisamment avancé pour avoir déjà déterminé son mode de gestion. Mais il me semble que la gestion déléguée, sous la direction d'une association – soit l'Association Culturelle Israélite, soit une nouvelle association créée spécifiquement à cette fin – permettrait à la communauté non seulement de se représenter elles-mêmes, mais aussi de garder un contrôle sur les contenus, et si elle le souhaitait, d'incorporer l'élément immatériel au traitement muséographique. En adoptant une gestion qui serait largement du domaine privé, on pourrait proposer une médiation plus active autour de l'aspect culturel des objets et du lieu, sans être trop limité par les complexités relatives à la question religieuse, qui dominent les politiques culturelles des collectivités territoriales.

III. Valorisation en dehors du cadre « service public »

Face aux contraintes posées par le principe de laïcité dans le service public de la culture, il est souhaitable d'explorer les possibilités de valorisation patrimoniale en dehors du cadre public traditionnel.

i. Conférences et amitiés

D'abord, j'aimerais parler de l'activité associative et notamment de l'action menée par l'Association de l'Amitié Judéo-chrétienne de France que j'ai découverte lors de mes recherches. J'ai eu l'occasion d'assister à deux conférences, données par la section Basco-Landaise de cette association¹. Ayant pour objectif la réconciliation des communautés juives et chrétiennes grâce à « *la connaissance, la compréhension, le respect et l'amitié* »² mutuelle, l'association lutte également contre « *l'antisémitisme, le racisme et toute haine des autres cultures et religions* »³. Dans cette perspective, elle organise des conférences sur des sujets divers en lien avec l'histoire et la culture judéo-chrétienne mais aussi sur la théologie, la liturgie, et la vision du monde selon la perspective de l'un ou de l'autre groupe religieux. J'ai pu constater (surtout lors d'une conférence sur le rôle de la femme) que l'association, à travers ces conférences, crée un espace d'apprentissage, de partage et de débat autour de la religion, chose rare dans l'espace public français et qui, de mon point de vue, en manque cruellement. Car,

¹ « Le retour des camps », présentation d'un documentaire sur la vie de David Bally, juif Bayonnais rescapé du camp d'Auschwitz-Birkenau et suivi d'une conférence de Mixel Esteban, le 31/01/2016 à la Maison diocésaine de Bayonne et « Le rôle de la femme dans le judaïsme » par le Rav Menahem Matusof, le 20/03/2016 à la Maison diocésaine de Bayonne.

² Statuts de l'Amitié Judéo-chrétienne de France, Titre 1 Article 2.1.

³ Ibid., Titre 1 Article 2.2.

pour reprendre les objectifs de l'association, seuls l'éducation et le partage respectueux peuvent vaincre la haine, qui est, à mon sens, le produit malheureux de l'ignorance.

Pour illustrer ce propos, je reviens aux commentaires déconcertants sur la communauté et la religion juives dont j'ai été témoin au cours de l'année. Par exemple, un jeune étudiant, vingt-cinq ans, m'a confié que selon lui, les juifs étaient « *bizarres, quand même* »¹. Il habitait sur la rue Maubec à Saint Esprit, en face de la synagogue. Il a fondé son jugement sur l'observation d'un comportement « étrange » : en effet, il arrivait que les personnes fréquentassent la synagogue à toutes heures de la nuit à certaines occasions. Et comme il ne comprenait pas le sens ou la raison de ce comportement, il s'est permis de formuler un jugement négatif sur la communauté de Bayonne, qu'il a ensuite étendu à tous les juifs. S'agissait-il de la veillée d'étude de *Shavuot*, pendant lequel les juifs respectent la tradition de passer la nuit en étudiant la *Tora* ? La vérité est impossible à savoir. Néanmoins, ce qui ressort de cet exemple, c'est que le manque de compréhension et d'éducation peut donner lieu à une attitude de méfiance envers l'autre. Pour cette raison je trouve l'action de l'association contre l'ignorance religieuse essentielle. Après tout, la connaissance religieuse est une connaissance tout court, de l'ordre des autres connaissances, historique, philosophique, scientifique, etc.

Cependant, selon mes observations lors des deux conférences auxquelles j'ai assisté, le public est assez restreint et peu diversifié, et cela limite fortement leur impact. L'association fait peu de communication publicitaire, elle s'appuie sur le bouche à l'oreille pour toucher un public plus large, au-delà de ses propres membres cotisants. Mais le problème avec cette approche est que les conférences ont tendance à rassembler un public homogène : des personnes qui sont déjà intéressées et impliquées dans le dialogue interconfessionnel, et qui sont majoritairement des personnes âgées.

Pour diversifier leur public, et donc amplifier l'effet de leurs efforts, l'association pourrait envisager une campagne de publicité plus élargie, des supports de communication qui attirent l'attention, et des thématiques de conférences qui sont en lien avec l'actualité – qui coïncident avec les fêtes calendaires, par exemple. Je propose quelques idées de thématique, à propos de Pourim : « L'histoire et la pratique vivante de *Pourim Shpil* en France et à Bayonne » ; « Une étude comparative entre les traditions de Pourim et celles du Carnaval » ; « La pratique de *mishloah manot* dans différentes traditions juives, présentes dans la communauté de Bayonne (ancienne bayonnaise, algérienne, tunisienne, etc.) ». Je trouve que

¹ Notes de terrain, lors d'un voyage en covoiturage le 14/03/2016.

la forme conférence est particulièrement bien adaptée à la valorisation d'une fête religieuse ; l'étude et la diffusion publique des recherches anthropologiques, ethnologiques, historiques ou même théologiques, permet au grand public d'accéder à la pratique, tout en préservant le caractère intime et sacré à l'intérieur de la communauté. Pour pouvoir accueillir des conférenciers de qualité, et attirer également le public universitaire – chercheurs et étudiants – l'association pourrait envisager des partenariats avec d'autres associations ou avec des institutions d'éducation post-secondaire. Dans le même ordre d'idées, elle pourrait inviter des auteurs à venir faire une présentation ou une lecture publique de leurs nouvelles œuvres ; par exemple, l'œuvre récente de Claudine Vassas, *Esther : le nom voilé*, sorti cette année juste avant la fête de Pourim. Par ailleurs, la création d'une association dédiée spécialement à la promotion des traditions et de la culture juive à Bayonne serait aussi très intéressante. Elle permettrait à témoigner non seulement de la mémoire de la communauté mais aussi de sa présence vivante dans la ville. De plus, c'est une possibilité qui a déjà été évoquée¹. Des activités de valorisation – telles que des conférences, des visites commentées de la synagogue et du cimetière, des expositions, des concerts, etc. – menées par les membres de la communauté elle-même, lui permettrait plus de visibilité dans la ville, et contribuerait à une meilleure connaissance du patrimoine juif de Bayonne – patrimoine historique *et* vivant.

ii. *L'apport Loubavitch : visibilité dans la sphère publique*

Le groupe *Loubavitch* représente un mouvement qui est à la fois très conservateur mais aussi tout à fait ouvert sur le monde et très impliqué dans la société moderne. Leur action est justement caractérisée par cet engagement avec la modernité, afin de réaliser une de leurs missions principales : le partage du judaïsme. Bien évidemment, ce partage s'intéresse d'abord aux juifs peu ou pas pratiquants, mais il n'est pas non plus limité à ce groupe. Au contraire, le partage des valeurs et de la culture du judaïsme s'adresse aussi bien à la société plus large et aux non-juifs. Cependant, il ne s'agit pas du tout d'une démarche prosélyte² mais plutôt d'une démarche de visibilité et de communication. Le Rav M. explique l'idée principale derrière cette stratégie.

« L'idée c'est de... de pas garder ça [...] pas garder ce judaïsme pour soit, de le, de le transmettre, surtout dans la communauté, de montrer une face positive, une face euh ... joyeuse du judaïsme, en même temps, euh... avec

¹ Notes de terrain, conversation non-enregistrée avec M.E., 08/04/2016.

² Entretien M. M., Pau, 17/02/2016, réalisé par W.H.

euh, vraiment un judaïsme qui est attaché aux bases, aux règles, aux vraies règles que l'on a. »¹

C'est ce principe, qui est derrière la recherche de la visibilité sociale, à travers des actions comme l'allumage des bougies de *Hanuka*² sur les places publiques, en France et partout dans le monde. L'événement se fait à Paris depuis 1987, et à Pau depuis peu de temps. Ne pourrait-on pas considérer que les actions des *Loubavitch* dans ce domaine – actions qui cherchent à accentuer la visibilité des traditions juives dans la sphère publique – sont en effet, une forme de valorisation du patrimoine immatériel ? Je reconnais que ma réflexion s'éloigne largement du cadre traditionnel de valorisation patrimoniale en France, mais je trouve que l'initiative à l'occasion de *Hanuka* est un exemple pertinent du fait que, avec un peu de persévérance, les traditions et les fêtes religieuses *peuvent* avoir leur place dans l'espace public français. La diversité des communautés religieuses présentes à Bayonne (catholique, protestante, juive et musulmane) peut être valorisée comme une richesse culturelle et patrimoniale. Si l'allumage des bougies de *Hanuka* a été possible à Pau, pourquoi ne pas l'introduire à Bayonne ? Et si ce type de célébration publique ne pose pas problème, pourquoi ne pas envisager un défilé de Pourim dans les rues du quartier Saint Esprit, tel qu'il se passe déjà ailleurs en France ? Quel meilleur moyen de reconnaître le « rôle essentiel » de la communauté juive dans le développement de la ville qu'en valorisant les traditions et pratiques de sa communauté vivante ?

¹ Ibid.

² La fête de Hanuka célèbre l'épisode miraculeux pendant laquelle la *menora* du Temple de Jérusalem a pu brûler pendant huit jours alors qu'il ne restait de l'huile que pour une journée. Pendant les huit jours de la fête, un *hanukia*, un candélabre à neuf branches est allumé chaque nuit (le premier soir, une bougie est allumée ; le deuxième soir, deux bougies sont allumées, etc.). La neuvième branche sert à allumer les autres.



Figure 18 Allumage symbolique du hanukia sur la place de la Liberté à Pau, le 14 décembre 2015 en présence du maire de Pau, M. François Beyrou Crédit photo : chlouhim.com, Disponible : <http://www.chlouhim.com/allumage-public-de-hanouccah-a-pau/>

En revanche, en défendant une meilleure valorisation des pratiques de Pourim, il n'est pas question de suggérer qu'il soit nécessaire, ni même souhaitable, que le public soit *intégré* aux célébrations rituelles *elles-mêmes*. Comme on l'a vu avec l'exemple de la synagogue, la pénétration de non-initiés dans les espaces culturels (espaces physiques mais aussi espaces temporels, comme la fête de Pourim) peut entraîner des problèmes quant au respect de la sacralité du lieu ou du rite. Dans le cas de Pourim, on pourrait craindre que la présence « étrangère » mène aux dérives qui verrait une dégradation du caractère des pratiques rituelles au rang de spectacle. Pour reprendre le terme de Nathalie Heinich, il s'agit de « *l'effet Lascaux* » par lequel « *l'admiration des visiteurs contribue à détruire, par le seul effet de leur présence sur place, la grotte qui en fait l'objet* » ou dans le cas d'un rite communautaire, que « *toute conduite de valorisation de l'authenticité d'un lieu ou d'une pratique entraîne inexorablement la destruction de ce qui fait cette authenticité* »¹. Cependant, il ne faut pas oublier que la fête de Pourim à Bayonne était ouverte aux amis non-juifs dans les années 1970, selon le témoignage de Mme Fabienne Allouche et Mme Henriette Attaiech. De plus, Mme Allouche a évoqué la possibilité que la fête soit devenue trop ouverte, que cette ouverture nuisait à sa « spécificité de

¹ Nathalie Heinich, « Chiara Bortolotto (ed.), Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie » in *Gradhiva* [en ligne], 2012/1 (n° 15), p. 228, Disponible : <file:///C:/Users/whitm/Downloads/gradhiva-2412-15-chiara-bortolotto-ed-le-patrimoine-culturel-immateriel-enjeux-d-une-nouvelle-categorie.pdf> (consulté le 05/06/2016).

base »¹, et que, pour ces raisons, la communauté a mis fin à cette ouverture excessive. Cet exemple montre donc que la communauté est tout à fait capable de gérer la valorisation de son propre patrimoine, de protéger ses intérêts et de préserver l'intégrité de ses pratiques culturelles et culturelles. Le plus important, c'est simplement que la communauté joue un rôle primordial dans toute démarche de valorisation.

Dans cette optique, la valorisation par le biais d'étude et de conférences reste une solution attractive, permettant la valorisation et la diffusion des connaissances autour de la fête de Pourim, sans pour autant courir le risque d'exposer la fête à trop d'intervention extérieure. La valorisation de la fête à travers la médiation autour des objets rituels associés, reflète une stratégie similaire : les *megilot*, les mains de lectures², les crécelles de Pourim, les masques ou les déguisements, etc. servent de point d'entrée au sujet. Aussi, il est possible de « séparer » des éléments de la fête pour une valorisation plus tournée vers le public, tout en gardant d'autres éléments pour les domaines privés et intimes, en communauté ou en famille. En effet, c'est ce qui se passe déjà pour la fête de *Hanuka* ; l'allumage public du *hanukia* n'est en réalité qu'un allumage symbolique, il ne se substitue pas aux allumages privés – soit en communauté, soit entre familles ou amis – qui sont de caractère plus intime.

iii. Wikipédia

Si les politiques de valorisation du patrimoine culturel immatériel cherchent vraiment à accéder à des publics les plus larges possible, il ne faut pas nier le phénomène Wikipédia. En effectuant une recherche Google sur les termes « Pourim », « Carnaval des Juif », « Juifs de Bayonne » ou « Patrimoine juif à Bayonne », la page Wikipédia est tellement bien référencée, que l'utilisateur est sûr de la retrouver parmi les premiers résultats proposés. Pour cette raison, Wikipédia est un outil puissant de diffusion de connaissances. « *Encyclopédie alimentée sur internet par des volontaires* »³, la fiabilité de Wikipédia comme source d'information, a déjà été remise en question, et son utilisation dans les milieux pédagogiques a certainement ses détracteurs⁴. En revanche, malgré ses faiblesses, « *cette encyclopédie ne cesse de gagner en*

¹ Entretien Fabienne Allouche, Briscous, 11/02/2016, réalisé par W.H.

² Une main de lecture, ou *yad*, est une baguette qui sert de pointeur de lecture dans un contexte liturgique. Le pointeur prend souvent la forme d'une main, avec le doigt de l'index pointu.

³ Définition du Wikipédia, telle qu'elle est donnée par le site lui-même. Disponible : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:_propos> (consulté le 10/06/2016).

⁴ Voir par exemple Pierre Assouline, « Y a-t-il un bon usage de Wikipédia ? Entretien » in *Le Débat* [en ligne] 2008/1 n° 148, pp. 31 - 38. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-le-debat-2008-1-page-31.htm>> (consulté le 10/06/2016).

crédibilité »¹. Contrairement aux idées reçues, il est très difficile de mettre « n'importe quoi » dans un article Wikipédia, car ceux-ci sont surveillés par des bénévoles – des « Wikipédiens » et « Wikipédiennes » – qui maintiennent un certain contrôle sur la qualité des informations. De plus, étant l'un des vingt sites les plus fréquentés sur internet à l'échelle mondiale², il n'est possible de nier son impact, peu importe ce que l'on peut lui reprocher. Cependant, l'outil est loin d'être « achevé »³. Au contraire, il est dans un état d'évolution permanente, et le traitement des sujets est largement irrégulier, y compris des pages en lien avec le sujet de Pourim. Pour toutes ces raisons, j'ai décidé d'accepter le défi lancé par Mme Heiniger-Casteret et sa collègue Mme Mélanie Larché lors de notre cours de méthodologie anthropologique, de contribuer – de faire « don » – des connaissances que j'ai pu amasser pendant le travail de recherche que j'ai effectué dans le cadre de ce mémoire.

Etant novice, j'ai choisi de contribuer aux articles préexistants, au lieu de créer mon propre article⁴. Pour débiter, j'ai fait des contributions aux articles « La synagogue de Bayonne », qui contiennent beaucoup d'informations sur la communauté elle-même, « Pourim », « Le livre d'Esther », et « Oreilles d'Aman ». Agissant sous le pseudonyme « WHS2016 » j'ai essentiellement rajouté des éléments de contenu – parfois une phrase, parfois un paragraphe entier – ou alors des sources bibliographiques pour des informations aux sources inconnues quand cela était possible. Dans l'intérêt de l'économie d'espace, un exemple de mes contributions est fourni ci-dessous⁵. Il est possible de consulter la totalité de mes contributions, en allant sur ma page d'utilisateur (WHS2016) et en cliquant sur le lien « Contributions »⁶.

« Cette veine extravagante et burlesque se poursuit pendant la journée : le Talmud évoque des « jeux de Pourim » parmi lesquels des sauts au-dessus du feu⁴³ et, dès le^e siècle, il est de coutume de réaliser des processions solennelles au cours desquelles Haman est pendu ou brûlé en effigie. Certains voient dans cette coutume l'origine des pièces jouées à Pourim sur les bases desquelles le théâtre yiddish se développe au XVIII^e siècle⁴⁴. Connue aussi sous le nom Pourim Shpil dans la tradition ashkénaze, ces pièces de

¹ Christian Vandendorpe, « Le phénomène Wikipédia : une utopie en marche » in *Le Débat* [en ligne] 2008/1 n° 148, p. 19, Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-le-debat-2008-1-page-17.htm>> (consulté le 10/06/2016)

² Ibid., p. 22.

³ Quoique, par sa nature collaborative et évolutive, Wikipédia n'a pas été conçu pour être « terminé » un jour.

⁴ Une première tentative de créer une embauche d'article sur le *Pourim Shpil* en France s'est mal terminée ; mon entrée a été effacée et j'ai été « bloquée » à la création de cette page à nouveau. Entretemps j'ai créé un nouveau pseudonyme mais mon expérience m'a poussée à adopter une approche plus discrète, jusqu'à ce que je maîtrise mieux le site.

⁵ Ma contribution apparaît en bleu et date du 10/06/2016. En revanche, il est tout à fait possible que la contribution ait été modifiée entretemps, soit par moi-même, soit par un autre contributeur.

⁶ La page d'utilisateur peut être accédée soit directement d'un article auquel j'ai contribué (en cliquant sur « Historique » de l'article, une liste de contributions et de contributeurs et fournie) ou alors en allant sur le moteur de recherche d'utilisateurs disponible à : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Sp%C3%A9cial:Liste_des_utilisateurs> et en cherchant mon nom d'utilisateur WHS2016.

théâtre satiriques incorporent tous les arts du spectacle – théâtre, musique, danse, chants, mimes et déguisements. Les thèmes des Pourim Shpil sont généralement basés sur le récit du Livre d'Esther, mais peuvent incorporer d'autres récits ou personnages bibliques, ou bien des éléments inspirés de l'actualité et des personnages politiques contemporains⁴⁵. La pratique a été inscrite à l'inventaire du patrimoine culturel immatériel de France, en tant que pratique festive, en Octobre 2015⁴⁶. »¹

Compte tenu de sa croissance effrénée, couplée avec l'évolution des mœurs et des pratiques en faveur de son utilisation parmi les plus jeunes utilisateurs, il n'est pas déraisonnable de suggérer que Wikipédia « *contribuera de façon significative à modeler la culture virtuelle qui s'élabore en cette aube du XXIe siècle dans un monde globalisé* » et que toute démarche de valorisation culturelle aurait intérêt à prendre ce phénomène en compte. Ainsi, j'espère que ma participation à la rédaction collaborative d'articles en lien avec la fête de Pourim, pourra contribuer à une meilleure diffusion des connaissances autour de cette facette de la culture juive. Devenue contributrice moi-même, je comprends mieux l'attraction de ce projet collectif ; l'expérience a été enrichissante et valorisante, car j'ai eu l'impression qu'avec peu de moyens, je pouvais comme individu, contribuer de façon réelle à une meilleure visibilité sociale d'une fête et des traditions qui me tiennent à cœur.

Dans la même logique d'autonomisation, le site pourrait servir également d'outil intéressant pour la communauté juive de Bayonne elle-même, ainsi que pour d'autres communautés religieuses minoritaires. Cette diapositive donne aux communautés minoritaires la possibilité de prendre leurs propres initiatives – d'affirmer leur existence dans l'espace public et de maintenir un contrôle sur les discours qui leurs sont attachés² en leur donnant un accès direct et gratuit à une plateforme publique, dont le rayonnement dépasse largement d'autres outils médiatiques.

¹ Contribution à l'article « Pourim » sur Wikipédia.

² Vandendorpe, 2008, p. 25.

CONCLUSION

Fête de l'Exil par excellence, la fête de Pourim commémore avec joie et allégresse un événement historique du peuple juif, sauvé d'un massacre à grande échelle. Unique par ce fait, elle sert à réaffirmer l'identité collective du groupe, car elle lui rappelle un élément de son histoire et de sa mémoire partagée. Mais la fête réunit aussi un ensemble de rites et de pratiques participatives, extrêmement riches et variés : de la lecture rituelle de la *megila* et la participation active des auditeurs, en passant par le festin joyeux avec ses gâteaux emblématiques et le rôle particulier des boissons alcoolisées, jusqu'aux échanges rituels et sociaux de *mishloah manot*. Maintenues par la communauté juive de Bayonne, ces pratiques ont une double fonction – culturelle *et* communautaire. L'aspect communautaire n'étant pas essentiel d'un point de vue de l'obligation religieuse, son incorporation illustre à quel point le rôle social de la fête est important. Il est à souligner que même dans la période de l'après-guerre, à un moment où la population juive à Bayonne était extrêmement affaiblie, la fête de Pourim a été maintenue, fêtée en communauté, avec en plus des manifestations théâtrales.

Aujourd'hui, la communauté se retrouve à nouveau dans un contexte de précarité. La situation est complexe ; l'état délabré de la synagogue, les problèmes de financement, et des tensions interpersonnelles ont chacun contribué à la conjoncture actuelle. A ces problématiques vient s'ajouter un malaise plus généralisé autour des notions identitaires ; le manque de pratique religieuse et la perte de certaines traditions sont perçus comme des facteurs qui menacent la continuité de la communauté. L'arrivée du mouvement *Loubavitch* sur la scène se présente éventuellement comme une réponse à ces craintes identitaires. En promouvant l'adhésion à ce groupe extérieur et à un mode de vie caractérisé par la stricte conformité aux lois juives, le mouvement *Loubavitch* propose une nouvelle façon de définir l'adhésion communautaire, en redéfinissant les critères du groupe. Son influence se ressent déjà dans quelques changements culturels et culturels que j'ai relevés lors de ma participation à la fête de Pourim. Dans quelle mesure ces transformations deviendront permanentes ou non reste à voir, car il est encore trop tôt pour savoir si la popularité grandissante du mouvement hassidique finira par prendre la main sur la tradition consistoriale à Bayonne. Dans tous les cas, ce choix sera fait par la communauté elle-même.

Le texte de la convention pour la sauvegarde du PCI de l'UNESCO reconnaît clairement la place importante occupée par les communautés dans le processus d'identification du patrimoine immatériel. Ainsi, seules les pratiques « *que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel* » peuvent être considérées comme étant des éléments du PCI. Quant à la valorisation de la fête

de Pourim comme élément du PCI, j'ai suggéré à plusieurs reprises la participation active de la communauté juive de Bayonne elle-même, comme d'acteur principal dans le maintien des pratiques rituelles et festives associées avec cette fête. A mon sens, leur implication est essentielle non seulement pour présenter ce patrimoine à sa juste valeur, mais aussi pour éviter les risques d'appropriation culturelle. De plus, l'action patrimoniale, entreprise par une communauté elle-même, participe à la réaffirmation de l'identité collective¹. Dans ce sens, mener des projets de valorisation pourrait aider la communauté à affronter ses inquiétudes face aux défis de la modernisation, la mondialisation, et une société de plus en plus individualiste.

En revanche, il n'est pas dans mon intention d'imaginer que le rôle des collectivités territoriales dans la sauvegarde et la valorisation du patrimoine juif à Bayonne soit supprimé. Au contraire, des projets de valorisation de qualité ne seraient guère possible sans leur participation, sous forme de subventions financières et du soutien technique et scientifique. Mais il est important que les acteurs institutionnels adoptent un esprit de collaboration, qui laisse une plus grande place aux discours de la communauté vivante et à l'aspect immatériel des lieux et des artefacts au cœur des projets de valorisation. Au titre du PCI, la ville de Bayonne a un devoir de présenter une vision plus complète du patrimoine juif, qui prend en compte non seulement la présence de la communauté juive actuelle, mais aussi son histoire contemporaine, la diversité de ses membres et la valeur religieuse qu'elle attache aux fêtes, aux lieux de culte et aux objets rituels.

¹ Anne GUILLOU, « L'approche sociologique du patrimoine » in Alain LEFEBVRE et Yvon LAMY (dir) *Patrimoines en débat : Construction de mémoire et valorisation du symbolique*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 1992, p.98.

BIBLIOGRAPHIE

Méthodologie, anthropologie et sociologie

ASSOULINE, Pierre. « Y a-t-il un bon usage de Wikipédia ? Entretien » in *Le Débat* [en ligne] 2008/1 n° 148, pp. 31 - 38. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-le-debat-2008-1-page-31.htm>> (consulté le 10/06/2016).

BASTIDE, Roger. « Mémoire collective et sociologie du bricolage » in *L'Année sociologique*, Vol. 21, 1970, pp. 65-108.

BOBINEAU, Olivier et Sébastien TANK-STORPER. François DE SINGLY (dir.). *Domaines et Approches : Sociologie des Religions*. 2^e éd. Paris : Armand Collin, 2012.

BORTOLOTTI, Chiara. « Introduction : Le trouble du patrimoine culturel immatériel » in Chiara BORTOLOTTI (dir.) *Le patrimoine culturel immatériel : Enjeux d'une nouvelle catégorie*, pp. 21-43. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2011.

FEUILLET, Michel. *Le carnaval*. Paris : Les Editions du Cerf, 1991.

GREMION, Catherine. *Les religions dans la ville aujourd'hui*. Paris : L'Harmattan, 2012.

HEINICH, Nathalie. « Chiara Bortolotto (ed.), Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie » in *Gradhiva* [en ligne], 2012/1 (n° 15), pp. 227-229. Disponible : <<file:///C:/Users/whitn/Downloads/gradhiva-2412-15-chiara-bortolotto-ed-le-patrimoine-culturel-immateriel-enjeux-d-une-nouvelle-categorie.pdf>> (consulté le 05/06/2016).

LAMBERT, Jean. *Le Dieu distribué : une anthropologie comparée des monothéismes*. Paris : Éditions du Cerf, 1995.

LEFEBVRE, Alain et Yvon LAMY (dir.). *Patrimoines en débat : Construction de mémoire et valorisation du symbolique*. Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 1992.

MAUSS, Marcel. Florence WEBBER (éd.). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : Presses Universitaires de France, 2012.

OBADIA, Lionel. *L'anthropologie des religions*. Paris : Edition La Découverte, 2012 (1^{ière} éd. 2007).

VANDENDORPE, Christian. « Le phénomène Wikipédia : une utopie en marche » in *Le Débat* [en ligne] 2008/1 n° 148, pp. 17-30. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-le-debat-2008-1-page-17.htm>> (consulté le 10/06/2016)

Histoire générale du peuple juif

ANGEL, Marc. *The Jews of Rhodes: the history of a Sephardic community*. New York : Sepher-Hermon Press, 1978.

BENBASSA, Ester. *Histoire des Juifs de France : de l'Antiquité à nos jours*. Paris : Editions de Seuil, 2000.

GERBER, Jane S. *The Jews of Spain: A history of the Sephardic experience*. New York: The Free Press, 1992.

TOLEDANO, Haim Henry. *The Sephardic Legacy: Unique Features and Achievements*. Chicago: University of Scranton Press, 2010.

WINOCK, Michel. *La France et les juifs : de 1789 à nos jours*. Paris : Editions du Seuil, 2004.

Le judaïsme et l'identité juive

ARNOLD, Abraham J. *Judaism: Myth, Legend, History and Custom: from the Religious to the Secular*. Toronto: Robert Davies Publishing, 1995.

BITTON, Michèle. *Être juif en France aujourd'hui*. Paris : Hachette, 1996.

BUCKSER, Andrew. « Religious Practice and Cultural Politics in Jewish Copenhagen » in *American Ethnologist* [en ligne] 2003, Vol.30, No. 1 (Feb.) pp. 102-117. Disponible : <<http://www.jstor.org/stable/3805211>> (consulté le 13/02/2016).

COHEN, Martine. « Les juifs de France : Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration » in *Le Débat*. [en ligne] 1993, n° 75, pp. 97-111. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-le-debat-1993-3-page-97.htm>> (consulté le 04/12/2015).

HAYOUN, Maurice-Ruben. *Le Judaïsme*. Paris : A. Colin, 2005.

GUTWIRTH, Jacques. *La renaissance du hassidisme : de 1945 à nos jours*. Paris : Odile Jacobs, 2004.

NORA, Pierre. « Mémoire et identité juives dans la France contemporaine. Les grands déterminants » in *Le Débat* [en ligne] 2004/4, n° 131, pp. 20-34. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-le-debat-2004-4-page-20.htm>> (consulté le 20/10/2015).

PODSELVER, Laurence. *Retour au judaïsme ? Les Loubavitch en France*. Paris : Odile Jacobs, 2010.

ROZENBERG, Danielle. « Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun, Freddy Raphaël, La condition juive en France. La Tentation de l'entre-soi » in *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne] 2012/4, n°160, octobre-décembre, pp. 284 à 285. Disponible :

<<http://assr.revues.org/24736>> (consulté le 04/12/2015).

SCHNAPPER, Dominique. *Juifs et Israélites*. sl : Editions Gallimard, 1980.

SEGAL, Eliezer. *Introducing Judaism*. London : Routledge, 2009.

STORA, Benjamin. « Préface : Les Juifs du Maghreb, entre passion d'Occident et désirs d'Orient » in *Archives Juives* [en ligne] 2005/2, Vol. 38, pp. 4-6. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-archives-juives-2005-2-page-4.htm>> (consulté le 20/10/2015).

ZYTNIKI, Colette. « Du rapatrié au séfarade. L'intégration des Juifs d'Afrique du Nord dans la société française : essai de bilan » in *Archives Juives* [en ligne] 2005/2, vol. 38, pp. 84-102. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-archives-juives-2005-2-page-84.htm>> (consulté le 20/10/2015).

Les fêtes et les coutumes juives

ABECASSIS, Armand. *Les temps du partage : Vol. 2. Les fêtes juives de Roch Hachanah à Pourim*. Paris : Editions Albin Michel, 1993.

ABRAMITZKY, Ran, Liran EINAV et Oren RIGBI. « Is Hanukkah Responsive to Christmas? » in *The Economic Journal* [en ligne] 2010 (juin), Vol. 120, No. 545, pp. 612-630. Disponible : <<http://www.jstor.org/stable/40784580>> (consulté le 13/02/2016).

ASSAN, Valérie et Sophie NIZARD. « Les livres de cuisine juive : à la recherche d'un monde perdu ? » in *Archives Juives* [en ligne] 2014/1 (Vol.47), pp. 113-131. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-archives-juives-2014-1-page-113.htm>> (consulté le 28/05/2016).

BAHLOUL, Joëlle. *Le culte de la table dressée : Rites et traditions de la table juive algérienne*. Paris : Editions A.-M. Métailié, 1983.

ETZIONI, Amitai. « Toward a Theory of Public Ritual » in *Sociological Theory* [en ligne] Vol. 18, N°1, Mars 2000, pp. 44-59. Disponible : <http://www.jstor.org/stable/223281> (consulté le 13/02/2016)

FABRE-VASSAS, Claudine. « La fiancée d'Aleph » in *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [en ligne], 2/1995. Disponible : <<http://clio.revues.org/491>> (consulté le 04/02/2016).

Ibid. *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*. Paris : Editions Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »), 1994.

MARTY, Éric. « Réflexions sur Le livre d'Esther » in *Les Temps Modernes*, 2015/2, n° 683, pp. 210-228.

MINISTRE DE LA CULTURE ET DE LA COMMUNICATION,
Fiche inventaire de Pourim-Shpil [en ligne] Disponible :
 <file:///C:/Users/whitn/Downloads/FICHE%20INVENTAIRE%20POURIM-SHPIL%2016%20decembre%202015+%20.pdf> (consulté le 20/05/2016).

NIZARD, Sophie. « Introduction - La table dressée : nourritures et identités chez les Juifs de France (XIXe-XXe siècles) » in *Archives Juives* [en ligne] 2014/1 (Vol.47), pp. 4-10. Disponible : < <http://www.cairn.info/revue-archives-juives-2014-1-page-4.htm>> (consulté le 28/05/2016).

PRAGER, Leonard. « Of Parents and Children: Jacob Gordin's 'The Jewish King Lear' » in *American Quarterly* [en ligne] 1996, Vol. 18, No. 3, pp. 506-516. Disponible : <<http://www.jstor.org/stable/2710851>> (consulté le 13/02/2016)

SACKS, Maurie. « Computing Community at Purim » in *The Journal of American Folklore* [en ligne] 1989, Vol. 102, No. 405 (juillet – septembre), pp. 275-291. Disponible : <<http://www.jstor.org/stable/540638>> (consulté le 13/02/2016).

SHUMAN, Amy. « Ritual Exchange and the production of Excess Meaning » in *The Journal of American Folklore* [en ligne] 2000, Vol. 113, No. 450, pp. 495-508. Disponible : <<http://www.jstor.org/stable/542044>> (consulté le 13/02/2016).

VASSAS, Claudine. « Le corps à la lettre. Ou les quatre femmes de Jacob » in *L'Homme* [en ligne] 2001/4 (n°160), pp. 11-40. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-1-homme-2001-4-page-11.htm>> (consulté le 04/02/2016).

Ibid. *Esther : Le nom voilé*. Paris : CNRS Editions, 2016.

ZENNER, Walter P (éd.). *Persistence and flexibility: anthropological perspectives on the American Jewish experience*. Albany: State University of New York Press, 1988.

ZUCKER, George K. (éd.). *Sephardic identity: essays on a vanishing Jewish culture*. Jefferson: McFarland & Company, 2005.

Les juifs de Bayonne : histoire et patrimoine

Bayonne Bulletin Municipal. "Bayonne déchiffre son passé," in *Bayonne Bulletin Municipal*, n° 68, 1992/02, pp. 12-13.

Bayonne Bulletin Municipal. "Les bains juifs se montrent au grand jour," in *Bayonne Bulletin Municipal*, n° 112, 2000/05, pp. 8-9.

BAR-ASHER, Moshé. « De Bayonne à Chau Doc et de Chau Doc à Bayonne : les avatars de quelques rituels juifs » in *Bulletin du Musée Basque*, n° 149, 3^{ème} trimestre, 1997, pp. 145-159.

CURUTCHARRY, Mano, Nicole LIONNET, et Anne OUKHEMANOU, *Les Juifs de Bayonne*

1492-1992/ 8^{ème} Journée "Connaissance du Patrimoine", Bayonne : Société des amis du Musée Basque, 1992.

JALABERT, Laurent (dir.). *Exodes, Exils et Internements dans les Basses-Pyrénées (1936-1945)*, Pau : Editions Cairn, 2014.

LEON, Henry. *Histoire des juifs de Bayonne*. sl: Jean Philippe Ségot éditions, 1987 (1^{ère} édition Paris: Armand Durlacher, 1893).

Ibid. «Etude des mœurs juives : *Pourim* et la fête d'Esther » in *Bulletin de la Société des Sciences, Lettres et Arts de Bayonne*. 4^{ème} trimestre, 1900.

LEVI, Albert. « A propos du temple israélite de Bayonne : son inauguration, son centenaire » in *Société des sciences, lettres et arts de Bayonne. Bulletin trimestriel*, n° 26 (1938), pp. 116-129.

LONGUEQUEUE, Christelle. « Bayonne Saint-Esprit : le fil de la mémoire juive, » in *Pays Basque magazine*, n° 44, 2006/10, p. 78-82.

MUSEE BASQUE. *Les juifs de Bayonne, 1492-1992 : exposition présentée en avril 1992 à la Salle Ducéré de la Bibliothèque municipale de Bayonne*. Bayonne : Musé basque, 1992.

NAHON, Gérard. « Communautés espagnoles et portugaise de France (1492-1992) » in Henry MECHOULAN (dir.) *Les Juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora 1492-1992*. Paris : Levi, 1992, pp. 111-144.

Ibid. « Préface » in Musée Basque, *Les juifs de Bayonne, 1492-1992 : exposition présentée en avril 1992 à la Salle Ducéré de la Bibliothèque municipale de Bayonne* (Bayonne : Musé basque, 1992)

NOVINSKY, Anita. « Juifs et nouveaux chrétiens du Portugal » in Henry MECHOULAN (dir.) *Les Juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora 1492-1992*. Paris : Levi, 1992, pp. 76-107.

OUKHEMANOU, Anne. *La communauté juive de Bayonne au XIX^e Siècle*. 1^{ère} édition. Anglet : Atlantica, 2001.

Ibid. « Le cimetière israélite de Bayonne, un site méconnu, » in *Bulletin du Musée Basque*, Bulletin du Musée Basque, n°HS, 2003, p. 345-351.

ROTEN, Hervé. « La pratique musicale de la communauté juive bayonnaise depuis la fin du XVIII^e siècle » in M. LAFOURCADE (dir.) *1492-1992, L'exode des Juifs d'Espagne vers Bayonne : des rives de l'Ebre et du Tage à celles de l'Adour*. Actes du Colloque International de l'Université de Pau et des pays de l'Adour, Faculté pluridisciplinaire de Bayonne-Anglet-Biarritz, Bayonne : La Faculté, 1993.

TREFOUSSE, Francis. « Notre Temple de Bayonne : En hommage au Grand Rabbin Ernest Ginsburger, de vénéré mémoire » in *Bayonne ville d'art patrimoine et avenir: Bulletin d'Info*, 1999/07, n° 12, p. 6-8.

Les patrimoines religieux

JARRASSE, Dominique. *L'âge d'or des synagogues*. Paris : Herscher, 1991.

Ibid. *Synagogues. Une architecture de l'identité juive*. Adam Biro, 2001.

Ibid. « La synagogue de la rue Notre-Dame de Nazareth, lieu de construction d'une culture juive parisienne et d'un regard sur les Juifs », in *Romantisme* [en ligne]. 2004/3, n° 125, pp. 43-56. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-romantisme-2004-3-page-43.htm>> (consulté le 21/10/2015).

ROCHER, Marie-Claude et Marc PELCHAT (dir.). *Le patrimoine des minorités religieuses du Québec. Richesse et vulnérabilité*. Canada : Les Presses de l'Université de Laval, 2006.

SINTES, Pierre. « La synagogue au musée » in *Ethnologie française* [en ligne] 2013/4 (Vol.43), pp. 679-690. Disponible : <<http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2013-4-page-679.htm>> (consulté le 13/02/2016)

TURGEON, Laurier (dir.). *Le patrimoine religieux du Québec : entre le cultuel et le culturel*. Canada : Les Presses de l'Université Laval, 2005.

Ouvrages universitaires – divers sujets

BERHONDE, Alaïa. Patricia HEINIGER-CASTERET (dir.). *Pratiques et regards sur le quartier ancien Saint-Esprit de Bayonne*. Mémoire Master 1 Valorisation des Patrimoines, UFR Lettres, Langues et Sciences humaines, UPPA, Pau : 2012.

BRIAND, Anne-Laure. Patricia HEINIGER-CASTERET (dir.). *Invitation à un délicieux voyage : à la découverte millénaire d'un arbre sacré aux escapades gourmandes au cœur du patrimoine-chocolat de Bayonne*. Mémoire Master Cultures, Arts et Sociétés, UFR Lettres, Langues et Sciences humaines, UPPA, Pau : 2012.

LARRALDE, Alexandra. Patricia HEINIGER-CASTERET (dir.). *Le Pèlerinage à Notre-Dame de l'Aubépine à Ainhoa*. Mémoire Master 1 Valorisation des Patrimoines et Politiques Culturelles Territoriales. URF Lettres, Langues et Sciences Humaines, UPPA : 2015

VOYER, Angélique. S. IRALOUR et R. CARRIER (dir.). *Etude de l'évolution morphologique et historique du quartier Saint-Esprit dans le cadre du projet de la LGV*. ACBA, UPPA, 2010.

Dictionnaires et instruments de travail

ATTIAS, Jean-Christophe et Ester BENBASSA. *Dictionnaire de civilisation juive*. Paris : Larousse, 1998.

COLLECTIF. *Dictionnaire du Judaïsme*. Paris : Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998.

La Bible de Jérusalem. Traduite sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem. Paris : Editions du Cerf, 2000.

Publications administratives et Conventions

Légifrance. *Code du patrimoine - Version consolidée au 6 février 2016* [en ligne]. Disponible : <https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do;jsessionid=36AB228AEDB4C6D984C03700B1923366.tpdila19v_2?cidTexte=LEGITEXT000006074236&dateTexte=20160604> (consulté régulièrement entre mars 2016 et juin 2016).

Ministère de l'intérieur, de l'outre-mer, des collectivités territoriales et de l'immigration. Circulaire NOR/IOC/D/11/21246C *Objet : Edifices du culte : propriété, construction, réparation et entretien, règles d'urbanisme, fiscalité* [en ligne]. Disponible : <http://circulaire.legifrance.gouv.fr/pdf/2011/08/cir_33668.pdf> (consulté le 14/12/2015).

UNESCO, *Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* [en ligne], 2003, Disponible : <<http://www.unesco.org/culture/ich/fr/convention>> (consulté le 25/05/2016).

Sources d'archives

Série 9S : Dépôt des archives de l'Association Culturelle Israélite de Bayonne et Biarritz Archives Départementales Pyrénées Atlantiques – Bayonne :

- 9 S 2. *Registre de délibérations du Consistoire, 1860-1873.*
- 9 S 3. *Registre de délibérations du Consistoire, 1873-1890.*
- 9 S 4. *Registre de délibérations du Consistoire, 1891- 1906.*
- 9 S 17. *Registre de comptes, avril 1888.*
- 9 S 139. *Lettre du Consistoire Israélite de la circonscription de Bayonne, mars 1887,*
- 9 S 143. *Registre de comptes du Temple Israélite et de l'école Talmud Thora, 1837-1881.*
- 9 S 145. *Registre de comptes du Temple Janvier 1882 - Décembre 1892.*

Sources imprimées

Beth Louvavitch. *La Sidra de la Semaine : Spécial 'Hanouccah'*. No 11, 5 décembre, 2015.
Paris : Beth Loubavitch, 2015.

Jeunesse Lubavitch Toulouse Sud-Ouest. *Hanouccah*. Toulouse : Jeunesse Lubavitch
Toulouse Sud-Ouest, 2015.

Ibid. *Guide de Pourim*. Toulouse : Jeunesse Lubavitch Toulouse Sud-Ouest, 2016.

Sans auteur. *La Meguila d'Esther*. Livret imprimé. Toulouse : Imprimerie Graphitti, 2016.

WEBOGRAPHIE

Association culturelle israélite de Bayonne-Biarritz. <<http://www.acibayonnebiarritz.com/>> (consulté régulièrement entre septembre 2015 et juin 2016).

Collectif Pourim Shpil. *Présentation du projet « Pourim Shpil à l'UNESCO ».* <http://www.pourimshpilunesco.eu/?page_id=8> (consulté 31/05/2016).

Ibid. *Newsletter n°5 – mars 2016.* <http://www.pourimshpilunesco.eu/?page_id=622> (consulté 31/05/2016).

DRAKE, Carolyn. « A Faith Grows in Brooklyn » in *National Geographic.* <<http://ngm.nationalgeographic.com/ngm/0602/feature4/index.html>> (consulté le 26/04/2016.)

Fédération française des itinéraires culturels européens. *Itinéraire du Patrimoine juif.* <<http://www.ffice.eu/itineraires/litineraire-du-patrimoine-juif/>> (consulté le 25/09/2015).

Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture. *What does Sephardi Mean? Who Are the Sephardim??* <<http://sephardicstudies.org/intro.html>> (consulté le 26/11/2015).

HAOUZI, Rav Yossef (éd.). *Guide pratique complet : le festin et la joie à Pourim* [en ligne] <http://www.fr.chabad.org/library/article_cdo/aid/1129090/jewish/13-Le-festin-et-la-joie-Pourim.htm> (consulté le 24/03/2016)

Journées Européennes de la culture et du patrimoine juifs en France. *Le pont, thème de l'année.* Disponible : <<http://jecpj-france.com/theme-annee/>> (consulté le 25/09/2015).

Musée des Religion du Monde à Nicolet, Québec. *Qui sommes-nous ?* <<http://www.museedesreligions.qc.ca/qui-sommes-nous>> (consulté 25/02/2016).

Ibid. *Nos expositions à l'affiche : Les enfants font la fête !* Disponible : <<http://www.museedesreligions.qc.ca/nos-expositions/a-affiche/les-enfants-font-la-fete>> (consulté 25/02/2016).

ROFFE, Sarina. *The term Sephardic Jew.* Disponible : <http://www.jewishgen.org/sefardsig/sephardic_roffe.HTM>. (consulté le 26/11/2015).

Ministère de la Culture et de la Communication. *Base Architecture-Mérimée.* <<http://www.culture.gouv.fr/culture/inventai/patrimoine/>> (consulté régulièrement entre octobre 2015 et mai 2016).

Ibid. *La législation sur le patrimoine culturel immatériel en France.* <<http://www.culturecommunication.gouv.fr/Politiques-ministerielles/Patrimoine-culturel-immateriel/Vademecum/La-legislation-sur-le-patrimoine-culturel-immateriel-dans-le-monde/La-legislation-sur-le-patrimoine-culturel-immateriel-en-France#NORMES>> (consulté le 25/05/2016).

UNESCO. *Pratiques sociales, rituels et événements festifs.* <<http://www.unesco.org/culture/ich/fr/pratiques-sociales-rituels-et-00055>> (consulté

régulièrement entre mars 2016 et juin 2016).

Vie Publique. *Le régime de séparation*. Disponible : <http://www.vie-publique.fr/politiques-publiques/etat-cultes-laicite/separation-eglises-etat/#sommaire_5> (consulté le 14/12/2015).

Wikipédia : À propos. Disponible : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:%C3%80_propos> (consulté le 10/06/2016).

VIDEOGRAPHIE ET CONFERENCES FILMEES

DALSACE, Yeshaya. *Pourim, bas les masques !* [en ligne]. Disponible : <http://www.akadem.org/medias/documents/Pourim_VERRBATIM.pdf> (consulté le 26/03/2016)

GALE, Anne-Marie. *Bayonne et les exilés de Juda: Histoire de la communauté juive de Bayonne*. Anne-Marie Galé: 2006. (51:58).

NIZARD, Sophie. « Ce que transmettre veut dire, cuisine et filiation » in conférence *Parenté, genre et transmission. Trajectoires familiales et individuelles*. Toulouse : Université Toulouse II-Le Mirail, 2010, [en ligne] Disponible : <http://www.akadem.org/sommaire/colloques/les-judaismes-une-sociologie-de-la-diversite/parente-genre-et-transmission-trajectoires-familiales-et-individuelles-10-03-2011-12164_4177.php> (Consulté le 30/03/2016)

VANA, Liliane. *Pourim pour tous : lecture de la Meguila par les femmes* [en ligne]. Disponible : <http://www.akadem.org/sommaire/themes/vie-juive/les-fetes/pourim/lecture-de-la-meguila-par-les-femmes-26-02-2015-67841_363.php> (consulté le 25/03/2016)

WYGODA, Michaël. « Tetsavé : qui est le héros de Pourim ? » in *La paracha de la semaine* [en ligne] Disponible : <http://www.akadem.org/sommaire/paracha/5773/paracha/tetsave-qui-est-le-heros-de-pourim-11-02-2013-50943_4449.php> (consulté le 28/02/2016).

ENQUETES DE TERRAIN

Visites, fêtes et conférences

Visite libre de la synagogue de Bayonne pour les Journées de Patrimoine, 35 rue Maubec, Bayonne, le 20/09/2015.

Visite commentée du cimetière Israélite de Bayonne pour les Journées de Patrimoine. Visite assurée par Madame Caroline Bentolila, présidente de l'Association Culturelle Israélite de Bayonne-Biarritz, 14 ave du 14 avril, Bayonne, le 20/09/2015.

Fête de *Hanouka*, Synagogue de Biarritz, Biarritz, le 6/12/2015.

« Le retour des camps », Conférence de l'Amitié Judéo-Chrétienne Section Basco-Landaise, avec conférencier Mixel Esteban, Maison diocésaine de Bayonne, le 31/01/2016.

Fête communautaire « Journée Israélite », Casino municipal de Biarritz, Biarritz, le 06/03/2016.

« Le rôle de la femme dans le judaïsme », Conférence de l'Amitié Judéo-Chrétienne Section Basco-Landaise, avec conférencier le Rav Menahem Matusof, Maison diocésaine de Bayonne, le 20/03/2016.

Fête de *Pourim*, Salle l'Albizia, Bayonne, le 23/03/2016.

Entretiens non enregistrés et correspondances écrites

BENTOLILA, Caroline, ancienne présidente de l'Association Culturelle Israélite de Bayonne-Biarritz. Correspondance écrite et téléphonique entre septembre 2015 et décembre 2015.

DALMEYDA, George. Correspondance écrite par courriel entre 17/11/2015 et 24/02/11/2016.

LATTES, Monique. Correspondance par courriel, le 25/02/2016.

OHAYON, Joseph, rabbin de Bayonne et de Biarritz. Entretien non enregistré, à Bayonne, le 23/01/2016, réalisé par Whitney HAHN.

SABAH, Danielle. Entretien téléphonique non enregistré, le 04/02/2016, réalisé par Whitney HAHN.

SOULEM, Jean-Michel, Président de l'Association Culturelle Israélite de Bayonne-Biarritz. Entretien non enregistré, à Biarritz, le 06/03/2016, réalisé par Whitney HAHN.

Entretiens enregistrés

ABRAHAM, Bernard. A Biarritz, le 21/03/2016, réalisé par Whitney HAHN.

ALLOUCHE, Fabienne. A Briscous, le 11/02/2016, réalisé par Whitney HAHN.

ATTAIECH, Henriette. A Bayonne, le 10/03/2016, réalisé par Whitney HAHN.

M., M., Rabbin, délégué local du mouvement *Chabad Loubavitch*, à Pau, le 17/02/2016, réalisé par Whitney HAHN.

M., S. A Pau, le 15/03/2016, réalisé par Whitney HAHN.

PEDURTHE, Evelyne, Attachée de conservation du patrimoine au Direction Culture et Patrimoine/Ville d'art et d'histoire de Bayonne. A Bayonne, le 14/12/2015, réalisé par Whitney HAHN.

ANNEXE 1

GLOSSAIRE DES TERMES HEBREUX ET YIDDISH

<i>Barmitsva</i>	Pour les garçons, cérémonie formelle de passage à l'âge adulte (13 ans).
<i>Brit milah</i>	Cérémonie qui marque l'entrée du garçon dans le judaïsme pendant laquelle l'enfant (âgé de 8 jours) est circoncis.
<i>Chabad Loubavitch</i>	Mouvement mondial à vocation « missionnaire » du judaïsme hassidique.
<i>Hamantachen</i>	Aussi « ozne aman » ou « oreilles d'Haman ». Pâtisseries triangulaires, fourrées de confiture ou de fruits secs et confectionnées uniquement à l'occasion de Pourim.
<i>Hamets</i>	Nourriture contenant de la levure.
<i>Hanuka</i>	Fête hivernale, en commémoration d'un épisode miraculeux pendant laquelle la menorah du Temple de Jérusalem a pu brûler pendant huit jours alors qu'il ne restait de l'huile que pour une journée.
<i>Hassidim</i>	Adeptes du mouvement hassidique.
<i>Hazan</i>	Chantre dans une synagogue.
<i>Hester panim</i>	Expression tirée du verset Deutéronome 31:17 ; « la face cachée de Dieu ».
<i>Lag ba-omer</i>	Demi-fête liée au souvenir de la fin d'une terrible épidémie vers la fin du premier siècle de notre ère.
<i>Kashrut</i>	Code alimentaire qui règle la sélection, l'abatage, la préparation et la consommation de nourriture dans la religion juive.
<i>Ketuvim</i>	Collection d'écrits divers, consolidé dans les onze derniers livres du corpus scripturaire, le <i>TaNakh</i> .
<i>Klezmer</i>	Musique traditionnelle instrumentale, généralement associée à la tradition des juifs ashkénazes
<i>Megila, megilot (pl.)</i>	Littéralement, « rouleau de parchemin » ; la <i>megila</i> d'Esther est le seul livre encore lu obligatoirement à la synagogue.
<i>Menora</i>	Candélabre à sept branches, placé à l'origine dans le Temple de Jérusalem.

<i>Mezuza</i>	Petit rouleau de parchemin, fixé sur le montant droit des portes des maisons juives, sur lequel est écrit des versets du livre Deutéronome.
<i>Mikvé</i>	Bain rituel, utilisé surtout par les femmes conformément aux règles de pureté familiale.
<i>Minyan</i>	Quorum minimum de dix hommes nécessaires pour pouvoir célébrer l'office public.
<i>Mishloah manot</i>	Echanges de portions de nourriture à l'occasion de Pourim ; une des quatre obligations religieuses le jour de la fête.
<i>Mitsva, mitzvot (pl.)</i>	Obligation religieuse.
<i>Neviim</i>	Seconde partie du corpus scripturaire (<i>TaNaKh</i>) contenant de nombreux livres historiques, attribués aux prophètes.
<i>Pain azyme</i>	Pain sans levure.
<i>Pesah</i>	Fête de printemps qui commémore l'Exode – l'émancipation du peuple d'Israël de l'esclavage en Egypte.
<i>Pourim</i>	Fête qui commémore les événements dans le livre d'Esther et le sauvetage du peuple juif.
<i>Pourim Shpil</i>	Pièce de théâtre, généralement à caractère satirique, joué sur le thème du livre d'Esther à l'occasion de la fête de Pourim.
<i>Shabat</i>	Jour chômé pendant lequel tout travail est interdit. Le jour de <i>shabat</i> commence dès le coucher du soleil le vendredi soir et finit le samedi soir à la nuit.
<i>Shavuot</i>	Fête des moissons.
<i>Shofar</i>	Corne de bélier, utilisée comme instrument rituel lors des offices à la synagogue, notamment pendant la fête de <i>Rosh ha-Shana</i> et <i>Kipur</i> .
<i>Simhat Tora</i>	Fête qui marque la fin du cycle annuel de la lecture de la <i>Tora</i> . Les rouleaux de la <i>Tora</i> sont sortis et défilent autour de l'estrade de lecture.
<i>TaNaKh</i>	Corpus scripturaire ou « bible hébraïque », composé de trois parties : la <i>Tora</i> , le <i>Neviim</i> , et le <i>Ketuvim</i> .
<i>Tebah</i>	Dans la tradition sépharade, nom qui désigne l'estrade sur laquelle se fait la lecture de la <i>Tora</i> .
<i>Talmud</i>	Littéralement, « enseignement » ; commentaire écrit de la loi orale.
<i>Talmud Tora</i>	Enseignement formel des bases du judaïsme : étude de l'hébreu, du <i>TaNaKh</i> (mais surtout la <i>Tora</i>) et du <i>Talmud</i> .
<i>Tora</i>	Les cinq premiers livres du corpus scripturaire (<i>TaNaKh</i>) : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome. Aussi appelée le Pentateuque en français.

ANNEXE 2

DOCUMENTS CHABAD LOUBAVITCH

Dans le but d'illustrer le type de document distribué par le groupe *Chabad Loubavitch*, j'inclue deux exemplaires qui m'ont été distribuées lors de la fête de Pourim. J'attire l'attention du lecteur sur leur caractère qui est à la fois liturgique et « promotionnel » d'une vision qui reflète les enseignements du mouvement.

Le premier est un livret, déjà évoqué dans le Chapitre 2 de ce mémoire, contenant le texte du livre d'Esther – la *megila* – en hébreu et en phonétique. Il a été distribué à chaque personne présente à la fête de Pourim.

Le deuxième est un dépliant « Guide de Pourim », version abrégée de leur « Guide de Pourim » extensive, disponible sur le site web officiel du mouvement *Chabad Loubavitch*, <http://www.fr.chabad.org/library/article_cdo/aid/649106/jewish/Guide.htm>.



Figure 19 Couverture du livret « megila d'Esther » Crédit image : Imprimerie Graphitti

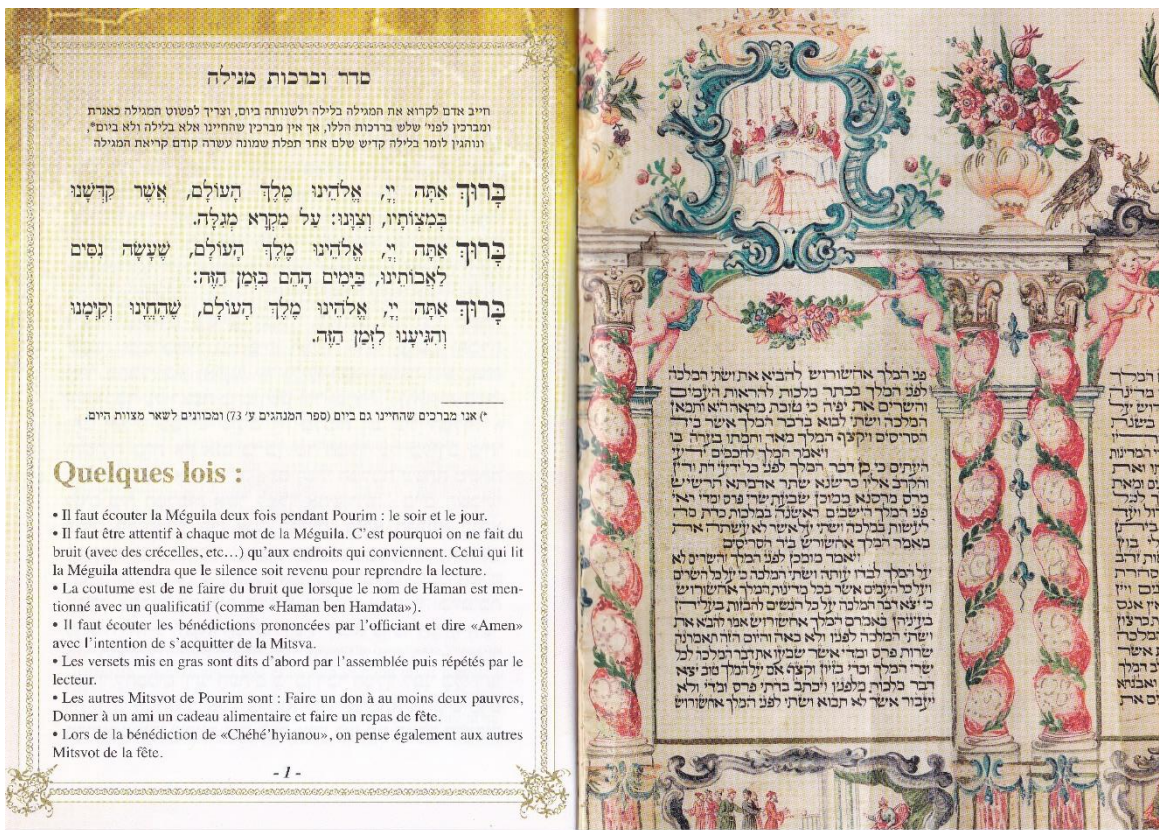


Figure 20 Couverture intérieur et première page du livret « megila d'Esther » Crédit image : Imprimerie Graphitti



Figure 21 Pages 2 et 3 du livret « megila d'Esther » ; texte de la megila en hébreu à droite et en phonétique à gauche
Crédit image : Imprimerie Graphitti

UNE ACTUALITÉ ÉTERNELLE

Nos Sages nous enseignent qu'il nous appartient de considérer tous les commandements ou les récits de la Torah comme éternellement actuels. Ainsi, disent-ils, ils doivent être "chaque jour nouveaux à tes yeux" même si l'idée ou l'événement concerné est apparu il y a bien longtemps.

Cette notion est certes toujours au cœur de notre lien avec le judaïsme, cependant elle apparaît avec encore plus d'éclat à l'occasion de la fête de Pourim. En ce jour, un des commandements qu'il est nécessaire de respecter est la lecture de la Méguila (le livre d'Esther) où l'histoire est rapportée. Or, le Talmud renforce l'exigence de ressentir son caractère actuel: "Celui qui lit la Méguila à l'envers n'est pas quitte de son obligation" dit-il.

Le Baal Chem Tov précise encore l'idée: "A l'envers signifie au passé". En d'autres termes, celui qui ne voit dans l'histoire de Pourim qu'un événement passé n'a pas accompli ce qui devait l'être.



Pourtant les événements rapportés par la Méguila sont effectivement très anciens, comment les considérer comme actuels?

C'est que l'histoire de Pourim, les miracles qu'elle recèle nous mènent bien au-delà du temps, en un domaine spirituel où passé et présent sont des mots dépourvus de sens. C'est un niveau où la libération de Pourim peut être une victoire vécue aujourd'hui et une joie ressentie avec une force croissante d'année en année.

Ainsi, chacun a, en ce jour, un pouvoir infini: vivre Pourim comme une libération nouvelle, une victoire de notre temps sur le mal, la cruauté et la volonté de détruire. Pourim est cette célébration où "tout fut transformé", lorsque ce qui aurait pu être une tragédie devint une occasion d'allégresse. Puissions-nous la ressentir pleinement en observant les commandements de la fête et, très bientôt, accueillir le Machia'h qui apportera au monde entier la plus pure et la plus pleine des joies.

GUIDE DE POURIM 5776

Design & Photos : © LT Créative - Itcrea.com - Crédits photos : Bardugo.net, iStockPhoto

Figure 22 Dépliant "Guide de Pourim" : Volet 1 recto (enseignement du rabbi de Lubavitch)

Crédit image : LT Créative – Itcrea.com

l'histoire de la fête



DANGER EN EXIL

Il y a environ 2370 ans, le peuple juif commençait à perdre espoir. Le Temple de Jérusalem avait été détruit, l'indépendance d'Israël perdue et, depuis presque 70 ans, les Juifs étaient dispersés sur des terres étrangères. La fin de l'exil ne s'était pas encore réalisée et l'oubli de soi faisait sentir ses premiers effets.

C'est à ce moment que l'ennemi se leva pour mettre en œuvre ses plans. Cette fois, c'était Haman. Descendant

de la tribu d'Amalek féroce anti-juive, il avait conçu le projet de résoudre la "question juive" pour toujours en exterminant tous les Juifs, hommes, femmes et enfants, dans le monde entier, en un seul jour. Ce jour-là, il le tira au sort; celui-ci désigna le 13 Adar.

RASSEMBLER LES JUIFS

Et cela réussit presque. S'il n'y avait pas eu Morde'hai... Descendant du roi Chaoul et conseiller de l'empereur de Perse A'hachvéroch (Assuérus), Morde'hai sentit le

danger. Il se revêtit de sacs, couvrit sa tête de cendres et alla aux portes du palais, se lamentant haut et fort, rassemblant les Juifs et les engageant à retourner à la Torah.

Sa nièce, la reine Esther, le fit appeler. Il lui dit qu'elle devait aller chez le roi et plaider pour son peuple. N'ayant pas officiellement la faveur du monarque, Esther eut peur de se présenter devant lui mais elle vit qu'elle n'avait pas le choix. Elle entreprit un jeûne de trois jours et demanda que tous les Juifs fassent comme elle. Puis elle alla voir le roi...

VICTOIRE

C'est une histoire de courage et de sacrifice de soi, d'abord ceux d'Esther et de Morde'hai et ensuite ceux de tout le peuple juif. Car, pendant toute l'année où grandit le danger, aucun Juif ne choisit de se convertir, même pour sauver sa vie.

Le peuple tout entier connut un profond réveil qui le ramena à la Torah et aux Mitsvot d'un cœur sincère. Pendant toute cette année, il fortifia sa foi

et sa pratique des commandements de D.ieu. C'est par ce mérite qu'il put se dresser contre ses ennemis et les détruire le 13 Adar, le jour même qu'Haman avait prévu pour la "solution finale", et recommencer à vivre librement le 14 Adar.

Le peuple juif avait révélé sa personnalité profonde. Il avait gagné le droit de sortir d'exil, de retourner sur la Terre Sainte et d'y reconstruire le Temple.

Comme cela arriva en ce temps-là, puisse-t-il en être de même pour nous en notre temps.

Chaque année, le 14 Adar, en accomplissant les Mitsvot de la fête de Pourim, nous réaffirmons notre attachement aux valeurs éternelles de la Torah... et nous prenons part à ce mérite qui a délivré le peuple juif au temps de Morde'hai et d'Esther.



« C'est une histoire de courage et de sacrifice de soi »

Figure 23 Dépliant "Guide de Pourim" : Volet 2 et 3 recto (synthèse et analyse du livre d'Esther)

Crédit image : LT Créative – Itcrea.com

lois & coutumes

LE JEUNE D'ESTHER MERCREDI 23 MARS

Pour commémorer le jour de prière et de jeûne que les Juifs observèrent avant leur victoire.

Le jeûne commence à 5h27 et se termine à 19h45.
(Horaires valables uniquement pour Toulouse).

LE DEMI CHEKEL MERCREDI 23 MARS

Il est de tradition de donner trois pièces d'un demi-euro à la charité afin de rappeler le demi-Chekel offert par

chaque Juif au temps du Temple. Cette Mitsva est faite pendant le jour de jeûne qui précède Pourim, mercredi 23 mars avant la prière de Min'ha. On pourra le faire le jour de Pourim (en cas d'oubli).

LES PRIÈRES SPÉCIALES MERCREDI SOIR 23 ET JEUDI 24 MARS

A Pourim, nous récitons le passage "VeAl Hanissim" dans la Amida, le soir, le matin et l'après-midi, ainsi que dans la bénédiction d'après le repas.

Dans la prière du matin, une lecture de la Torah spéciale est faite à la synagogue.

Figure 24 Dépliant "Guide de Pourim" : Volet 4 recto (informations liturgiques)

Crédit image : LT Créative – Itcrea.com

Guide de Pourim
MERCREDI SOIR 23 MARS ET JEUDI 24 MARS 2016
13 & 14 ADAR II 5776

JEUNESSE LUBAVITCH TOULOUSE SUD-OUEST - 17, rue Alsace Lorraine - 31000 Toulouse
Tél.: 05 61 21 27 87 - Fax : 05 61 62 86 79 - email : lubavitchtoulouse30@free.fr - www.lubavitchtoulouse.com

CHNAT HAKHEL
5776
RASSEMBLEMENT

Figure 25 Dépliant "Guide de Pourim" : Volet 1 verso (couverture)

Crédit image : LT Créative – Itcrea.com



Figure 26 Dépliant "Guide de Pourim" : Volet 2 verso (informations publicitaires) Crédit image : LT Créative – Itcrea.com

les 4 mitsvot

1 | ÉCOUTER LA MÉGUILA

מקרא מגילה

Pour vivre les événements miraculeux de Pourim, nous écoutons la lecture de la Méguila (le livre d'Esther) une première fois **mercredi soir 23 mars** et, une seconde fois, **jeudi 24 mars** pendant la journée.

- Lorsque le nom d'Haman est cité, nous faisons tourner les crécelles et tapons du pied pour effacer son souvenir.
- On peut dire aux enfants que Pourim est le seul moment de l'année où faire du bruit est une Mitsva !

MERCREDI SOIR 23
et JEUDI 24 MARS

■ Il convient que les hommes envoient aux hommes et les femmes aux femmes. Cet envoi doit être fait par l'intermédiaire d'une troisième personne.

■ Les enfants, en plus d'envoyer leurs propres cadeaux, font des messagers enthousiastes.

2 | ENVOYER DES CADEAUX

משלוח מנות

A Pourim, nous soulignons l'importance de l'unité et de l'amitié entre les Juifs en envoyant des cadeaux composés d'aliments à des amis. Il faut envoyer un cadeau composé d'au moins deux sortes d'aliments prêts à être consommés (par exemple des gâteaux, des fruits, des boissons) à un ami au minimum pendant la journée de Pourim.

JEUDI 24 MARS

Se préoccuper de ceux qui sont dans le besoin est, une responsabilité constante. Cependant, à Pourim, se souvenir des pauvres fait l'objet d'une Mitsva particulière. Il faut donner la charité à au moins deux pauvres (plus, de préférence), pendant la journée de Pourim. La Mitsva est mieux accomplie lorsqu'on donne directement aux pauvres.

Dans le cas où, on ne trouve pas de pauvre, on peut mettre au moins quelques pièces dans des boîtes réservées à la charité.

3 | DONNER LA CHARITÉ

מתנת לאבינוים

JEUDI 24 MARS

Se préoccuper de ceux qui sont dans le besoin est, une responsabilité constante. Cependant, à Pourim, se souvenir des pauvres fait l'objet d'une Mitsva particulière. Il faut donner la charité à au moins deux pauvres (plus, de préférence), pendant la journée de Pourim. La Mitsva est mieux accomplie lorsqu'on donne directement aux pauvres.

Dans le cas où, on ne trouve pas de pauvre, on peut mettre au moins quelques pièces dans des boîtes réservées à la charité.

4 | PRENDRE UN REPAS DE FÊTE

משתה ושמחה

Comme pour toutes les fêtes, nous célébrons Pourim avec un repas spécial. Toute la famille et les amis se réunissent pour se réjouir dans l'esprit du jour.

Cette année il conviendra de commencer le repas avant la tombée de la nuit qui pourra se poursuivre durant la nuit.

JEUDI 24 MARS

Figure 27 Dépliant "Guide de Pourim" : Volets 3 et 4 verso (instruction et explication des obligations religieuses) Crédit image : LT Créative – Itcrea.com

TABLE DES ILLUSTRATIONS

FIGURE 1 SYNAGOGUE OU « TEMPLE » DE BAYONNE.....	27
FIGURE 2 DETAIL DE L'INSCRIPTION, GRAVEE SUR L'ENTABLEMENT DE LA SYNAGOGUE DE BAYONNE.....	27
FIGURE 3 ETENDU GEOGRAPHIQUE DE LA COMMUNAUTE JUIVE DE BAYONNE ET BIARRITZ.....	34
FIGURE 4 MEGILA DU XVIIEME SIECLE.....	42
FIGURE 5 LIVRET CONTENANT LE TEXTE DE LA MEGHILA.....	51
FIGURE 6 DECOR DE POURIM : MASQUE VENITIEN EN PLASTIQUE.....	51
FIGURE 7 CRECELLE EN PLASTIQUE, FABRIQUEE EN CHINE.....	57
FIGURE 8 CRECELLE EN PLASTIQUE, FABRIQUEE EN ISRAEL.....	58
FIGURE 9 PHOTO DU FILM DIFFUSE LORS DE LA LECTURE DE LA MEGHILA.....	61
FIGURE 10 DEGUISEMENTS FILLES : PRINCESSES ET SCHTROUMPFETTE.....	67
FIGURE 11 DEGUISEMENT GARÇON : SUPERHEROS.....	67
FIGURE 12 DEGUISEMENT GARÇON : MATADOR.....	67
FIGURE 13 OZNE HAMAN OU HAMANTACHEN.....	75
FIGURE 14 MAKROUTS.....	75
FIGURE 15 BOITES ET DETAIL DE MISHLOAH MANOT.....	84
FIGURE 16 L'EXPOSITION "LA COMMUNAUTE JUIVE DE BAYONNE" AU MUSEE BASQUE.....	101
FIGURE 17 APPARTEMENT ET BAIN RITUEL JUIF, 32 PLACE DE LA REPUBLIQUE.....	106
FIGURE 18 ALLUMAGE SYMBOLIQUE DU HANUKIA SUR LA PLACE DE LA LIBERTE A PAU.....	111
FIGURE 19 COUVERTURE DU LIVRET « MEGILA D'ESTHER ».....	132
FIGURE 20 COUVERTURE INTERIEUR ET PREMIERE PAGE DU LIVRET « MEGILA D'ESTHER ».....	133
FIGURE 21 PAGES 2 ET 3 DU LIVRET « MEGILA D'ESTHER ».....	133
FIGURE 22 DEPLIANT "GUIDE DE POURIM" : VOLET 1 RECTO.....	134
FIGURE 23 DEPLIANT "GUIDE DE POURIM" : VOLET 2 ET 3 RECTO.....	134
FIGURE 24 DEPLIANT "GUIDE DE POURIM" : VOLET 4 RECTO.....	135
FIGURE 25 DEPLIANT "GUIDE DE POURIM" : VOLET 1 VERSO.....	135
FIGURE 26 DEPLIANT "GUIDE DE POURIM" : VOLET 2 VERSO.....	136
FIGURE 27 DEPLIANT "GUIDE DE POURIM" : VOLETS 3 ET 4 VERSO.....	136

TABLE DES ANNEXES

ANNEXE 1 : Glossaire des termes hébreux et yiddish	130
ANNEXE 2 : Documents <i>Chabad Loubavitch</i>	132
ANNEXE 3 : Entretiens enregistrés - Questionnaires.....	Clé USB
ANNEXE 4 : Entretiens enregistrés - Fichiers audio.....	Clé USB
ANNEXE 5 : Entretiens enregistrés - Transcriptions.....	Clé USB

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	3
PREFACE	4
INTRODUCTION	5
METHODOLOGIE	11
I. TYPE D'ANALYSE ET GRILLE DE LECTURE	12
II. LES SOURCES PRIMAIRES ECRITES :	13
<i>i. Les archives.....</i>	13
<i>ii. Autres sources écrites historiques.....</i>	15
<i>iii. Sources écrites contemporaines.....</i>	16
III. LES ENQUETES DE TERRAINS	16
<i>i. Entretiens</i>	16
<i>ii. Enquêtes de terrain : événements et observations</i>	18
CHAPITRE 1 : Historique et contexte	20
I. HISTORIQUE DE LA COMMUNAUTE	21
<i>i. La fuite d'Espagne et du Portugal</i>	21
<i>ii. Le choix du royaume de France.....</i>	22
<i>iii. Implantation à Saint-Esprit-lès-Bayonne.....</i>	23
<i>iv. Croissance et déclin d'une communauté à Saint Esprit</i>	24
<i>v. Sous le système consistorial.....</i>	26
<i>vi. XXème siècle : une période de profond bouleversement</i>	28
II. CARACTERISTIQUES DE LA COMMUNAUTE AUJOURD'HUI	30
<i>i. Une communauté de tradition séfarade</i>	31
<i>ii. Pratique religieuse</i>	32
<i>iii. Situation géographique.....</i>	33
<i>iv. Défi actuel : le patrimoine bâti</i>	34
<i>v. Un patrimoine immatériel en péril ?</i>	35
<i>vi. Les Loubavitch en Pyrénées Atlantiques.....</i>	37
III. LA FETE DE POURIM : SOURCES LITURGIQUES ET DEVELOPPEMENT	39
<i>i. Les sources écrites : le TaNaKh, le Talmud et le Midrash</i>	40
<i>ii. Le récit, fondement de la fête.....</i>	41
<i>iii. Les points essentiels du récit.....</i>	42
<i>iv. Du texte à la pratique.....</i>	43
CHAPITRE 2 : La fête de Pourim à Bayonne.....	47
I. LE CADRE	48
<i>i. La salle.....</i>	48
<i>ii. Le « carnaval des juifs ».....</i>	52
<i>iii. L'assemblée</i>	53
<i>iv. Le choix de la date.....</i>	54
II. LA LITURGIE	55
<i>i. La lecture de la megila</i>	56
<i>ii. Le rôle des enfants</i>	58
<i>iii. La megila et la satire.....</i>	60
<i>iv. Le Pourim Shpil</i>	61
<i>v. Le déguisement.....</i>	66

III.	LE FESTIN	70
i.	<i>La nourriture et la boisson</i>	71
ii.	<i>Les pâtisseries</i>	74
iii.	<i>Activités pédagogiques et transmission de savoir-faire</i>	78
iv.	<i>Musique, danse, festivités</i>	82
v.	<i>Mishloah manot</i>	83
CHAPITRE 3 : Quelle valorisation pour un patrimoine immatériel à caractère religieux ?.....		89
I.	LE PATRIMOINE JUIF DE BAYONNE.....	90
i.	<i>Un patrimoine méconnu dans la ville</i>	90
ii.	<i>Entre le matériel et l'immatériel</i>	91
iii.	<i>Les lieux, les objets, les documents</i>	91
iv.	<i>Une multiplicité d'acteurs et de lectures</i>	93
II.	LE DEFI DE LA VALORISATION	95
i.	<i>Le cas particulier du patrimoine religieux en France</i>	95
ii.	<i>Les rites religieux relèvent-ils du patrimoine immatériel ?</i>	97
iii.	<i>Le classement de Pourim Shpil</i>	99
iv.	<i>La valorisation d'un objet associé à la fête de Pourim à Bayonne</i>	100
v.	<i>Projet musée</i>	105
III.	VALORISATION EN DEHORS DU CADRE « SERVICE PUBLIC »	107
i.	<i>Conférences et amitiés</i>	107
ii.	<i>L'apport Loubavitch : visibilité dans la sphère publique</i>	109
iii.	<i>Wikipédia</i>	112
CONCLUSION		115
BIBLIOGRAPHIE		118
WEBOGRAPHIE		126
VIDEOGRAPHIE ET CONFERENCES FILMEES		127
ENQUETES DE TERRAIN		128
ANNEXE 1		130
ANNEXE 2		132
TABLE DES ILLUSTRATIONS		137
TABLE DES ANNEXES		138