



Clio. Femmes, Genre, Histoire

44 | 2016

Judaïsme(s) : genre et religion

Présences du féminin dans le judaïsme

The feminine in Judaism

Claudine Vassas



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/13285>

DOI : [10.4000/clio.13285](https://doi.org/10.4000/clio.13285)

ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2016

Pagination : 201-228

ISBN : 9782701198538

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Claudine Vassas, « Présences du féminin dans le judaïsme », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 44 | 2016, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 07 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clio/13285> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.13285>

Tous droits réservés

Itinéraire de recherche

Présences du féminin dans le judaïsme

Claudine VASSAS

C'est un fait avéré que, dans le judaïsme, une vénérable tradition inscrit les hommes dans l'ordre de la Lettre, les femmes dans l'ordre de la Coutume en leur concédant certes un rôle rituel important mais restreint au domaine privé. L'assignation, dans ce cas précis, pourrait trouver sens et origine dans la notion d'« alliance » contractée entre le peuple élu et son Dieu qui, si l'on se reporte aux textes fondateurs, concerne d'abord les hommes. Le « code de l'Alliance » donné à Moïse dicte en effet la Loi religieuse et civile à suivre désormais et établit les prêtres et les lévites en tant que servants et garants de l'organisation du culte et du service divin. La préséance masculine est établie et sera maintenue¹. Exclues d'emblée des fonctions religieuses et donc de la manipulation des objets sacrés qui s'y rattachent, les femmes seront, en conséquence, « dispensées » de l'apprentissage de l'hébreu, la langue sacrée elle aussi réservée aux hommes, non astreintes à la fréquentation de lieux de cultes dont l'organisation spatiale délimite la place qui leur est concédée, et soumises, en vertu des mêmes textes, à des règles de « pureté » strictes qui viendront renforcer les écarts discriminants².

¹ Voir dans *La Bible, Ancien Testament*, Paris, Gallimard, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, tome 1, 1956, édition publiée sous la direction d'Edouard Dhorme, et précédée d'une éclairante présentation.

² Pour Rachi et Maïmonide elles seraient seulement « exemptées ». Il semble donc que la transformation en un quasi interdit se soit opérée au cours des siècles et en

Tout cela a produit et dessiné un paysage du religieux relativement stable et homogène, même s'il revêt des intensités de couleurs et des configurations diverses selon les communautés, les milieux sociaux et les époques. Il ne s'agit ici, bien sûr, que de rappeler un état de fait diversement concrétisé et qui connaît aujourd'hui d'intenses bouleversements.

Le modèle ainsi posé me semble constituer le socle de ce qui permet de définir le rapport d'inclusion ou d'exclusion qu'hommes et femmes entretiennent au cours de leur vie avec le religieux, avec le sacré, et les définitions nécessairement mouvantes auxquelles ces concepts répondent. Ce préambule serait vain si je devais m'en tenir au seul domaine des « représentations », si des pratiques, des usages et des rites toujours en vigueur, des objets très disputés ne leur donnaient un poids de réalité, relayés par les débats et remises en question qui continuent de traverser aujourd'hui encore, et plus que jamais, les sociétés contemporaines en la personne de femmes qui, défendant leur appartenance au judaïsme – et donc la légitimité d'un accès au sacré –, travaillent à s'affranchir de ce modèle.

C'est en cela que je souhaite revenir sur quelques-unes des modalités propres à cette composante « féminine » d'un religieux à laquelle je me suis longtemps attachée, en tirant simplement quelques fils nouveaux dans le prolongement du questionnement proposé³.

Certes c'est d'abord en m'intéressant au domaine bien prosaïque, à première vue, de la cuisine et de la gestion des rituels alimentaires prenant place dans les maisons que j'ai mis en évidence la part des femmes dans la production d'un sacré découlant des modes de préparation et de consommation de nourritures explicitement associées à la mémoire et à la transmission d'un événement de

effet, les textes talmudiques ne sont pas d'accord sur cette question. Selon des sources médiévales, hommes et femmes ne furent pas toujours séparés dans les synagogues mais, le plus souvent, un espace est réservé aux femmes. À Carpentras, il était quasi souterrain, ailleurs au contraire très élevé et en retrait comme la galerie des femmes de la petite synagogue de l'ancien *Mellah* de Fez placée sous les combles. Un rideau ou une cloison de bois ajourée pouvait aussi les séparer de la partie réservée aux hommes. Le plus souvent dans les grandes synagogues à étages, c'est « au balcon » que les femmes se tiennent.

³ Voir, dans la bibliographie, les publications qui ont jalonné ma recherche depuis 1995.

l'histoire juive relaté dans la Bible. Et c'est ce rapport-là qui m'a conduite jusqu'au cœur d'un texte fondateur comme le Livre d'Esther et de son appropriation par les femmes.

À côté d'Esther, j'ai rencontré d'autres figures féminines centrales dans le judaïsme auxquelles je me suis attachée (Rachel, Léah, Sarah...). Toutes avaient en commun de renvoyer à une entité supérieure animant le cœur du divin lui-même : la *Shekbinah*, incarnation de la présence divine, vénérée aussi bien par les femmes dans leurs plus humbles prières que par les cabalistes qui, en l'unissant à Dieu (« *Le Saint Béni soit-il* »), ont développé sur le modèle du couple divin ainsi constitué une conception genrée des âmes. Bien au-delà de la mystique médiévale, elle ouvre à des interrogations relatives au désir féminin et à la sexualité⁴.

Cette figure de la *Shekbinah* accompagne en effet les couples humains (lorsqu'ils s'unissent par le mariage et dans les temps forts du *shabbat*) et est aussi attachée à la Torah à laquelle longtemps tout juif pieux devait se vouer. Suivre alors les hommes à travers les rites qui leur sont réservés et s'arrêter aux contacts qu'ils entretiennent avec les objets du culte investis de sacralité (rouleaux de la Torah tout spécialement) permet de saisir l'enjeu qu'ils constituent, aux lieux d'où justement les femmes sont écartées ou contrôlées.

Une telle prise en compte donne profondeur tant aux revendications portées par les femmes d'aujourd'hui qu'aux résistances des hommes à céder sur ces points.

Un sacré féminin

Si l'on considère que le « religieux » ne se limite pas aux seuls lieux où se déroulent les célébrations liturgiques mais investit les actes les plus ordinaires de la vie familiale et sociale par la voie de pratiques

⁴ Sur la présence de la *Shekbinah* pendant le *Shabbat*, voir Erlich 1978 ; Starobinski-Safran 2007. Sur le thème de « l'éternelle fiancée » et de l'incarnation de la *Shekbinah*, dont Esther est l'une des figures majeures, voir Fabre-Vassas 1995 & 2016. Sur sa place dans la Cabale, se reporter aux travaux de Charles Mopsik (en particulier à l'introduction de la *Lettre sur la sainteté. La relation de l'homme avec sa femme* de Joseph de Hamadan, Lagrasse, Éditions Verdier, 1993 : 45-46).

intimement liées à l'espace domestique, l'examen de la nourriture juive s'avère particulièrement pertinent. Elle doit en effet obéir à des règles énoncées dans les textes bibliques et établies dans les traités talmudiques qui, élargissant aux aliments les impératifs de pureté s'appliquant aux corps, la situent d'emblée dans le champ du religieux⁵. Cette concordance est mise en acte de manière évidente à l'occasion de chaque célébration : à tout rituel religieux prenant place dans le calendrier juif répond, dans chaque maison, un repas comprenant des mets obligés directement liés aux récits fondateurs en prescrivant la présence ou découlant des textes même. Tout le monde sait que pour *Pourim*, on lit à la synagogue le Livre d'Esther, qui raconte comment cette dernière, devenue l'épouse du roi Assuérus à la faveur de sa beauté et parce qu'elle avait caché sa véritable identité, sauva son peuple menacé d'extermination avec l'aide de son oncle Mardochée, qui déjoua un complot fomenté par le perfide Haman, ministre chéri du monarque. Pour finir Haman est pendu à la potence qu'il avait fait élever pour Mardochée. Chaque fois que le lecteur de la *Meguilah* – le rouleau d'Esther – prononce le nom du traître, on « tue Haman » en procédant à un vacarme sonore. Le rituel se répète dans les cours des *yeshivot* où les écoliers pendent ou brûlent un mannequin le représentant, puis dans les maisons où les étudiants mettent en scène ou racontent le châtimeur d'Haman en échange de quelque nourriture : car un grand repas se prépare, un banquet à l'image des festins qui ponctuent le récit lui-même et où le corps du méchant ministre est cette fois « mis en pièces » et mangé sous forme pâtissière : ses oreilles, ses doigts, ses moustaches, ses yeux, etc. à côté d'autres mets associés eux aussi aux personnages de l'histoire. Ils sont apprêtés par les femmes ordonnatrices de la coutume, qui se doivent en ce jour d'entendre ou de lire la *Meguilah*, et c'est aussi à partir d'eux et en conformité avec le Livre qui en prescrit le « souvenir » (*zakhor*) que se transmet la mémoire de l'événement.

Une même correspondance s'observe pour *Pessah* et le repas du *seder* qui donne lieu à un cérémonial immuable. À côté de la lecture obligée de la *Haggadah*, le récit fameux de la sortie d'Égypte, il

⁵ Sur les interdits alimentaires voir Vassas 2006a. Je n'aborderai pas ici la question de la *cacherout*.

implique en effet que l'enfant le plus jeune de la famille pose des questions relatives à chacun des aliments servis ce jour-là sur la table et qui figurent des moments et des objets renvoyant à la captivité du peuple élu et à sa sortie sous la conduite de Moïse. Dans les allers et retours s'opérant alors entre le Livre biblique et la consommation des mets appropriés, par le respect du rituel alimentaire, le temps du partage convivial ordonnancé par les femmes devient aussi celui d'une célébration se déroulant dans les maisons privées qui s'articule pleinement avec la liturgie synagogale. Tandis que par son introduction et sa lecture dans la maison, le texte prend un tour « coutumier », les nourritures qui l'accompagnent, l'illustrent et le prolongent prennent quant à elles le caractère de « rites textuels » servant une liturgie de la mémoire⁶.

Le cas du marranisme portugais qui, dans le cadre d'une pratique religieuse entièrement domestique en délègue aux femmes la direction, est sur ce point exemplaire. La découverte des Marranes du nord du Portugal par Samuel Schwartz au début du XX^e siècle et la somme ethnographique qu'il leur consacre tout comme les témoignages fournis par les procès intentés aux *conversos* ayant émigré dans le Nouveau Monde analysés par Nathan Wachtel, font état d'une dévotion à « saint Moïse » et à « sainte Esther », sur le modèle du culte chrétien à la Vierge et aux saints en les associant : c'est ainsi que comparaisant devant le Tribunal de l'Inquisition de Rio de Janeiro en 1718, une femme désigne Moïse comme « fils de la Reine Esther »⁷. Filiation énigmatique qui

⁶ Gérard Haddad propose une interprétation psychanalytique du *seder* en le ramenant au seul concept de « fonction paternelle », lecture que je ne partage pas entièrement et dont j'ai eu l'occasion de débattre avec lui (voir Haddad 1984). J'emprunte la belle formule de « rites textuels » à Tsili Dolève Gandelman et Claude Gandelman, deux chercheurs auxquels mes propres travaux doivent beaucoup (voir Dolève Gandelman & Gandelman 1994).

⁷ L'ouvrage de Samuel Schwartz *La Découverte des Marranes*, publié à Lisbonne en 1925 vient d'être édité en France aux éditions Chandeigne (collection Péninsules) suivi de prières marranes relevées par l'auteur. Voir aussi Wachtel 2001, livre consacré aux *conversos* ayant émigré dans le Nouveau Monde, en particulier le chapitre VII intitulé « Moïse, fils de la reine Esther ». Dans la suite qu'il a donnée à cet ouvrage, Nathan Wachtel s'est attaché cette fois à des témoignages de parcours contemporains, d'« itinéraires dans le *sertao* brésilien » d'hommes et de

reçoit un élément de compréhension grâce à la découverte des Marranes de Belmonte. En 1988, Frédéric Brenner filme la cérémonie concentrant en un unique rite la mémoire des événements fondateurs de leur histoire : hommes et femmes réunis dans une maison fermée, tous également revêtus d'une longue chemise blanche et la tête couverte d'un fichu blanc, de concert pétrissent la pâte et cuisent les « *saints pains* » sans levain. À la question « Que célébrez-vous ? », la femme qui dirige la récitation des prières et la première entonne les chants qui accompagnent leur confection répond ainsi :

La sortie d'Égypte et l'arrivée aux Terres Saintes... La sortie d'Égypte c'était au temps de l'Inquisition. Le peuple a été expulsé d'Égypte et il est allé aux Terres Saintes. C'est ce qu'on m'a raconté. Le peuple est arrivé et le peuple a célébré une fête. Et la Sainte et Bénie Reine Esther a demandé qu'on ne tue pas le peuple et on ne l'a pas tué, et le peuple a fait une fête et c'est devenu la Sainte fête... Voilà, c'est tout⁸.

Religion placée sous le sceau du secret, le marranisme a donc fait de celle qui avait caché son identité une figure tutélaire vénérée dans le strict respect des « *Ayunos de la Reyna Esther* », les jeûnes discrets qu'elle pratiquait, dit-on, à la cour d'Assuérus et auxquels se réduit pour les marranes et leurs descendants la célébration de *Pourim*.

Mais il serait faux d'imputer aux seules conditions historiques (celles d'une interdiction conduisant à la clandestinité et au secret) une telle élection. Elle révèle en effet la nature de ce lien très discret postulé entre le féminin et le sacré, tout en permettant de penser qu'il ne peut être ramené au seul exercice d'une fonction même si les femmes y gagnent le titre de « *sacerdotisa* ». Esther, Stella, la Brillante est ici associée à d'autres figures féminines pérennes, parmi lesquelles « *Santa Saquiné* » invoquée dans une prière marrane intitulée, « Oraison de la beauté » (*Oração da formosura*), où les femmes se placent sous sa protection. On reconnaît sous la déformation du terme celui de « *Shekbinah* », qui plus largement dans le judaïsme est le nom donné à la

femmes ayant gardé la mémoire des coutumes marranes majoritairement transmises par les femmes (Wachtel 2011).

⁸ Le film de Frédéric Brenner et Stan Neumann *Les derniers Marranes de Belmonte* (1989) offre en effet une belle illustration des fonctions liturgiques des femmes lors des rituels domestiques. Les photos ont été rassemblées dans un album publié aux Éditions de la Différence en 1992 avec un texte de Yosef Yerushalmi.

manifestation féminine et poétique de la présence divine depuis le retrait de Dieu. Selon une durable tradition elle irradie de sa lumière quelques-unes des femmes de la Bible auxquelles on la dit tout particulièrement attachée : Sarah, Rachel, Esther, qu'elle enveloppe de son aura comme d'un voile, prenant même leur apparence dans certaines circonstances pour les protéger de la convoitise des hommes tout en les rendant plus désirables, plus séduisantes...

Au cours du *shabbat*, sanctifié par la part que prend l'épouse dans un rituel dont la vocation est de renouveler l'alliance entre Dieu et son peuple, on la dit présente quand l'homme et la femme pieuse, elle-même en ce jour redevenue « fiancée », autre visage de la *Shekhinah*, s'unissent⁹. C'est donc que chaque femme contient une parcelle de cette flamme...

« Mâle et femelle il le créa... »

Exaltée par les cabalistes sous plusieurs visages, la composante féminine du sacré trouve son mode d'expression le plus intense en la personne de cette même *Shekhinah* dont on fait l'épouse de Dieu. En effet, ainsi que l'a mis en évidence Charles Mopsik qui a consacré l'œuvre de toute une vie à l'étude des grands textes de cette forme médiévale de la mystique juive, celle-ci à la fois réintroduit dans le divin du féminin et, par le jeu des diverses composantes « mâles et femelles » qui, sous le nom de *sefirot*, contribuent par leurs combinaisons à lui construire une structure dynamique, redonne à la notion de « couple divin » une place prépondérante. Dieu y est à la fois féminin et masculin, et sa création et ses créatures également : d'un être mâle et femelle à l'origine, coupé (sexué donc) lors de sa descente au monde en deux moitiés, découlent l'homme et la femme. Mais chaque corps est doté d'une âme androgyne, composée d'éléments féminins et masculins interagissant, sur le modèle divin, et c'est seulement la prédominance d'un élément plutôt que l'autre qui permet la classification en homme et femme... En outre la force

⁹ Sur cette réitération de l'alliance avec Israël opérée par le *Shabbat* à l'instar du lien conjugal, voir Gross 2015. Et dans le même ouvrage le chapitre intitulé : « L'accueil du Shabbat, la fiancée et la reine », p. 111-125.

d'attraction qui pousse les âmes à refaire du *un* en s'unissant à travers les corps qui les accueillent s'exerce aussi entre composantes de même nature : ainsi ce sera le « féminin » de l'homme qui l'attirera vers le féminin de la femme et le « masculin » de cette dernière qui la poussera vers le masculin de l'homme. Le dernier ouvrage de Charles Mopsik, justement intitulé *Le sexe des âmes*, s'attache à déceler dans cette singulière conception ce qui en découle sur le plan le plus concret, permettant d'en saisir les convergences avec ce que l'on nomme aujourd'hui les « théories du genre ». En effet la construction « genrée » des âmes qui ressort selon lui des traités étudiés, et qu'il défend dans sa démonstration, outre sa singularité et sa complexité parfois vertigineuse, conduit à mettre en rapport fécondité et stérilité avec les « défaillances du désir » et induit de possibles « passages » d'un sexe à l'autre. Lorsqu'une telle conception se combine, ce qui est parfois le cas, avec la doctrine de la réincarnation, cela produit des rencontres surprenantes¹⁰. On sait que seuls les hommes (protégés de la Géhenne par l'étude de la Torah) peuvent en raison de leurs fautes passer par le cycle des réincarnations (*gilgul*) pour s'en « purifier » et à ce titre s'incarner dans des corps de femmes. Cette cohabitation temporaire de deux âmes dans un corps (celle d'un mort et celle d'un vivant) a reçu le nom de *dibbouk* dans le judaïsme¹¹. Pourtant, sans qu'aucune dimension punitive ne s'y attache, il arrive aussi que l'âme d'une femme morte « revienne » dans l'âme d'une vivante et s'unisse à elle pour lui apporter des « étincelles d'âmes nouvelles ». Cette possible fécondation des âmes entre elles, appelée par les cabalistes : *'ibour* (engrossement/grossesse), semble propre aux femmes, au point qu'elle est évoquée pour justifier le retournement chez certaines de la stérilité en fécondité. Il faut pour cela qu'au moment de l'union entre les partenaires humains – l'homme et son épouse « masculine » en raison d'un déficit de « féminin » – une âme féminine, descendue en

¹⁰ Mopsik 2003.

¹¹ Sur le *dibbouk* voir Fabre-Vassas 2006b. En me fondant sur un corpus d'histoires anciennes et contemporaines, j'ai montré en quoi ces récits opèrent une partition sexuée des rôles et invitent plus largement à une réflexion sur les catégories du féminin et du masculin, les qualités qui leur sont attachées, leurs limites où leurs capacités à assumer cette forme de dépassement en endossant des identités autres ou multiples.

elle par « le miracle et le secret du *'ibour* » lui apporte par son concours la part manquante nécessaire à la fécondation¹².

En lisant ces pages découvertes plusieurs années après m'être attachée à l'épisode du mariage de Jacob dans la Genèse, avec deux sœurs dont l'une, Rachel, est stérile et l'autre, Léah, féconde, j'ai immédiatement songé aux stratagèmes auxquels elles recourent entre elles et avec le concours de leurs deux servantes plus jeunes pour gagner une fécondité qui fait défaut à la première et s'est appauvrie en la seconde. Si la séquence où elles utilisent leurs servantes respectives comme mères porteuses s'offre comme le premier cas de procréation assistée *stricto sensu*, il me semble que la lecture fine des moyens mis en œuvre par Rachel et Léah dit plus que ce simple expédient : les jeux de passation circulaires et d'échanges duels destinés à faire circuler entre les quatre femmes un « principe fécond » d'abord immobilisé ou confisqué par l'une d'elles et à le redistribuer selon un partage qui se voudrait équitable s'appuient sur l'idée d'une porosité des corps féminins entre eux et d'une capacité génésique augmentée par les forces de l'envie et du désir¹³.

Mais, pour revenir au texte et à la thèse défendue par Mopsik, déduire de ce qui précède que, dans ce système de pensée, « masculin et féminin transcendent le marquage social des identités sexuelles » suffit-il à combler l'écart, à résoudre la question que l'on peut se poser et que les femmes d'aujourd'hui tout particulièrement posent ? Celle d'un recouvrement effectif ou non, dans le judaïsme, de la place réelle qui leur est accordée en tant que personnes sociales et de celle que l'on reconnaît au « féminin » comme valeur, composante du religieux et du sacré, voire du divin¹⁴.

¹² Mopsik 2003, chapitre « La femme masculine ». Ce phénomène a été justement allégué à propos de la stérilité qui affecta temporairement l'épouse de Joseph Caro l'un des maîtres de la Cabale de Safed pourvue d'une âme à dominante « masculine » et que vint corriger un tel miracle.

¹³ Voir Fabre-Vassas 2001 sur cette puissance qui, selon un *midrash*, aurait permis aux deux sœurs enceintes en même temps – Leah d'un enfant mâle et Rachel d'un enfant femelle – d'« échanger » leurs embryons *in utero* : c'est ainsi que Rachel donnera naissance à Joseph et Léah à Dinah.

¹⁴ Mais il ne semble pas que, dans le corpus des textes fondamentaux répertoriés à ce jour, l'un d'eux émane d'une femme, même si la mystique cabaliste accorde une place essentielle à cette composante féminine mise en avant par Charles Mopsik.

En effet, comme le montre Charles Mopsik, si dans la Cabale, « masculin » et « féminin » sont affectés de valeurs égales qui peuvent se combiner sans qu'intervienne une « valence différentielle des sexes »¹⁵, cela ne se répercute pas dans la réalité du judaïsme vécu où, comme dans tant d'autres religions, un basculement du plan horizontal au plan vertical a depuis longtemps été institué entre ces deux pôles : on les maintient dans leur différence en leur attachant des qualités premières d'où découlent des rôles et des fonctions spécifiques toujours hiérarchisés.

La double alliance

Bien au-delà du cercle des cabalistes, la conviction que le mariage est indispensable pour assurer la complétude de chaque être est largement répandue et l'union avec une partenaire prédestinée considérée comme la meilleure. C'est donc comme si la figure du couple divin surplombait celle formée par tout couple humain.

Le judaïsme, ai-je dit en commençant, est dominé par la figure de l'Alliance entre le peuple élu et son Dieu. La première, conclue avec Abraham, instaure le rite de la circoncision comme un « signe de chair » puis son renouvellement s'opère avec le don de la Torah à Moïse : un texte de loi gravé sur les « deux tables du témoignage, tables de pierre écrites du doigt de Dieu » qui scellent définitivement le lien à l'Écriture. Désormais chaque juif soumis au texte est inscrit dans l'ordre de la Lettre, mais ce qui n'est pas toujours suffisamment souligné, c'est la forme particulière que prend dans cette deuxième Alliance la réitération de la circoncision. Deux versets en Exode IV (24-25) en rendent compte dans une scène mystérieuse et dramatisée. Alors que Moïse accompagné de son épouse et de son jeune fils retourne vers l'Égypte pour faire sortir son peuple de captivité, Iahvé cherche à les faire mourir : « Alors Séphorah prit un caillou, trancha le prépuce de son fils et en toucha ses pieds, puis elle dit : “tu es pour moi un époux de sang” ». C'est donc ici une femme qui prend l'initiative de la circoncision salvatrice, et la prolonge peut être d'une

¹⁵ Selon l'expression forgée par Françoise Héritier pour rendre compte de ce rapport (Héritier 1996).

seconde d'ordre symbolique en touchant avec le prépuce les « pieds » (terme désignant les parties génitales masculines) de Moïse lui aussi incirconcis, le faisant « époux de sang »¹⁶.

L'alliance divine doit donc être doublée par une alliance humaine, les deux devenant indissociables et en effet désormais liées puisque, comme nous allons le voir, c'est sur le mode d'un « mariage avec la Torah » que se décline le rapport entre chaque juif et le texte sacré, mariage qui pour se réaliser dans les meilleures conditions implique aussi un mariage bien réel avec une partenaire humaine.

Partant de là, ce modèle de l'alliance se décline et se renouvelle pour chaque homme au travers des rites biographiques (rachat du premier né, circoncision, *bar mitsva*, mariage) qui, pour le faire juif, impliquent un compagnonnage de toute la vie avec le Livre, avec la Torah dont l'étude doit être poursuivie la vie durant. Désormais le texte sacré participe de tous les rites qui le conduiront vers l'âge adulte. En effet pour le jeune garçon instruit « dans la Torah », la *bar mitsva* tout d'abord, qui le fait « fiancé de la Torah », inclut le moment solennel où il « monte à la Torah » pour procéder à la lecture d'un fragment de texte et à son commentaire, après avoir revêtu pour la première fois son châle de prière et s'être enveloppé dans les *tefîlin*, les phylactères porteurs de versets bibliques. Le rite inaugural donne accès à la Torah pour toutes les années à venir et tout particulièrement pour sa fête célébrée comme un mariage où il occupe la place de « Fiancé de la Loi » ou « Époux de la Torah ».

Or ce titre est rituellement conféré, dans les communautés ashkénazes, au premier et au dernier fiancé de l'année le jour de *Simhat Torah*, qui marque le passage entre la fin et le recommencement de la lecture du texte sacré. Commis d'office à la fonction de lecteur après qu'ils ont été proclamés *Hatan Torah* (« Fiancés de la Torah »), l'un – le plus jeune – lit les derniers versets,

¹⁶ Claude Lévi-Strauss s'est essayé à percer l'énigme de ces deux versets, en considérant sa tentative comme un “jeu” et en procédant, selon la méthode comparatiste, afin d'analyser en parallèle le rite d'imposition de l'étui pénien chez les Bororo (voir Lévi-Strauss 1988). On me signale que Jean Christophe Attias a publié récemment (2015) aux Éditions Alma *Moïse fragile*, une « biographie » qui accorderait une place importante à l'acte et donc au personnage de Séphorah.

aussitôt suivi par le plus ancien qui enchaîne avec les premiers afin qu'il n'y ait pas de rupture. Le rite destiné à assurer la continuité de la lecture scelle donc le lien des jeunes gens à la Torah en jouant de l'analogie avec celui qui désormais les engage vis-à-vis de leur future épouse. Aussi sa célébration joyeuse prend-elle parfois le visage d'un mariage : il arrive qu'une *bouppab*, le dais sous lequel on place les mariés, soit dressée au-dessus de la Torah tandis que le « fiancé » procède à sa lecture suivie d'une danse des hommes avec les rouleaux parés et d'autres réjouissances dignes d'une noce.

En effet l'alliance entre un homme et une femme remet en jeu ce même modèle en posant cette fois l'identité entre la nouvelle mariée et la Torah¹⁷. Elle est parfois explicitement formulée et mise en scène au cours de la cérémonie du mariage, elle-même assimilable en bien des points à la fête joyeuse de *Simhat Torah*. C'est le cas dans des communautés hassidiques où le *badham*, maître de cérémonie présidant au rituel et chantre, célèbre d'abord la « chère fiancée » dans un épithalame où elle est qualifiée de « Couronne », puis l'invite à manifester la plus grande joie par un « Tu as absorbé en toi la parfaite Torah de l'Éternel ». Après le repas, lorsque vient le moment de la danse, la *mitsve tantis*, il l'introduit par un rappel du rituel au cours duquel les jeunes hommes « fiancés de la Torah » ont été honorés et invités à « monter à la Torah ». La fiancée danse d'abord avec chacun des invités puis avec le fiancé, non sans avoir été auparavant attachée à lui par le *gartel*, la ceinture que le juif pieux noue autour de sa taille pour dire ses prières ; et c'est cette danse quasi mystique qui assure la

¹⁷ Dans Zborowski & Herzog 1992, de belles pages sont consacrées à l'apprentissage de la Torah par les jeunes garçons et aux rituels associés (p. 85, 103, 193) tout comme au rapport unissant mariage et Torah (p. 256-270). Voir aussi Baumgarten 1993. L'idéal du couple constitué par un étudiant pauvre se destinant à l'étude avec une fille de condition supérieure que sa famille pouvait entretenir était considéré comme une *mitsvab* (une action pieuse) à laquelle les familles s'engageaient mutuellement parfois avant la naissance de leurs enfants. Puisque de toutes façons les mariages se décidaient alors que les intéressés étaient encore très jeunes (mais considérés comme adultes dès la puberté physiologique pour les filles et à la faveur du rite pour les garçons 12-13 ans), il arrivait donc que les contrats stipulent les modalités même de cet entretien par la famille de la jeune fille.

descente de la *Shekbinah* dans le couple, ainsi lié et ainsi tournoyant, et sanctifie leur union.

La loi du désir

Le mariage donc, de manière totalement unilatérale, entérinait ce rapport privilégié au texte dont les femmes étaient dispensées puisque les principales *mitsvot* qui leur incombent en accord avec une vénérable tradition se résument à l'allumage des bougies le jour du *shabbat*, au prélèvement de la pâte et au respect des règles de pureté. Ces règles, dont on sait l'importance pour la femme (et pour l'homme aussi d'ailleurs puisque leur non-respect affecte la vie du couple ici-bas et dans l'au-delà) sont bien connues pour leur rigueur et leur maintien jusqu'à aujourd'hui, fût-ce sous une forme atténuée, par exemple l'usage du *mikveh* ramené à un rite précédant le mariage. Les contraintes et les limites qu'elles imposent dans la pratique de la sexualité sont compensées selon les rabbins par les avantages qu'elles procurent : si les rapports sexuels sont ainsi codifiés, c'est qu'ils ont des effets sur l'équilibre du couple. Ils sont un devoir auquel l'homme ne peut se soustraire (fût-il un étudiant acharné !), et il lui incombe de veiller au plaisir de sa femme et de lui en procurer (les textes le disent et le redisent avec clarté) ce qui favorise la conception considérée comme une « bénédiction divine », un bienfait de Dieu, la manifestation que le couple respectueux de ses devoirs envers lui lui agrée. La célébration hebdomadaire du *shabbat*, qui interdit toute activité laborieuse, est un temps privilégié pour la sexualité du couple. Pourtant, si comme nous l'avons vu, Dieu, ce grand fécondateur, bénit les unions en les rendant fécondes, la stérilité toujours imputée à la femme est considérée comme une malédiction¹⁸. Dans les temps

¹⁸ Et bien sûr associée au non-respect des règles de pureté selon les nombreux traités qui leur sont consacrés. À titre d'exemple parmi les plus rigoureux, je renvoie à l'étude d'Evyatar Marienberg sur *La Baraïta de Niddah*, un texte juif pseudo talmudique du V^e siècle sur les lois religieuses relatives à la menstruation, mais qui aurait eu une longue postérité (Marienberg 2012 : 70-71). Il y est écrit « On constate que les prières des matriarches étaient immédiatement exaucées lorsqu'elles observaient les lois de *niddah* » (cas de Sarah, Rachel, Léah...).

anciens elle autorisait la polygamie et jusqu'à aujourd'hui, dans les milieux ultra-orthodoxes, elle pouvait conduire à la répudiation. Droit inique qui, en 1999, a fourni au réalisateur israélien Amos Gitai l'argument du film *Kadosh* ; Meier et Rivka forment un couple amoureux mais dont l'harmonie commence à être entamée sous la pression sociale et religieuse (ils vivent selon la règle orthodoxe) car ils sont toujours sans descendance après dix ans de mariage¹⁹. Bien sûr, la stérilité ne peut être imputée qu'à la jeune femme et à une faute concernant le respect des règles de pureté. En dépit de son amour, Meier perd alors tout désir pour Rivka et toute envie de poursuivre l'étude de la Torah, à laquelle il se consacrait jusque-là avec une grande assiduité, tandis que sa femme pourvoyait aux nécessités du ménage en exerçant le métier de comptable. Convaincu par les autorités rabbiniques il se résout donc à prendre une autre épouse. Rivka, rejetée, égarée, perdra la raison et la vie.

Cette stérilité est d'autant plus tragique, inacceptable, que la femme est aimée et que le plaisir sexuel et la jouissance sont censés, toujours selon la doxa des rabbins, favoriser la conception. Or c'est justement la bien-aimée qui éprouve des difficultés à enfanter ! On est là devant une situation paradoxale que les récits bibliques (les cas, pourrait-on dire), précurseurs en ce domaine des théories freudiennes, ont amplement illustrée en faisant une distinction entre la femme que l'on désire et celle dont on fait la mère de ses enfants. Le *Shabbat* peut se lire comme une tentative pour réunir en une seule personne ces deux figures : l'épouse cuisinière, pétrisseuse de la brioche levée qui paraîtra sur la table, ayant en ce jour suspendu toute activité culinaire et ménagère, se pare de ses plus beaux atours et de tous ses bijoux pour redevenir la séduisante « fiancée » que son époux en des noces renouvelées conduira vers la couche conjugale. Ces deux images s'incarnent en Rachel et Léah, précédées dans la Bible par d'autres couples féminins antagonistes : Ève la féconde et Lilith la

L'auteur rappelle que le terme *niddah* est forgé à partir de deux racines qui signifient « rejet », « expulsion ».

¹⁹ Ce qui autorise l'époux, selon la loi juive, à « répudier » sa femme en lui donnant le *guet* (acte de divorce), sanction unilatérale aujourd'hui combattue par les femmes et conduisant à des réaménagements de la part des tribunaux rabbiniques.

séductrice, première épouse d'Adam qui, ayant refusé de se soumettre à lui dans l'acte sexuel, se serait envolée dans les airs en emportant le nom de Dieu²⁰ ; les deux épouses de Caïn : Ada, sans grâce, qu'il aurait prise pour procréer et Cilla, très belle, pour son plaisir ; Sarah, épouse bien aimée d'Abraham, et Hagar la servante égyptienne...²¹ Il y aurait même deux *Shekhnah* pour les cabalistes et leur convocation a donné lieu dans la Cabale de Safed à un rituel nocturne prenant la forme de « noces sacrées » avec les deux sœurs Rachel et Léah²².

C'est aussi parce que Rachel *in fine*, bien qu'ayant gagné, à l'issue du combat contre sa sœur et grâce au concours de la mandragore, une fécondité qui s'avérera mortelle pour elle (elle perd la vie avec son sang en accouchant de Benjamin), reste dans les mémoires la bien-aimée stérile que sa personne et son tombeau – près duquel pousseront des mandragores – font l'objet d'un culte où se rendent aujourd'hui encore les femmes qui ne peuvent avoir d'enfant.

Le corps du texte

Ces possibles renvois d'une figure à l'autre d'un sacré féminin incarné pourraient sembler propres à la pensée de la mystique cabaliste si l'on ne s'était arrêté longuement sur les rituels qui mettent particulièrement en jeu le rapport de proximité ou d'écart que chaque sexe entretient non seulement avec le texte, la lettre, mais aussi avec les *Sefer Torah*, les rouleaux sacrés, pour découvrir que, dotés d'une corporéité féminine, ils sont au même titre que les femmes porteurs d'une ambivalence irréductible.

²⁰ Dès les années 1970, un mouvement de femmes américaines (juives, féministes, lesbiennes et converties à la psychanalyse jungienne) s'en réclame et crée la revue LILITH : il s'agit pour elles de rétablir sa figure archétypale de manière positive – incarnation du pur désir et de l'insoumission – en l'opposant à une Ève docile et procréatrice. Voir aussi Brill 1981.

²¹ Sur ces figures et couples féminins voir Fabre-Vassas 2001.

²² Pour un développement à propos de Rachel, voir Fabre-Vassas 2000. Le rite est décrit par Gershom Scholem (Scholem 1966 [1960] : 156-169) et par Moshe Idel (Idel 2005 [1998] : 438-448).

L'identification de la Torah, du texte sacré de la Loi, avec un corps féminin n'est pas l'apanage des seuls cercles mystiques, chaque juif peut en faire l'expérience.

Dans des travaux précédents, j'ai établi l'analogie quasi explicite qui est posée entre la Torah et un corps de femme : habillée, parée, ornée, manipulée dans de joyeuses danses, mise sous la *bouppah* des mariés. D'autres chercheurs ont mis en évidence sur d'autres terrains cette analogie. Des romanciers en ont tiré l'argument de nouvelles mettant en scène la jalousie d'une femme stérile en dépit de ses efforts pour se rendre attractive, impuissante face à l'amour exclusif que son époux porte à la seule Torah. Dans *La Légende du Scribe*, l'écrivain israélien Shemuel Yosef Agnon imagine une femme qui, ayant perdu tout espoir d'être enceinte, lui demande d'écrire pour elle un rouleau de la Torah (il est scribe de profession) et se met à confectionner un trousseau d'enfant pour habiller le Rouleau. Mais elle meurt avant de l'avoir achevé²³.

Et c'est cette analogie qui permet peut-être de comprendre – autre paradoxe du judaïsme – l'exclusion des femmes. En effet si nous prenons acte de l'identité ainsi postulée, un certain nombre de précautions vis-à-vis des femmes et de la Torah prennent sens. Cette proximité permet de comprendre que la fabrication, l'écriture, la manipulation des rouleaux (de leur vie à leur mort puisque lorsqu'ils sont inutilisables, ils sont enterrés) obéissent à des règles de pureté aussi strictes pour les unes que pour les autres, et que les rabbins s'interrogent sur la nature du sacré qui s'y attache dans les mêmes termes. De même que le corps de la Torah contient le texte, la parole sacrée, celui de la femme qui porte un enfant l'abrite replié en elle « comme un feuillet d'écriture » et possédant en lui toute la connaissance de la Torah. Mais, selon ce mythe, il l'oublie instantanément lorsqu'il vient au monde, et la fossette que l'on porte sur la lèvre supérieure est la marque laissée par le doigt de l'ange qui l'imprima à la naissance, comme signe et trace de cet oubli.

²³ Voir Claudine Fabre-Vassas 1995. Emanuela Trevisan Semi établit la manière dont ce rapport d'identité entre la Torah et un corps féminin (épouse ou fiancée) ou masculin (homme ou enfant), a fourni à l'écrivain israélien Shemuel Yosef Agnon l'argument de ce récit (Trevisan Semi 2014).

Désormais il lui faudra réapprendre la Torah tout au long de sa vie... Il, c'est-à-dire le garçon, l'homme.

Pour ce faire, le rite de la circoncision – le premier le concernant – est bien celui qui l'introduit à la fois dans le monde masculin et dans celui de la « lettre ». Si, comme nous l'avons rappelé, l'infime effusion de sang produite par l'opération de la circoncision est destinée à concrétiser l'Alliance entre le nouveau-né, Dieu et la communauté des hommes, il convient de rappeler pourtant la nature de ce sang. Le terme hébreu désignant le prépuce (*'orlah*) renvoie à l'idée d'impureté, associée au sang de l'accouchement. D'où la nécessité d'attendre sept jours avant de réaliser la circoncision, qui entérine la séparation du nouveau-né d'avec la mère²⁴.

Et ce fut pourtant, parfois, à partir de ce sang de la circoncision qu'un premier déchiffrement de la lettre hébraïque lui fut aussi proposé. Le rituel de la *bar mitsva* pouvait dans certains pays inclure le déshabillage du rouleau de la Torah serré dans le linge de circoncision du nouveau-né (*mappah*). C'est le cas en Alsace, où on le gardait pour envelopper la Torah après que la mère, à partir des tâches de sang maculant le tissu, eut brodé des motifs ornementaux animaux et floraux mais aussi religieux (les objets du culte, un personnage portant un rouleau de la Torah, des mariés sous le dais nuptial). Tout au long des bandelettes, qui dépliées ressemblent à des rouleaux, courent des versets en lettres hébraïques appliquées. Et bien sûr le vœu pieux qui revient le plus souvent dans les textes brodés est celui-ci : « Que Dieu le fasse grandir pour la Torah, pour le dais nuptial et pour les bonnes actions ».

Ces femmes, ayant conservé ces tissus précieux qu'elles ont « marqué » à plus d'un titre puisqu'elles y apposent aussi leur nom et

²⁴ Patricia Hidiroglou note le parallélisme avec les sept jours de séparation conjugale suivant la menstruation. Dans son chapitre IV intitulé « Sens commun et interprétations », elle examine les significations qui s'y rattachent (de la lecture en termes psychanalytiques au recours à la notion de « sacrifice ») et les met en perspective avec celles que donnent aujourd'hui ses interlocuteurs (praticiens traditionnels et parents d'enfants circoncis). Elle montre que, sans s'exclure les unes les autres, elles ne permettent pas de privilégier un sens plutôt que l'autre. Aujourd'hui, pour ceux qui en maintiennent l'usage, la dimension « identitaire » de l'opération prédomine sur l'aspect religieux (Hidiroglou 1997).

leur identité sexuelle avec un fil rouge et selon un point de broderie particulier qui, en Italie, porte le nom de « *punto scritto* » en référence à l'écriture²⁵, en font « don à la Torah » deux ou trois ans plus tard. Ils sont alors apportés solennellement à la synagogue par le père accompagné de l'enfant – le petit garçon – et leur remise est le premier acte d'une cérémonie qui s'achèvera une dizaine d'années plus tard : dépliés puis enroulés autour de l'un des Rouleaux Sacrés de façon à être maintenus dans un étroit contact, ils lui serviront d'enveloppe – certains disent de « langes » – jusqu'à ce que, invité à « monter à la Torah » le jour de sa *bar mitsva*, le garçon devenu majeur les ôte solennellement et en déchiffre à voix haute le message maternel avant de se prêter à la cérémonie qui fera de lui un « Fiancé de la Torah »²⁶.

Il semble donc que cette part féminine, qui est pourtant celle qui signe *de facto* l'appartenance des femmes au judaïsme et en assure entre elles la transmission sans que des rites aient été nécessaires pour les « faire juives », la mise en contact directe de ce sang, avec le Rouleau de la Torah, avec sa « nudité », son apposition sans que jamais le texte ne perde son caractère « saint », disent bien l'appartenance des femmes, de leur sang, au même sacré et à son essentielle « impureté »²⁷.

²⁵ Cette broderie au fil rouge représente le plus souvent un décor floral stylisé et un texte. Voir Klagsbald 1981 : 99 *Mappah* 128.

²⁶ Les modalités de remise des *mappot* encore appelés *Wimpel Torah* (lange de la Torah) à la synagogue peuvent varier. Une riche ethnographie du rite et de la pratique est offerte par l'ouvrage de Patricia Hidiroglou (1997) qui lui consacre un chapitre intitulé « Don de la *Mappah* (lange de circoncision) » (p. 139-171), accompagné d'illustrations (cahier entre les pages 192-193) et d'un catalogue des *mappot* répertoriés aux archives de l'Association consistoriale israélite de Paris (ACIP) (p. 279-291). Les encyclopédies du judaïsme *sub verba* « *mappot* » décrivent également la pratique et en reproduisent des motifs, tout comme les livres d'art populaire. De beaux exemplaires sont également présentés dans l'ouvrage de Freddy Raphaël et Robert Weyl sur les Juifs en Alsace (Raphaël & Weyl 1977).

²⁷ Cela veut dire que pour que le sacré soit sacré, il doit assumer cette instance impure et féminine. Voir sur ce point et ses complexes développements les travaux de Charles Mopsik 2003. J'en ai présenté quelques éléments dans un article portant sur « Rachel : "La belle qui n'a pas d'yeux" » (Fabre-Vassas 2000). Sur l'impureté et le sacré, voir aussi Biale 1997 [1992], chap. I en particulier.

En effet, qu'en est-il de la femme dispensée de l'étude de la Torah en raison même de cette identité de nature ? Peut-être faut-il voir dans le fait que le judaïsme se transmette par les femmes, aux femmes, par le sang, un trait singulier ? Seraient-elles porteuses de l'essence même du judaïsme, sans que des rites soient nécessaires pour construire leur identité, pour la parfaire, pour la maintenir ?

Il n'est que d'examiner la manière dont on procédait dans les conversions au judaïsme. Dans le cas où un Juif sorti de sa religion voulait y revenir (cas du *converso* au XVI^e siècle en Espagne), une nouvelle circoncision étant impossible, on lui coupait très courts les ongles et les cheveux. D'où, en Provence, le nom de « *retalbat* » qui s'attachait à celui qui était passé par cette opération. Pour une femme, il lui suffisait de s'immerger entièrement dans le *mikveh* pour devenir ou redevenir juive.

L'affinité ainsi postulée entre le féminin et une judéité naturalisée s'est maintenue dans le christianisme : une femme venant d'accoucher devait attendre quarante jours avant de pouvoir être réintégrée dans le sein de l'Église selon un rituel qui fut supprimé car jugé humiliant. Mais de même que, par le sang de l'accouchement, elle renouait avec une judéité native, de même son enfant pouvait, lui aussi, être considéré comme un « petit juif » jusqu'au baptême²⁸.

Si l'on poursuit ce raisonnement, il appert que, porteuse de l'identité qu'elle transmet à ses enfants du même sexe, la femme n'aurait pas besoin de rites alors que le garçon doit s'y soumettre à répétition²⁹. Si elle possède le savoir, la science infuse de la Torah, elle n'a pas besoin de la réapprendre. Extrapolation bien sûr inacceptable mais qui a pu être faite de manière implicite puisque certains rabbins semblent y avoir répondu en défendant justement, contre l'idée commune, la nécessité pour les femmes d'être instruites dans la Torah.

²⁸ Et parfois même jusqu'à la communion. J'en ai traité au chapitre V de *La bête singulière. Les Juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, 1995.

²⁹ Sur ce point l'apport de l'article de Riccardo Di Segni (1989), relatif à la transmission matrilineaire de l'appartenance à la judéité est fondamental.

Torah des hommes, Torah des femmes

Rachi, sur ce point, est souvent cité pour avoir instruit ses filles. Certes, nous l'avons vu, l'idéal du lettré marié à une « pieuse juive » se contentant d'accomplir ses devoirs d'épouse et de mère court jusqu'à une époque très récente. Il a d'ailleurs fait l'objet de satires dans la littérature yiddish en particulier, où l'image du *schmorrer*, le juif misérable, se double parfois de celle de l'étudiant pauvre qui ne peut trouver à se marier, la dévotion à la Torah ne suffisant pas toujours pour accéder à des noces bien réelles ! Par ailleurs il est évident que le rapport au savoir était tout aussi différencié du côté masculin (en fonction des milieux et des époques) que celui des femmes au non-savoir. Il serait vain de chercher des exemples prouvant qu'ici où là il y eut des « femmes savantes » et, sur ce point, je ne pense pas que le judaïsme se distingue beaucoup du christianisme. De précieuses monographies locales, comme celle d'Angela Scandialato pour la Sicile médiévale, montrent que, dans quelques grandes familles riches et en raison de circonstances particulières (tradition familiale, successions, veuvages), des femmes juives accédèrent à la profession de médecin gynécologue (et pas seulement d'accoucheuses), d'autres même ouvrirent des *yeshivot* (des écoles), d'autres encore, comme le révèle leur succession, possédaient des livres... Plusieurs chercheurs se sont attachés à identifier quelques-unes de ces femmes et à les sortir de l'ombre et de l'anonymat. Je pense aux recherches de Danièle Iancu-Agou sur la Provence médiévale (l'un des hauts lieux de la cabale) et à ses travaux sur « quelques femmes d'exception au Moyen Âge »³⁰.

Les cas sont suffisamment rares pour avoir attiré l'attention : ainsi Glückel Hameln, diamantaire hambourgeoise et femme d'affaires du XVII^e siècle, entreprend au soir de sa vie d'écrire ses mémoires pour en témoigner auprès de ses enfants. Sous l'apparente liberté perce le désarroi d'une femme soucieuse de se mettre en règle avec Dieu et son récit s'apparente tout autant qu'à une autobiographie à un genre littéraire en vigueur chez les femmes : la *tebina*, « l'écriture de la supplication », telle que Jean Baumgarten en a fait l'analyse à propos

³⁰ En particulier celle de Régine Abram Dhuoda, évoquée par Danièle Iancu-Agou dans Gravel *et al.* 2014.

d'autres « prises de l'écriture » féminines³¹. Le point de départ en est une entreprise éditoriale qui ébranla quelque peu le monde de l'imprimerie sans pour autant mettre à bas l'hégémonie masculine, parfois même en la dissimulant. C'est ainsi que la volonté de diffuser plus amplement les textes de la tradition auprès d'un public qui jusque-là ne pouvait y accéder directement a donné lieu, dans le monde ashkénaze, à une invention singulière³². Dès les débuts de l'imprimerie, les textes sacrés, dont la Torah et ses commentaires, sont traduits de l'hébreu au yiddish, et cette volonté de reconnaissance d'un parler vernaculaire comme langue à part entière est très vite associée à l'émergence d'une littérature spécifique, destinée aux femmes – dont participe un ouvrage fameux le *Tseenah ureenah*, encore appelé « Torah des femmes ». Mais on crée pour cet usage et pour cette langue un caractère d'imprimerie appelé « *waybertaytch* », yiddish des femmes.

Cela permet aussitôt à des femmes, veuves ou filles d'imprimeur pour la plupart et déjà familiarisées avec le métier, de traduire et composer des livres. L'une d'entre elles, Riwka Tiktiner, une jeune pragoise, offre aux femmes une adaptation rimée du Pentateuque qu'elle intitule « Chanson de la Torah ». Rendue aux femmes par le simple jeu de sa translation de l'hébreu au yiddish, la Torah peut donc maintenant être fêtée par elles, entre elles, en une joyeuse et libre célébration de la *Simbes Toyre*, à laquelle elle invite ses lectrices, autorisées par ce biais à danser avec la Torah (le livre qu'elle a écrit bien sûr), comme le font les hommes le jour de sa fête...

³¹ J'emprunte la formulation à Daniel Fabre. Voir Hameln 1971. Parmi les approches très diverses, je retiendrai celles de Daniel S. Milo, « L'histoire juive entre sens et référence. Et Glückel ? » et de Hervé Le Bras, « Glückel Hameln, une paysanne de l'Allemagne du Nord », dans Boureau & Milo 1991 : respectivement 145-167 et 169-184. Natalie Zemon Davis en dessine un autre visage (Davis 1997).

³² Sur ces traductions simultanées et diffusions massives de la Torah et du Livre d'Esther, voir Baumgarten 1993 : 141, 200-204 et 351. Par ailleurs, le succès d'ouvrages composés par des femmes, pour des femmes est tel que nombre d'auteurs masculins prennent des pseudonymes féminins. Il est donc difficile de savoir exactement la place réelle de ces dernières. Voir Fabre-Vassas 1995.

Texte à usage rituel, la Torah, objet précieux entre tous, est en effet un objet dont les manipulations, le déshabillage, la mise à nu risquent de provoquer des dommages qui pourraient lui faire perdre son caractère sacré. Elle est donc soumise à des précautions, soustraite aux regards, protégée en particulier du contact avec les femmes dont, assure-t-on, la seule présence peut provoquer des altérations.

Revenons encore une fois à cette fameuse « Joie de la Torah » telle qu'on peut l'observer aujourd'hui, et transportons-nous à l'intérieur d'une synagogue au moment de la plus grande effervescence, quand s'ouvre le rideau de l'Arche Sainte et qu'apparaissent les grands *Sefer Torah*, chacun royalement revêtu d'un lourd manteau rouge ou bleu brodé au fil d'or, coiffé d'une double couronne agrémentée de clochettes, paré d'un pectoral d'argent maintenu par une chaîne. Les hommes qui peuvent s'en saisir les tiennent embrassés, tel un grand corps (de femme), et se mettent aussitôt à danser avec eux. Ceux qui n'ont pu s'en emparer s'empressent à leurs côtés, comme entraînés dans la ronde, et tentent de les toucher au passage, tandis que les femmes qui, à l'étage, se sont levées d'un seul mouvement dès l'apparition des rouleaux, tendent leurs mains vers tant de splendeurs, les portent ensuite à leur visage, les pressent contre leurs yeux en un geste d'intense dévotion. Certaines pleurent, d'autant plus gagnées par l'émotion qu'elles ne peuvent s'approcher de la Torah ni la toucher, et que, selon la règle coutumière, les femmes doivent pour pouvoir seulement pénétrer dans la synagogue s'assurer qu'elles ne sont pas « impures ». Pourtant Maïmonide, dans son traité *Sefer Ahavah* consacré aux règles et précautions entourant la Torah dans lequel il énumère les critères invalidant le rouleau, soutient que « toutes les personnes impures, même les femmes *niddah*, voire un non-juif, ont le droit de tenir un rouleau de la Torah et d'y lire, car les paroles de la Torah ne contactent pas d'impureté³³ ». Il leur suffit, précise-t-il, de se laver les mains.

Alors que rien dans les textes de loi ne justifie une telle rigueur, la mise à l'écart des femmes est cependant énoncée, rappelée et respectée comme un véritable interdit, en dépit des changements contemporains. Les revendications actuelles des femmes pour avoir les mêmes droits

³³ Voir *Mishneh Torah* de Maïmonide traité *Sefer Ahavah* (en ligne).

que les hommes se voient opposer des résistances au nom de la vénérable tradition unissant chaque homme juif à la Torah. Le très populaire *Shulhan Arukh* affirme que chacun d'eux, en se vouant à elle, réitère et renforce la première alliance du peuple d'Israël, célébrée par l'entremise de Moïse « sous la *bouppab* du mont Sināï »³⁴. Aussi celui qui délaisse la Torah y est-il comparé à « l'homme adultère » et nous avons vu que l'apprentissage des textes s'accompagne de rituels se déployant sur le mode de fiançailles et mariage avec la Torah³⁵.

Un féminin pluriel

Un combat est donc mené pour tout ce qui concerne la place des femmes dans la sphère publique, leur visibilité, leur accès aux rites, aux études et aux fonctions qui en découlent dont le rabbinat lié à l'apprentissage de l'hébreu mais aussi le droit d'être *shobet* [abatteur rituel] ou *mobel* [circonciseur]³⁶.

Depuis une quarantaine d'années, ces revendications ont porté leurs fruits dans le judaïsme en général avec des réalisations différentes selon les appartenances (libéral, orthodoxe)³⁷. Le combat est mené sur plusieurs fronts : celui en particulier de la « parité » rituelle, avec à titre d'exemple la création sur le modèle de la *bar mitsva* des garçons d'une *bat mitsva* féminine, le droit d'embrasser les rouleaux de la Torah et de danser avec elle le jour de sa fête, celui de revêtir le *talit* et de s'entourer de textes comme les hommes en portant les *tefilin*. Pourtant, au sein même du judaïsme libéral, certains jeunes couples ont du mal à admettre que les femmes « touchent la

³⁴ Œuvre de Joseph Caro en quatre volumes consacrée à l'examen des règles relatives à la vie quotidienne, imprimé à Venise au XVI^e siècle, dont un texte abrégé est connu et traduit en français sous le titre « La table dressée ».

³⁵ Voir aussi Goldberg 1987, la contribution intitulée « Torah and children: symbolic aspects of the reproduction of Jews and Judaism », p. 107-132.

³⁶ Plusieurs entrées *sub verba* dans Bebe 2001 traitent de ces divers points.

³⁷ Je n'entre pas dans le détail de ces divers courants qui, au-delà des différences, se rejoignent sur la question de la revalorisation du rôle et de la place de la femme dans le domaine du religieux. Voir Tank-Storper 2015. Des femmes, revendiquant leur appartenance au judaïsme tout en affirmant leur laïcité, constituent même des cercles d'étude sur le modèle du *bet midrash* religieux, masculin.

Torah et portent un *talit* et des *tefilin* », enjeu majeur compte tenu de tout de ce que nous avons dit plus haut.

C'est en Israël que le combat est le plus acharné et se poursuit avec le « Mouvement des femmes du mur de Jérusalem » qui, depuis 1988, manifeste chaque premier jour du mois, résolu à affronter l'hostilité et parfois même la violence en continuant à défendre la place des femmes, à l'égal des hommes, devant le mur occidental, le *kotel*³⁸. Il s'agit là d'une revendication dont la dimension symbolique est très forte. En effet s'« exhiber » (selon l'un des termes employé par les opposants) dans un lieu sacré donné comme le vestige de l'Ancien Temple en s'y présentant revêtues d'un *talit* et de *tefilin* et en portant une Torah ne fait qu'ajouter au scandale de femmes contrevenant au Code de la Loi, et autre abomination (selon *Dent.* 22, 5) transgressant la règle de la distinction entre les sexes : ainsi vêtues d'accessoires masculins, n'apparaissent-elles pas comme travesties ? Pour les femmes israéliennes qui défendent leur droit à se trouver en ce lieu, à cette place avec les attributs jusque-là réservés aux hommes, leur acharnement est d'autant plus légitime que, depuis la destruction du Temple, la *Shekbinah*, cette incarnation féminine de la présence de Dieu dont il a été plusieurs fois question tout au long de mon propos, n'aurait jamais quitté le Mur³⁹.

Si les mouvements libéraux les premiers, en accordant aux femmes le droit d'accéder au rabbinat, ont fait tomber les privilèges qui s'attachaient à cette fonction masculine, des femmes de diverses tendances et au sein de divers regroupements religieux ou laïques se sont mobilisées depuis plusieurs décennies pour défendre leurs droits à accéder à l'apprentissage de la langue sacrée et à l'étude des textes bibliques, et y puisent des arguments montrant que nombre d'interdits, d'exclusions et de limitations les concernant ne figurent pas dans les récits fondateurs mais sont le fruit d'une lecture masculine et misogyne. Contre ces interprétations, elles proposent

³⁸ Voir à ce propos Storper-Perez & Goldberg 1989, photos de Frédéric Brenner.

³⁹ *Ibid.* Il semble que leurs revendications viennent d'aboutir : à l'issue d'un vote qui leur a été favorable en janvier 2016, le gouvernement israélien s'est engagé à ce qu'un espace mixte soit aménagé en ce lieu jusque-là divisé en deux parties par les ultra-orthodoxes qui avaient le monopole de sa gestion.

donc une relecture des textes fondamentaux, s'attachent à souligner le rôle majeur qui tiennent des femmes, travaillent à revaloriser leurs places et leurs fonctions : celles des Matriarches, celles des prophétesses au nombre desquelles Sarah, Myriam, Déborah, Hannah, Avigail, Houlida et Esther, la toute dernière...⁴⁰

Il n'est jusqu'à la figure si fugitive de Séphorah évoquée en commençant qui ne soit remise en lumière lorsque des femmes revendiquant leur droit à la fonction de *mohel* arguent du fait qu'elle fût l'un des premiers circonciseurs mentionné dans la Bible...⁴¹

Je me suis moi-même dans quelques-uns de mes travaux, attachée à certaines d'entre elles : Rachel, Léah, Esther. Leurs aspirations, leurs initiatives, leurs choix contrariant le destin auquel elles étaient promises m'ont emmenée à côté de chercheuses féministes engagées pour lesquelles elles étaient d'abord « subversives » ou « marquées du sceau de l'illégitime »⁴², à reconnaître en elles des « figures du désir » s'affirmant contre le projet divin et s'affranchissant du modèle masculin.

C'est donc aussi d'un « religieux au féminin » qu'il a été majoritairement question dans cet article, et de la possible convergence entre des démarches ne relevant pas *a priori* d'un projet commun.

Bibliographie

- BAUMGARTEN Jean, 1993, *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoine/Judaïsme ».
- BEBE Pauline, 2001, *Isba. Dictionnaire des femmes et du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy.
- BIALE David, 1997, *Eros juif*, Arles, Actes Sud, coll. « Hébraïca » [trad. de l'américain par Isabelle Rozenbaumas : *From Biblical Israël to Contemporary America*, University of California Press, 1992].
- BORDES-BENAYOUM Chantal (dir.), 2015, *Socio-anthropologie des judaïsmes contemporains*, Paris, Honoré Champion.

⁴⁰ D'après le traité *Meguilà 12* du Talmud. Voir aussi Storper-Perez 1984 ; Gugenheim 2007 ; Chalier 2010.

⁴¹ Selon Bebe 2001 : 392-396, *sub verba* : Tsiporra.

⁴² Selon Rotjman 2001 : 48 qui reprend et prolonge l'article « La lignée du silence » (Rotjman 2000).

- BOUREAU Alain & Daniel S. MILO (dir.), 1991, *Alter Histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Histoire ».
- BRIL Jacques, 1981, *Lilith, la mère obscure*, Paris, Payot.
- CHALIER Catherine, 2010, *Les Matriarches, Sara, Rebecca, Rachel et Léa*, Paris, Éditions du Cerf.
- DAVIS Natalie Zemon, 1997, *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVII^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du XX^e siècle » [trad. de l'anglais par Angélique Lévi, *Women on the margins: three seventeenth century lives*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995].
- DI SEGNI Riccardo, 1989, « La trasmissione matrilineare dell'appartenenza all'ebraismo », *Quaderni Storici*, 70, p. 143-204.
- DOLÈVE GANDELMAN Tsili & Claude GANDELMAN, 1994, « Corps texte, texte corps : des rites juifs comme rites textuels », *L'Homme*, 129, p. 93-108.
- DOUGLAS Mary, 2004, *L'Anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique*, Paris, Bayard [trad. de l'anglais par Jean L'Hour, *Leviticus as Literature*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1999].
- ERLICH Joseph, 1978, *La Flamme du Shabbat*, traduit du Yiddish par Marc & Léa Rittel, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine ».
- FABRE Daniel (dir.), 1993, *Écritures ordinaires*, Paris, Éditions POL/BPI Centre George Pompidou.
- FABRE-VASSAS Claudine, 1993, *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences Humaines ».
- , 1995, « La fiancée d'Aleph », *Clio, Histoire, Femmes et Société*, « Femmes et Religion », 2, p. 133-162.
- , 2000, « Rachel : la Belle qui n'a pas d'yeux », *Barka (Poésie, Politique, Psychanalyse)*, 14, « Les Féminins », p. 65-76.
- , 2001, « Le corps à la lettre ou les quatre femmes de Jacob », *L'Homme. Revue française d'Anthropologie*, 160, « Droit, coutume, mémoire », p. 11-40.
- , 2005, « Un ange à ma table, hôtes invisibles aux festins enfantins », *Diasporas, histoire et sociétés*, 7, « Cuisines en partage », p. 32-41.
- , 2006a, « Questions anthropologiques autour de l'interdit du porc dans le judaïsme et de son élection par le christianisme » in Brigitte LION & Cécile MICHEL (dir.), *De la Domestication au tabou : le cas des suidés dans le Proche-Orient Ancien*, Paris, De Boccard.
- , 2006b, « Entre deux corps, entre deux mondes : le Dibbuk, une forme de possession dans le judaïsme ancien », in *Construction of death and Life Studies, Université de Tokyo*, actes du Colloque franco-japonais, Tokyo.

- , 2008, « L'image à sa place », in Luc BACHELOT (dir.), « La peur des images », *La Part de l'Œil*, Bruxelles, Revue de pensée des arts plastiques, 23, p. 48-65.
- , 2016, *Esther, le nom voilé*, Essai, Paris, Éditions du CNRS.
- GOLDBERG Harvey E., 1987, « Torah and children: symbolic aspects of the reproduction of Jews and Judaism », in *Judaism viewed from Within and from Without: Anthropological Studies*, Albany, State University of New York Press, p. 107-132.
- GRAVEL Martin, MEYERS Jean, DUHAMEL-AMADO Claudie, SANTINELLI-FOLTZ Emmanuelle & Danièle IANCU-AGOU (dir.), 2014, *Dhnoda, belle-fille de saint Guilhem, et autres femmes d'exception au Moyen Âge*, actes du colloque tenu le 26 mai 2012 en l'Abbaye de Gellone, Saint-Guilhem-le-Désert, Éd. Guilhem.
- GROSS Benjamin 2015, *Shabbat. Un instant d'éternité*, Paris, Éditions de l'Éclat « Philosophie Imaginaire ».
- GUGENHEIM Claude-Annie, 2007, « Les femmes prophétesses à partir du traité *Megnila* 14b du Talmud de Babylone », *Pardès*, 43, « Quand les femmes lisent la Bible », p. 103-123.
- HIDIROGLOU Patricia, 1997, *Les Rites de naissance dans le judaïsme*, Paris, Les Belles Lettres.
- HADDAD Gérard, 1984, *Manger le livre. Rites alimentaires et fonction paternelle*, Paris, Hachette Littérature, coll. « Pluriel Psychanalyse ».
- HAMELN Glückel Von, 1971, *Mémoires*, Paris, Éditions de Minuit, introduction et traduction par Léon Poliakov.
- HÉRITIER Françoise, 1996, *Masculin/Féminin. Dissoudre la hiérarchie*, vol. 2, Paris, Odile Jacob.
- IDEL Moshe, 2005, *Mystiques messianiques : de la kabbale au bassidisme, XIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Essai Judaïsme », préface d'Umberto Eco [trad. de l'anglais par Cyril Aslanov, *Messianic mystics*, New Haven, Yale University Press, 1998].
- La Bible, Ancien Testament*, 1956, édition publiée sous la direction d'Edouard Dhorme, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », tome 1.
- KLAGSBALD Victor, 1981, *Catalogue raisonné de la Collection d'Art Juif du Musée de Cluny*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1988, « Exode sur Exode », *L'Homme*, 106-107, p. 13-23.
- MARIENBERG Evyatar, 2012, *La Baraïta de Niddah, un texte juif pseudo talmudique du 5^e siècle sur les lois religieuses relatives à la menstruation*, Paris, Les Belles Lettres, Bibliothèque de l'École des Hautes études en Sciences Sociales.
- MOPSIK Charles, 1993, *Lettre sur la sainteté. La relation de l'homme avec sa femme*, de Joseph de Hamadan, Lagrasse, Verdier, p. 45-46.
- , 2003, *Le Sexe des âmes. Aléas de la différence sexuelle dans la Cabale*, Paris /Tel Aviv, Éditions de l'Éclat.

- RAPHAËL Freddy & Robert WEYL, 1977, *Juifs en Alsace. Culture, société, histoire*, Toulouse, Éditions Privat, coll. « Franco Judaïca ».
- ROTMAN Betty, 2000, « La lignée du silence », *Sigila, revue transdisciplinaire franco-portugaise*, Gris-France, p. 17-26.
- , 2001, « *Le pardon à la lune* ». *Essai sur le tragique biblique*, Paris, Gallimard (introduction de Giulia Sissa & Charles Baladier).
- SCHWARTZ Samuel, 2015, *La Découverte des Marranes*, Paris, Éditions Chandeigne, coll. « Péninsules » (préface de Nathan Wachtel, introduction de Livia Parnes).
- SCHOLEM Gershom G., 1966, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque » [trad. de l'allemand par Jean Boesse, *Zur Kabbala und Ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zurich, 1960].
- STAROBINSKI-SAFRAN Esther, 2007, « La Chekhinah, figure du féminin », *Pardès*, 43, p. 141-153.
- STORPER-PEREZ Danièle, 1984, « Femmes juives et étude des textes de la tradition », *TRACES*, 9-10.
- STORPER-PEREZ Danièle & Harvey E. GOLDBERG, 1989, *Le Mur de Jérusalem*, photos de Frédéric Brenner, Paris, Éditions du Cerf.
- TANK-STORPER Sébastien, 2015, « Orthodoxies en concurrence. Essai sur la pluralité socio-religieuse dans le judaïsme contemporain », in Chantal BORDES-BENAYOUMIN (dir.), *Socio-anthropologie des judaïsmes contemporains*, Paris, Honoré Champion, p. 65-78.
- TREVISAN SEMI Emanuela, 2014, « The Torah Scroll as a person and as the sacred source of Creation in Agnon's narrative », *Annali di Ca' Foscari*, 50, p. 5-13.
- WACHTEL Nathan, 2001, *La Foi du souvenir : labyrinthes marranes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle ».
- , 2011, *Mémoires Marranes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle ».
- ZBOROWSKI Marc & Elisabeth HERZOG, 1992, *Olam. Dans le Shtetl d'Europe centrale avant la Shoab*, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine ».