



HAL
open science

Idéal ethnologique et réalité muséographique en Israël

Aviva Muller-Lancet

► **To cite this version:**

Aviva Muller-Lancet. Idéal ethnologique et réalité muséographique en Israël. Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte, Collection Connaissance des hommes, L'Harmattan, pp.287-302, 1993. halshs-00004604

HAL Id: halshs-00004604

<https://shs.hal.science/halshs-00004604>

Submitted on 12 Sep 2005

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.

IDEAL ETHNOLOGIQUE ET REALITE MUSEOGRAPHIQUE EN ISRAËL

Aviva Muller-Lancet

[Rédaction 1991

Référence de publication : Muller-Lancet Aviva : « Idéal ethnologique et réalité muséographique en Israël », *Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte*, Paris, L'Harmattan (Connaissance des hommes), 1993, pp. 287-302. ISBN2738422403. Notice sommaire en ligne oai:halshs.ccsd.cnrs.fr:halshs-00003996_v1 URL <http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00003996>]

« Aucune science ne peut rivaliser avec la science de l'homme ou l'ethnologie pour faire triompher la compréhension internationale dans les rapports entre les peuples et les nations. Aucun instrument n'a plus d'efficacité que les musées qui lui sont consacrés pour rendre évidente des notions qui sont la condition même de la paix »

Paul Rivet (1954)

Nombreuses sont les études de sociologie et d'anthropologie sociale consacrées au peuple d'immigrants qui s'est installé en Israël (Handelman & Deshen 1975, Goldberg 1976 et 1976-77, Haskell 1989¹). La liste est maigre, en revanche, des travaux ethnologiques que les chercheurs israéliens ont réalisés sur la vie des Juifs, que ce soit dans les diasporas ou en Israël même.

On voudrait esquisser ici un bilan de ce qui a été accompli dans le domaine de la muséographie sur les objets relevant du patrimoine des multiples ethnies juives rassemblées sur la terre d'Israël. L'activité du Département d'Ethnographie du Musée d'Israël (Jérusalem) a été au départ guidée par le souci de sauvegarder le peu qui pouvait l'être, des objets traditionnels disparaissant sous nos yeux. Plus tard, il s'est avéré que derrière cette action de sauvetage, il y avait aussi une volonté, plus ou moins inconsciente, d'amortir le choc de l'acculturation chez les immigrants qui perdaient ou rejetaient leurs racines communautaires.

1. Cette référence est celle d'un numéro de revue entièrement consacré au folklore et à l'ethnologie en Israël.

Malheureusement, ceci s'est souvent résumé à une simple collecte d'objets, coupés de leur contexte social. L'école ethnologique française nous a appris à considérer les objets comme des témoins culturels ; et de ce point de vue, il faut bien reconnaître que les travaux désignés en Israël comme ethnologiques méritent à peine cette étiquette. Ceci est d'autant plus regrettable qu'Israël, avec toutes ces communautés juives qui, depuis le XIX^e siècle, arrivent chargées de bagages culturels bigarrés, aurait pu devenir un lieu idéal pour l'étude des niches traditionalistes, résidus du passage des communautés ethniques à la société moderne.

Peut-être cet état de fait est-il attribuable à une sorte de force d'inertie : l'étude de la culture matérielle des communautés juives n'a jamais pu être faite in situ, sans doute en raison de l'instabilité inhérente à leur histoire. Au début de ce siècle, le folkloriste russe Ansky, aidé par plusieurs collègues artistes, avait pourtant commencé à rassembler un riche matériel ethnographique dans les « *shtettel* » d'Europe orientale ; mais la guerre et l'holocauste ont éparpillé le matériel d'Ansky, en grande partie disparu ou égaré dans les musées de l'Union Soviétique². Ces précieux documents auraient pu donner lieu à la publication de plusieurs volumes apportant une dimension diachronique à l'étude de la culture matérielle des immigrés de souche européenne, dits ashkénazes.

On aurait pu espérer que l'ethnographie des Juifs orientaux connaisse un sort meilleur. Ces immigrés, arrivés en masse après la seconde guerre mondiale, avaient été moins touchés par le modernisme que leurs coreligionnaires européens (fig. 1). Nombre de familles avaient réussi à emporter leurs objets usuels et même leurs outils de travail, ce qui était exceptionnel chez ceux qui les avaient précédés, arrivés en Israël démunis de tout. Beaucoup de personnes âgées avaient été peu touchées par l'acculturation : sans doute aurait-il alors été possible de dégager des éléments culturels quantifiables, comme J. Gutwirth (1970) a su le faire chez les Hassidim d'Anvers. Cela aurait été facilité par les multiples descriptions dont on dispose sur les Juifs d'Orient, dues aux voyageurs du XIX^e attirés par ces régions exotiques. Aucun projet ethnographique ne fut pourtant entrepris. D'importants travaux anthropologiques ont été réalisés sur l'immigration des Juifs orientaux, mais ils concernent surtout les aspects sociologiques, indispensables pour comprendre le comportement de ces nouveaux immigrés, et par suite améliorer leur vie en Israël (Haskell 1989).

². A la suite des bouleversements intervenus en U.R.S.S., ces bribes de collections seront prochainement exposées en Hollande, en Israël et en Allemagne.

Droits de reproduction de l'image en cours de vérification

Fig. 1. « *Famille juive* ».

Tanger (ou Tétouan), début du XX^e siècle. Gravure de Godefroy Dor ; extrait de « *Costumes et Coutumes* ». Cabinet des Estampes, Bibliothèque Nationale, Paris.

Plusieurs causes peuvent être assignées à ces carences de la recherche sur la culture matérielle. Tout d'abord l'ethnologie ne fait l'objet d'aucun enseignement spécifique à l'Université, et ne trouve place que dans le cadre de cours plus généraux sur le folklore littéraire, la sociologie ou l'histoire de l'art. Les deux ethnologues d'école allemande, Erich Brauer et Raphaël Pataï, qui avaient entrepris des recherches en Palestine dans les années trente, n'étaient plus là. Si bien que l'un des rares noms importants que l'on puisse citer est celui de Shlomo Dov Goitein, islamisant de l'Université Hébraïque, et qui n'était pas ethnologue de profession. Goitein est l'auteur d'une petite monographie d'un village de tisserands yéménites établis en Israël. Cette publication, unique en son genre dans notre pays, est le résultat de deux années d'enquête sur le terrain : elle est fondée sur les réponses à un questionnaire de 320 entrées, l'examen de milliers de documents et de descriptions faites en langue vernaculaire par les informateurs, l'enregistrement de contes, légendes, dictons et proverbes, chants et poèmes (Goitein 1955 & 1980). On peut estimer que si l'exemple de Goitein avait été suivi, l'attitude de la population envers les immigrés d'origine orientale aurait été différente de ce qu'elle a été : si des monographies semblables avaient été réalisées pour chaque ethnie puis popularisées par les médias et enseignées

dans les écoles, elles auraient rééquilibré un enseignement qui s'est trouvé exclusivement centré sur la culture européenne des ashkénazes. Grâce à de telles monographies, auraient probablement pu être évités les stéréotypes tels que « les Européens ont de la culture, et les Orientaux du folklore ».

Lorsqu'il s'agit de justifier l'absence d'un enseignement ou de travaux scientifiques dans un domaine ou un autre, le manque de crédits est toujours cité en premier. Cette explication a probablement plus de fondements qu'ailleurs en Israël, pays qui doit absorber plusieurs milliers d'immigrants chaque année – quand ce n'est pas chaque mois. Dans une telle situation, l'existence même des activités non indispensables à la survie de la société est menacée, et le problème des choix scientifiques se pose avec une acuité particulière. C'est ainsi que l'archéologie a toujours prévalu sur l'ethnologie. Non seulement parce que l'étude des antiquités de la Terre Sainte a une longue tradition derrière elle et mobilise des chercheurs du monde entier, mais surtout pour des motifs purement pratiques : les fouilles de sauvetage nécessitées par l'importance des constructions dans tout le pays. L'archéologie est d'ailleurs devenue une sorte de passe-temps national, extrêmement populaire : pour l'Israélien, adulte ou enfant, toute découverte d'un fragment pouvant être rattaché à l'histoire ancienne sert, plus ou moins consciemment, de justification à sa présence sur cette terre si disputée.

L'ethnographie ne bénéficie pas d'un tel engouement. Le passé récent a été refoulé pour faire place à la vie moderne, et l'acculturation a été encouragée par les immigrés de longue date, qui craignaient de voir les débuts de leur frêle culture hébraïque submergés sous l'avalanche des particularismes ethniques (Goldberg 1987). Dans la fièvre d'une adaptation trop rapide, des erreurs ont été commises, des erreurs dont la société israélienne subit encore aujourd'hui les conséquences politiques, et qui ont nui aussi à la collecte ethnographique. Dans leur désir de s'adapter au style de vie israélien, les nouveaux venus s'empressaient de se débarrasser de toute trace tangible de leur passé récent : les objets apportés de leur pays d'origine furent très souvent jetés à la poubelle ou vendus.

Un autre facteur, spécifique à l'étude de la culture matérielle et de l'art juifs, a pesé d'un poids particulier : la séparation, dans les musées comme dans la recherche, entre les objets de culte et les objets séculiers relevant de la vie quotidienne, de l'artisanat ou du costume. Cette distinction trouve probablement son origine au XIX^e siècle chez les collectionneurs d'art juif, pour qui les objets rituels présentaient l'avantage de pouvoir être identifiés aisément de par leur seule fonction. Les objets usuels, eux, n'ayant ni fonction rituelle ni style spécifique, n'étaient pas considérés comme relevant de la culture juive. Au Département d'Ethnographie du Musée d'Israël, la question « Qu'est-ce qui est juif là-dedans ? » fut systématiquement posée par la Direction à propos de toute paire de bottes, du moindre outil, ou toute pièce de bijou que l'on se proposait d'acquérir... Aucune explication d'ordre ethnologique ne put apaiser les doutes quant à la nécessité d'une restitution de la vie quotidienne.

Il s'ensuit que les objets sans fonction rituelle ou cérémonielle n'étaient ni collectés ni étudiés. L'histoire de la collection yéménite de Rathjens en fournit un malheureux exemple. Cette collection fut acquise par Carl Rathjens, un géographe allemand féru d'ethnographie qui réussit à pénétrer au Yémen et en Arabie du Sud de 1927 à 1938, à une époque où ces régions étaient inaccessibles aux chercheurs. Envoyé par le Museum für Volkerkunde de Hambourg à la recherche d'antiquités, il parvint à acquérir une collection ethnographique remarquable dont la moitié fut acquise pour l'Université Hébraïque de Jérusalem en 1939. Elle fut transférée plus tard à l'ancien Musée Bezalel, en raison de l'insécurité qui régnait sur le Mont Scopus pendant la guerre d'indépendance. Lors de l'arrivée de cette collection au Musée Bezalel, les objets de culte ont été séparés de l'ensemble et inclus dans les collections d'art rituel, tandis que des centaines d'autres objets sont restés entassés pêle-mêle dans les caves de l'ancien bâtiment, jusqu'à leur déménagement dans les nouveaux locaux du Musée d'Israël.

Plus grave, même ces objets rituels, rassemblés dans les musées d'Israël ou d'autres pays, ne furent jamais étudiés d'un point de vue ethnologique, mais seulement dans le cadre et avec les méthodes de l'histoire de l'art. Recueillis le plus souvent anonymement, dans le commerce des antiquités ou pire, parmi les restes abandonnés de communautés disparues, ils ne sont accompagnés d'aucune documentation, et ne peuvent faire l'objet que d'une analyse purement stylistique. Récemment, le Professeur Bezalel Narkiss, de l'Université Hébraïque de Jérusalem, a envoyé ses étudiants sur le terrain, pour recueillir chez les artisans et dans les synagogues des détails techniques ou fonctionnels ; malheureusement, le manque de formation ethnologique des enquêteurs réduit ces travaux à un aspect purement documentaire (pour un exemple, voir Gross 1985). Heureusement le musée possédait aussi une collection fort importante en provenance du Maroc. Composée de 1400 pièces de toutes sortes recueillies jusque dans les hameaux les plus reculés du Haut Atlas par un collectionneur amateur dans les années cinquante, elle était pourvue d'un fichier rudimentaire et accompagnée de photos ainsi que d'enregistrements de chants et de danses.

Vers la fin des années soixante, les immigrés originaires d'Orient, surtout la jeune génération née en Israël, commencèrent à prendre conscience des valeurs perdues sur la route de l'acculturation. Il s'ensuivit un changement rapide des mentalités dans l'ensemble de la société, et l'on vit bientôt le pays accomplir un virage vers une sorte d'exaltation de tout ce qui était lié à la culture des Juifs d'Orient. On fonda des instituts de recherche spécialisés dans l'étude de leur histoire et de leurs traditions, et d'autres se virent octroyer des subventions jamais vues auparavant. Des chaires furent créées dans les universités, et des bourses accordées pour former des chercheurs issus de ces communautés. Pour donner satisfaction à ceux qui, non sans raison, protestaient contre la discrimination, on modifia les programmes scolaires, et le folklore oriental trouva place dans les médias. En même temps, les autorités commencèrent à subventionner des travaux d'anthropologie appliquée.

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer l'essor du Département d'Ethnographie du Musée d'Israël au début des années soixante-dix : accroissement du personnel, obtention de crédits, collaboration bénévole de personnalités universitaires. Ainsi fut légitimé l'objectif du département, qui était de reconstituer la vie quotidienne des Juifs dans les diasporas, grâce aux collections d'objets et à la documentation photographique. Ces collections rassemblaient les derniers témoins matériels de cultures disparues : à cette époque, il était déjà trop tard pour une étude en pays islamique des cultures traditionnelles. Tout était modernisé, les objets anciens disparus, les métiers oubliés ou complètement transformés, et les gens eux-mêmes n'étaient plus en mesure d'apporter d'informations sur leur culture ancestrale.

Les travaux des muséographes du Département d'Ethnographie n'ont pas laissé de traces importantes dans les publications scientifiques. Les catalogues d'exposition (Musée d'Israël 1973-86, 1981-82, 1989-90, 1992), les articles publiés dans des périodiques locaux, ont pourtant le mérite d'avoir été les premiers à décrire la diversité ethnographique de la culture des Juifs orientaux. Il faut se replacer dans le contexte de l'époque pour comprendre que cette ethnographie ne pouvait être que de sauvetage. C'était une lutte contre le temps, pour sauver ce qui pouvait encore l'être, et sans grands moyens financiers.

Un premier travail de terrain, mené spontanément, sans grande connaissance des méthodes d'enquête, avait commencé vers 1960. Il s'était alors agi de chercher des informateurs capables d'identifier les objets yéménites acquis pour le petit Musée d'Ethnologie et de Folklore de Haïfa. Vint ensuite la collecte de matériel chez les Juifs de Bokhara. Vers 1968, eurent lieu des visites chez des personnes originaires du Maroc, pour compléter la collection marocaine en préparation pour une exposition en 1973. Ces visites avaient bien souvent un côté émouvant – lorsque, par exemple, les broderies acquises autrefois par Rathjens étaient présentées pour identification aux vieilles femmes originaires du Yémen. Leurs yeux s'allumaient, leur émotion s'extériorisait. L'avalanche de mots que cela déclenchait chez elles représentait pour nous une information sans prix sur les matériaux, les techniques de couture, les noms des points et des motifs, l'usage que l'on faisait de la pièce...

Après le succès de l'exposition marocaine, le Ministère de l'Education et de la Culture accorda des crédits qui permirent de donner au travail de terrain une forme plus structurée. C'est ainsi qu'en 1974 il fut enfin possible d'engager une enquêteuse : le travail de terrain était, pour la première fois, reconnu quasi officiellement par la Direction du Musée.

Par où commencer ? Le choix s'était fixé sur les Juifs de provenance kurde, dont la culture matérielle était totalement inconnue. L'enquêteuse rapporta des zones rurales où habitaient ces Juifs agriculteurs une remarquable collection de textiles, de costumes et de techniques de tissage. Plus tard, des enquêtes furent entreprises sur d'autres communautés : les Afghans, les Turcs, les Tunisiens, les Juifs des Indes, dans une moindre mesure ceux d'Irak, et finalement les ashkénazes ultra-orthodoxes. Les enquêteurs venaient de différentes disciplines (histoire des religions, histoire de l'art, études juives),

faisant toujours leur apprentissage sur le terrain. Dans toutes ces enquêtes, le travail ethnologique n'allait pas bien loin : à la description des objets, on se contentait d'ajouter quelques dates, ou les noms de leurs propriétaires. Même dans les cas où une information plus substantielle était disponible, le travail de réflexion ne dépassait guère l'analyse formelle ou des comparaisons empreintes d'un diffusionnisme attardé.

Dépasser ce stade exigeait un affinement des méthodes. Nous nous inspirâmes surtout de la méthodologie élaborée par la recherche française (une année de stage au C.F.R.E. en 1962-63), mais le gros du travail dut être improvisé pour adapter nos techniques d'enquête aux spécificités du terrain.

D'entrée de jeu, nous nous trouvions en effet devant des difficultés particulières, tel le problème de l'authenticité de l'appartenance des objets à la culture juive. Comme leurs propriétaires, la plupart des objets collectés avaient beaucoup voyagé. Ce problème s'aggravait lorsqu'ils étaient acquis chez des marchands qui, ayant saisi l'importance que nous attachions à leur provenance, nous contaient des histoires auxquelles il était difficile de se fier. La première règle de toute acquisition était donc de vérifier l'origine de l'objet auprès d'informateurs dignes de confiance : il s'en trouve heureusement, rabbins ou autres notables, dans chaque communauté. Il nous fallut aussi définir un critère permettant de décider quels objets relevaient de l'ethnographie juive. Celui qui a été retenu est le suivant : tout objet provenant d'une habitation juive, ou bien ayant été produit ou utilisé par des Juifs, peut être considéré comme appartenant à la culture matérielle juive.

Dans un article consacré à cette question, nous nous sommes essayée à hiérarchiser les différents types d'objets de la vie quotidienne, en fonction de leur degré de judaïcité. En tête viennent les objets portant une inscription hébraïque (calottes du Yémen, vaisselle allemande en porcelaine) ; suivent les objets qui, bien que non rituels, ont été utilisés dans un contexte religieux (écharpes attachées aux rouleaux de la Thora, tentures recouvrant le cercueil, robe somptueuse dont on faisait des *parokhet* – les rideaux pour l'arche de la Thora). Un groupe à part est constitué par les pièces vestimentaires communes aux Juifs et aux ethnies qu'ils côtoyaient, mais comportant des traits considérés comme spécifiquement juifs (robe d'apparat urbaine des Juives marocaines, capuchon ou colliers des femmes de San'a au Yémen).

Néanmoins, le travail ethnographique se limite encore aujourd'hui à une fonction d'enregistrement, sans parvenir, comme le recommandait Leroi-Gourhan, à la restitution d'un « assemblage significatif ». Il permet toutefois une reconstitution muséale de la vie juive dans les diasporas. Il faut bien se résigner à admettre qu'avec la disparition accélérée des meilleurs informateurs, et l'absence, toujours actuelle, de chercheurs qualifiés, il sera de plus en plus difficile de combler le retard dans la réflexion et l'élaboration théorique. On manque cruellement des séries qui constituent la base de toute analyse systématique ou quantitative. Ceci est encore aggravé par l'absence de contacts avec les pays arabes voisins, qui rend impossibles les indispensables comparaisons avec les ethnies au sein desquelles vivaient les communautés juives.

Aussi le travail du Département s'est-il essentiellement orienté vers ce qui est la première fonction d'un musée, la présentation au public des objets collectés. Ce travail ne fut pas sans influencer sur les représentations négatives que les Juifs d'origine orientale se faisaient de leur propre culture, amenant ceux-ci à reconsidérer leur attitude.

Tout d'abord, les expositions contribuèrent à réhabiliter la valeur des objets non rituels pour l'étude de la culture juive. Déjà l'exposition consacrée aux Juifs de Bokhara (1967), en déployant la splendeur de textiles, costumes et bijoux jusque là complètement ignorés du public israélien, avait suscité l'admiration générale. Le point décisif fut le succès de l'exposition consacrée en 1973 aux Juifs originaires du Maroc, qui fut considérée comme l'une des plus belles jamais présentées en Israël.

Ce succès, en particulier auprès des personnes originaires des pays islamiques, ne fut pas seulement dû à la somptuosité des objets présentés, ni au vif intérêt qu'a suscitée la mise en valeur d'éléments culturels empruntés à l'histoire, à la religion, aux métiers, au folklore, ni même aux reconstructions de boutiques d'artisans ou d'intérieurs de maisons juives. L'écho inhabituel rencontré par cette exposition auprès d'un public populaire, qui n'avait jamais mis auparavant les pieds dans un musée, doit être examiné à la lumière de la situation sociale et politique qui régnait en Israël à cette époque. Pour les immigrés des années cinquante, cette exposition fut ressentie comme *leur* exposition. Elle agit comme un catalyseur, libérant ce qu'avaient refoulé les aspirations à une adaptation trop hâtive. Pour tous, il y eut le choc de revoir leurs objets quotidiens d'autrefois, mis en valeur dans une ambiance esthétique et prestigieuse. Tous ces objets, ces costumes et ces bijoux que les villageois de l'Atlas avaient laissés à jamais derrière eux, étaient maintenant photographiés, publiés en couleurs dans le monde entier, admirés par tous – et en particulier par ces ashkénazes qui jusqu'ici parlaient d'eux en les désignant du terme de « marocain couteau ».

Ils vinrent en masse. Au début en visites organisées par les écoles, les syndicats, les associations de retraités, plus tard en famille. Tous les jours, on assistait à des scènes peu habituelles dans un musée. Les gens s'exclamaient, gesticulaient, s'interpelaient les uns les autres pour attirer l'attention sur tel ou tel objet. On ne craignait point de manifester bruyamment son approbation, son émerveillement. Les vieilles femmes, chez qui les objets exposés faisaient revivre un passé encore vif dans leur mémoire, avaient des gestes d'identification et de reconnaissance : elles embrassaient la photographie d'un rabbin, balançaient un berceau en chantant une berceuse ou bien montaient sur l'estrade pour toucher l'un des mannequins portant un costume de villageoise, l'interrogeant : « Parle-moi... pourquoi ne me parles-tu pas ? ». Personne, hélas, n'eut la présence d'esprit de filmer ou enregistrer ces réactions uniques. Fait rare à l'époque, une enquête fut cependant menée au cours des dernières semaines par deux experts en communication pour examiner « the viability of the exhibition as a medium », et ses conclusions présentées devant un séminaire international d'ethno-muséologues (Muller-Lancet 1976).

L'impact de cette exposition, et dans une moindre mesure de l'exposition permanente, fut considérable. Elles encouragèrent les communautés à faire revivre des traditions que l'on pouvait croire disparues. L'exemple le plus frappant est celui du costume de mariée juive de San'a, costume extrêmement fastueux, lourd d'orfèvrerie et de perles blanches, qui fut reconstitué par les femmes de la famille du rabbin Kaffeh. Après sa présentation, ce costume devint en faveur jusque chez des mariées ashkénazes, tandis que les jeunes filles originaires du Yémen commencèrent à le porter pour la cérémonie du henné. Il semble d'ailleurs que cette cérémonie fût elle-même ressuscitée pour fournir l'occasion de porter le costume de San'a, aucune Yéménite ne souhaitant renoncer au blanc européen pour son mariage. Deux photographies, montrant une jeune fille parée des atours qu'avaient portés sa mère et sa grand-mère à San'a, puis la même jeune fille portant le lendemain décolleté blanc et voile en tulle, illustrent le brassage culturel auxquels sont soumis ces immigrants.

Bien d'autres domaines de l'ethnographie d'Israël restent cependant inexplorés. On peut citer les cultures arabes locales, la culture des pionniers juifs qui se maintient partiellement dans le kibboutz, les Juifs dévots modernes, et enfin les Hassidim et autres groupes ultra-orthodoxes, dont l'importance actuelle s'inscrit dans une emprise croissante, ici comme ailleurs, du fondamentalisme. Elles attirent l'attention, des sociologues notamment, mais leur étude ethnologique est à peine commencée.

Chez les Arabes, on rencontre les distinctions classiques entre citadins, fellahin et bédouins, qui se croisent avec les divisions en communautés musulmanes, chrétiennes, druzes et autres (tels les Bahaï). Les collections existent : il y a de belles vitrines de costumes et textiles arabes au Musée d'Israël, et des reconstructions de la vie bédouine dans de petits musées régionaux. Mais là aussi, les recherches proprement ethnologiques sur la culture matérielle n'ont pas même été ébauchées. Sans doute aurait-il été souhaitable que cette tâche soit entreprise par des chercheurs d'origine arabe, faisant honneur à l'extraordinaire richesse de leur propre culture. Il est malheureusement à craindre que dans ce domaine, encore plus que dans celui de la culture juive, la course contre le temps soit déjà perdue.

Le second domaine que nous évoquions est celui du kibboutz. Si d'innombrables publications ont été consacrées aux aspects idéologiques, sociologiques ou autres du kibboutz, aucune ne rend compte de ce qu'a été le mode de vie des pionniers. A n'en pas douter, c'est pourtant lui qui contient les facteurs essentiels à la formation de ce que l'on peut appeler la culture israélienne, au sens que Leroi-Gourhan accorde au style ethnique : « la manière propre à une collectivité d'assumer et de marquer les formes, les valeurs et les rythmes ».

Au cours de la toute brève histoire de l'Etat israélien, le kibboutz et les autres formes d'établissements agricoles ont en effet joué un rôle décisif. L'actuel zèle ultra-nationaliste, surtout dans les groupes religieux, ne doit pas faire oublier qu'Israël n'aurait jamais existé sans ces pionniers, sionistes dans le sens historique et idéaliste du terme, toujours laïques et pour la plupart athées.

Fils et filles de familles orthodoxes d'Europe orientale, leur révolte contre le conformisme de leurs parents se traduit par le « retour à la terre ». Ceci impliquait non seulement le défrichage de zones arides ou marécageuses, mais aussi un mode de vie d'une pauvreté quasi-monastique, fondé sur le refus de tout ce qui pouvait être considéré comme du confort. C'est ainsi que la prohibition totale des produits cosmétiques, regardés comme « bourgeois », voire anti-sionistes, et étendue aux produits anti-solaires, a provoqué à long terme des cancers de la peau...

L'aspect ethnolinguistique ne serait pas le moins intéressant, car parmi les innombrables créations lexicales de l'hébreu moderne, beaucoup trouvent leur origine dans le kibboutz. On se bornera ici à un exemple qui ne manque pas de saveur, celui du mot *primus* qui désigne à l'origine un type de fourneau à essence reposant sur un trépied. Ce terme a été adopté dans les kibboutzim pour désigner la troisième personne que la pénurie de logements contraignait à cohabiter avec un jeune couple. Il a longtemps été utilisé en hébreu moderne pour désigner toute troisième personne étant de trop.

Si le mode de vie des pionniers des kibboutzim n'est plus qu'un souvenir, beaucoup d'archives et de petits musées régionaux en portent témoignage. Il y a là un matériel qui devrait être exploité d'un point de vue ethnologique, avant que les anciens membres des kibboutzim ne soient tous disparus.

Le troisième groupe d'Israéliens qui offrirait à l'enquête ethnologique un passionnant domaine d'application est constitué par les pratiquants modernes, les « néo-orthodoxes » de Deshen (1979), qui appartiennent souvent à des organisations politiques ultra-nationalistes. Mêlés au reste de la population et relevant d'ethnies diverses (deux traits qui les opposent aux orthodoxes, majoritairement ashkénazes), ils poseraient de difficiles problèmes de méthode à une recherche à visée monographique. Quelques travaux portant sur des thèmes ponctuels ont cependant été réalisés : Deshen (1972) a ainsi pu utiliser des traits relevant de la culture matérielle, tels les changements dans le costume, pour évaluer la sécularisation de symboles religieux.

La calotte des hommes, par exemple, est riche de significations. Alors que les orthodoxes mettent toujours un chapeau par-dessus leur calotte (*kippa*), les dévots modernes la portent seule, de sorte qu'elle est visible en permanence ; même les bébés de sexe mâle en ont de petites, fixées à leurs boucles avec une épingle. La calotte est devenue un signe affichant la religiosité de celui qui la porte. Les moins dévots la sortent de leur poche au moment des prières ou des repas. Les plus orthodoxes la portent noire et non ornée, les autres appréciant les tissus de couleur, souvent brodés. Celles qui sont faites au crochet sont portées par les membres du parti politique sioniste-religieux qui leur doit son surnom, et la symbolique de leur décor pourrait faire l'objet d'une étude particulière. Voilà un thème de recherche qui, s'il était traité avec les méthodes utilisées par J. Gutwirth chez les Juifs d'Anvers, conduirait à dégager, à partir de cette simple pièce, tout un système de distinctions sociales.

Il faut enfin mentionner le groupe des Hassidim et autres ultra-orthodoxes qui, en Israël comme dans les diasporas, vivent isolés du reste de la population, reconstituant même un « ghetto ». Aux abords de leurs quartiers, des panneaux interdisent la circulation automobile pendant le samedi et les jours de fête ; d'autres interdisent l'entrée de leurs ruelles aux « filles de Sion » (terme qui désigne les femmes de tous âges) si elles ne sont pas habillées décentement, c'est-à-dire bras et jambes couverts. L'anachronisme de leurs mœurs est dû à un attachement fanatique au mode de vie de leurs ancêtres d'Europe centrale des XVII^e et XVIII^e siècles. Le repli sur soi de ces groupes est plus farouchement marqué, et aussi plus agressif, en Israël qu'ailleurs. Le danger d'assimilation est en effet bien moindre dans d'autres pays, face à des populations regardées comme étrangères, qu'en Israël même où l'idéologie moderniste est véhiculée par des Juifs.

Les convergences entre le hassidisme et les autres mouvements fondamentalistes qui foisonnent aujourd'hui dans le monde ne doivent pas oblitérer ce qui fait le « vécu » (J. Gutwirth) de cette communauté, et qui pourrait faire l'objet d'études ethnologiques. L'emprise de la religion est de plus en plus marquée dans la vie politique comme dans tous les aspects de la culture et de la vie quotidienne. La religiosité est devenue un puissant agent d'unification, dont l'influence se fait sentir au-delà des seuls pratiquants, jusque dans les couches non pratiquantes de la société laïque. Pour les orthodoxes, la *Halakha*, corpus de lois du comportement, fondé sur la bible et sur l'enseignement de rabbins législateurs, régit la totalité des faits et gestes quotidiens. C'est dans le livre d'un journaliste (Levy 1989) que l'on trouve le plus de renseignements à ce sujet. La trame serrée des règlements, prescriptions et instructions, ordonne les comportements jusque dans les plus petits détails, comme la façon de nouer les lacets des souliers, ou l'ablution des mains après l'usage des toilettes. Nous nous trouvons là devant une multitude de pratiques, coutumes et gestes, y compris chez les moins dévots, et si quotidiens qu'ils peuvent passer inaperçus chez l'observateur non averti.

Tel ce geste de la main qui accompagne chaque passage d'une porte : on touche la *mezouza* puis les doigts sont portés aux lèvres. La *mezouza* est un petit étui, généralement en métal, fixé au montant de chaque porte d'une habitation juive, et qui contient la prière *shma*, profession de foi juïdique. Même les personnes les plus laïques ne peuvent se dispenser de la placer sur la porte de leur logement, s'ils ne veulent pas offenser les sentiments religieux d'un ouvrier plombier, d'une femme de ménage, ou de tout autre visiteur qui ne franchirait pas le seuil si la *mezouza* n'y était pas fixée. Ce mouvement de la main devrait être intégré à toute étude portant sur la *mezouza* elle-même et les innombrables variantes que présente sa décoration, car ces deux aspects peuvent être étroitement liés : chez les Juifs marocains, par exemple, la main doit pénétrer sous un « couvre-mezouza » richement décoré, symbolisant un baiser à distance.

Tel aussi cet autre geste moins connu, accompli par les femmes dans l'intimité de leur cuisine, et que je me souviens avoir vu chez ma grand-mère : jeter dans le fourneau un petit morceau de la pâte avant sa cuisson. C'est un

geste qui symbolise le *ma'asser*, le dixième de la récolte offert aux prêtres du temple, il y a deux mille ans à Jérusalem. Aucune personne très pieuse ne fréquentera un magasin de victuailles où il ne serait pas spécifié que le rite du *ma'asser* a été accompli. Et l'on en voit même qui, au restaurant, perpétuent ce geste symbolique en prélevant une bouchée de leur assiette pour la jeter, enveloppée dans un bout de papier.

Voilà des gestes qui, pour l'ethnologue, devraient être autant d'indices précieux dans sa recherche sur l'identité juive. De ce point de vue, les rites solennels de la synagogue sont peut-être moins porteurs de sens que les pratiques quotidiennes de dévotion, accomplies dans l'espace domestique privé : lorsque, par exemple, les hommes, enveloppés dans leurs châles de prière, portant sur le front et autour du bras lanières de cuir et phylactères, accomplissent les gestes prescrits : trois pas en avant puis trois pas en arrière, mimant l'acte de cracher à droite, puis à gauche... Mais l'observation minutieuse de tels comportements exige une rigoureuse distanciation qui n'est probablement pas encore atteinte chez les chercheurs israéliens.

A l'époque où ces lignes sont écrites (janvier 1992), le flux d'immigrants est tel que l'on peut se demander si le fragile équilibre inter-culturel établi entre les différentes communautés n'est pas en danger. Les nouveaux venus sont russes, sud-américains, et éthiopiens. Pourtant, la pression de l'acculturation est maintenant moins brutale. Ainsi, la publication de journaux dans la langue des nouveaux immigrés est-elle encouragée, en même temps que ceux-ci sont payés pour suivre pendant des mois des cours intensifs d'hébreu. Il se peut que la culture israélienne se sente plus assurée, et surtout que les autorités aient tiré la leçon des catastrophes produites par le nivellement culturel imposé avec force dans les années cinquante.

Par conséquent, l'étude *post mortem* des cultures abandonnées a quelque peu perdu de sa pertinence et la tâche des ethno-muséologues se présente sous un jour nouveau. Réunir la documentation ethnographique la plus complète possible sur la vie des Juifs dans la diaspora reste un devoir historique. Mais elle ne présente plus le même caractère d'urgence pratique, pour lutter contre la destruction de « l'image ethnique » des nouveaux arrivants. En quoi, d'ailleurs, la valorisation de la culture des immigrants de première génération est-elle susceptible de soulager le drame continu de l'intégration culturelle vécu par la seconde génération ? Comment améliorer le sort de ces êtres déboussolés, à la fois privés de la force d'âme dont étaient pourvus leurs parents traditionalistes, et loin d'avoir atteint l'assurance confiante que procure la laïcité ?

Bien d'autres questions anciennes ressurgissent. Dans quelle direction orienter la recherche ? Faut-il viser à une ethnologie qui se situe dans la ligne de l'enseignement d'un Leroi-Gourhan ? Ou bien faut-il savoir se contenter d'actions ponctuelles de sauvetage des objets, et de leur présentation muséographique ? La reviviscence d'anciennes traditions sous l'influence des musées est-elle un phénomène durable, ou bien n'est-elle que l'une des ultimes manifestations de la nostalgie des anciens, vouée à la disparition dès la seconde génération ? Faudrait-il alors se résigner à l'inévitable, et ne s'intéresser, dans

l'étude d'un passé révolu, qu'à ce qui peut permettre de comprendre l'acculturation qui se déroule sous nos yeux ? Voilà quelques-unes des questions que se posent inévitablement les muséographes appartenant à une culture en formation, lorsqu'ils réfléchissent sur le sens de leurs travaux.

A. M.-L., *Musée d'Israël, Jérusalem*

Références bibliographiques

DESHEN Sh. :

1972, « Varieties of Abandonment of Religious Symbols », *Journal for the Scientific Study of Religion* 11 : 33-41.

1979, « Israeli Judaism : Introduction to the major patterns », *International Journal of Middle Eastern Studies* 9 : 141-69.

GOITEIN Sh. D. :

1955, « Portrait of a Yemenite Weaver's village », *Jewish Social Studies* 17 (1) : 3-26.

1980, « Research among Yemenites », *Studies in Jewish Folklore*, Frank Talmage (ed.), Association for Jewish Studies, Cambridge, Massachusetts : 121-35.

GOLDBERG H. :

1976, « Anthropology in Israel », *Current Anthropology* 17 : 119-21.

1976-77, « Culture and Ethnicity in the Study of Israeli Society ; an introduction », *Ethnic Groups* I : 163-86.

1987, « The Changing Meaning of Ethnic Affiliation », *The Jerusalem Quarterly* 44 : 39-50.

GROSS :

1987, *Gross Family Collection*, Index of Jewish Art, The Hebrew University, Jerusalem.

GUTWIRTH J. :

1970, *Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique*, Paris, Minuit, 488 p.

HANDELMAN D. & DESHEN S. :

1975, *The Social Anthropology of Israel : a bibliographical Essay with Primary Reference to Loci of Social Stress*, Tel-Aviv.

HASKELL G.-H. :

1989, « The Development of Israeli Anthropological Approaches to Immigration and Ethnicity », *Jewish Folklore and Ethnological Review* 2 (1-2) : 19-26.

LEVY A. :

1989, *Hakhardim (The Ultra-orthodox)*, Keter, Jerusalem.

MULLER-LANCET A. :

1976, « Exhibition and Ethnic Image », *The Role of Anthropological Museums in National and International Education*, Moesgaard, Denmark : 81-90 et 147-151.

MUSEE D'ISRAEL :

1973-86, *La vie juive au Maroc, Arts et traditions*, MULLER-LANCET A. & CHAMPAULT D. (eds.), Catalogue Musée d'Israël 106, Jérusalem.

1981-82, *Yehudei Kurdistan*, SCHWARTZ-BEERI O.(ed.), Catalogue Musée d'Israël 216, Jérusalem.

1989-90, *Sephardi Jews in the Ottoman Empire*, E. JUHASZ, Catalogue Musée d'Israël 306, Jérusalem / New York.

1992, *Les Juifs d'Alsace. Village, Traditions, Emancipation*, E. MUCHAWSKY, Catalogue Musée d'Israël 330, Jérusalem.