

Juives et musulmanes

Genre et religion en négociation

sous la direction de Lisa Anteby-Yemini



KARTHALA

MAISON MÉDITERRANÉENNE DES SCIENCES DE L'HOMME

Juives et musulmanes
Genre et religion en négociation

Collection L'atelier méditerranéen
Directeur de la collection : Philippe Jockey
Secrétariat de rédaction : Gisèle Seimandi

Déjà parus

Mégapoles méditerranéennes, sous la direction de C. Nicolet, R. Ilbert et J.-C. Depaule, 2000
Valeur et distance. Identité et société en Égypte, sous la direction de C. Décobert, 2000
Techniques et sociétés en Méditerranée, édité par J.-P. Brun et Ph. Jockey, 2001
L'anthropologie de la Méditerranée, sous la direction d'A. Blok, C. Bromberger et D. Albera, 2001
La Méditerranée des réseaux, sous la direction de J. Cesari, 2002
Nourrir les cités de Méditerranée, sous la direction de B. Marin et C. Virlouvet, 2004
La Méditerranée des anthropologues, sous la direction de D. Albera et M. Tozy, 2005
Enjeux d'histoire, jeux de mémoire. Les usages du passé juif, sous la direction de J.-M. Chouraqui et G. Dorival, 2006
Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne, sous la direction de C. Moatti et W. Kaiser, 2007
Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme, sous la direction de N. Amri et D. Gril, 2007
Marbres et autres roches de la Méditerranée antique : études interdisciplinaires, sous la direction de Ph. Jockey, 2009
La raison du mouvement. Territoires et réseaux de migrants albanais en Grèce, P. Sintès, 2010
Les acteurs des transformations foncières autour de la Méditerranée au XIX^e siècle, sous la direction de V. Guéno et D. Guignard, 2013
La loge et le fondouk. Les dimensions spatiales des pratiques marchandes en Méditerranée. Moyen Âge – Époque moderne, sous la direction de W. Kaiser, 2014

ISBN : 978-2-8111-1237-0

© Aix-Marseille Université, CNRS, MMSH, 13094, Aix-en-Provence
<http://mmsch.univ-aix.fr>

© Éditions Karthala
22-24 bd Arago
75013 – Paris
<http://www.karthala.com>
paiement sécurisé

2014

Illustration de couverture : Bible, Coran et Torah (détail), photographie de P. Deliss,
© Godong

Juives et musulmanes
Genre et religion en négociation

sous la direction de Lisa Anteby-Yemini

Karthala
Maison méditerranéenne des sciences de l'homme

Les auteurs

Lisa ANTEBY-YEMINI

Aix-Marseille Université, CNRS, Idemec UMR 7307, Aix-en-Provence, France ; Hadassah-Brandeis Institute, Brandeis University (USA)

Annie BENVENISTE

Université Paris 8-Vincennes-Saint-Denis, Centre d'études féminines et d'études de genre (CEFEG), Saint-Denis, France

Belkacem BENZENINE

CRASC, Oran, Algérie

Marie-Laure BOURSIN

Aix-Marseille Université, CNRS, Idemec UMR 7307 ; CHERPA, Sciences Po, Aix-en-Provence, France

Christian BROMBERGER

Aix-Marseille Université, CNRS, Idemec UMR 7307, Aix-en-Provence, France

Martine GROSS

CNRS, EHESS, CEIFR, Paris, France

Hanane SEKKAT HATIMI

Université de Fès, Maroc

Sandra HOUOT

Relief and Reconciliation for Syrian People, Bzazla, Liban

Andrew KAM-TUCK YIP

Université de Nottingham, Grande-Bretagne

Sonia Sarah LIPSYC

ALEPH - Centre d'études juives contemporaines, Montréal ; Institut d'études juives canadiennes de l'Université de Concordia, Montréal, Canada

Barbara PEVELING

EHESS, Paris, France ; Université de Tübingen, Allemagne

Simona TERSIGNI

Université de Nanterre, France

Emanuela TREVISAN SEMI

Université Ca' Foscari, Venise, Italie

Liliane VANA

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, France

Nadine WEIBEL,

Université de Strasbourg, CNRS, DRES UMR 7354, Strasbourg, France

Ouvrage issu du programme réalisé dans le cadre du Réseau d'excellence des centres de recherche en sciences humaines sur la Méditerranée (Ramses²) financé par la Direction générale recherche de la Commission européenne (contrat CIT3-CT-2005-513366 du 6^e PCRD).



RAMSES^②

Sommaire

Préface – Christian Bromberger	9
Introduction – Lisa Anteby-Yemini	11
Nadine Weibel – <i>Ouverture. D’une foi à l’autre, d’une voix à l’autre : regards croisés sur la régulation du féminin</i>	55

Partie 1 – L’accès des femmes à l’espace, aux textes et aux fonctions rituels

Annie Benveniste et Marie-Laure Boursin – <i>Comment se construisent les espaces du culte dans les rapports de genre en islam et dans le judaïsme ?</i>	71
Sonia Sarah Lipsyc et Belkacem Benzenine – <i>L’accès des femmes aux fonctions religieuses publiques dans le judaïsme et l’islam : de l’exclusion à « l’intégration ». Étude à partir des enjeux d’appellation</i>	97

Partie 2 – Mariage, pureté, sexualité

Hanane Sekkat Hatimi et Emanuela Trevisan Semi – <i>Les petites différences et les similarités : de la question de la dot et du contrat de mariage chez les juifs et les musulmans au Maroc</i>	143
Barbara Peveling et Simona Tersigni – <i>Juives et musulmanes en contexte migratoire français : enjeux et pratiques de la pureté</i>	157
Martine Gross et Andrew Kam-Tuck Yip – <i>L’homosexualité féminine dans le judaïsme et l’islam : textes et contextes</i>	181

Partie 3 – Reproduction artificielle

Liliane Vana et Sandra Houot – <i>Regards croisés sur les défis de la procréation médicalement assistée (PMA) : la loi juive (halakhah) et le droit islamique (fiqh)</i>	201
Glossaire	245

Préface

« Le poisson est mal placé pour parler de l'existence de l'eau », prévenait le grand anthropologue Clyde Kluckhohn. Ainsi, trop souvent les analyses et interprétations du religieux sont le fait de fidèles qui scrutent, sans le recul nécessaire, les textes sacrés de leur confession. Le mérite des études réunies dans ce volume est d'avoir échappé à cette trop grande proximité et à une focalisation exclusive sur les textes. Par quels moyens ? Tout d'abord, le comparatisme, « le pari de la comparaison », pour reprendre l'expression de l'éditrice de ce volume, qui permet de prendre une distance salutaire par rapport aux faits analysés, de s'arracher au solipsisme culturel et intellectuel. Une des originalités fécondes de ce livre est que chaque chapitre est l'œuvre de deux chercheurs, l'un spécialiste du judaïsme, l'autre de l'islam, confrontant et comparant leurs données. Le second grand mérite des auteurs de l'ouvrage est d'avoir aussi bien analysé les normes fixées dans les textes que les pratiques quotidiennes des fidèles, pratiques qui varient selon les contextes locaux et sociaux, les courants religieux, les écoles juridiques. Je voudrais revenir rapidement sur ces deux caractéristiques et paris remarquables.

9

Le comparatisme en premier lieu. Celui-ci permet de dégager des similarités, obscurcies dans un contexte politique tendu, celui du conflit israélo-palestinien, et à une période où s'opposent agressivement les fondamentalismes. Quand on compare les règles en matière de pureté, de mariage, d'accès aux textes, aux fonctions rituelles..., on est ainsi amené à parler de traditions judéo-musulmanes, judaïsme et islam, partageant un grand nombre de prescriptions et d'interdits communs, alors même que l'expression consacrée, à tort, est celle de « traditions judéo-chrétiennes ». Mais le comparatisme n'a pas pour seule vertu de mettre au jour filiations et ressemblances. Il fait surgir des différences qui s'éclairent mutuellement. Ces différences peuvent avoir été produites intentionnellement pour se démarquer de l'autre. On repère ce souci volontariste de distinction communautaire dans les règles qui président, par exemple, au façonnage de l'apparence (« N'imitiez ni les juifs ni les chrétiens », aurait dit le Prophète). Mais le comparatisme permet aussi de mieux penser des différences

inintentionnelles. C'est le cas, présenté dans ce volume, quand les auteurs montrent les effets inverses de l'impureté féminine dans le judaïsme et dans l'islam : selon la loi juive l'impureté n'interdit pas l'accès à la synagogue et aux textes sacrés, contrairement à ce que prescrit la religion musulmane. Cette sensibilité aux différences amène aussi à comparer l'interprétation des règles selon les divers courants, écoles, orientations et ce n'est pas le moindre mérite des auteurs de ce livre que d'avoir tenu compte de cette variété au sein de chaque religion.

La comparaison entre le judaïsme et l'islam ne peut s'arrêter à la confrontation de textes et de règles. Les auteurs de ce livre prennent aussi en compte la diversité des comportements des fidèles, de leurs revendications. Ils notent que la résistance face aux normes peut prendre d'autres formes que le refus ou la transgression ostentatoires. Par exemple, une application scrupuleuse, voire sourcilleuse, des règles de purification peut permettre « un contrôle des relations conjugales », voire un « répit sexuel », autrement dit une maîtrise de son corps. Quant à l'accès aux fonctions liturgiques, majeures ou mineures, il fait l'objet de revendications et de réponses variées, voire opposées, selon les contextes locaux et le degré d'orthodoxie qui y règne.

Si cet ouvrage innove par ses méthodes (le comparatisme, la confrontation des normes et des pratiques), il innove aussi par ses objets. Les auteurs ne traitent pas seulement de la place réservée aux femmes dans le culte et dans le mariage et des contestations, négociations, stratégies pour la contourner ou s'y opposer mais également des attitudes, variables là aussi, des autorités religieuses face à des formes de sexualité traditionnellement réprouvées (l'homosexualité) ou encore face à de nouveaux modes de procréation qui échappent aux normes établies (la procréation médicalement assistée, la gestation pour autrui).

Voilà donc un ouvrage stimulant à plusieurs points de vue. Dans la conclusion de son introduction, la maître d'œuvre de ce volume, Lisa Anteby-Yemini, suggère plusieurs pistes de recherche pour les années à venir ; parmi celles-ci la ségrégation spatiale entre les hommes et les femmes dans les lieux rituels, l'interdit de la « voix d'une femme », un thème très sensible en islam comme dans le judaïsme, les humeurs corporelles dans les deux traditions religieuses... mais aussi – et l'on ne peut que se féliciter de cette nouvelle orientation complémentaire – les masculinités juive et musulmane et leurs évolutions face aux changements et revendications féminines. Souhaitons à ce nouveau programme autant de succès qu'au précédent dont ce livre illustre brillamment la qualité et l'actualité.

Introduction*

Cet ouvrage est le fruit de plusieurs rencontres entre spécialistes du judaïsme et de l'islam sur la question des femmes, dans le cadre d'un programme du Réseau d'excellence des centres de recherche en sciences humaines sur la Méditerranée (Ramses²) de 2008 à 2011. Le but était de privilégier la notion de genre comme angle d'approche pour une analyse croisée de ces deux religions. De ce point de vue, cet ouvrage vise à mettre en avant ce comparatisme qui reste encore peu étudié, concernant les pratiques religieuses contemporaines des femmes et leurs réinterprétations actuelles des textes sacrés et des corpus juridiques juifs (*halakhah*) et musulmans (*fiqh*). Les parallèles entre islam et judaïsme mettent en lumière certes des divergences mais aussi des convergences, et les terrains méditerranéens présentés ici permettent d'examiner comment se construisent les identités religieuses genrées des juives et des musulmanes au quotidien.

11

Au fil de nos ateliers de travail, des « binômes » de chercheur(e)s ont développé des problématiques communes qui les ont conduit(e)s à la rédaction de textes sur des thèmes tels que : l'accès des femmes juives et musulmanes aux textes religieux (Torah, Coran, Talmud, hadiths), à leur étude et à leur interprétation, donnant lieu à de nouvelles exégèses féministes ainsi qu'à de nouveaux rites et cérémonies spécifiquement féminins ; l'accès des femmes à l'espace du culte dans la mosquée ou la synagogue et les réaménagements des règles de ségrégation spatiale des lieux de prière, entraînant aussi l'émergence de nouvelles fonctions religieuses féminines ; enfin, les questions en lien avec le droit de la famille (mariage et divorce), la sexualité, la pureté, l'homosexualité féminine et la procréation médicalement assistée.

Cet ouvrage souhaite ainsi aborder les parallèles entre judaïsme et islam liés aux thèmes les plus actuels qui touchent les femmes ainsi que les différences dans les manières dont ces questions sont traitées par les autorités religieuses et par les actrices elles-mêmes. La problématique centrale interroge les stratégies de négociation et de contournement que ces femmes utilisent afin de remettre en cause l'autorité masculine en matière

de normes religieuses, de savoir juridique et de fonctions rituelles, ainsi que le contrôle des hommes sur leur corps et leur sexualité, et ce, par le biais de revendications féminines voire féministes souvent similaires dans les deux religions. Cette publication souhaite enfin innover les travaux sur l'interreligieux, sur le plan méthodologique et théorique, en adoptant une écriture comparative « à quatre mains », qui met en lumière les nouvelles formes de participation des femmes dans la sphère religieuse et leurs demandes d'égalité rituelle, à la fois dans les pays d'origine et en contexte de migration.

Une floraison de recherches sur le genre et la religion

12

Dans la trame des études féministes et des *gender studies*, la recherche sur la religion s'est de plus en plus intéressée à la place des femmes dans les traditions religieuses du monde, et en particulier dans les trois monothéismes. Nadine Weibel, dans le texte d'ouverture de cet ouvrage, intitulé « D'une foi à l'autre, d'une voix à l'autre : regards croisés sur la régulation du féminin », nous offre à ce titre un large panorama des constantes dans les recherches sur les femmes et la religion. En particulier, des études ont fleuri ces dernières décennies sur le statut des femmes dans les textes fondateurs des traditions juives¹ et musulmanes². On assiste également à une prolifération de travaux sur la question du genre et du féminisme dans le judaïsme³ et l'islam⁴ mais également à des relectures et des exégèses féminines, sinon féministes, souvent couplées à des revendications d'égalité face au droit religieux ou aux rôles rituels publics⁵. De plus, on trouve un nombre croissant d'études anthropologiques et historiques qui s'intéressent au quotidien des femmes et à leurs pratiques religieuses, à leur participation rituelle et à leur interprétation du culte dans l'islam⁶ et le judaïsme⁷.

Ces travaux de recherche se sont développés parallèlement à des mouvements féministes que l'on retrouve dans les deux religions. Si le féminisme musulman, beaucoup plus politisé, ne renvoie pas à la même réalité ni au même développement historique qu'un féminisme juif, les revendications des femmes sont souvent proches et touchent aux mêmes questions concernant le droit de la famille, la sexualité, le corps et l'accès au savoir religieux, en remettant en cause les interprétations patriarcales tout en restant dans le cadre de la religion normative. En effet, lorsqu'on évoque le féminisme islamique ou juif, ces notions renvoient le plus souvent à des courants religieux traditionalistes. Le féminisme islamique s'amorce en Iran, en Égypte, en Turquie, début 1990, parmi des femmes religieuses qui développent des lectures critiques des textes sacrés et des réinterprétations de la jurisprudence islamique (*fiqh*), mettant l'accent sur les droits des femmes en islam ; par la suite, des intellectuelles de

pays musulmans, d'Europe et des États-Unis revendiquent cette voie d'herméneutique féministe en historicisant et en contextualisant les textes fondateurs et réclament des changements juridiques en droit familial⁸. Cette théologie critique et progressiste tente de mettre en lumière la justice sociale, l'égalité des genres et le pluralisme de l'islam.

Toutefois, les interactions entre féminisme laïc et religieux sont souvent complexes. Pour le judaïsme, le débat entre féminisme « endogène » et féminisme « occidental » se pose en d'autres termes que pour le féminisme islamique, en premier lieu parce que la question postcoloniale n'y a aucune place. Le féminisme juif a débuté en Europe au ^{xx}e siècle, avec la création d'écoles religieuses pour filles – Beit Yaakov – en 1917, puis l'ordination de la première femme-rabbin par le courant libéral en 1935 à Berlin, et s'est prolongé dans les mouvements de féministes juives américaines des années 1960. Depuis, divers féminismes juifs se sont développés, avec différentes revendications, comme celles des femmes non orthodoxes, qui demandent, dès 1970, l'égalité dans les responsabilités administratives ou religieuses et l'ordination de femmes-rabbins, ou celles plus récentes des femmes orthodoxes qui souhaitent accéder à l'étude religieuse poussée. On identifie trois phases juives féministes : la première consiste en la reconnaissance du décalage des rôles entre hommes et femmes dans la religion ; la deuxième cherche à y remédier, par exemple à travers la constitution de groupes de prière féminins ; et la troisième phase, la plus radicale, s'engage à identifier les raisons du biais androcentré de la loi juive ou *halakhah*⁹. En ce qui concerne l'islam, une première vague féministe séculière s'est constituée, dès les années 1920, puis un féminisme endogène, parfois islamique, s'est développé, associé aux mouvements nationalistes et anticoloniaux, dans certains cas promu comme féminisme d'État non islamique, comme en Tunisie, en Turquie ou dans l'Iran du shah¹⁰. On assiste également dans certains pays musulmans à l'émergence d'un féminisme islamique d'État, comme au Maroc, et plus récemment d'un féminisme islamique politique et militant où revendications séculières et religieuses se démocratisent, s'entrecroisent, se confrontent ou s'associent¹¹. Il faut également tenir compte de nouvelles voix moins hégémoniques du féminisme islamique, venant d'Asie ou d'Afrique ou de minorités (femmes de couleur, homosexuelles ou défavorisées économiquement) en Occident et ailleurs.

Quant au judaïsme, le militantisme politique est peu développé et il n'existe pas, par exemple en Israël, de partis juifs féminins ou de sections féminines de partis politiques religieux ; toutefois des militantes séculières réclament, par le biais d'associations laïques, des réformes du statut personnel et surtout le droit de se marier civilement, alors que les Israéliennes orthodoxes demandent des changements dans le droit religieux, afin de mieux les défendre, surtout en cas de divorce¹². Le féminisme juif orthodoxe s'est structuré d'abord avec une association américaine (*Jewish Orthodox Feminist Alliance*), fondée en

1997, puis un forum israélien de femmes religieuses (Kolech, « ta voix »), créé en 1998, qui se mobilise pour protéger les droits des femmes et étendre leur participation rituelle par l'expertise en loi juive et l'accès à de nouvelles fonctions religieuses¹³. Les féminismes islamiques, dans leur pluralité, sont quant à eux diffusés par une diversité d'associations et de réseaux nationaux et transnationaux, religieux (*Sisters in Islam*, *Global Women's Shura Council*) ou séculiers (*Women Living under Muslim Laws*, *Junta islamica*, *Musawah*) qui militent pour la réforme des lois sur la famille ou la reconnaissance de l'autorité féminine en matière de religion¹⁴.

14

On assiste également au développement de recherches en théologie et de chercheuses engagées, avec des cours pour femmes dans les mosquées ou les synagogues, des cercles d'études islamiques (*halaqah*) ou juives, des centres culturels, des instituts d'enseignement religieux ou des départements d'universités qui transmettent cette approche « au féminin » du savoir religieux. Ces centres d'étude produisent des travaux à la fois de théologie féminine et d'exégèse féministe islamique ou juive et forment des femmes à de nouvelles fonctions religieuses (prédicatrices et théologiennes) qui modifient les pratiques et les formes de participation au culte. Il s'agira dans cet ouvrage de comparer les manières, dans les deux religions, de revendiquer et d'accéder à l'égalité des droits pour les femmes, dans la mesure où l'accès au savoir religieux revient à l'accès à un pouvoir (*empowerment*) qui leur octroie une part croissante d'agentivité (*agency*). Ainsi, les érudites juives et musulmanes s'efforcent de déconstruire les interprétations patriarcales de la Torah et du Coran pour montrer que ces sources permettent aussi une lecture fondée sur l'égalité des genres, occultée par des siècles d'interprétations masculines qui ont souvent brouillé la distinction entre droit religieux et coutumes locales¹⁵. Cette articulation entre texte et pratique est au centre de ces démarches, qui octroient aux femmes ayant atteint un niveau de connaissances et d'expertise avancé l'autorité de s'engager dans une contre-exégèse féministe, ou comme le préconise la théologienne Amina Wadud, de mener un *gender jihad*.

Toutefois, si des thèmes convergent quant aux questions que posent ces mouvements parallèles dans le judaïsme et l'islam, peu de travaux ont tenté de comparer ces processus entre les deux ou même les trois monothéismes.

Défis méthodologiques et théoriques

Cet ouvrage se heurte en premier lieu à des défis à la fois méthodologiques et théoriques qui relèvent d'une part, des dangers et des pièges du comparatisme interreligieux, et d'autre part, des difficultés à définir l'objet même de l'étude, à savoir les femmes « juives » et « musulmanes ».

Le pari de la comparaison

Il existe peu de travaux comparatifs sur les femmes musulmanes et juives et l'analyse interreligieuse demeure encore peu développée, à l'exception notoire d'un récent ouvrage sur les revendications religieuses et politiques des femmes au Koweït et en Israël¹⁶. Quelques études portent sur la pureté et l'impureté menstruelle dans le judaïsme et le christianisme¹⁷ ; sur la sexualité dans le judaïsme et l'islam¹⁸ ; sur l'exégèse féminine, les relations entre genre et normes religieuses et les fonctions religieuses des femmes dans les trois monothéismes¹⁹ ; ou sur le rabbinat et le pastorat féminins²⁰ ; ou encore sur les féminismes religieux²¹. Un autre ensemble de travaux comparatifs se fondent plutôt sur les textes des trois religions, en examinant par exemple les notions de masculin et féminin²², ou sur des pratiques telles que les pèlerinages interreligieux²³.

Cet ouvrage pourrait, certes, montrer les limites d'une telle comparaison ; toutefois, le concept de « comparatisme à bonne distance »²⁴ permet d'éviter de tomber dans le piège de comparaisons simplistes et de se concentrer plutôt sur les contacts, les échanges, les emprunts, les syncrétismes et les « différences complémentaires »²⁵ qui forment système. De plus, la notion de « petites » et « grandes » différences a été pertinente à plusieurs reprises (notamment dans la contribution d'Emanuela Trevisan Semi) pour comprendre comment les groupes se définissent, parfois en miroir, et comment se construit la représentation de l'Autre, quand l'identité se pense à travers l'altérité (juive, musulmane ou chrétienne). Les travaux de C. Fabre-Vassas²⁶ sont, à ce titre, forts éclairants quant aux rapports d'altérité qu'entretiennent juifs et chrétiens par l'intermédiaire du cochon.

15

Dans certains contextes, les frontières entre musulmanes et juives peuvent être extrêmement poreuses. Un lieu où ces délimitations disparaissent, dans une certaine mesure, est le hammam, conçu comme un espace de sociabilité pour les femmes musulmanes et juives au Maghreb et en migration²⁷. D'autres situations de rencontre se situent dans la sphère alimentaire : il était fréquent, par exemple, que des femmes juives détiennent le rôle de cuisinières pour les fêtes et mariages musulmans au Maghreb ; inversement, dans la France des années 1960-1970, de nombreux musulmans, qui ne parvenaient pas à se procurer de la viande *halal*, s'approvisionnaient dans les commerces *cachers* ou fréquentaient les restaurants juifs. Ce jeu de miroir perdure différemment avec l'explosion actuelle du commerce *halal* sur le modèle du *cacher*. Pourtant, même si l'on retrouve aujourd'hui des rites croisés et des bribes de ce passé de *convivenza* (comme les célébrations de henné musulman et juif qui connaissent un développement spectaculaire en France, ou l'appel à des circonciseurs rituels juifs par des musulmans en migration, ou encore la consultation de guérisseurs juifs par des musulmans en France), les liens entre communautés

juives et musulmanes par le monde sont entachés du contexte politique actuel, que ce soit le conflit israélo-palestinien ou la montée des fondamentalismes.

L'originalité de cet ouvrage réside donc avant tout dans cette tentative de comparatisme, à travers le travail d'écriture en duo, par un(e) spécialiste du judaïsme et un(e) de l'islam, sur des thèmes communs aux revendications des femmes musulmanes et juives, en essayant d'y montrer les croisements, la proximité mais aussi la distance et les différences entre les lois et les pratiques religieuses respectives. Cette réflexion commune a également permis une approche interdisciplinaire qui mène à confronter des traditions de recherche (en histoire, anthropologie, droit, sociologie, sciences politiques, théologie), mais aussi un dialogue entre chercheurs de pays et de confessions différentes.

Dépasser l'essentialisme de la femme « juive » et « musulmane »

Définir la catégorie même de femme « musulmane » ou « juive », au-delà d'une définition essentialiste, se doit de comprendre une réflexion sur la fabrication de la norme²⁸ et sur l'intersection entre texte, interprétation et pratique. À ce titre, les chapitres de cet ouvrage traitent de femmes qui appartiennent à différents courants et écoles de pensée, et qui observent divers degrés de pratiques, aussi bien que des femmes non pratiquantes ou laïques, en tenant compte également de la classe sociale, de l'ethnicité et de la nationalité.

Dans le judaïsme, par exemple, les courants orthodoxes (eux-mêmes subdivisés en néo-orthodoxes, ultraorthodoxes ou Loubavitch), « traditionalistes » (traduit de l'hébreu *masorti* mais plus connu en anglais comme *Conservative*), libéraux (ou *Reform* en anglais) et *Reconstructionists* se positionnent très différemment sur le statut de la femme et son rôle dans la vie rituelle, résultant d'une interprétation parfois radicalement opposée des mêmes textes fondateurs. Si en France, la majorité des juifs ne sont pas orthodoxes, ils respectent comme source d'autorité le Consistoire orthodoxe et soulève donc une question intéressante sur le rapport entre autorité religieuse et pratiques²⁹. Pour l'islam, les deux principaux courants, le chiisme et le sunnisme (avec ses écoles juridiques malikite, hanafite, shafi'ite et hanbalite) interprètent aussi les textes à leur manière, résultant en pratiques parfois divergentes. On assiste également à la fois à une radicalisation accrue et à des tendances réformatrices, progressistes et égalitaires dans les deux traditions religieuses. Les milieux néo-islamisés, réislamisés ou rejudaïsés suivent d'ailleurs le plus souvent les courants les plus rigoristes, visibles chez les femmes par le retour du foulard islamique ou du couvre-chef chez les juives (chapeau, béret, fichu ou perruque)³⁰. Il en découle aussi des différences, parfois fortes, entre le statut des femmes en migration et dans leur pays d'origine, où elles pratiquent parfois des

formes plus innovantes de la religion qu'en contexte diasporique, dans lesquels les pressions sont plus importantes pour respecter la norme (concernant l'accès aux fonctions religieuses féminines ou à l'espace du culte). Il existe donc différentes manières d'être juive ou musulmane et de se positionner ou s'afficher comme telle, et cette diversité d'identités religieuses complique, à bien des égards, l'usage même qui est fait ici des termes « musulmane » et « juive ». C'est pourquoi, s'il avait été plus pertinent de parler de « judaïsmes » et « d'islams », nous avons choisi, à travers cet ouvrage, la désignation de « musulmane » ou « juive » et le singulier pour chacune des religions, afin de faciliter la lecture d'abord et parce que la référence demeure généralement celle de l'orthodoxie, tout en n'écartant pas cette multiplicité actuelle.

Dans cette optique, certains concepts détiennent une transversalité qui permettrait de développer un terrain fertile pour des comparaisons futures. Ainsi la division dans le judaïsme entre Torah écrite (Pentateuque) et Torah orale (Talmud qui comprend la *Michnah* et la *Guémara*, les commentaires rabbiniques sur le texte biblique) peut être mise en parallèle avec la distinction en islam entre le Coran et les hadiths. On pourrait aussi penser les deux ensembles de lois en islam (*sharia* ou loi divine révélée au Prophète et *fiqh* ou juridiction humaine qui codifie cette révélation en dispositions juridiques) dans la même relation que le judaïsme entre loi révélée (et commandements divins) et loi rabbinique (*halakhah*). De plus, le *fiqh* est à l'origine de certaines législations nationales dans les pays musulmans concernant le statut personnel et le droit de la famille, de même qu'en Israël, la *halakhah* régit certains aspects du statut personnel des citoyens juifs (mariage, divorce, décès) aux côtés du droit civil qui régit d'autres sphères du droit familial (pensions alimentaires, garde des enfants, propriété et héritage par exemple). Une étude sur la terminologie commune aux deux religions (tel que le terme *tahara* ou pureté) ou sur certains mots-clés pourrait aussi ébaucher une anthropologie comparative. Enfin, s'attacher au processus de production et de réception des *fatwas* musulmans et des *responsa* juifs – ces décisions religieuses qui modèlent parfois la norme – reste une autre piste qui traverse les présents articles ; des interrogations autour de la normativité et de la relation entre les textes, leur interprétation, les pratiques des femmes et les décisions d'autorités religieuses mériteraient également d'être davantage étudiées.

Une dernier point, sur la position du chercheur(e), est aussi important à souligner car la neutralité est souvent impossible sur ces terrains, qu'on soit homme enquêtant parmi des femmes, non-musulmane parmi des musulmanes, non-juive parmi des juives, et peut-être surtout quand on est considérée comme « indigène » avec toutes les questions liées au fait d'être pratiquante ou pas et d'être perçue comme une proche ou une « étrangère ». Ces réflexions ont fait l'objet de nombreux écrits

en sociologie et en anthropologie mais pratiquement jamais avec une approche comparative. Marie-Laure Boursin et Annie Benveniste, dans leur contribution à cet ouvrage, sont les seules à traiter d'une analyse et d'une écriture des émotions qui sont indissociables, pour elles, de la façon dont les chercheuses se positionnent sur le terrain. Pour l'une (M.-L. Boursin), la présence et l'interaction sur le terrain en tant que femme non musulmane est conditionnée par l'observance d'interdits religieux (tels qu'être pure rituellement pour accéder à la mosquée) ; pour l'autre (A. Benveniste), le fait d'être juive mais non pratiquante induit une relation filiale avec des personnes âgées qui se doivent de lui enseigner « ce que sa mère ne lui a pas transmis ». Dans les deux cas, les chercheuses sont perçues comme de « potentielles converties » (même de l'intérieur), ce qui détermine aussi les manières de partager le savoir. Penchons-nous à présent sur les sujets communs qui constituent les chapitres de cette publication.

18

Thèmes transversaux

La première partie porte sur l'accès des femmes juives et musulmanes à l'espace rituel, à l'étude des textes sacrés et aux fonctions religieuses publiques. Ce nouvel investissement féminin des lieux du culte, de l'espace textuel, de l'exégèse religieuse et de certaines fonctions cléricales résultent également dans l'émergence de nouvelles pratiques rituelles exclusivement féminines.

L'accès des femmes aux textes religieux, à l'espace du culte et aux fonctions rituelles

Plusieurs études existent sur les rapports des femmes juives³¹ ou musulmanes³² aux textes fondateurs de leurs traditions (Torah, Talmud, Zohar, Coran, hadiths) ; cependant, peu comparent les processus souvent similaires réclamant le droit à leur accès, à leur étude et à leur interprétation. Cette revendication des femmes au savoir religieux, commune aux deux religions, a permis dans les dernières décennies une relecture des sources sacrées, menant souvent à de nouvelles exégèses féminines voire féministes, l'accès à des textes dont elles étaient auparavant exclues (tel le Talmud pour les juives pratiquantes) et même des débats sur la réorganisation du corpus canonique parmi certaines féministes islamiques qui rejettent comme « inauthentiques » des hadiths misogynes en contradiction avec le Coran, d'autant plus si la chaîne de transmission est faible³³. Pour le judaïsme, l'accès des femmes aux études talmudiques représente une véritable révolution ; en effet, par le fait d'être dispensées de l'étude religieuse (à l'inverse des hommes), il est venu à signifier qu'elles étaient

interdites d'étude ; et puisque l'étude talmudique revient à étudier et débattre de la loi juive (*halakhah*), en exclure les femmes c'est les exclure des interprétations juridiques ; ce ne sera qu'au début des années 1970, aux États-Unis d'abord, que les femmes juives commenceront à étudier le Talmud, en synergie avec le féminisme américain et le développement des courants juifs non orthodoxes³⁴. Cette réappropriation féminine des textes de la tradition engendre aussi un durcissement quant à l'accès des femmes à l'étude talmudique, comme à l'heure actuelle chez certains groupes juifs ultraorthodoxes.

Mais de façon générale, l'accès à l'étude religieuse a également entraîné l'émergence de groupes ou cercles d'étude féminins qui commencent à être davantage documentés, pour l'islam en particulier³⁵. Des groupes de « religion à domicile » (*home-religion groups*) se constituent chez des femmes instruites qui animent des cercles d'étude sur le Coran, les hadiths et le *fiqh* ; elles forment également des groupes de prières quand l'accès à la mosquée leur est impossible³⁶. Un nombre croissant d'écoles coraniques, dans le monde arabe et en Occident, offrent aux femmes des cours de religion, d'exégèse et de *fiqh* assurés par des enseignantes formées aux études religieuses. En monde juif, on observe aussi la création de centres d'étude et d'instituts rabbiniques réservés aux femmes (*hevruta* et *bet midrach* féminins) aussi bien dans l'orthodoxie que dans les courants non orthodoxes (et souvent menés par des femmes-rabbins orthodoxes ou non), où l'étude quotidienne d'une page de Talmud par des femmes est désormais courante. La constitution de ces groupes mène aussi à de nouveaux rituels et cérémonies spécifiquement par et pour les femmes, tels les cercles formés autour de prédicatrices musulmanes, l'organisation du repas du troisième jour suivant un enterrement, les fondations religieuses féminines et les groupes pieux pour l'islam ; les groupes féminins de prière (avec le réseau Women's Tefillah Network) ou les rassemblements de néoménie (*roch hodech*) juifs prolifèrent, dans lesquels des femmes, orthodoxes ou non, adoptent aussi la *kippa*, le châle de prière (*tallit*), les phylactères (*tefillin*) et parfois les franges aux vêtements (*tsitsit*), tous traditionnellement portés par les hommes. Elles créent aussi des rites équivalents à ceux pour un enfant mâle (célébration d'une fête de naissance pour les filles au lieu de la circoncision ; de la *bat mitsvah* en réponse à la *bar mitsvah*) ou des rituels liés au cycle féminin (première menstruation, ménopause), inexistant dans la tradition juive ; certaines juives non orthodoxes ont également reformulé la liturgie androcentrée, en introduisant les matriarches bibliques dans les prières et en accentuant les dimensions féminines de la divinité³⁷.

Les femmes revendiquent également une nouvelle place dans l'espace du culte et des réarrangements spatiaux spécifiques avec leur arrivée massive dans les mosquées, et dans une moindre mesure, dans les synagogues. L'architecture de ces lieux de prière exclut traditionnellement les femmes

spatialement, en les reléguant dans des espaces éloignés, à l'étage ou séparés par des rideaux ou moucharabiehs plus ou moins opaques. Or aujourd'hui, on trouve des aires réservées aux femmes derrière les hommes, sur un côté, ou tout simplement côte à côte, selon les divers courants juifs et musulmans. Ces configurations spatiales sont en constante évolution, parfois innovantes (dans les mosquées inclusives américaines) ou au contraire en recul par rapport aux divisions coutumières, du fait de la radicalisation religieuse (avec des mosquées qui interdisent l'entrée aux femmes ou des synagogues qui élèvent la *mehitsah*, la barrière entre les hommes et les femmes). On observe ainsi de nouveaux phénomènes d'appropriation spatiale, avec par exemple la construction d'étages « féminins » dans les mosquées, provenant de dons de femmes qui héritent de leur père (Jordanie, Palestine) ; certaines mosquées portent même le nom de femmes donatrices³⁸. De même, la mosquée al-Aqsa à Jérusalem détient désormais une section réservée aux femmes pour la prière du vendredi (*salât al-jumu'a*), alors qu'aucun espace n'était prévu à cet effet il y a quelques années³⁹. Si dans nombre de mosquées en France, une salle de prière et une salle d'eau (pour les ablutions) sont destinées aux femmes, nombre d'entre elles affirment tenir à cette séparation spatiale, de même que certaines femmes de synagogues orthodoxes-égalitaires, qui tiennent à la *mehitsah* de séparation, à condition de voir et d'entendre la prière collective comme les hommes, et non de loin, de derrière ou d'en haut.

À ce propos, Marie-Laure Boursin et Annie Benveniste abordent la question de l'espace rituel dans leur contribution intitulée « Comment se construisent les espaces du culte dans les rapports de genre en islam et dans le judaïsme ? », à partir de réflexions sur une mosquée à Marseille et une synagogue à Sarcelles. Dans ce chapitre, elles tentent d'interroger les catégories de sexe et de genre en prenant la notion d'espace rituel au sens large et en l'articulant aux concepts de temporalité et d'émotion. Elles abordent la question de la multifonctionnalité du lieu, qu'il s'agisse de la mosquée, de la synagogue, de portions de l'espace publique ou de l'espace domestique, où l'alternance entre temps ordinaire et temps sacré met à jour les multiples statuts qu'occupent les femmes dans ces « espaces du culte ». En effet, il existe plusieurs types de lieux culturels qui sont eux-mêmes agencés en plusieurs espaces – intermédiaires, interstitiels, privés mais sacralisés par des rituels – dont il faut analyser les enchevêtrements ainsi que les diverses modalités d'investissement. Ce chapitre traite aussi d'une analyse des émotions, telles que les pleurs ou au contraire les silences, qui participent, eux aussi, de l'attribut religieux de ces lieux. Les auteures montrent que les diverses temporalités qui traversent les lieux de culte sont des révélateurs de la construction sociale du genre, ainsi que d'enjeux de statuts et de pouvoir.

Cette ségrégation spatiale reflète avant tout les restrictions qui pèsent encore sur les femmes quant à la prière mixte. À ce titre, l'islam exige douze hommes et un imam pour la prière du vendredi, le judaïsme dix hommes, de plus de 13 ans, pour un quorum (*minyan*) de prière quotidienne ; dans les deux religions, on ne compte pas les femmes. C'est pourquoi elles ont demandé d'emblée, dans les courants juifs *Conservative* et *Reform* au début des années 1970, à compter dans le *minyan*, tandis que certaines orthodoxes constituent dès 1973 des « *minyan* de femmes » pour prier collectivement (le plus souvent à la néoménie ou le chabbat, sans réciter les prières qui requiert dix hommes), quand bien même la majorité de rabbins orthodoxes les condamnent encore⁴⁰. Mais c'est surtout la question de la prise de parole des femmes dans une assemblée mixte qui revient dans les débats communs aux deux religions. En effet, autant dans le judaïsme orthodoxe que dans l'islam normatif, mener une prière publique est encore impossible pour une femme. C'est pourquoi, quand Amina Wadud a l'audace, d'abord en 1994 de dispenser le sermon du vendredi (*khutba*) dans une mosquée sud-africaine, puis, en 2005, de diriger à New York pour la première fois une prière du vendredi et prêcher devant une assemblée mixte, elle est condamnée par tous les oulémas. Pourtant aujourd'hui, dans des mosquées égalitaires aux États-Unis, au Canada et en Europe, des femmes mènent des prières mixtes, y compris pour l'Aïd al-Fitr, et délivrent le prêche du vendredi.

21

Le même concept, lié à la pudeur, semble légitimer cette interdiction dans les deux traditions : « la voix de la femme est nudité, tentation » (*awra*, en arabe, *irv'a* en hébreu) ; l'homme ne doit pas l'entendre, car elle pourrait le distraire pendant la prière. De plus, en islam, la gestuelle même de prière (en s'agenouillant) peut faire prendre une position indécente qui justifierait également l'interdit pour une femme de diriger une prière devant un public mixte⁴¹. Ainsi, existe-t-il des prédicatrices musulmanes, se considérant femmes-imams (en Belgique par exemple) mais qui choisissent de ne pas mener de prière mixte et ne prêchent et ne donnent des cours qu'à un public exclusivement féminin. Dans le judaïsme, la lecture publique de la Torah par une femme est halakhiquement autorisée mais n'est guère acceptée en pratique ; ainsi, certaines orthodoxes américaines ont commencé au début des années 1970 à lire le texte biblique devant une assemblée de femmes uniquement, parfois à l'occasion d'une *bat mitsvah*. À l'heure actuelle, des synagogues orthodoxes-égalitaires (parfois appelées *partnership minyanim*), en Israël et aux États-Unis, permettent aux femmes, de plus de 12 ans, de mener certaines prières, de délivrer un sermon, et d'être appelées et de lire dans la Torah devant une congrégation mixte, séparée par une partition, et constituée d'au moins dix hommes⁴². De même, certaines communautés *Modern-Orthodox* acceptent désormais qu'une femme récite le *Qaddich* (prière pour un parent décédé) devant un *minyan* de dix hommes. Ces transformations dans la participation rituelle des

femmes soulèvent ainsi la question de l'émergence de nouvelles fonctions religieuses publiques féminines.

On assiste, en effet, depuis quelques années, à de nouveaux rôles liturgiques et religieux parmi les femmes juives et musulmanes. Si le judaïsme non orthodoxe a déjà ordonné depuis plusieurs décennies des femmes-rabbins (la première en 1972 dans le courant *Reform* et en 1984 dans le courant *Conservative*) qui dirigent des communautés en Israël, dans le monde anglo-saxon et dans une moindre mesure en Europe, le judaïsme orthodoxe débat encore de cette question. Il existe pourtant des femmes orthodoxes qui ont suivi des études rabbiniques et qui remplissent les mêmes fonctions qu'un rabbin (telle Sarah Hurwitz, à la synagogue orthodoxe de Riverdale, New York). Depuis juin 2013 trois femmes ont, de plus, été ordonnées *maharat* (initiales pour guide en loi juive, spiritualité et Torah), habilitées à enseigner la Torah, trancher sur des questions de loi juive et endosser des fonctions de leader religieux. Si le judaïsme orthodoxe négocie encore le statut et l'appellation de ces nouvelles fonctions (en l'occurrence S. Hurwitz est la seule à être dénommée *rabba*), des fonctions pararabbiniques moins contestées – telles qu'avouées rabbiniques ou conseillères en loi juive – sont désormais institutionnalisées. En effet des avouées rabbiniques (*toenyot rabbaniyot*) représentent et accompagnent aujourd'hui en Israël des femmes en instance de divorce devant le tribunal rabbinique et connaissent en détail la loi juive liée au statut personnel et au droit de la famille. Par ailleurs, des conseillères en loi juive (*yoétsot halakhah*) sont maintenant formées en Israël et aux États-Unis, avant tout pour répondre aux questions concernant les lois de pureté féminine. Parce qu'elles ne sont pas décisionnaires, elles ne défient pas l'autorité des rabbins⁴³, et sont même respectées par certains ultraorthodoxes pour leur savoir. Dans le même temps, l'accès à d'autres fonctions est encore disputé, comme celles de circonciseuse rituelle (*mohelet*), d'abatteuse rituelle (*chohetet*) ou de surveillante de lois alimentaires juives (*machgiah cacherout*), bien qu'elles soient permises selon la loi juive⁴⁴. Ainsi, des femmes orthodoxes sont formées et embauchées comme surveillantes de *cacherout*, notamment aux États-Unis où il existe une pénurie d'hommes qualifiés pour cette tâche⁴⁵, et en Israël on compte plus de quarante « surveillantes » qui vérifient la certification d'alimentation cachère dans les restaurants, les usines agroalimentaires, les traiteurs ou les supermarchés. Par ailleurs, plus de cinquante femmes-médecins aux États-Unis sont circonciseuses rituelles, certifiées par le courant *Reform* ou *Conservative*.

Dans l'islam, des femmes sont depuis peu *ma'zoun* (fonctionnaire civil habilité à établir des actes de mariage et divorce) en Égypte et aux Émirats arabes unis, mais surtout des femmes versées en droit islamique et en théologie tiennent déjà des postes officiels dans nombre de pays musulmans, comme celui de *murchida* ou guide religieuse qui, après une

formation en sharia, est affectée dans une mosquée en tant qu'éducatrice et prédicatrice auprès d'un public féminin ; elle ne peut cependant prétendre à diriger une prière mixte ou à l'imamat⁴⁶ ; d'autres ont le titre de *'ālimāt* (doctes en droit islamique) et certaines siègent, par exemple, au Conseil supérieur des oulémas du Maroc ou émettent même des *fatwas* destinées aux femmes à l'université al-Azhar. Or, en monde juif, aucune femme n'a encore participé à l'élaboration d'un *responsum* rabbinique, même si certaines seraient en mesure de le faire... Similairement aux juives féministes orthodoxes, des revendications à devenir imam et pouvoir diriger une prière mixte, ou à devenir muftie et édicter une *fatwa*, notamment sur des questions ayant trait aux femmes, se font entendre parmi certaines musulmanes qui exigent également des formations à ces rôles pour les femmes. Toutefois, dans les deux religions, la question du témoignage de la femme l'empêche d'occuper certaines fonctions car il vaut la moitié de celui d'un homme – autrement dit, il faut deux femmes pour qu'un témoignage soit valide religieusement contre celui équivalent d'un seul homme. D'ailleurs aucune femme ne siège dans un tribunal rabbinique (*bet din rabbani*), même si certaines demandent à accéder à la fonction de juge rabbinique (*dayan*), et c'est la raison parfois avancée pour laquelle aucune musulmane n'est nommée muftie. Pourtant, deux femmes siègent déjà comme juges au tribunal religieux (*sharia court*) de Ramallah... et au Maghreb des femmes participent aux conseils régionaux des oulémas. En Israël, des femmes siègent aux conseils religieux municipaux ainsi que récemment au comité de nomination des juges rabbiniques. Aux États-Unis, elles occupent des fonctions dans les conseils d'administration de certaines synagogues orthodoxes et mosquées inclusives et certaines sont aumônieres dans l'armée, les prisons ou les hôpitaux américains.

Sur ce sujet, la contribution de Sonia Sarah Lipsyc et Belkacem Benzenine, intitulée « L'accès des femmes aux fonctions religieuses publiques dans le judaïsme et l'islam », aborde de front cette question des nouveaux rôles féminins dans l'espace du culte et au-delà. Ce deuxième chapitre examine comment l'accès récent de femmes à l'étude juive, et notamment à l'étude talmudique, a suscité l'émergence de nouvelles fonctions féminines dans le monde juif orthodoxe, telles que les avouées rabbiniques, les conseillères rabbiniques ou encore les femmes-rabbins au sein même de l'orthodoxie (dont trois ont déjà reçu leur ordination privée de la main de rabbins orthodoxes). Outre les possibilités pour une femme d'enseigner la Torah, le Talmud ou la loi juive à des hommes ou devant un public mixte, ce chapitre soulève la question de l'évolution des femmes orthodoxes dans l'espace synagogal où elles assurent parfois une partie de l'office ou lisent la Torah en public. Cet article étudie en parallèle l'accès ou la revendication des femmes musulmanes aux fonctions d'imam (qui dirige la prière), de *ma'zoun* (notaire matrimonial), de muezzin (qui appelle

à la prière), de muftie (habilitée à émettre une *fatwa*), et de *murchida* (guide religieuse), en plein essor ces dernières années et qui expriment une évolution importante en islam. Cette partie se concentre en particulier sur la fonction de *murchida*, officiellement reconnue dans certains pays du monde arabe (Maroc, Algérie, Égypte et Yémen) pour propager un islam moderne, prôné par l'État. Dans ces demandes, l'accès des femmes aux services religieux est lié d'une part à la volonté des gouvernements de moderniser et réformer le statut des femmes, et de l'autre au renouveau de la pensée et de la loi islamiques.

24

Cependant, la féminisation de certaines fonctions religieuses peut donner l'illusion d'octroyer un pouvoir aux femmes. Ainsi, les courants juifs non orthodoxes prônent l'égalité des droits et des rôles entre les genres, comme lire la Torah, diriger la prière, et accéder au rabbinat. Or elle ne se traduit pas nécessairement par une égalité de fait ; ainsi à travers une ethnographie des synagogues non orthodoxes en France, il s'avère que les fonctions ne sont pas autant féminisées qu'on le croirait et que les femmes sont parfois instrumentalisées pour correspondre à l'image égalitaire que ces synagogues souhaitent montrer⁴⁷. On peut aussi se demander si ces nouvelles responsabilités rituelles dans les deux religions annoncent un véritable changement ou ne sont qu'une mascarade⁴⁸, puisqu'on interdit aux guides religieuses (*murchida* musulmane ou *maharat* juive) de devenir imam ou rabbin... Quelle légitimité religieuse ont alors ces femmes, comme s'interroge Karima Dirèche⁴⁹ pour les *murchidât* ? Si certaines avancées ne peuvent se faire qu'en dehors des structures religieuses officielles – telles l'imamat d'Amina Wadud et d'autres, qui n'est reconnue par aucune autorité musulmane, ou le rabbinat de femmes orthodoxes, ordonnées en privé mais non reconnues par les autorités rabbiniques dominantes – d'autres femmes, au contraire, instaurent de nouvelles fonctions rituelles sans contourner l'institution religieuse, comme des femmes-rabbins orthodoxes ou des femmes-imams qui choisissent de ne pas pratiquer en tant que telles, ou encore des théologiennes qui utilisent leur expertise rituelle, sans défier l'autorité des hommes, imams ou rabbins.

Mariage, pureté, sexualité : stratégies de négociation féminines

La deuxième partie de ce livre porte sur le statut personnel de la femme dans le droit familial religieux. Les chapitres réunis ici se proposent d'étudier les stratégies de négociation que les musulmanes et les juives utilisent pour contourner le droit de la famille afin d'obtenir plus de pouvoir et de liberté, tout en demeurant dans le cadre de la religion normative. Des débats actuels sur les mariages avec tuteur dans le monde arabe ou le problème des juives dont le mari refusent le divorce (*mesouravot get*) seraient pertinents à comparer ; de même le statut de la virginité et de la stérilité, de l'adultère

et de la polygamie, des contrats de mariage et des procédures de divorces méritent une approche comparative, où l'on observe autant d'innovations que de crispations, malgré les récents changements dans le Code de la famille (*moudawana*) au Maghreb. Une autre direction explorera les normes et les pratiques liées à la sexualité, à commencer par les rites de pureté féminins, à la fois proches et différents en islam et dans le judaïsme. Enfin, l'identité sexuelle, et en particulier l'homosexualité féminine, sera examinée concernant son statut dans les textes de la religion et ses réinterprétations actuelles (ce que certains définissent comme « *queering the texts* »).

Juives et musulmanes face au mariage et au divorce

Si la valorisation de la virginité est commune au judaïsme et à l'islam, le célibat soulève également des questions similaires dans ces religions qui encouragent fortement le mariage. Des innovations, comme le nombre croissant de célibataires juives orthodoxes qui font appel à la procréation artificielle, montrent comment la maternité se négocie sans avoir de conjoint. En islam, une autre stratégie s'observe parmi des femmes avec un statut socioprofessionnel élevé, qui décident de devenir seconde épouse – mais en subvenant seules aux besoins de leur famille et en vivant parfois séparées – parce qu'elles ne trouvent pas de conjoint de classe sociale identique et qu'elles ne souhaitent pas demeurer dans le statut de femmes non mariées.

25

Dans les deux monothéismes les mariages restent le plus souvent endogamiques, bien que l'identité religieuse soit transmise de façon symétriquement opposée : une musulmane est interdite de mariage avec un non-musulman car le père transmet l'identité religieuse alors que dans le judaïsme c'est la mère qui la transmet, sans que soit toutefois toléré le mariage avec un non-juif. Pourtant, les mariages exogamiques existent et pourraient faire l'objet d'une étude comparative, que ce soit des juives qui épousent des musulmans (qui se convertissent le plus souvent à l'islam, comme en attestent des cas en terres d'Islam), ou des juifs qui épousent des musulmanes, bien que cela soit moins fréquent. Le mariage arrangé est aussi de vigueur dans certains milieux, que ce soit par le biais d'entremetteurs juifs (*chadkhanim*) en contexte ultraorthodoxe ou à travers les proches dans les familles musulmanes traditionalistes. Le développement de nouvelles technologies d'information et de communication (NTIC) s'accompagne également d'une floraison de sites de rencontre confessionnels, tel le site juif américain *J-Date* ou le site musulman francophone *Inchallah*.

Il nous faut aussi prendre en compte les nouvelles formes de conjugalités qui se développent en islam particulièrement. Ainsi, observe-t-on de plus en plus d'unions par « contrat » pour vivre légalement sans mariage religieux⁵⁰. Ces alliances se retrouvent au Maghreb où apparaît la pratique

du mariage dit *zawâj al-misyâr*, déjà répandue dans les pays du Golfe et en Jordanie. Dans cette forme d'union matrimoniale, que l'on peut traduire par « mariage du passant » (parce que le mari se déplace – *yasîr* – chez sa femme et ne réside pas avec elle) la femme, par une clause explicite du contrat de mariage, dispense son mari de la cohabitation permanente et de sa prise en charge matérielle. En Algérie, comme dans beaucoup de pays sunnites, cette forme de mariage apparaît comme une manière d'assouplir la règle matrimoniale pour vivre sa sexualité en adéquation avec des convictions culpabilisantes et un environnement sourcilieux quant à la question du licite et de l'illicite⁵¹. Dans le chiisme, des contrats informels (*muta*) pour des unions temporaires et des mariages coutumiers (*zawaj 'urfi*) sont aussi utilisés comme formes alternatives pour légitimer des liaisons sexuelles⁵². Dans le judaïsme, ces stratégies matrimoniales sont peu courantes ; en revanche, si le concubinage est répandu chez les juifs non pratiquants, ces derniers choisissent également de se marier de manière alternative, notamment en Israël, en contestant l'institution du mariage orthodoxe. Outre la possibilité de contracter un mariage civil à l'étranger (généralement à Chypre), un nombre croissant de couples israéliens se tournent vers des rabbins *Reform* ou *Conservative*, ou encore vers des figures charismatiques (parfois sans aucune autorité religieuse) pour célébrer des cérémonies proches d'un mariage juif orthodoxe (mais avec des changements dans le texte du contrat nuptial et dans le rituel en soi, en donnant par exemple la parole à la femme ou en la laissant casser le verre traditionnel) ; toutefois, ces unions ne sont pas reconnues par le rabbinat, qui contrôle les mariages, et le ministère israélien de l'Intérieur considère le couple comme concubin⁵³.

La migration peut aussi être à l'origine de nouvelles stratégies matrimoniales. À ce titre, l'immigration maghrébine en France a entraîné un dérèglement du marché matrimonial. Auparavant, des hommes immigrés faisaient venir une épouse « du pays », mais, à présent, on observe que des femmes immigrées ou nées en France, parfois de statut social peu élevé, épousent des médecins ou des avocats « du pays » qui souhaitent migrer en France. Inversement, le mariage forcé d'une jeune femme maghrébine avec un époux en France peut parfois être considéré par celle-ci comme un moyen de se libérer d'un environnement patriarcal pour migrer vers l'Occident. Dans les deux cas, l'enjeu de la migration change les relations de pouvoir entre femmes et hommes⁵⁴.

De même, le contexte migratoire peut modifier les célébrations du mariage et les rites qui l'accompagnent. Ainsi, la cérémonie du henné précédant le mariage, rite partagé par les musulmans et les juifs originaires du Maghreb et du Moyen-Orient, connaît un renouveau important en France dans les deux communautés où la fête comprend des costumes orientaux traditionnels, des plats typiques des régions d'origine, un orchestre oriental