

CLAUDINE VASSAS

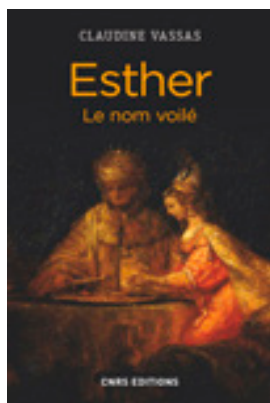
Esther

Le nom voilé



CNRS EDITIONS

Présentation de l'éditeur :



Un monarque tout-puissant, un palais somptueux et son harem, des mariages et des répudiations, une jeune juive qui garde le secret sur son identité, des banquets et des festins, des confusions entre personnages et situations jusqu'au coup de théâtre final...

Tel se présente le Livre d'Esther, à l'origine de la célébration de Pourim, instituée par l'héroïne de l'histoire pour commémorer le salut du peuple juif et devenue une joyeuse fête où l'on autorise excès et transgressions...

Toujours vivant dans les récits et les mémoires, le texte librement découpé et représenté, mis en scène et en images, circule entre scènes publiques et scènes privées et s'actualise dans les rites.

Claudine Vassas par une approche ethnographique ouverte explore, dans sa profondeur historique, les facettes de cette célébration sans quitter la parole vive des femmes dont elle fait aussi entendre les voix dans un essai attentif et sensible à leurs multiples échos.

Claudine Vassas, ethnologue, directrice de recherche au CNRS, est notamment l'auteur de La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon (1994). Ses travaux portent sur les rapports entre le féminin et le sacré.

Esther

Claudine Vassas

Esther
Le nom voilé

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 PARIS

« Un jour, j'écrirai pour toi un long récit, il n'y manquera pas un détail, pas une lumière de bougie, pas une saveur, pas une orange, un long récit de ce que furent les galettes de Purim à El-Biar quand j'avais dix ans et que déjà je ne comprenais rien. »

Jacques Derrida, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Aubier/Flammarion, 1980, p. 81.

Avant-propos

Une parole féminine

Cet essai s'inscrit dans le droit-fil d'un projet anthropologique de longue durée attaché à cerner en ses formes souvent les plus discrètes, ce que je continue à nommer la « part féminine du religieux¹ » dans les religions dites du Livre où les femmes ont été durablement écartées de l'accès aux textes fondamentaux et aux fonctions sacerdotales.

D'abord focalisée sur le christianisme occidental avec des incursions dès 1990 sur le terrain de l'Église orthodoxe roumaine², j'ai entrepris dans le même temps d'en poursuivre l'exploration, engagée cette fois du côté du judaïsme, à par-

1. Dans le christianisme, elle peut être « part juive », « part maudite », résidu que l'on tente d'éliminer ou de convertir mais qui résiste. J'en ai fait la démonstration dans *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »), Paris, 1994. Voir aussi « La part embaumée du christianisme », *L'Homme* 131 : 111-119.

2. Le terrain d'abord conduit aux lendemains de la chute de Ceaucescu dans le cadre d'un projet d'échange EHESS-Université de Bucarest a porté sur les fondations de monastères, les fêtes et pèlerinages religieux en Moldavie au sein d'une équipe franco-roumaine puis a été poursuivi en compagnie de Lucie Desideri en Transylvanie sur les rituels funéraires. Voir : Claudine Fabre-Vassas, « Paraschiva-Vendredi : la sainte des femmes, des travaux et des jours », *TERRAIN* 24, *La fabrication des saints*, 1995, p. 5-74, et : « En Roumanie, l'autre moitié du rite : les cuisinières des morts », *Clio, Femmes, Genre, Histoire*, 14, « Festins de femmes », 2001, p. 119-153.

tir des rituels juifs contemporains. Ces derniers, entre autres questions, interrogent le rapport dialectique qui se noue entre le féminin et le religieux, là où un partage établi inscrit les hommes dans l'ordre de la lettre hébraïque, les femmes dans l'ordre de la coutume.

Mes recherches en ce domaine échelonnées de manière discontinue sur une vingtaine d'années se sont accompagnées d'un approfondissement d'autres aspects de la culture juive. Je me suis ainsi tour à tour attachée aux prières des femmes, au mariage, à la possession, aux rapports avec l'au-delà, à l'interdit de l'image, et bien sûr aux prescriptions alimentaires et aux nourritures rituelles qui accompagnant toutes les célébrations, revêtent une dimension identitaire dont j'avais aussi longtemps fait le cœur de mon anthropologie³.

Dans le judaïsme, des nourritures spécifiques attachées à chacun des temps forts de l'histoire du peuple élu en ravivent le souvenir et font de sa perpétuation – « *zakhor* » – une injonction majeure⁴. Un répertoire de mets précis associe parfois, épisode

3. Il s'agit des articles suivants : « La fiancée d'Aleph », *Clio, Histoire, Femmes et Société*, « Femmes et Religion », Université de Toulouse – Le Mirail, PUM, Toulouse, 2, 1996 : 133-162 ; « Rachel : la Belle qui n'a pas d'yeux », *Barka (Poésie, Politique, Psychanalyse)*, « Les Féminins », Paris, 14, 2000, 65-76. « Le corps à la lettre ou les quatre femmes de Jacob », *L'Homme. Revue française d'Anthropologie*, « Droit, coutume, mémoire », Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, n° 160, 2001, 11-40 ; « Un ange à ma table, hôtes invisibles aux festins enfantins », *Diasporas, histoire et sociétés*, n° 7, « Cuisines en partage », 2005, p. 32-41. CNRS-Université de Toulouse-Le-Mirail ; « Entre deux corps, entre deux mondes : le Dibbuk, une forme de possession dans le Judaïsme ancien », *Actes du Colloque franco-japonais, Construction of Death and Life Studies Université de Tokyo*, parution en Français, anglais et japonais. Tokyo, 2006 ; « L'image à sa place », *La peur des images*, (sous la direction de Luc Bachelot), *La Part de l'Œil*, Bruxelles, Revue de pensée des arts plastiques, n° 23, 2008, p. 48-65.

4. Yosef Hayim Yerushalmi dans *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*, Éditions La Découverte, Paris, 1984, développe cette thèse d'une

par épisode, mot à mot, des plats et des pâtisseries à chacun des textes fondateurs de la coutume qu'ils illustrent aussi comme des images, puisque de manière très concrète, ils en accompagnent la lecture ou le récit oral fait dans les maisons le jour de leur célébration⁵. Au cours du repas de Pessah on mange les briques que les Hébreux devaient confectionner durant leur captivité, à celui de Purim le mauvais Haman entier – sous la forme d'une pièce de viande – ou morcelé : ses oreilles, ses moustaches, ses yeux... et partout, avec des variantes culinaires et lexicales, chacun s'attache à reproduire et à transmettre des mets et des mots par lesquels tout à la fois les communautés se distinguent et se reconnaissent différentes et solidaires. Aussi généralement éprouve-t-on un attachement indéfectible pour ces nourritures même lorsqu'on ne les confectionne pas soi-même car leur réalisation est très contraignante. Reste alors le souvenir du ritualisme pointilleux qui préside à leur préparation et la glose explicative assortie de débats passionnés qui s'attache à leurs usages : calendrier, distributions, partages, consommations... mais aussi leurs saveurs et les images associées qui les fixent dans la mémoire. Aliments textuels, traités comme tels ils reçoivent en effet explications, légitimations et commentaires sur leur origine, ce qu'ils représentent, leurs significations diverses et se voient gratifiés en conséquence du statut honorable de « nourritures symboliques ».

mémoire qui n'est pas seulement souvenir mais « réactualisation ». À ses yeux, c'est le Seder « exercice quintessentiel de la mémoire collective juive » qui l'optimalise. Aussi écrit-il : « au cours du repas pris à la table familiale, les rites, la liturgie et même la cuisine visent à transmettre d'une génération à l'autre un passé vital » (p. 60).

5. Le rapport entre texte et nourriture a fourni à Gérard Haddad le titre et le contenu de son ouvrage *Manger le livre : rites alimentaires et fonction paternelle*. Paris, Hachette Littérature, coll. « Pluriel, Psychanalyse », 1970, dans lequel il propose une interprétation centrée sur le repas du *Seder*. J'ai eu l'occasion de débattre avec lui à l'invitation du Centre communautaire juif de Toulouse.

Comme j'en avais fait l'hypothèse, par leur répétition cyclique et leur ordonnancement les coutumes alimentaires associées et articulées au calendrier religieux participent pleinement d'une liturgie domestique prise en charge par les femmes. Très vite il me sembla aussi que Purim, qui dès la lecture de la *Meguilah* (le Rouleau d'Esther) dans la synagogue autorise des libertés au nombre desquelles un tapage rituel et la rupture immédiate du jeûne dans son enceinte suivie par des banquets très arrosés, des dons et échanges de nourritures prescrits par le Livre, réalisait plus fortement encore l'adéquation entre un texte fondateur et sa réactualisation dans l'univers familial par le biais de la cuisine⁶.

C'est donc une nouvelle fois en partant des rituels alimentaires s'y attachant et en faisant des cuisines mon terrain d'élection que j'ai entrepris dès 1992 cette recherche à Toulouse dans les maisons privées, vite élargie à la synagogue pour l'office où je prenais place à l'étage, dans les Centres et Maisons Communautaires juives où se déroulaient concours de déguisements, banquets et soirées de jeux, représentations théâtrales inspirées par le Livre.

Dans un premier temps, j'ai surtout été attentive aux modes de présence des femmes dans la sphère publique et officielle – telle que je pouvais l'appréhender directement par l'observation et la participation aux cérémonies qui s'y déroulaient –, là où le discours commun s'accordant souvent avec la coutume imposait leur effacement, limitait leur action. Cela se vérifiait de moins en moins pour les jeunes filles et jeunes femmes d'aujourd'hui qui ayant appris l'hébreu et accédé aux textes, prenaient une part de plus en plus active aux rites collectifs

6. Forte d'une longue expérience de terrain dans le sud de l'Europe ayant pris pour objet les formes coutumières et calendaires d'un jeu théâtral, qui articule le texte le rite et le théâtre à des nourritures emblématiques, j'ai entrepris pour Purim une exploration qui ne les sépare pas. Voir Fabre-Vassas, « Le jeu de la Passion », *L'Homme*, 1989, 111-112 (3-4), « *Littérature et Anthropologie* », 1989, p. 131-160.

synagogaux mais restait vrai pour celles qui appartenant à « l'ancienne génération », n'y participaient que de très loin, ou pas du tout. Ainsi de mes interlocutrices toulousaines les plus âgées, issues majoritairement d'Afrique du Nord, affirmant n'avoir jamais ouvert la Bible et n'être jamais allées à la synagogue dans leur jeunesse : « Maintenant, ici, oui, on y va, pour Purim ou le Grand Pardon. Là-bas non⁷. »

Ruth, qui s'exprime ainsi, âgée de 75 ans a été mariée à treize : « C'était la coutume ! Dans la famille, il y a eu cinq générations de femmes qui se connaissaient. Ces histoires, on les a toujours entendues de nos mères et grands-mères... »

Comme elle, Raymonde Amselleur née Zemor, juive algérienne âgée de 84 ans en 1993 dont l'enfance s'est déroulée à Oran ne connaissait les récits bibliques qu'à partir de la mémoire féminine qui en ravivait le souvenir année après année, dans les maisons privées au retour de chaque fête. Petite fille, Raymonde Amselleur a vécu auprès de sa grand-mère née en 1853, mariée très jeune elle aussi – à 11 ans exactement, tandis que sa belle-mère l'a été à peine un peu plus tard à 13 –, et de préciser : « les filles c'est bien simple, on les mariait dès qu'elles avaient

7. Le cas des femmes sépharades de cette génération a été souligné par d'autres chercheurs. Haïm Zafrani dans *Mille ans de vie juive au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, Lucette Valensi et Abram L. Udovitch dans *Juifs en terre d'Islam. Les communautés de Djerba*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1984 notent cette coupure entre l'espace masculin synagogaal et l'espace domestique. Sur ce dernier point, les *Mémoires* de Glückel von Hameln qui vécut au xvii^e siècle (introduction et traduction par Léon Poliakov), Paris, Éditions de Minuit, 1971 offrent un beau témoignage. Elles ont suscité des approches très diverses parmi lesquelles je retiendrai in *Alter Histoire, Essais d'histoire expérimentale* sous la direction de Daniel S. Milo et Alain Boureau, Les Belles Lettres, Paris, 1991 (« histoire »), celles de Daniel S. Milo, « L'histoire juive entre sens et référence. Et Glückel ? » p. 145-167 et de Hervé Le Bras, « Glückel Hameln, une paysanne de l'Allemagne du Nord », p. 169-184. Nathalie Zemon Davis dans *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au xvii^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil (« La librairie du xx^e siècle ») en dessine un autre visage.

leurs règles ». Dans l'appartement cossu du centre-ville où se tenaient nos réunions car très vite nous rejoignirent sa sœur un peu plus jeune et leur amie commune Mme Atlan, âgée alors d'une cinquantaine d'années, ainsi que leurs proches voisines et parfois aussi leurs belles-filles qui s'ajoutaient au fur et à mesure que la journée avançait, nous prenions place dans la cuisine et devisions la plupart du temps autour d'un thé et d'une assiette de pâtisseries.

À partir de ce premier noyau, j'ai été introduite dans d'autres maisons situées cette fois dans le quartier périphérique du Mirail à Toulouse qui regroupait des familles plus modestes originaires de Constantine.

DU DIRE AU RÉCIT

Dans la petite communauté ainsi constituée, j'ai rencontré des Sarah, des Rachel, des Esther, portant avec fierté le nom de celles qu'elles appellent avec respect et familiarité « nos mères ». Héroïnes et modèles qui transmettant avec leurs noms un peu de leurs qualités, occupent une place essentielle dans la culture juive⁸.

Les moments de leurs vies que mes interlocutrices toulousaines ont parfois évoqués au cours des entretiens toujours informels que nous avons pu avoir m'ont aussi révélé à quel point l'attribution d'un tel prénom n'était jamais indifférente, tout

8. De ce point de vue mes interlocutrices s'inscrivent dans la fiction d'une continuité généalogique passant par les seules femmes déjà affirmée dans les écrits de femmes lettrées au xvii^e siècle (voir Claudine Fabre-Vassas, *op. cit.*, 1996) et que des intellectuelles contemporaines juives et féministes reprennent parfois. Le numéro de *Pardès* (43) intitulé *Quand les femmes lisent la bible*, sous la direction de Janine Elkouby et Sonia Sarah Lipsyc a rassemblé dans une partie consacrée à l'*Exégèse de figures de femmes dans la Bible et le Talmud* quelques-unes de ses héroïnes dont Esther.

comme la coutume longtemps maintenue selon elles d'accorder dès leur naissance des Sarah avec des Abraham, des Jacob avec des Rachel, des Esther avec des Mardochée⁹...

En effet, leurs « histoires » racontées dans la Bible, les événements qui s'y rapportent ont généré un riche ensemble de développements légendaires, de traditions narratives diffusées oralement à partir d'écrits qualifiés de « populaires » et qui continuant à circuler, ont nourri leur propos lorsque toujours de manière spontanée, en situation partagée, elles en ont livré des bribes, à leur manière, comme des événements s'apparentant à leurs propres vies.

Bien que mes interlocutrices les plus âgées insistent sur le fait que ce qu'elles en savent, elles le « tiennent » de leurs mères ou grands-mères, qui le leur ont enseigné lorsqu'elles étaient enfants, et que la transmission en a été assurée au fil des ans entre générations, il me semble difficile de rattacher leurs évocations – toujours très fragmentaires – à des versions orales du Livre Biblique qui auraient circulé dans des cercles féminins avec des auditoires constitués à l'image des « contes populaires » issus de la tradition savante. Je n'ai donc pas rencontré de « conteuses » mais des femmes qui s'attachant aux seuls éléments de l'histoire qui les intéressent, échangent à leur propos, discutent des faits saillants comme s'ils venaient de se dérouler, en débattent, se corrigent, se contredisent souvent entre elles avec véhémence. Récits à plusieurs voix qui s'entrecourent, se reprennent, expliquent...

Tandis qu'évoquant l'épisode bien connu du mariage de Jacob où Rachel et Léah s'entendent pour mettre l'une à la place de l'autre dans le lit conjugal, puis leurs servantes respectives, elles ne parvenaient pas à s'accorder, j'espérais des précisions

9. Conformément à la croyance selon laquelle les âmes sont déjà apparées avant la naissance et que les choix des humains ne font qu'entériner le projet divin. Je reviendrai sur ces alliances privilégiées dans le corps du texte à propos du couple Esther/Mardochée.

qui ne venaient pas. L'une d'elles conclut alors en riant : « On n'y était pas. » Et pourtant à les entendre, un instant on aurait pu le croire, tant la passion les animait.

C'est selon le même principe que des personnages et des moments relatifs à l'histoire d'Esther ont surgi au fil des conversations suscitées par la préparation des gâteaux de Purim, qui les réunissait dès le mois précédant la fête...

De pareils débats les virent s'affronter, cette fois à propos de la nature du lien unissant Esther et Mardochee : pour l'une il était son oncle, pour l'autre son cousin germain et son époux secret, pour une autre encore un tuteur l'ayant adoptée... Comme dans le cas précédent, d'aussi plaisantes confusions n'avaient rien pour me déplaire. Devenue coutumière de ces divergences, que je ne pouvais imputer à un défaut de mémoire, car, dans le même temps je les retrouvai dans les commentaires du Livre comme autant de variantes possibles, je vis alors tout le parti que je pouvais en tirer. Ces petites énigmes étaient d'ailleurs suffisamment excitantes pour que d'autres avant moi aient tenté de les résoudre, à commencer par la tradition exégétique juive qui, siècle après siècle, a commenté chacun des détails de ces récits.

S'agissant des femmes, je découvrais aussi que des recueils, puisant pourtant aux mêmes sources que les commentaires de la Torah faisant autorité, avaient rassemblé à leur intention dans un but pédagogique non exempt de moralisme un univers d'images, de prescriptions, de croyances très hétérogènes également convoqués pour éclairer les textes bibliques sacrés. À partir du récit biblique et des questions qu'il suscite, ces recueils développent, en les mettant parfois en scène sous forme de dialogues ou de petits monologues, les intentions des protagonistes, leurs pensées les plus secrètes. Côté ashkénaze, l'un d'eux le *Tseenah Ureenah*, d'abord publié en 1622 et sans cesse réédité, le plus connu et le plus prisé des femmes, pour qui ce fut longtemps la seule Bible, en four-

nissait une glose méticuleuse verset après verset¹⁰. Jacques Gutwirth, dans la monographie qu'il a consacrée à la communauté hassidique d'Anvers, notait qu'en 1966, cet ouvrage constituait encore la base de l'enseignement donné aux filles par les « maîtresses », deux épouses d'adeptes faisant office d'institutrices¹¹. Jean Baumgarten pour sa part souligne la popularité durable de cette œuvre encyclopédique due à Jacob Ben Isaac Achkenazi de Janow (Hanau, bourgade de la région de Lublin) l'un de ces *maggid*, prêcheurs itinérants et colporteurs de livres qui circulent entre ville et campagne. Baumgarten met aussi en évidence la simultanéité de l'écriture du *Tseenah Ureenah* et la diffusion de la Cabale et des traités éthico-mystiques, traduits en yiddish par ces mêmes *maggidim* qui, travaillant aux deux, en assuraient l'égalité de diffusion¹².

Selon une tradition bien établie dans le judaïsme, entre l'écrit fondateur et la parole qui le vivifie, toute une épaisseur d'interprétations et de commentaires semble en effet s'interposer. Pourtant, au-delà des appartenances et des définitions strictes un caractère propre à la culture juive s'y révèle : l'étonnante

10. Ce monument de la littérature yiddish, publié à Hanau en 1622, ayant fait depuis l'objet de nombreuses éditions est disponible en français grâce à la traduction, introduction et notes de Jean Baumgarten (Lagrasse, Verdier, coll. « Les Dix Paroles », 1987).

11. Voir Jacques Gutwirth, *Vie juive traditionnelle, ethnologie d'une communauté hassidique*, Paris, Éditions de Minuit (« Arguments »), 1970, p. 328 et pour l'Alsace, Freddy Raphaël, *Juifs en Alsace. Culture, Société, Histoire*, Toulouse, Privat, 1977 et « Une langue qui se meurt : le *Jeddich-Daitch* des juifs d'Alsace », *Revue des Sciences sociales de la France de l'Est*, 1986-1987, 15 : 5-31.

12. Voir son *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, Paris, Éditions du Cerf (« Patrimoines/Judaïsme »), 1993. C'est ainsi que le détail d'un récit biblique consigné dans un recueil relevant du « folklore », son commentaire par un rabbin du XIII^e siècle – par exemple Rachi de Troyes –, son interprétation par un cabaliste castillan et la version proposée par une « bible » en yiddish du XVII^e siècle adressée aux femmes concordent...

perméabilité de ses traditions scripturaires, leur interpénétration, leur cohabitation au sein d'un même texte¹³.

Là où une vénérable tradition ne choisit pas, mais offre aux questions que l'Écriture ne cesse de poser des extrapolations et des prolongements hardis comme autant d'explicitations, pourquoi, obéissant à ce même principe, ne pas faire dialoguer les textes entre eux avec la même liberté, tout en les relisant à la lumière de mon propre questionnement sans quitter le terrain de cette parole vivante et contemporaine qui m'y introduisait sans m'y enfermer ?

DU RÉCIT AU TEXTE

Déjà, dans mes précédents travaux cette mise en perspective des textes les plus divers avec des rituels, des pratiques et des discours contemporains s'était révélée très heuristique¹⁴. J'avais pour cela utilisé la somme considérable de Louis Ginzberg intitulée « *The Legends of the Jews* » (1909), qui rassemble autour des livres bibliques, *haggadot* provenant de la littérature rabbinique classique, textes apocryphes, *midrashim*¹⁵. Des ouvrages conçus dans un même esprit réunissant sous l'appellation de « Mythes Hébreux » des écrits de provenances multiples furent

13. Ainsi le *Midrash Rabba sur Esther*, traduit de l'hébreu par Frédéric Gandus et Maurice Mergui, Coll. « Tel » (359), Gallimard, Paris, 2009 rassemble un grand nombre de ces commentaires dont certains figurent aussi dans *Esther. Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques* (« la bible commentée »), Les Éditions Colbo/Paris, 2005. Enfin soulignons qu'un traité entier du Talmud intitulé *Meguilá* est consacré au Livre d'Esther.

14. Claudine Vassas, *op. cit.*, 2001.

15. Ginzberg dans sa préface précise que les « légendes » en question rarement transmises sous leur forme première se sont perpétuées sous celle du *midrash*. C'est donc l'exégèse écrite qui les a préservées mais de manière « fragmentée », car ceux qui les invoquaient dans leur enseignement étaient, conclut-il, « des homélistes et non des folkloristes ».

d'un apport précieux. Ils me fournirent nombre d'éléments entrant en résonance avec ceux que je relevais aujourd'hui directement et qui sans cette profondeur de vue pouvaient s'apparenter aux glanes d'un folklore suranné¹⁶.

En plaçant ces récits sous la rubrique des « légendes » ou des « mythes » en les rattachant à un « folklore juif » tout en donnant à cette alliance de termes un sens non dépréciatif, Ginzberg, Graves ou Pataï pour citer les plus connus opéraient un détachement, introduisaient un écart désacralisant par rapport aux Livres saints, audace qui leur valut parfois des désaveux¹⁷. Si cette qualification élargie à des textes d'époques et de statuts divers n'ayant jamais constitué à proprement parler une mythologie ou un « folklore » est aujourd'hui considérée comme tout à fait impropre, elle fut pourtant salutaire. Dans le même temps elle ouvrait à partir du texte biblique à tout un univers de textes gravitant autour de lui comme autant de constellations. Même le Livre de la Genèse, ce récit des commencements longtemps

16. En particulier Robert Graves et Raphaël Pataï avec *Hebrew myths : The book of Genesis* (1963), Greenwich House (traduction française en 1987 chez Fayard) et Raphaël Pataï, *On Jewish Folklore* (1983), Wayne State University Press.

17. En effet leur entreprise fut parfois considérée comme irrespectueuse par les autorités rabbiniques. Pourtant ils avaient des prédécesseurs et contemporains anglais tout aussi audacieux qui avaient ouvert la voie : William Robertson Smith, originaire d'Aberdeen, l'un des fondateurs de l'anthropologie religieuse dut affronter un procès pour « hérésie ». Dans son ouvrage le plus fameux *Religion of the Semites* (1887) comme dans ses *Studies in Comparative Religion, Legend and Law* (1919) il n'hésita pas à établir des comparaisons entre éléments de l'Ancien Testament et « folklore juif ». Quant à James Frazer, son admirateur et disciple, dans *Folklore in the Old Testament* (1924) il élargissait plus encore le champ d'un comparatisme sans frontières en mettant sur le même plan des exemples empruntés aux sources, et aux aires culturelles les plus éloignées dans le temps comme dans l'espace. Aujourd'hui considérés comme inacceptables, de tels procédés offrirent cependant la possibilité de porter un autre regard sur ces textes. Leur appartenance au « Folklore » est encore revendiquée par certains chercheurs.

scruté d'un strict point de vue théologique, philologique, littéraire, philosophique, matériau de prédilection des exégètes et des biblistes experts dans la critique des sources et dans le décryptage des langues anciennes pouvait se prêter à d'autres investigations s'alimentant à ces matériaux¹⁸.

Poser la question de la nature des textes, de leur identité, de leur historicité entraîne en effet celle de leur interprétation et des approches possibles.

Cela explique peut-être en partie l'exclusion durable du Judaïsme antique de l'anthropologie européenne et l'intérêt que les ethnologues ont porté à l'Ancien Testament dès lors qu'ils se sont sentis autorisés à s'en emparer¹⁹.

18. Et en effet ce fut le cas sans pour autant épuiser à son propos des débats que les travaux contemporains continuent à nourrir.

19. La question des Études juives et de leur marginalisation jusqu'à leur redéploiement en Israël a été posée par Gershom Scholem dans « Réflexions sur les Études juives », texte de 1944 repris in *Cahiers de l'Herne*, p. 133-145. Voir aussi de Sylvie Anne Goldberg, « les Études juives, héritage scientifique ou legs mémorial », in *Milieus et mémoires, Cahiers du CRFJ*, Jérusalem, 1993, p. 327-345. Jean Baumgarten & Céline Trautmann-Waller (dir.), *Rabbins et savants au village. L'étude des traditions populaires juives XIX^e-XX^e siècles* CNRS Éditions, Paris, 2014, offrent une synthèse réactualisée des divers contextes dans lesquels elles ont pris naissance et des directions parfois divergentes qui ont été les leurs dans les pays d'Europe. Aux États Unis et en Israël depuis les années 1980 s'est développée une anthropologie qui intègre dans son champ aussi bien les études ethnographiques issues de terrains contemporains que l'analyse des textes de la tradition. Elle s'attache aussi à penser la possible articulation entre les deux. Deux ouvrages majeurs pour ma recherche permettent d'approcher quelques-unes des problématiques très diverses qui s'y dessinent. Il s'agit de *Judaism Viewed From Within and From Without. Anthropological Studies*. Edited and with introductions by Harvey E Goldberg, State University of New York Press, 1987 et s'inscrivant dans la continuité du précédent de l'ouvrage coordonné et introduit par Florence Heymann et Danielle Storper Perez : *Le corps du texte. Pour une anthropologie des textes de la tradition juive*. Cahiers du CRFJ (« Hommes et Sociétés »), CNRS Éditions, Paris, 1997. Les deux ouvrages s'ouvrent sur un état des lieux de la question et notent la place occupée par l'anthropologie britannique dans la genèse des relations entre études bibliques et anthropologie.

