

Le don comme élément de l'hospitalité

Laurence Podselver

Resumé

Cette réflexion propose de montrer comment le dispositif mis en place par le système lévitique fait du don, non seulement une obligation morale mais lui assigne aussi une place centrale à la reproduction de la société, à l'exemple de cas étudié de la communauté juive de Sarcelles. Le don d'argent paie le travail du culte et instaure une relation verticale, en élevant l'homme vers Dieu, et aussi une relation horizontale, en permettant le fonctionnement communautaire et affirmant l'hospitalité comme accueil de l'autre. Le don exorbitant, pour l'honneur crée une atmosphère d'exaltation propre à l'expérience mystique qui entraîne parfois certaines personnes à dépasser leur moyens. Ils gardent ainsi leur honneur vis-à-vis des autres et espèrent voir bientôt retomber sur eux ou leurs proches les bénéfices de leurs actes de dévotion. Ce qu'ils dépensent en pure perte, ils le gagnent en dignité et en sentiment de sacralité.

Mots-clés: Don. Hospitalité. Potlach. Communauté juive.

Dans un récent article, Shmuel Trigano¹ abordait la question du don de manière inédite en analysant la fonction Lévitique comme un système de prestations sociales. Malgré l'éloignement dans le temps, l'analyse développée m'a paru féconde pour la compréhension d'un mouvement de retour à la tradition et d'une société structurée par le don. Tout en innovant, le retour au religieux interroge la tradition, semble calquer son fonctionnement et reproduire des attitudes sociales léguées par elle. Le dispositif mis en place par le système lévitique fait du don, non seulement une obligation morale, mais lui assigne une place centrale à la reproduction de la société. Je me propose de montrer comment il perdure et structure la communauté juive à l'exemple de Sarcelles.

Reprenons le schéma lévitique: retranchés du reste des tribus d'Israël, les Lévites se scindent en deux groupes professionnels coupés de tout rapport avec la terre, sacrificateurs ou fonctionnaires du culte ils ne la possèdent ni ne la cultivent. Fonctionnaires du Trésor du Temple, "la seule part (du Lévite) étant la divinité" (Nb 8.17), ils sont prêtres, ils enseignent, ils sont "donnés à Dieu", comme les offrandes sacrificielles, comme les prémices et les premiers-nés.

¹ In "Le Politique et le Religieux", sous la direction de Frank Alvarez Péreyre, Cahier du Centre de Recherches Français de Jérusalem 1995, pp 51-91.

Ayant renoncé à leur territoire tribal, ils reçoivent en contrepartie les dons des tribus pour le service religieux et assurent ainsi un cadre institutionnel au culte. Malgré leur rôle social central, ils sont "toujours campés dans la position d'attente de la charité. Ils font partie des pauvres, de ceux qui se tiennent "aux portes de la villes" (les "banlieues lévétiques" sont les propriétés péri-urbaines qui leur sont concédées et qui appartiennent à l'ensemble des tribus)².

Nous voyons ici d'ores et déjà se dessiner une typologie qui nous est aujourd'hui encore familière: le culte s'accomplit grâce aux dons, le prêtre socialement dépendant de la communauté n'a d'autres prestiges social que son savoir (et son savoir-faire sacrificiel). Le don d'argent paie le travail du culte, littéralement Avada (travail), il en est la contrepartie. Quant à la communauté — "kehikah" — elle se construit autour de cette réciprocité du don qui régule son fonctionnement par l'établissement d'un rapport de compensation entre argent et connaissance. L'argent destiné aux prêtres et par extension à la communauté comme institution a une valeur sacrificielle ou de rachat. Le sacrifice réitéré introduit la notion de dette qui parcourt l'ensemble des transactions. L'homme doit racheter sa faute, le péché originel, qui a menacé la création, plus encore il doit par le rachat maintenir la création. Selon la Genèse et la cosmologie à l'œuvre, avant même la chute d'Adam, pour créer le monde et pour que le monde prenne forme, Dieu dut s'en extraire. L'homme est redevable de la création car pour que le monde existât, Dieu dut le quitter. La dette s'étend ainsi à l'exil de Dieu.

Le transfert du social au religieux

Le don pour la Kehilah, la communauté institutionnelle, trouve ainsi son origine et sa connotation de sanctification dans la dette originelle et comme rétribution indispensable pour la pérennisation du monde. Le don permet le rachat ("pidyione"); et rapproche l'homme du créateur. La relation ainsi établie est une relation verticale, elle élève l'homme vers Dieu, ce qui explique en partie le caractère sacralisé du don. Mais le don instaure aussi une relation horizontale cette fois; il permet le fonctionnement communautaire et, par delà les obligations de solidarité, il manifeste l'Alliance entre Dieu et le peuple séparé. Le don permet la vie sociale et pérennise ainsi le Peuple élu en lui fournissant les moyens de son autonomie et de sa séparation. C'est à partir de cette structure de l'échange que s'organisa la vie sociale des Hébreux puis des communautés diasporiques.

² Ibid, p. 59.

Il peut paraître forcé de se saisir de telles données pour éclairer des phénomènes contemporains de pratiques religieuses mettant en œuvre des solidarités et des aides dictées par la crise sociale et économique aujourd'hui sur le devant de la scène. L'entrée dans la modernité des communautés juives s'est faite essentiellement par leur insertion au sein des nations d'accueil et le renoncement à leur relative autonomie. La fin des *Kehilot* correspondait à l'égalité des droits des juifs comme individus et à leur accession à la citoyenneté. Ne constituant plus une nation ils partageaient les droits et devoirs du citoyen, bénéficiant aussi d'aide et de protection.

Cependant, les solidarités communautaires ne furent pas rompues, les juifs français même intégrés, voire sécularisés, maintenant des pratiques de dons comme ultimes signes identitaires³. Dans cette perspective, l'on peut affirmer une forme de continuité de la communauté juive qui s'exprime en particulier dans la structure du don. Elle vient en partie remplacer des formes plus rationnelles de l'aide dictées par la modicité et l'émergence des services sociaux que la communauté juive avait su, au sein de ses institutions, faire siennes. En effet, des organismes d'entraide, les mutuelles et les aides aux réfugiés ont longtemps été les moyens les plus efficaces de l'intégration de populations affectées par la guerre et la déportation, l'exil ou la transplantation. L'organisation d'une aide spécifique trouvait sa raison d'être dans les expériences historiques particulières de la population juive; elle ne faisait que réitérer les habitudes d'entraide de communautés exiliques dans diverses situations. Fédérées au sein du Fond Social Juif unifié (FSJU), les actions sociales ont constitué des relais à l'intégration économique et sociale mais aussi culturelle et politique. En mettant à disposition des structures d'accueil, l'aide sociale juive — calquée sur le modèle national — avec une écoute et une connaissance spécifique du milieu a aussi proposé des modes d'acculturation à la société environnante en expliquant à la fois les droits mais aussi les devoirs des nouveaux arrivants. Dans ce sens, pour les responsables du FSJU, l'aide sociale était et demeure un moyen d'éducation à la citoyenneté.

Dans les situations d'urgence et de précarité actuelles qui touchent la population juive comme l'ensemble de la population, les moyens deviennent insuffisants; ils semblent aussi ne plus être ajustés aux demandes sociales. La recherche d'une proximité plus grande avec des

3 Voir à ce sujet l'article de Phyllis Cohen Alben : "Ethnicité et solidarité chez les juifs de France au XIX^e siècle" *Pardes*, n° 3, 1986, pp 29-51

structures d'aide répondant au désir d'un enracinement territorial d'une population ayant pour partie fait le choix de vivre à Sarcelles, se heurte au problème du respect de l'anonymat du demandeur. Comment en effet concilier la présence physique visible des organismes d'aide sociale sur le terrain et le secret d'une intervention afin "*que l'opprimé ne soit pas acculé à la honte*" (Psaumes 74,21).

L'aide devrait être à la fois efficace mais secrète. Identifier les personnes qui sont dans le besoin mais qui se taisent suppose une connaissance intime du groupe, car c'est l'honneur des personnes que la pauvreté met en jeu. Même lorsque les personnes se trouvent en grande difficulté, "l'honneur" nous dit-on "c'est de ne pas demander"; plus encore; obligation est faite aux pauvres de donner, afin d'accomplir un commandement positif de la Torah, la "tsedaka" (Michné Torah, chap VII) et participer ainsi pleinement à la vie communautaire.

Bien que les organismes nationaux du fait de leur relatif éloignement (à Paris) pourraient répondre à ce besoin d'anonymat, il semble en partie seulement utilisés au profit d'une "charité" plus traditionnelle et dont les critères et les évaluations de l'aide paraissent moins fondés sur l'expérience sociale et le professionnalisme des intervenants.

C'est au sein du groupe restreint des coreligionnaires de même origine géographique que peut se mettre en place une aide respectant ce code de l'honneur parce qu'il est implicitement partagé. Dans le non-dit de la pauvreté s'organise une solidarité qui veut déjouer le rapport de l'assistanat par lequel celui qui reçoit est l'obligé du donateur. Ainsi fait-on comme Maïmonide le suggère dans le *Michné Tora*, chap.7: "*Um pauvre qui refuse la tzedaka, on use le subterfuge e faisant passer le don pour un cadeau ou un prêt*".

Les recours aux formes traditionnelles de la charité (entendue comme justice) qui suppose une inter-connaissance assez grande mais aussi et paradoxalement le respect de l'anonymat intervient aujourd'hui dans les cas de plus grande urgence. Les fonds récoltés lors d'office religieux dans les oratoires alimentent les caisses de solidarité appelées "*guemilot hassidin*"; ils ne peuvent toutefois se substituer à l'aide du FSJU bénéficiant des apports de l'État. Ces fonds viennent en partie concurrencer les quêtes de l'Appel Unifié des Juifs de France (AUJF) destinés à part égal à l'aide sociale en France et en Israël.

Parce que le religieux empiète toujours plus sur le terrain autrefois réservé au social ou plutôt parce qu'il met à la disposition des intervenants tout un discours et une éthique différencié par rapport au monde environnant, il réussit là où le social est en recul. On pourrait

dire aujourd'hui que le discours religieux fait plus recette et que la circulation du flux monétaire est largement déterminée par le religieux. Au-delà du sentiment de solidarité, il permet au donateur d'établir un lieu de transcendance. L'individu y joue son propre salut indissociable de celui de la communauté. Il donne au don une dimension sacrée.

Nous avons caractérisé⁴ ce déplacement des formes de mobilisation de la communauté juive, comme le transfert du social au religieux. La recomposition communautaire autour des pôles religieux et la prise en charge du social par le discours de la tradition observées à Sarcelles nous semblent liées au changement idéologique qui touche une partie, toujours plus importante, des juifs en France et qui se traduit par le *retour*⁵ aux pratiques religieuses.

De ce point de vue, Sarcelles nous semble paradigmatique et révèle par les choix opérés à propos du don des changements dans les positions identitaires vis à vis de l'ensemble de la société. Après avoir épousé les formes de l'aide sociale dont le but était essentiellement tourné vers l'intégration des juifs d'Afrique du Nord, les formes de solidarités aujourd'hui agissantes semblent concourir à l'affirmation d'une spécificité fondée à la fois sur les particularités des cultures d'origine et sur une certaine forme de territorialisation. La période coloniale ayant joué en faveur d'une acculturation désirée ou consentie, lorsqu'ils furent rapatriés, les juifs d'Afrique du Nord affirmèrent leur citoyenneté et leur francité pour mieux s'intégrer.

Les organismes d'aide sociale fédérés au sein du FSJU en calquant leurs actions sur celles des organismes nationaux furent des relais compétents et efficaces qui participèrent à une intégration globalement réussie. Ils répondaient à la fois aux demandes d'une population ayant sa propre histoire au sein de la nation et aux projets globaux d'insertion.

Quant à la vie religieuse, le rassemblement des fidèles dans une même synagogue témoignait de la volonté centralisatrice et unitaire du judaïsme. Mais avec le temps, vingt ans après le rapatriement, l'édifice centralisateur - la synagogue consistoriale - semble ne plus suffire à contenir les demandes identitaires. De son côté, l'aide sociale fondée sur la rationalité économique perd de son efficacité.

4 4. Annie Benveniste, Laurence Podselver "Incidences du religieux dans l'organisation communautaire et la pratique des espaces urbains" in la Ville sous la direction de N. Haumont, éd. Paris L'Harmattan 1996

5 5. La *tehouva*, littéralement le retour et l'ou repentir caractérise aujourd'hui tout un mouvement social qui touche l'ensemble des judaïcités.

Sans avoir les moyens de se substituer aux organismes nationaux, diverses formes de dons plus ancrées dans la tradition religieuse mobilisent les énergies et les bénévoles. Nous avons évoqué les principaux, on peut en caractériser trois types:

- la "*Tsedaka*" ou justice
- le "*guemilout hassidim*", l'assistance fondée sur la bonté (*hesed*)
- le don d'honneur pour le *sroul* (le mérite) ou le "*kavod*" (l'honneur)

La "Tsedaka"

Le terme hébreu de "*tsedaka*" est l'équivalent de charité, construit à partir de la racine du mot justice "*tsedek*", il indique une acception particulière qui suppose que la charité soit justice. L'habitude de charité qui correspond à une prescription fondamentale de la religion a été renforcée par la condition exilique et par la constitution de communautés organisées et indépendantes au sein des nations.

Elle répondait à un besoin de survie des communautés dispersées et manifestait, par la circulation des dons, la centralité de Jérusalem. "De Rome à la Perse, les juifs exprimaient leur attachement au Temple à travers l'orientation du fidèle en prière, le paiement de la taxe annuelle d'un demi chekel, l'envoi de sacrifices et surtout, par un pèlerinage massif à Jérusalem"⁶. Les appels pour la "*tsedaka*" lancés de nos jours à renforts de média (radiothon national en 1993) au profit des chômeurs, des personnes âgées sans ressources, des jeunes en difficulté et des familles précarisées visent à la fois la France et Israël en un partage égal.

L'estimation des besoins faite par les organisations juives concernait tout autant les populations juives de France, par le biais de leur associations sociales, que les associations israéliennes agissant dans les quartiers difficiles ou au profit de nouveaux migrants en difficultés d'intégration. La "*tsedaka*", nous le voyons, sans référence explicite au sionisme, perpétue une tradition antérieure de solidarité à l'égard d'Israël, une forme de paiement "du demi-chekel".

Mais les organismes d'aide sociale, qu'il s'agisse de la France ou d'Israël, demeurent fidèles dans leurs objectifs à la politique d'intégration, alors que d'autres formes de solidarité

⁶ Jackie Feldman, "Le second Temple comme institution économique, sociale et politique", La Société Juive à travers l'Histoire. Sous la direction de S. Trigano, Paris Fayard tome H, p. 155. 1993.

avec Israël insistent plus sur l'aspect religieux et s'adressent à un secteur particulier de la société israélienne.

Traduisant l'infléchissement religieux ou plutôt la nécessaire connaissance aujourd'hui requise pour intervenir en milieu social juif, les travailleurs sociaux étaient invités par le FSJU à relire Maïmonide et à suivre la conférence du traducteur du Talmud en français. Comme s'il s'agissait, en récupérant une tradition souvent mal connue, de mieux répondre aux demandes de leurs coreligionnaires.

L'aide sociale signifie bien évidemment et toujours les moyens financiers mais pour être efficace, elle doit s'accompagner d'une éthique, d'une valeur ajoutée d'ordre symbolique. En faisant appel à la tradition, il s'agissait de lier la valeur marchande, la valeur d'usage à une valeur symbolique afin de donner un sens au don.

Avec la fin "des banlieues rouges" et de la sociabilité fondée sur l'affinité politique, la vie culturelle juive à Sarcelles connut, elle aussi, de grandes difficultés. En face de la synagogue, mais non en opposition à celle-ci, le centre culturel juif témoignait de la pluralité des identités juives et de leur cohabitation. Petit à petit, avec le mouvement de "retour" à la religion, il fut déserté et sans ressource. Le seul moyen de récolter des fonds fut d'y organiser un office religieux et de faire appel à la "*tsedaka*". Cette solution qui exprime bien la force du religieux et son impact sur la vie associative a permis - un certain temps du moins - de faire fonctionner le centre. C'est en partie cette situation qui motiva les dirigeants des services sociaux à conduire les campagnes de solidarité fondées sur la tradition religieuse de la "*tsedaka*" que nous avons évoquées.

Si la "*tsedaka*" permet le fonctionnement de l'institution communautaire, elle en est aussi la manifestation objective car sans elle il n'y a point de communauté. Elle s'organise autour des deux pôles levitiques que nous avons mentionnés: le sacrifice et la prêtrise qui en exil se traduisent par la taxe sur l'abattage rituel des animaux de consommation (rappel du sacrifice) et l'enseignement (rappel du Temple comme lieu de transmission du savoir). La "*cacheroth*" et l'enseignement demeurent les deux références fondamentales construisant l'identité juive auxquelles s'ajoutent évidemment l'édification d'un lieu de prière, d'un bain rituel, de salles d'étude et l'aide aux malades. Elles s'inscrivent à Sarcelles très concrètement dans l'espace urbain (la synagogue, centre d'un "quartier juif" composé d'écoles confessionnelles, d'un bain rituel et de commerces *cachet*).

Le lien avec la terre d'Israël fut toujours maintenu au travers de la "*tsedaka*" pour venir en aide aux pèlerins et à ceux qui étudièrent dans les grands centres religieux que sont Jérusalem ou Safed. Le don communautaire incluait donc des devoirs envers les coreligionnaires accomplissant la "*mitzva*" (bonne action-devoir) de l'étude. Dans les commerces d'alimentation *cachet* des boîtes de "*Tsekada*" sont alignées près de la caisse. Chacune porte le nom de l'institution à laquelle elle sera remise. Presque toutes concernent des écoles religieuses. L'éducation demeure l'affectation principale du don. En introduisant les pièces de monnaie, le donateur, comme lors du don aux Lévites, s'assure de la transformation de l'argent en savoir et en transmission de la tradition.

Aujourd'hui, après la solidarité avec le mouvement des pionniers sionistes, la solidarité reprend l'aspect traditionnel de l'aide aux étudiants des "*yerhivot*" (écoles religieuses) en Israël. La jeunesse de Sarcelles accueille ses représentants avec ferveur, certains "monteront" en Israël pour y étudier. L'argent donné pour ces "*yeshivot*" manifeste l'actualité du système mis en œuvre par la fonction lévitique, car il transforme l'accès aux biens matériels en accès aux biens spirituels, l'argent en dévotion.

Comme nous l'avons évoqué, c'est autour du don, de la "*tsedaka*" que s'établissent les relations infra-communautaires et inter-communautaires dans la tradition juive.

Guemilout Hassidin, l'assistance fondé sur la bonté (hesed)

Ce terme désigne tous les types d'aide et d'assistance, la "*tsedaka*" en fait partie, mais si la charité ne peut être accomplie qu'avec son argent, le "*guemilout hassidim*" peut être accompli en payant de sa personne⁷. La centralité du lien social établi par le "*guemilout harsidim*" explique certainement le succès de ce type de charité organisé dans les petites synagogues et les oratoires. Il suppose des liens de proximité et une connaissance intime des personnes et des familles.

Dans ce cas, cette pratique de la charité - qui comporte aussi la gestion d'une caisse de solidarité - se calque sur la fragmentation communautaire et la privatise. Elle réintroduit les formes historiques antérieures à la transplantation des juifs d'Afrique du Nord de communautés

⁷ Pour plus d'explications, on pourra lire l'article concernant la charité dans le Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme, Ed. du Cerf 1993, p. 213-215.

séparées de l'ensemble de la population et fortement hiéarchisées⁸. Les notables, essentiellement des médecins, deviennent les gestionnaires de la bienfaisance selon des modalités contestées par les professionnels de l'aide sociale, comme si le médecin devait aussi soigner le corps social.

Lié au souvenir du médecin de Cordouc Savant parmi les savants, philosophe et proche du pouvoir, les médecins exercent un pouvoir personnel fondé sur le prestige de leur profession. Ils connaissent mieux que quiconque les familles, mais risquent pourtant d'évaluer les besoins des personnes en fonction de leur affinité et d'établir au sein de la synagogue des relations de clientélisme.

Cette proximité retrouvée dans l'affirmation des particularismes signifie aussi un contrôle social plus grand et finalement une conformité implicite des individus. On pressent alors les risques d'exclusion opérés par un tel procédé à force d'affirmation de particularismes toujours plus grands. Le champ d'action du "*guemilout hassidim*" peut se réduire et n'offrir de l'aide qu'aux siens. Il deviendrait ainsi la négation de l'hospitalité comme forme d'accueil de l'autre.

Le don d'honneur, donner pour le *Kavod*

"Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ?" M. Mauss⁹

Le don d'honneur est essentiellement festif, il se pratique de manière assez extraordinaire et sa périodicité est dictée plus par des traditions locales que par le calendrier religieux. Ce don que nous avons ainsi caractérisé se fait dans la synagogue lors de la rédaction d'un livre de la Torah et de la vente aux enchères des lettres par exemple, ou en dehors de la synagogue, lors de l'anniversaire de la mort d'un maître en souvenir de la "*hilloula*" (littéralement la montée de son âme).

Ces commémorations sont l'occasion pour les personnes originaires d'une même communauté de renouer avec leur tradition et leur langue car c'est souvent la mémoire d'un

8 Cf. G. Geertz et al, *Meaning and order in Mamcean Society*, three essays in cultural analysis, Cambridge University Press 1979.

9 Essai sur le don, forme et raison de l'échange dan: les sociétés archaïques, 1923-1924, in *Sociologie et Anthropologie* PUF 6^e édition 1995, p 148.

Saint local que l'on vénère. Rassemblés dans la ferveur de l'évocation du passé mais surtout dans le plaisir d'être ensemble, les juifs tunisiens, gardiens des objets de culte d'une synagogue détruite, accomplissent en exil le rituel de la commémoration. Les juifs marocains, lors d'un banquet annuel, vénèrent un rabbin miraculeux auquel ils adressent leurs vœux. L'allumage de bougies, ou l'achat de cierges se monnaie au delà de toute valeur marchande réelle car la lumière en question établit un lien entre le monde d'ici et de là-bas, entre les vivants et les morts. Le prix des flammes exprime la force du vœu et le désir d'hospitalités compensatrices. On attend en retour une rétribution en bons augures et en chance à la mesure de l'investissement; l'argent apparemment dépensé à perte est en fait un capital placé pour l'avenir. Mais dans ce rapport monétaire singulier, personne ne s'y trompe, on donne pour recevoir. mais on sait aussi que c'est justement la perte, le don total qui est efficace. Les bougies achetées sont jetées dans un feu qu'elles raniment comme si c'était l'argent qu'on brûlait. Lors de la montée des flammes en un moment aussi intense que fulgurant, le donateur formule son vœu et expérimente cette montée de l'âme, ce lien transcendant les deux mondes. Loin des "*Kwakiutl*", cette forme de don par le feu rappelle le *potlach* parce qu'il associe les modalités de la consommation et de la destruction. Ici l'on agit pour le monde de l'au delà et pour celui d'ici-bas mais on rivalise aussi avec les deux: on établit implicitement un contrat obligeant à rendre le présent reçu; l'argent se transformant en flammes puis, espère-t-on, en retombées bénéfiques. Par ailleurs dans le monde d'ici-bas, on rend visible sa position sociale - même si le souvenir du don somptuaire doit être vite oublié et que le donateur ne doive pas en tirer profit - le bruit court alors et c'est à mi-mots que l'on évoque la générosité d'un tel.

Toujours dans ce registre de la consommation et de la destruction la "*hilloula*", avec des modalités différentes selon les traditions locales, est l'occasion d'un repas agrémenté de musique traditionnelle. Véritable banquet où les invitants mesurent l'estime de la communauté, le repas se déroule dans une atmosphère joyeuse d'abondance. Entre deux verres d'alcool de figue et deux morceaux de musique exécutés par un orchestre oriental, des ventes aux enchères de bougies sont menées par les organisateurs. Rappelant à nouveau la mémoire du "rav" et pour son honneur, les chiffres montent comme une litanie. Ayant atteint sa valeur finale, la bougie est échangée contre la promesse de don qui atteint parfois 20.000 francs; le nom du donateur est prononcé ainsi que le souhait "que les bienfaits retombent sur lui et sa famille". Certaines personnes achètent une bougie pour un membre de la famille en difficulté pour que le "*sroul du*

rav" (le mérite du rabbin) revient sur elles. Les bougies vendues aux enchères ne sont pas brûlées, elles sont des présents que l'on offre en famille, elles sont gardées dans les armoires comme des talismans. Ces banquets sont souvent condamnés pour démesure de nourriture, de vin et d'argent susceptible d'entraîner à d'autres excès. "Tout cela mène forcément à la transgression du commandement qui interdit le gaspillage du corps et des biens"¹⁰.

Ils sont à bien des égards comparables aux banquets rouergats analysés par M. Abélès¹¹ car ils mettent en scène : "Le pays, l'honneur, l'argent : trois motifs qui s'enchaînent en une fiction réalisée : la communauté". Ici le pays s'exprime en tradition culinaire - le couscous et ses ingrédients que l'on consomme ce jour - la langue retrouvée, le judéo-arabe, les souvenirs exposés, photos anciennes et liens familiaux positionnant les convives dans le registre d'une parenté élargie et d'une hiérarchie sociale construite autour de la reconnaissance et de l'honneur. Dans la fusion émotionnelle la *communitas*, au sens de V. Tumer, prend le relais de la *societas*. L'être ensemble crée un sentiment de puissance et d'abolition des frontières, comme si la communauté était la société. Chacun dépasse les limites de soi et se perd dans le groupe. Dans cette fusion des identités personnelles qui forme la communauté, toute une symbolique de la montée se développe à plusieurs niveaux. Rappelons ici qu'en hébreu la montée désigne aussi la fumée des holocaustes comme le mouvement des âmes retournant à leur source. Ici, on commémore la montée de l'âme d'un maître et par le don cérémoniel, le donateur participe à cette montée. Il fait monter les enchères au point d'être dépossédé.

Cette dépossession au sens propre et au sens figure, il l'accomplit en honneur du Maître et cette honneur lui revient aussi. Lorsque celui qui fait les enchères dit; "pour le *Kavod du rab*", on ne sait si l'honneur en question doit être attribué à celui qui reçoit ou à celui qui donne.

Comme remarque Pitt-Rivers¹², c'est l'ambiguïté de la sémantique de l'honneur, sa double entrée qui lui donne sa force. Le don exorbitant, pour l'honneur, crée une atmosphère d'exaltation propre à l'expérience mystique. Cette expérience de perte de ses limites notamment financières entraîne certaines personnes en grande difficulté à dépasser leur moyens. Ils gardent ainsi leur honneur vis-à-vis des autres et espèrent voir bientôt retomber sur eux ou

10 Le Rabin Messas cité par Issaachar Bem Ami, *Culte des Saints et pèlerinage judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1900, p.136

11 *Dialectiques* n° 21, 1978, p.19

12 *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichen*. Paris, Sicomore, 1983 (1a éd. Cambridge University Press, 1977)

leurs proches les bénéfices de leurs actes de dévotion. Ce qu'ils dépensent en pure perte, ils le gagnent en dignité et en sentiment de sacralité.

Shmuel Trigano nous rappelle l'étymologie commune du terme "*korban*" (sacrifice) et de "*kerev*" (le rapprochement). Le don comme le sacrifice, dont il ne serait qu'une forme réitérative, établit un lien de transcendance. Il serait un rappel de l'Alliance entre Dieu et le peuple d'Israël.

Peuple séparé des autres nations comme les Lévites l'étaient des tribus d'Israël, le don pour les Lévites qui est à l'oeuvre, aujourd'hui réinterprété mais toujours central, pourrait constituer l'invariant structurant les communautés juives de nos banlieues.

Références

ABÉLÈS, Marc. La grande bouffe. De l'Éthiopie aux bistrot de Paris. *Dialectiques*, n° 21, 1977, pp. 7-22

ALBERT, Phyllis Cohen. Ethnicité juifs de France au XIX^e siècle. *Fardes*. n° 3. 1986. pp 29.51,

BEM AMI, Issachar. *Culte des Saints et pèlerinage judéo-musulmans au Maroc*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1900

BENVENISTE, Annie, PODSELYER, Laurence. Incidences du religieux dans l'organisation communautaire et la pratique des espaces urbains. In: HAUMONT, N. *La Ville*. Paris: Harmattan 1996

FELDMAN, Jackie. Le second Temple comme institution économique, sociale et politique. In: TRIGANO, S. *La société juive à travers l'histoire*. Tomo H. Paris Fayard, 1993, p. 155. 1993.

GEERTZ et al. Meaning and order in Moroccan Society. Three essays. *Cultural analysis*. Cambridge University Press, 1979.

MAUSS, Marcel. Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, 1923-1924, in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1955.

PITT-RIVERS, Julian. Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichen. Paris, Sicomore, 1983

TRIGANO, Schmel. La fonction Lévitique. In: PÉREYRE, Frank Alvarez(org). *Le Politique et le Religieux*. Cahier du Centre de Recherches Français de Jérusalem, Jerusalem, 1995, pp 51-91.

Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme, Ed. du Cerf 1993, p. 213-215