

Dépasser la fixité culturelle ou raciale : L'évolution du mariage exogamique parmi les juifs brésiliens

Aurélie Le Lièvre

Docteure en Science Politique
IHEAL – Université Paris 3
aure.lelievre@gmail.com

Résumé

La désignation de l'altérité d'un individu ou d'un groupe justifie souvent sa mise à l'écart ou son impossibilité d'intégration notamment culturelle. Dans ce contexte, les juifs sont régulièrement présentés comme incapables de sortir du groupe d'appartenance hérité. Or, nous démontrerons qu'une intégration culturelle se joue aussi dans la sphère la plus intime, celle de l'union matrimoniale, démontrant que les frontières culturelles ne sont pas intangibles.

Mots clés : Intégration (culturelle) ; Démocratie raciale ; Conversion ; Mariage exogamique ; Judaïsme ; Brésil.

Introduction

Des juifs sont présents au Brésil depuis la période coloniale mais l'essentiel d'entre eux sont issus d'une migration relativement récente. Arrivés de façon limitée au cours du 19^{ème} siècle, c'est pendant le 20^{ème} siècle, à la suite des tensions politiques et antisémites, que la majorité des juifs quittent l'Europe et le bassin méditerranéen pour le Brésil. On estime aujourd'hui la population juive au Brésil entre 80 et 120 000 personnes dont la moitié environ à São Paulo. Mais cette arrivée n'a pas eu lieu sans poser de problèmes. En effet, au début du 20^{ème} siècle, les intellectuels et les hommes politiques brésiliens pensent la nation et sa spécificité brésilienne. Ils réfléchissent à sa composition « idéale » et aux modalités d'intégration de sa population très diverse en un creuset commun.

C'est ainsi qu'au Brésil, l'intégration a longtemps été pensée sous le prisme de la démocratie raciale. Sans détailler ici les conditions de formation de ce concept, on peut toutefois en présenter les implications. La démocratie raciale va en effet, à partir des années 1920-1930, constituer le paradigme d'intégration au Brésil. L'idée de fond est que la nation brésilienne est – de fait – métissée et que c'est ce métissage tant culturel que racial ou biologique qui fait la particularité de l'identité nationale brésilienne. Par ailleurs, le Brésil doit tendre vers le

progrès. Ce progrès est alors incarné par l'Europe qui constitue à ce moment un modèle de développement. La démocratie raciale, par son couplage avec l'idéologie du blanchiment, n'est donc pas sans présupposés dont le principal est le déterminisme biologique et culturel des populations.

Cette perception de la société conduit à la mise en place de politiques migratoires spécifiques : il faut la limiter d'une part pour que le métissage des populations déjà présentes puisse se produire, il faut la cibler d'autre part pour que le progrès escompté du métissage ait lieu. Les juifs, candidats à l'immigration, vont se trouver dans une position ambiguë : sont-ils désirables ou non dans la poursuite d'un tel objectif ? Dans le cas des juifs, la question qui est posée est celle de leur capacité à se mélanger et nous verrons donc dans cette analyse du mariage exogamique que si ce groupe a l'image d'une forte imperméabilité, son intégration culturelle – sur la base de ce curseur – fonctionne dès la deuxième génération à São Paulo et Rio de Janeiro. Mais nous montrerons aussi que le mariage exogamique est remis en question depuis les années 1970-1980, conséquence du développement du courant orthodoxe qui fait le pari de la fixité, remettant en question le caractère mouvant, évolutif et ouvert de la judéité brésilienne.

I. Les juifs paulistes et cariocas et le mariage exogamique : une intégration très intime

1. Une intégration symbolique aux formes très concrètes

Les années 1950-1980 représentent la période durant laquelle les juifs immigrés deviennent des Brésiliens à part entière. En s'adaptant à leur nouvelle nation, ils en adoptent de nombreux codes. Durkheim (2007) parle lui d'assimilation. Mais en réalité, ce n'est pas à sens unique. Pour qu'il y ait intégration, il est nécessaire d'avoir un mouvement réciproque de l'individu ou groupe A vers l'individu ou groupe B et réciproquement, modifiant les deux individus ou groupes. C'est ce que nous nommons intégration : la rencontre et les modifications identitaires qui en découlent pour chacun des individus ou groupes impliqués. En ce sens, l'intégration est un processus de formation et de transformation des sociétés. Avec Dominique Schnapper (2007), nous subdivisons cette intégration en deux pans : un pan structurel et un pan culturel. L'intégration culturelle se joue dans une sphère beaucoup plus intime comme la langue, l'alimentation ou le mariage. Nous démontrerons ici que les populations juives s'intègrent autant qu'elles sont intégrées à la société et à la nation brésiliennes. C'est d'après l'étude du mariage que nous pouvons évaluer l'intégration des juifs paulistes à la société. En effet, le mariage est un curseur important permettant de comprendre comment s'organisent les relations sociales. L'exogamie est un des facteurs attestant le plus nettement d'une intégration culturelle conçue comme l'adoption de valeurs et de normes de la société globale et témoigne de l'ouverture de la société d'accueil qui évolue au contact de la population juive.

Dans la pensée des opposants à l'immigration juive dans les années 1920-1930, l'intégration signifiait miscégénéation et donc mariage hors de la communauté d'origine. En effet, dans le cadre de la démocratie raciale, la nation brésilienne se crée sur la base d'un mélange culturel et racial. Et les juifs étaient perçus comme imperméables au mélange. Cette appréhension n'était pas dénuée de sens théorique. En effet, la continuité de la communauté passe, pour les

juifs comme pour de nombreux groupes minoritaires, par la transmission des valeurs, coutumes, religion, pratiques au sein des familles et par la conclusion de mariages endogamiques capables de reproduire ces noyaux de transmission et garantie que les enfants seront juifs. Autrement dit, « les mariages endogamiques maximisent les chances que les enfants élevés au sein de ces mariages reconnaîtront l'identité partagée de leurs parents et la transmettront à la prochaine génération » (Rosenfeld, 2008 : 1)(1). Les objectifs des uns et des autres semblent de prime abord inconciliables. Or, si l'endogamie est recherchée pour la préservation et la transmission, dans la pratique, dans les pays européens, les mariages mixtes étaient déjà très répandus au début du 20^{ème} siècle(2). En outre, qui dit mélange ne dit pas nécessairement dissolution. Enfin, on a vu que la transmission du judaïsme au sein des familles était relativement faible voire défaillante, mettant en évidence un groupe ouvert et perméable. La question qui se pose alors est la suivante : sur cette période 1945-1985, le mariage endogamique est-il appréhendé comme une nécessité impérieuse par les individus en âge de se marier, par leur famille et par les institutions juives ? Et, dans les faits, comment cela se passe-t-il ? Nous verrons que cette période 1945-1985 montre une proportion significative et relativement stable de mariages exogamiques. C'est pourquoi on peut considérer que le discours du « Second Holocauste » et de « Génocide Spirituel »(3), bien qu'il commence à se faire entendre, ne soit pas encore assimilé par la majorité des juifs paulistes et ne soit pas coercitif au moment de conclure une union maritale. En effet, qu'ils se marient à l'intérieur ou à l'extérieur de la communauté d'origine, les individus le font sur la base du mariage romantique. Cependant, il apparaît que plusieurs facteurs entrent en ligne de compte, venant favoriser ou au contraire limiter la conclusion d'unions mixtes.

Le mariage exogamique est, aux yeux des anthropologues, un des facteurs privilégiés pour évaluer l'intégration culturelle d'un groupe donné. Au contraire, l'endogamie est présentée par Milton Gordon (1964) comme un « indicateur fondamental de la cohésion et de la solidarité d'un groupe et aussi de son isolation sociale vis-à-vis des autres groupes » (Rosenfeld, 2008 : 1). Comme l'affirme Sylvia Barack Fishman (2005 : v) au sujet des États-Unis, « la frontière entre Juifs et Gentils est devenue si fluide en Amérique que les personnes peuvent se mouvoir facilement entre différentes fois ». En effet, le mariage exogamique démontre à la fois la propension d'un groupe à se mêler à la société globale et aussi la capacité de la société d'adopter pleinement les membres d'un groupe. C'est un lieu d'interpénétration. Il prouve aussi mais dans une moindre mesure l'individualisation des membres d'une société donnée. Dans une moindre mesure car l'attrait d'une personne peut justement résider dans le fait qu'il appartiendrait à une « communauté » valorisée. Enfin, ces mariages exogamiques sont dans le cas des juifs de différents types : ils peuvent donner lieu à des mariages entre un juif et une catholique (ou de toute autre religion), une juive et un non-juif, un juif et une convertie, une juive et un converti. En ce qui concerne les convertis, on peut soit penser qu'il s'agit d'un mariage exogamique car les deux individus n'ont pas été éduqués dans le même environnement, soit que cette union deviendrait endogamique car l'un des deux choisit la conversion et donc devient par là même un des membres de la « communauté ». Les deux points de vue sont défendables et sont, d'une certaine façon, valides. Il nous semble toutefois que l'union d'un juif (ou d'une juive) par héritage avec une juive (ou un juif) par conversion tient plus du mariage exogamique car il nécessite un mouvement vers l'altérité caractéristique du mariage mixte.

2. Des représentations et des pratiques qui évoluent : l'Autre est-il si différent ?

Les chiffres des mariages mixtes concernant São Paulo proviennent de l'étude menée par Rattner à la fin des années 1960. Elle vient compléter deux précédentes enquêtes menées auprès des étudiants en 1964-1965 et questionnant leur propension à s'unir au-delà de leur communauté d'origine. Ces chiffres sont confirmés par une étude ultérieure menée à Rio de Janeiro par Bila Sorj. Ce qu'il ressort de l'enquête menée en 1964-1965 c'est une tendance très nette à la possibilité envisagée pour eux-mêmes, à 46%, ou les autres, à 67%, de se marier en dehors de la communauté, quand seuls 18% condamnent les mariages exogamiques juifs (Rattner & Bolaffi, 1964). L'autre élément d'information important est l'attitude qu'aurait leur famille face à la possibilité d'une telle union. Pour 20% d'entre eux, la famille accepterait, pour 75% cette union donnerait lieu à une opposition absolue, et pour 5%, les témoins ne savent pas quelle serait la réaction de leurs parents s'ils venaient à choisir un mariage mixte. Dans les faits, l'étude menée en 1968 montre que 73% des foyers interrogés affirment qu'il n'y a pas de mariage exogamique dans leur famille ; 15% témoignent de l'existence d'une ou plusieurs unions mixtes ; 3% disent ne pas savoir et près de 9% n'ont pas répondu. Voici la répartition exacte des réponses données par les foyers interrogés :

Familles	Nombre	Pourcentage
Sans mariage mixte	6636	73
1 mariage mixte	907	10
2 mariages mixtes	261	2.88
Plus de 2 mariages mixtes	225	2.48
Ne savent pas	278	3.06
Erreurs/omissions	780	8.58

Tableau 1 : Fréquence des mariages mixtes parmi les familles juives de São Paulo, 1969.

Source : RATTNER, Henrique, *Tradição e Mudança*, op.cit., p.144.

Compte tenu des omissions et des réponses où les témoins ne « savaient pas », sachant aussi que certaines familles signalent deux mariages mixtes ou plus, ces données ramenées non aux familles mais aux individus peuvent être légèrement réévaluées pour une proportion d'environ 20% de juifs mariés en dehors de la communauté. Ce que nous ne savons pas depuis ces données, c'est si ces unions déclarées « mixtes » ou « exogamiques » se font avec ou sans conversion du conjoint. Il serait intéressant de comparer ces chiffres avec ceux des mariages célébrés dans les synagogues paulistes après la conversion d'un des époux. Nous pourrions alors savoir si ces unions sont « totalement » mixtes ou si elles occasionnent des conversions et en quelle proportion.

Bila Sorj a ainsi étudié les mariages célébrés par la ARI – Associação Religiosa Israelita(4) – sur une trentaine d'années jusqu'à 1997. Cette étude (Sorj, 1997) a cependant pour nous le défaut inverse puisqu'elle exclut de fait les unions mixtes non accompagnées de conversion. Elle nous démontre cependant une forme de continuité et de stabilité dans la conclusion de ces

unions. D'après les données recueillies par Bila Sorj à Rio de Janeiro, depuis les années 1970, chaque année, environ 20% des mariages sont célébrés après la conversion d'un des époux(5). Entre 1982 et 1990, la fourchette basse a été de 13%, la fourchette haute de 32%. D'après ces deux lots d'études, on peut donc estimer que les mariages mixtes (dans le sens large du terme, c'est à dire avec ou sans conversion) représentent 20 à 40% des unions conclues par les juifs : 20% si l'on estime que les chiffres donnés par Rattner et Sorj se superposent, c'est à dire que toutes les unions dites mixtes conduisent à une conversion ; 40% si l'on pense au contraire que ces données s'additionnent, c'est à dire 20% d'unions sans conversion, 20% avec conversion. La réalité se situe entre ces deux chiffres, tout en sachant que les conversions sont plus courantes pour les femmes d'abord à cause de la matrilinearité de la transmission qui fait de la conversion une nécessité pour les couples qui voudraient des enfants juifs, et ensuite car la circoncision rebute plus d'un homme. Ainsi, d'après l'enquête de Bila Sorj, 79% des convertis sont des femmes.

D'après ces études et au vu de la littérature, quels sont les facteurs venant contribuer à l'endogamie ou au contraire à l'exogamie au Brésil ?

II. Fixité niée ou revendiquée : race et cultures face à l'expérience des juifs brésiliens

1. L'individu et le groupe : facteurs favorisant ou limitant l'exogamie

D'après Kalmijn (1998), trois facteurs vont dans le sens de la perpétuation de l'endogamie. On trouve d'abord la préférence individuelle pour trouver un compagnon ou une compagne similaire, partageant les mêmes codes, les mêmes références, les mêmes valeurs. Le deuxième point est constitué par l'objection, l'interférence jouée par un tiers. Ce tiers peut être la famille au sens large ou simplement les parents, les lois (certaines unions mixtes ont pu être interdites comme durant l'apartheid ou en cas de ségrégation raciale), ou la pression sociale. Ces interférences peuvent donc être d'ordre moral ou légal. Le troisième facteur agissant pour la perpétuation de l'endogamie selon Kalmijn est la non fréquentation, ou plutôt la non exposition, à des personnes socialement différentes. En d'autres termes, si la rencontre n'est pas possible, si la société ou les groupes minoritaires sont fermés, la conclusion de mariages exogamiques est exclue. Dans le cas des juifs résidant à São Paulo, deux de ces facteurs ne sont pas réalisés. L'un d'entre eux, à savoir l'interférence d'un tiers est largement cité par les étudiants du panel de Rattner. À l'opposé, la non objection familiale favorise les unions mixtes. Ainsi Mireille Dal-Medico Barki affirme qu'elle vit son judaïsme de façon « bien tranquille, deux de (ses) fils sont mariés avec des non juifs et tout le monde se respecte sans rien imposer »(6). Au long de son témoignage, elle met aussi l'accent sur les valeurs du judaïsme plus que sur la pratique. De la même façon, le groupe est largement ouvert sur l'extérieur et, comme nous l'avons vu plus haut, la société brésilienne n'a pas montré – même à l'époque Vargas – d'hostilité envers les juifs.

Toujours selon Kalmijn (1991), l'exogamie serait en revanche favorisée par la diminution des barrières entre les « races ». Cette théorie est nommée « théorie de la modernisation ». Selon cette théorie, les séparations héritées ont tendance à décliner. Ainsi les appartenances ethniques, raciales, religieuses ou sociales d'origine ne constituent progressivement plus une barrière intangible. Cette théorie implique une individuation des personnes qui ne sont plus autant perçues en fonction de leurs caractéristiques héritées mais en fonction de ce qu'elles

sont par elles-mêmes. Et dans une société hiérarchisée, l'éducation aurait remplacé la position sociale de provenance. Ainsi, cette « théorie de la modernisation implique que si l'endogamie raciale a décliné, l'endogamie éducationnelle devrait avoir augmenté » (Rosenfeld, 2008 : 3)(7). Cette importance de l'éducation est relevée dans l'étude menée par Bila Sorj (1997) auprès des mariés convertis à Rio de Janeiro. Selon ses données, les personnes engagées dans ces unions avec conversion ont un niveau d'éducation scolaire supérieur.

La théorie de la modernisation a son corollaire en matière religieuse, celle de la sécularisation. D'après la théorie de la sécularisation, la modernité réduirait progressivement l'influence de la religion organisée sur les personnes. La conséquence de cette sécularisation serait ainsi une diminution de l'importance de l'appartenance religieuse dans la conclusion de mariage. La religion cesserait ainsi d'être un facteur de mariages endogamiques ou du moins ne constituerait pas un argument suffisant pour empêcher la conclusion d'une union exogamique. Selon les tenants de la sécularisation, on assisterait ainsi à une dissolution des barrières entre les personnes de foi différente. Il semble que cette théorie de la sécularisation fonctionne au Brésil. En effet, comme l'explique Rattner (1977), l'identité juive après la Seconde Guerre mondiale se définit de moins en moins par une pratique religieuse soutenue – la fréquentation des synagogues n'est pas le curseur le plus valorisant – mais plutôt par une attitude « laïque » de participation dans les associations, d'implication non religieuse dans la vie quotidienne. De plus, les parents mettent l'accent plus volontiers sur la « culture juive » que sur la religion juive. Ce dernier point est aussi observé parmi les convertis de Rio de Janeiro qui, dans leur majorité, font prévaloir un judaïsme culturel sur un judaïsme religieux (Sorj, 1997). Pour les opposants de la théorie de la sécularisation(8) - mais à notre sens il n'y a pas incompatibilité entre les deux phénomènes – la modernité, de par son caractère dissolvant et individualisant, peut rendre croyance et pratique religieuses encore plus importantes, car pourvoyeuses de sens et de stabilité, et favoriser ainsi l'endogamie.

D'autres facteurs sont moins théorisés mais apparaissent dans diverses études : il s'agit d'une part de l'âge au mariage et d'autre part des structures familiales dysfonctionnelles. L'âge au mariage plus avancé apparaît dans les études de Bila Sorj pour Rio de Janeiro et a été aussi relevé par Sylvia Barack Fishman aux Etats-Unis. L'âge serait-il cause ou conséquence des mariages mixtes ? Il est difficile de savoir si l'exigence des époux diminue quand l'âge avance et si l'objectif du mariage finit par primer sur l'individu ou si une éducation supérieure avancée conduit les individus à se marier plus tard ou même si le temps nécessaire à la réalisation de la conversion fait reculer l'âge au mariage. Dans les faits, à Rio de Janeiro, quand les mariages juifs endogamiques se font à un âge moyen de 28 ans pour les hommes et 25 ans pour les femmes, les mariages mixtes avec conversion sont réalisés en moyenne deux ans plus tard, soit 30 ans pour les hommes et 27 ans pour les femmes. Le facteur des familles dysfonctionnelles, dont l'alcoolisme est un des aspects, est exclusivement cité par Sylvia Barack Fishman. Dans son étude, elle relève en effet que « les participants qui ont décrit des situations familiales dysfonctionnelles ont affirmé qu'elles se mariaient par-delà les barrières religieuses parce qu'elles cherchaient chaleur et stabilité et un type de famille différent de celui dans lequel elles avaient grandi »(9) (Barack Fishman, 2001 : 10).

A São Paulo, l'augmentation de ces mariages exogamiques révèle aussi l'incapacité de la société juive pauliste à transmettre un judaïsme fondé sur les pratiques religieuses. Ces pratiques se limitent de plus en plus à l'observance des grandes fêtes dès les années 1960-1970. La fréquentation des universités, avec l'éloignement de la famille qui en découle souvent, couplée à cette faille de transmission et à la faible fréquentation des institutions

communautaires à commencer par la synagogue, concourent au fait qu'à l'heure où les jeunes gens s'installent en couple, cela ne se fait pas nécessairement sur la base d'une appartenance religieuse mais plutôt sur celle d'une complicité culturelle, intellectuelle, politique.

Toutefois, on voit apparaître à São Paulo une remise en question de ces mariages exogamiques et une valorisation de ce que les orthodoxes nomment la « tradition », ce qui signifie un repli identitaire qui vient remettre en question la théorie de la modernisation. Ce positionnement n'est pas non plus sans rappeler les interrogations des nationalistes brésiliens qui tendaient à percevoir la judéité comme une « race » héritée et indépassable et que les juifs paulistes avaient jusque là rejetée.

2. *La remise en question de la théorie de la modernisation*

La judéité brésilienne, forte de sa grande diversité de provenances, ne s'est jamais présentée comme monolithique. A São Paulo cependant, celle-ci a subi l'influence des migrants allemands urbains qui ont souhaité poursuivre au Brésil les modalités d'intégration pratiquées en Allemagne, à savoir une forte tendance à l'assimilation et à la participation des individus dans la vie nationale. On peut estimer que cette tendance, couplée au paradigme d'intégration brésilien, a favorisé les échanges et les mariages exogamiques. En outre, ce judaïsme, que l'on qualifie de libéral, a prôné et prône encore aujourd'hui la possibilité d'entrer dans la judéité par la conversion. La judéité n'est donc pas seulement une identification héritée. En outre, cette identification varie d'un individu à un autre, d'un moment de la vie à un autre. Et elle n'est jamais l'unique identification des individus. En cela, le mariage exogamique, comme nous l'affirmions plus haut, ne doit pas se concevoir nécessairement comme une sortie de la judéité mais comme une possibilité d'élargir le groupe par la conversion.

Dans tous les cas, les frontières entre individus supposés culturellement ou racialement différents ne sont pas étanches au Brésil. Dans leur grande majorité, les juifs rejettent donc la notion de race et toute fixité purement biologique. Insistons sur le fait que nous ne pouvons définir les juifs comme un groupe homogène. Cela n'existe pas et n'a jamais existé au Brésil. Il y a, au Brésil, comme ailleurs, une grande pluralité d'identifications au judaïsme. Ce que l'on peut déterminer en commun, c'est finalement une histoire de référence et un mythe fondateur en partage, un legs accepté ainsi que la tradition de la discussion de la Torah dans le Talmud et donc la continuelle réinvention et réinterprétation des Ecritures.

Les juifs dans leur ensemble sont donc loin de la fixité biologique – d'autant que les conversions ont toujours été possibles (mais le prosélytisme a été interdit au Moyen Age) – ou culturelle. En effet, comme le rappelle Bernardo Sorj, les juifs se sont toujours adaptés au contexte dans lequel ils ont vécu. En conséquence, ils sont arrivés au Brésil très différents les uns des autres. Toutefois, si l'on peut affirmer que les orthodoxes ont toujours été minoritaires au Brésil, on peut y observer depuis les années 1970-1980 un phénomène appelé *techouva*, c'est-à-dire un mouvement de retour au judaïsme de populations éduquées généralement dans un milieu sécularisé et qui décident d'entamer un voyage spirituel et religieux vers le judaïsme. Ce retour au judaïsme peut aller jusqu'à l'adhésion au judaïsme orthodoxe dont le courant le plus connu est le hassidisme.

Depuis les années 1980 on peut en effet observer une forme de réenchantement du monde qui s'exprime par une dé-sécularisation de la société brésilienne – où le religieux est porteur de sens – et par un développement de l'offre de biens religieux – des églises nouvelles sont créées, des groupes de mystique, des mouvements néo pentecôtistes, et un renforcement de

certaines syncrétismes et cultes afro-brésiliens. Dans ce nouveau cadre, Marta Topel souligne que l'on voit apparaître trois phénomènes :

« le déclin du catholicisme officiel, avec le processus concomitant d'affaiblissement de la hiérarchie institutionnalisée et de l'autorité traditionnelle, l'offre abondante de biens religieux et, finalement, l'émergence d'expressions mystiques, caractérisées par l'absence d'exclusivité relative aux contenus et aux formes et, très important, incapables ou indifférentes à l'idée d'imposer une vérité unique » (Topel, 2005a : 32).

Le passage à l'orthodoxie juive peut se comprendre comme un détachement vis-à-vis des hiérarchies institutionnalisées (à savoir le judaïsme libéral dominant ou même le judaïsme traditionnel) et comme un rapprochement de la mystique. En revanche, les nouveaux orthodoxes pensent détenir l'unique forme de judaïsme véritable, nous le verrons plus loin, ce qui les distingue des évolutions religieuses brésiliennes.

Plutôt qu'une contre-culture, comme cela a été le cas aux Etats-Unis dans les années 1960, au Brésil, le mouvement *techouva*, développé plus tardivement, s'apparente plus au second courant du mouvement *techouva*. Celui-ci se caractérise par des motivations nouvelles de la part des *baale teshuva*. Il consiste alors plus en un retour à un ordre moral dans lequel les femmes jouent un rôle important (Kaufman, 1993 : 52). L'intérêt d'une vie réglée et normée par des pratiques singulières et rythmant la vie des juifs observants peut se comprendre à la lumière du vide et du relativisme culturel marquant la fin du XXe siècle. Selon Eugénio Trías (2000),

« Le monde qui émerge après la fin de la Guerre Froide et des blocs Est/Ouest se caractérise par un polycentrisme évident dans lequel les différenciations idéologiques cèdent la place face aux substrats culturels, et ceux-ci s'enracinent toujours dans le terrain extrêmement ferme des fonds religieux de réserve. »

L'intégration a modifié le rapport au judaïsme, redéfini les frontières entre les groupes. En partageant les valeurs de la société pauliste, en s'élevant dans la hiérarchie sociale, en s'inscrivant dans la vie politique locale et nationale, les juifs brésiliens ont commencé à se forger une identification à la judéité non simplement religieuse et non simplement héritée, mais une forme de judéité pauliste très ouverte dans une société brésilienne elle-même très ouverte. L'intégration propose ainsi une redéfinition de l'identité juive en termes ethniques, culturels, et nationaux. Ce mouvement de redéfinition identitaire s'ancrant au moins autant dans la sphère sociale que religieuse, Rattner (1977) l'a décrit comme celui d'une sécularisation et d'une assimilation potentielle. Aussi, aux yeux d'une partie de la communauté, les libéraux(10), à la tête de la Congregação Israelita Pauliste et représentants non officiels mais dominants de l'identité religieuse depuis les années 1950, n'ont pas su retenir la population juive et lutter contre une assimilation jugée dangereuse pour la pérennité du groupe. En effet, pour une partie des juifs paulistes que l'on retrouve parmi ceux qui font leur *techouva* depuis la fin des années 1980, les libéraux ne répondent pas à leur principale préoccupation : la peur d'une disparition des juifs. C'est pourquoi ce phénomène de sécularisation et d'assimilation et l'apparente indifférence qu'il suscite parmi les libéraux sont fortement condamnés. Ceux-ci sont discrédités quant à leur capacité à empêcher ce qui est perçu comme une mort potentielle du judaïsme.

Les deux idées transversales qui supportent l'essor de l'orthodoxie juive au Brésil et ailleurs dans le monde, c'est donc d'une part la crainte de la disparition du peuple juif et d'autre part la pensée que l'unique forme légitime du judaïsme est l'orthodoxie. « Ces juifs (du retour) ont

incorporé, en plus ou moins grande mesure, la vision selon laquelle l'orthodoxie constitue l'unique, *authentique et véritable* judaïsme, comme l'affirment catégoriquement les rabbins doctrinaires » (2005b : 193)(11).

Cette scission entre libéraux et orthodoxes s'opère sur la définition même de la judéité et sur sa pratique. Aussi les orthodoxes ne reconnaissent pas comme pleine et totale une conversion qui ne serait pas faite dans le cadre du judaïsme orthodoxe, supposant qu'une conversion au judaïsme libéral n'est pas une conversion au vrai judaïsme. De même, les conversions pour cause de mariage sont plus difficiles à obtenir auprès d'une synagogue orthodoxe. Les pratiques des non orthodoxes sont considérées comme des libéralités et sont dénoncées en raison, comme nous le disions, de l'idée que le judaïsme orthodoxe est la seule et unique forme légitime de judaïsme. De façon générale, ces différences d'acceptation sur la conception même de la judéité ne se pose pas réellement parmi les orthodoxes qui, selon Marta Topel (2005b), ne reconnaissent que deux catégories de juifs : les observants et les apostats qui sont donc exclus du groupe. Il est sensible en effet que les nouveaux orthodoxes, comme le démontre notamment Laurence Podselver, opèrent une révolution copernicienne qui se traduit par un bouleversement voire une rupture des liens sociaux et familiaux antérieurs, que leurs proches soient juifs non observants ou non juifs. En ce sens, nous ne pouvons que nous accorder avec Marta Topel lorsqu'elle affirme que le judaïsme orthodoxe, de par ses exigences pratiques quotidiennes, crée des communautés « qu'il ne serait pas exagéré d'appeler des enclaves ethniques, faisant ressurgir en pleine modernité des regroupements collectifs qui séparent les insiders des outsiders et qui ressemblent en grande partie aux ghettos médiévaux » (2005b : 192). Le comportement des orthodoxes ou néo-orthodoxes vient donc porter atteintes aux valeurs portées et conduit à une limitation, dans leur conception, de qui est juif : le rôle de l'hérédité y est valorisée et, en conséquence, une vision reproductrice qui conduit à prôner des mariages endogamiques. Et, finalement, cela remet en question le modèle d'intégration jusque là prédominant des juifs paulistes : celui de l'ouverture sur une société environnante globalement non marquée par l'antisémitisme.

Conclusion

L'orthopraxie de ces observants conduit à intégrer dans le quotidien de règles de vie venant normer l'ensemble des pratiques. Ce qui, de fait, distingue les juifs observants des autres juifs et des autres brésiliens. Par ailleurs, elles sont à mettre en parallèle avec les démarches engagées par les autres groupes minoritaires brésiliens. En affichant une différence culturelle ou ethnique sur des bases traditionnelles revisitées et réinventées, les juifs orthodoxes brésiliens ne sont pas dans une logique si différente de celles de certaines associations noires par exemple. Cette démarche contredit la théorie des trois générations, présentée par les *Archives Israélites* et citée par Girard (1976 : 172) ou Schnapper (1980 : 56). Selon cette théorie, l'acculturation faisant son chemin, les juifs perdraient toute pratique religieuse et parfois toute croyance en l'espace de trois générations. Or, la démarche observée ici se rapproche plus de la renaissance des identifications religieuses qu'a observée Herberg (1960) parmi les Américains à la fin des années 1950. Elle se compare encore mieux avec le cas des « nouveaux pratiquants » décryptés par Dominique Schnapper (1980) parmi les juifs français au cours de la décennie suivante. Elle se résumerait dans la formule de Hansen. En ce sens, les (nouveaux) observants constituent les *outsiders* de la société juive. Cependant, là où

la différence avec certains groupes noirs se fait jour, c'est qu'ils tendent à vouloir faire d'eux-mêmes la norme – et donc les *insiders* de la société juive – et des non orthodoxes les déviants.

Annexe

On le voit aisément, les facteurs favorisant ou limitant l'exogamie sont multiples, c'est pourquoi nous avons cherché à les rendre plus aisément visualisables et accessibles à l'entendement à travers un tableau récapitulatif ci-après. Les critères que nous allons énoncer ici sont applicables à la fois au groupe dit minoritaire et à la société environnante. Chacun d'entre eux est valable pour les deux entités.

Facteurs favorisant l'endogamie	Facteurs favorisant l'exogamie
<ul style="list-style-type: none"> - Un groupe (ou société) présentant une forte cohésion. - Un groupe (ou société) relativement fermé sur des identités et appartenances ethniques, raciales, sociales héritées. - La non exposition, la non fréquentation de personnes issues d'univers différents. - Valorisation du mariage sur des valeurs traditionnelles communes. Un mariage de reproduction. - Valorisation du groupe sur l'individu. - La recherche du groupe comme élément « structurant » face à une modernité dissolvante. - L'interférence d'un tiers (famille, société, loi). 	<ul style="list-style-type: none"> - Groupe (ou société) ouvert avec peu de préjugés. Des frontières fluides entre les diverses composantes de la société. - Modernisation et dissolution des barrières sociales et ethniques héritées. - Sécularisation et la diminution des barrières religieuses. Faiblesse des contraintes religieuses. - Faiblesse ou absence des contraintes sociales, familiales, légales. - Valorisation de l'individu sur le groupe. - Un niveau d'éducation supérieur et la recherche d'un partenaire ayant le même bagage éducationnel. - Valorisation du mariage romantique. - Fréquentation de personnes d'horizons divers. - Age avancé. - Dysfonctionnement familial.

Tableau 2 : Facteurs favorisant la conclusion d'unions endogamiques ou exogamiques.

Notes de fin

(1) « Endogamous marriages maximize the chance that the children raised within the marriages will recognize their parents' shared identity and carry that identity forward into the next generation »

(2) D'après Arthur RUPPIN, cité par RATTNER (1977), les mariages mixtes sont à Berlin, entre 1901 et 1904, de 35.4% et 44.4% en 1905 ; 49.5% à Hambourg entre 1903 et 1905 ; 61.5% à Trieste entre 1900 et 1903 ; 55.8% entre 1880 et 1889 ; 68.7% entre 1890 et 1899 ; 82.9% entre 1900 et 1905.

(3) La formule de « génocide spirituel » a été employée par le théologien Abraham Joshua Heschel qui fut l'un des premiers, avec Elie Wiesel, à dénoncer le silence des juifs étatsunien face aux difficultés rencontrées par leurs coreligionnaires d'URSS qui voulaient tenter de vivre leur religion. La formule vise à dénoncer la disparition subie de la religion juive. Par extension, elle a été employée, à fin d'analyse pour les uns, de combat pour d'autres, pour désigner l'assimilation des juifs dans les pays occidentaux notamment du fait du mariage mixte qui éloignerait et conduirait à la disparition des juifs par dissolution progressive du groupe. Dans les années 1960, les sociologues américains qui analysaient jusque là le mariage mixte comme la preuve d'un véritable melting-pot commencent à percevoir dans ce phénomène un risque de disparition des juifs. Sur ce sujet et les relations entre sociologie et formation des cadres de pensée des organisations communautaires juives face aux mariages exogamiques, voir Corwin Berman (2008).

(4) La ARI a été fondée en 1942 par les immigrants d'origine allemande influencés par le judaïsme libéral/réformiste. La ARI est en quelque sorte l'équivalent carioca de la CIP paulista.

(5) Précisons que les synagogues brésiliennes, dont la ARI, ne célèbrent d'unions qu'entre deux juifs, que ceux-ci le soient par transmission ou par conversion.

(6) « Bem tranqüila, dois filhos meus são casados com não judeus e todo mundo se respeita sem impor nada ».

(7) « Modernization theory implies that as racial endogamy has declined, educational endogamy should have increased ».

(8) Voir par exemple **Berger** Peter L. (1970). *A Rumor of Angels : Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City (New York): Doubleday. ; **Greeley** Andrew M. (1972). *Unsecular Man : The Persistence of Religion*. New York: Schocken Books.

(9) « Participants who described familial dysfunctions said that they married accross religion lines because they were seeking warmth and stability and a different type of family than the one they had grown up in. »

(10) Précisons ici que la porosité caractérise les groupes libéraux brésiliens. Ainsi, ceux-ci sont-ils habituellement séparés en conservateurs et réformistes. Les réformistes sont issus d'un mouvement allemand à la fin du 18^{ème} siècle dont l'objectif est la modernisation de la religion juive. Les conservateurs représentent un mouvement né aux Etats-Unis au début du 20^{ème} siècle, c'est une tendance visant à mitiger les changements radicaux instaurés par les réformateurs, elle se veut plus traditionnelle sans toutefois revenir à l'orthodoxie. Ainsi, la CIP bien que conservatrice a longtemps été dirigée par le rabbin Henry Sobel, formé au sein de l'Hebrew Union College, principale institution réformiste.

(11) « Esses judeus tem incorporado, em maior ou menor medida, a visão de que a ortodoxia constitui o único, autêntico e verdadeiro judaísmo, como afirmam categoricamente os rabinos doutrinários ».

Bibliographie

- Abou Sélim** (1997). « Les métamorphoses de l'identité culturelle ». *Diogène*, n°177 : 3-16.
- Barack Fishman** Sylvia (2001). *Jewish and Something Else. A Study of Mixed-Married Families*. New York: The American Jewish Committee.
- Berger** Peter L. (1970). *A Rumor of Angels : Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City (New York) : Doubleday.
- Bittencourt** Ezio da Rocha (2004). « Aspects du processus d'europanisation du Brésil et aperçu de la culture européenne dans les théâtres du Rio Grande do Sul (XIX^{ème} siècle-1940) ». *Revue Europa*, vol. 1, n°26 : 91-116.
- Caron** Jean-Claude & **Vernus** Michel (1996). *L'Europe au XIX^e siècle. Des nations aux nationalismes. 1815-1914*. Paris : Armand Colin.
- Corwin Berman** Lila (2008). « Sociology, Jews, and Intermarriage in Twentieth-Century America ». *Jewish Social Studies : History, Culture, Society*, vol. 14, n°2 : 32-60.
- Durkheim** Emile (2007). *Le Suicide*. Paris : PUF, Quadriges. (1^{ère} édition, PUF, 1930).
- Girard** Patrick (1976). *Les juifs de France de 1789 à 1860: de l'émancipation à l'égalité*. Paris : Calmann-Lévy.
- Gordon** Milton (1964). *Assimilation in American Life : The Role of race, Religion and National Origins*. New York : Oxford University Press.
- Greeley** Andrew M. (1972). *Unsecular Man : The Persistence of Religion*. New York : Schocken Books.
- Grimal** Henri (1985). *La décolonisation de 1919 à nos jours*. Bruxelles : Complexe.
- Guillaumin** Colette (2002). *L'idéologie raciste*. Paris : Gallimard.
- Guimarães** Antonio Sérgio Alfredo (1995). « Racismo e anti-racismo no Brasil ». *Novos Estudos da CEBRAP*, n°43 : 26-44.
- Hasenbalg** Carlos (1984). *Race relations in modern Brazil*. Albuquerque : The Latin American Institute, University of New Mexico.
- Herberg** Will (1960). *Protestants, Catholiques et Israélites*. Paris : S.P.E.S.
- Kalmijn** Matthijs (1991). « Shifting boundaries : Trends in Religious and Educational Homogamy ». *American Sociological Review*, vol. 56, n°6 : 786-800
- Kalmijn** Matthijs (1998). « Intermarriage and Homogamy : Causes, Patterns, Trends ». *Annual Review of Sociology*, n°24 : 395-421.
- Kaufman** Debra Renée (1993). *Rachel's Daughters : Newly Orthodox Jewish Women*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Maio** Marcos Chor (1999). « Against racism : in search of an alliance between Afro-Brazilians and Brazilian Jews in the early 1990s ». *Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe*, vol.10, n°2 : 109-130.
- Rattner** Henrique (1977). *Tradição e Mudança : A comunidade judaica em São Paulo*. São Paulo : Perspectiva, coll. Ensaios, vol.27.

Rattner Henrique & **Bolaffi** Gabriel (1964). O Estudante Universitário Judeu perante o Judaísmo – Um Estudo Sociológico. São Paulo : AJC – Institute of Human Relations.

Rosenfeld Michael J. (2008) « Racial, Educational and Religious Endogamy in the United States : A Comparative Historical Perspective ». *Social Forces*, vol. 87, n°1.

Ruppin Arthur (1934). Les Juifs dans le Monde Moderne. Paris : Payot.

Schwarcz Lilia Moritz (2007). O espetáculo das raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo : Companhia das Letras.

Schnapper Dominique (1980). Juifs et Israélites. Paris: Gallimard.

Schnapper Dominique (2007). Qu'est-ce que l'intégration ?. Paris : Gallimard.

Skidmore Thomas E. (1997). « Onde estava a "Malinche" brasileira ? Mitos de origem nacional no Brasil e no México ». *Cultura Vozes*, n°3 : 107-188.

Sorj Bila (1997). « Conversões e casamentos "mistos" : A produção de "Novos Judeus" no Brasil ». In : **Sorj** Bila (org.). *Identidades judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro : Imago : 67-86.

Topel Marta (2005a). *Jerusalém e São Paulo, a nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro : Topbooks.

Topel Marta (2005). « Judaísmo(s) brasileiro(s) : uma incursão antropológica ». *Revista USP*, n°67 : 186-97.

Trías Eugénio (2000), « Penser a religião : o símbolo e o sagrado ». In : Derrida & Vattimo (ed.). *A Religião e o Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade : 109-24.

Entretien cité:

Entretien de Mireille **Dal-Medico Barki**, réalisé à São Paulo, juin 2007.

Pour citer cet article:

Aurélie Le Lièvre, « Dépasser la fixité culturelle ou raciale : L'évolution du mariage exogamique parmi les juifs brésiliens », *RITA* [en ligne], n°6, février 2013, mis en ligne le 20 février 2013. Disponible en ligne <http://www.revue-rita.com/race-culture/aurelie-le-lievre.html>