

Lisa Anteby-Yemini

## 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 (Ramses<sup>2</sup>) 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 juives<sup>1</sup> et musulmanes<sup>2</sup>. On assiste également à une prolifération de travaux sur la question du genre et du féminisme dans le judaïsme<sup>3</sup> et l'islam<sup>4</sup> 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 publics<sup>5</sup>. 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'islam<sup>6</sup> et le judaïsme<sup>7</sup>.

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 familial<sup>8</sup>. 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<sup>e</sup> siècle, avec la création d'écoles religieuses pour filles – Beït 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*<sup>9</sup>. 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 shah<sup>10</sup>. 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'associent<sup>11</sup>. 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 divorce<sup>12</sup>. 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 religieuses<sup>13</sup>. 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 religion<sup>14</sup>.

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 locales<sup>15</sup>. 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 Israël<sup>16</sup>. Quelques études portent sur la pureté et l'impureté menstruelle dans le judaïsme et le christianisme<sup>17</sup> ; sur la sexualité dans le judaïsme et l'islam<sup>18</sup> ; sur l'exégèse féminine, les relations entre genre et normes religieuses et les fonctions religieuses des femmes dans les trois monothéismes<sup>19</sup> ; ou sur le rabbinat et le pastorat féminins<sup>20</sup> ; ou encore sur les féminismes religieux<sup>21</sup>. Un autre ensemble de travaux comparatifs se fondent plutôt sur les textes des trois religions, en examinant par exemple les notions de masculin et féminin<sup>22</sup>, ou sur des pratiques telles que les pèlerinages interreligieux<sup>23</sup>.

Cet ouvrage pourrait, certes, montrer les limites d'une telle comparaison ; toutefois, le concept de « comparatisme à bonne distance »<sup>24</sup> 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 »<sup>25</sup> 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-Vassas<sup>26</sup> sont, à ce titre, forts éclairants quant aux rapports d'altérité qu'entretiennent juifs et chrétiens par l'intermédiaire du cochon.

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 migration<sup>27</sup>. 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 *cachet*. 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.

## 16 **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 norme<sup>28</sup> 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 pratiques<sup>29</sup>. 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)<sup>30</sup>. 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.

## 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 juives<sup>31</sup> ou musulmanes<sup>32</sup> 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 faible<sup>33</sup>. 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 orthodoxes<sup>34</sup>. 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 particulier<sup>35</sup>. 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 impossible<sup>36</sup>. 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 divinité<sup>37</sup>.

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 donatrices<sup>38</sup>. 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 années<sup>39</sup>. 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 néoméie ou le chabbat, sans réciter les prières qui requiert dix hommes), quand bien même la majorité de rabbins orthodoxes les condamnent encore<sup>40</sup>. 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 mixte<sup>41</sup>. 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 hommes<sup>42</sup>. 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.

22

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 (*voétsot 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 rabbins<sup>43</sup>, 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 juive<sup>44</sup>. 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 tâche<sup>45</sup>, 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'imamat<sup>46</sup> ; 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 aumônières 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 synagogaal 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

Pendant, 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 montrer<sup>47</sup>. On peut aussi se demander si ces nouvelles responsabilités rituelles dans les deux religions annoncent un véritable changement ou ne sont qu'une mascarade<sup>48</sup>, 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 Dirèche<sup>49</sup> 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 refuse 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 religieux<sup>50</sup>. 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'illicite<sup>51</sup>. 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 sexuelles<sup>52</sup>. 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 rabinat, qui contrôle les mariages, et le ministère israélien de l'Intérieur considère le couple comme concubin<sup>53</sup>.

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 hommes<sup>54</sup>.

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

et le rituel où la main est enduite de pâte rouge de henné. Cette mise en scène folklorique et cette « réinvention » de la tradition s'observe aussi parmi les juifs maghrébins ou yéménites en Israël et les musulmans au Maghreb.

Les contrats de mariage et la dot ont, eux aussi, constitué une entrée pertinente pour la comparaison. En islam, la femme doit déléguer à un tuteur (*wali*) son autorité pour accepter une alliance, alors que dans le judaïsme deux témoins masculins signent le contrat de mariage (*ketoubbah*) – la femme ne le signant en aucun cas. À ce propos, la contribution d'Emanuela Trevisan Semi et d'Hanane Sekkat Hatimi, intitulée « 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 » est consacrée au droit familial par le biais d'une étude comparée des contrats de mariage et des codes de la famille. E. Trevisan Semi, à partir d'un travail de terrain à Meknès sur les relations entre juifs et musulmans, s'est rendue compte que la question de la dot « fabuleuse » de la femme juive au Maroc, valorisée dans le discours des femmes musulmanes, servait à dénoncer leur propre condition. Parmi ces « petites et grandes différences » dans les représentations des musulmanes, s'élabore un discours où elles affirment que les juives ne divorçaient pas en raison des sommes énormes<sup>55</sup> que le mari devait leur verser selon la *ketoubbah*, le contrat de mariage juif ; les musulmanes construisaient en quelque sorte une identité en miroir – en invoquant à l'inverse la facilité en tant que musulmanes à être répudiées.

Il serait pourtant pertinent de poursuivre cette réflexion afin d'examiner les différences et les similarités dans les contrats de mariage juifs et musulmans, en se concentrant sur leur format, leur texte, la question de la bigamie, des sommes versées (dot, douaire) et des conditions de divorce. Dans les deux traditions, l'acte de mariage religieux comporte des obligations auxquelles s'engage l'époux (procurer à sa femme un soutien financier, la nourrir la vêtir et subvenir à ses besoins, y compris charnels) ainsi qu'une somme à verser à l'épouse, en cas de divorce dans le contrat juif, et une somme (*mahr*) parfois payée en deux fois (au mariage et au moment du divorce ou du décès) dans le contrat musulman. Enfin, diverses clauses existent dans les deux religions, par exemple pour demeurer épouse unique. À ce titre, un édit (*taqqanah*) du rabbin Gershom au XI<sup>e</sup> siècle proposait d'introduire dans le contrat matrimonial juif (*ketoubbah*) une clause contre la bigamie – qui n'a pas été acceptée par toutes les communautés du monde ashkénaze<sup>56</sup> ; dans certaines communautés séfarades, les femmes exigeaient cette clause mais elle n'était pas en vigueur. Ainsi, au Maroc, deux versions du contrat de mariage existaient, l'une qui suivait le « code castillan » pour les juifs expulsés d'Espagne, où figurait l'interdiction de prendre une seconde femme, et l'autre, dit « code des autochtones », qui s'appliquait aux juifs marocains, où figurait une promesse de ne pas prendre une seconde femme,

sauf en cas de stérilité ou de lévirat (qui exige qu'une veuve sans enfants épouse le frère de son mari défunt)<sup>57</sup>. Cette spécificité du contrat juif se retrouve également dans d'autres contextes, comme à Kairouan (Tunisie), où certains contrats de mariage musulmans contenaient une célèbre « clause kairouanaise », permettant à la femme de divorcer si son mari prenait une seconde épouse sans son accord, d'où les cas peu fréquents de bigamie dans cette ville. D'autres clauses, telles qu'imposer au mari d'habiter Kairouan ou fournir à l'épouse une servante, pouvaient aussi être des motifs de divorce si elles n'étaient pas respectées. Cette particularité dans l'histoire du droit musulman remonterait aux lignées princières (depuis le XI<sup>e</sup> siècle), à une distinction socio-ethnique d'avec les Bédouins nomades et peut-être aussi à l'autonomie économique féminine dans cette ville<sup>58</sup>. Si le contrat de mariage « kairouanais » n'est plus d'actualité – puisque le code personnel en Tunisie donne les mêmes droits à la femme et à l'homme, en matière de mariage et de divorce et interdit la polygamie depuis 1956 –, il permet toutefois d'aborder des questions statutaires liées au genre dans l'histoire du droit familial musulman.

Il est aussi intéressant de comparer les motifs et les procédures de divorce. Dans les deux religions, la stérilité est encore considérée comme féminine et peut constituer un motif de divorce ou de bigamie (au Maroc, par exemple). En islam, la modalité la plus courante de divorce, dénommée *talâq*, est un acte unilatéral de répudiation par le mari qui prononce trois fois « je te répudie » devant deux témoins, après quoi il doit verser le *mahr*, la somme convenue au moment du mariage, à son épouse. En revanche, une autre forme de divorce, désignée par le terme *khul*, peut être initiée par l'épouse, en vertu du droit malikite, qui renonce alors au *mahr* ou rend la somme déjà avancée. À ce titre, en Mauritanie, l'accès des femmes aux textes juridiques anciens et à leur interprétation leur octroie un savoir coranique, transmis de mères en filles, et un pouvoir qui leur permet d'exiger des droits, comme celui d'inclure une clause dans le contrat matrimonial interdisant la bigamie ou de demander le divorce sans motif (*khul*) avec consentement du mari et versement du *mahr* à celui-ci ; la femme doit le plus souvent renoncer aussi à la garde des enfants<sup>59</sup>. Récemment, le droit égyptien permet également aux femmes de divorcer, même sans accord du mari, qui ne peut exiger la garde des enfants, quoique ces divorcées restent encore stigmatisées dans la société<sup>60</sup>. Un troisième procédé de divorce, appelé *faskh*, peut être demandé par l'épouse en raison d'une faute du mari, qui ne remplit pas ses obligations conjugales ou financières, ou encore en cas de violence domestique ; ici, le *mahr* lui revient ou elle conserve la somme déjà versée. Aujourd'hui, à la suite des réformes du code de la famille au Maghreb, le divorce devient réciproque, devant un tribunal, et la polygamie reste limitée.

Dans le judaïsme, seul le mari peut donner « de son plein gré » le document de divorce religieux (*get*) à l'épouse et s'il refuse, elle ne pourra se remarier religieusement ; si elle donne naissance à un enfant conçu avec un autre homme, il ou elle sera considéré(e) comme adultérin(e) (*mamzer*) ; ce statut l'empêche de se marier religieusement avec un juif ou une juive, à moins qu'il ou elle soit aussi *mamzer*. Pourtant le mari, même sans divorce religieux, peut, lui, avoir avec une femme (non mariée) des enfants « légitimes ». Comme le divorce musulman qualifié de *faskh*, l'épouse juive peut elle aussi demander un divorce devant un tribunal rabbinique dans certains cas (maladie du mari, impuissance, stérilité, manquement aux devoirs conjugaux en matière de soutien financier, d'abstinence ou d'abus sexuels), mais c'est uniquement le mari qui peut conférer le document de divorce. De même, une femme dont l'époux est atteint de maladie mentale, porté disparu ou présumé mort, ne peut divorcer et reste « ancrée » (*agounah*) dans le mariage. Le statut de ces femmes « enchaînées » (pl. *agounot*) auxquelles le mari refuse de donner le document de divorce est l'une des questions les plus préoccupantes pour les juives orthodoxes, aujourd'hui, et fait l'objet d'un militantisme ardent<sup>61</sup>. C'est pourquoi, dans certains milieux, les femmes exigent que le fiancé signe un contrat pré-nuptial qui l'obligerait à octroyer le *get* en cas de divorce<sup>62</sup>. On pourrait donc mettre en parallèle la répudiation en islam et le divorce unilatéral du mari dans le judaïsme et examiner de manière plus poussée les stratégies et les marges de manœuvre que les femmes emploient pour contourner ou modifier ces lois matrimoniales en leur faveur ou négocier les conditions de leur contrat de mariage.

En islam, la femme n'hérite de son père que la moitié de la part d'un frère et ne reçoit que la moitié des biens de son époux en cas de veuvage ; l'héritage constitue, à ce propos, l'une des luttes principales des musulmanes pour hériter à part égale des hommes. Certains pays, telle la Turquie, ont abrogé la loi musulmane et institué l'égalité devant l'héritage. Dans le judaïsme, les filles ne peuvent hériter et la veuve n'hérite pas de son mari ; en Israël aujourd'hui, les lois d'héritage, de pensions alimentaires, de garde d'enfants et de division de la propriété des époux suivent le droit civil laïc, en instaurant une égalité entre hommes et femmes. Ces diverses questions de droit familial reviennent à réfléchir au statut de la femme dans des situations où loi civile et loi religieuse interagissent, que ce soit en migration ou au pays d'origine, ainsi qu'aux moyens de négociation qu'elle détient pour naviguer entre droit juif ou droit musulman et droit civil<sup>63</sup>. À ce titre, diverses études montrent comment des juives et des musulmanes tirent profit de la loi religieuse ou de la loi civile dans des régimes de droit multiple de la famille – où les droits des femmes dans les tribunaux civils peuvent entrer en conflit avec les inégalités de genre dans les tribunaux religieux<sup>64</sup>.

À travers ces différents débats, la sexualité n'est jamais perçue comme immoralité ou souillure mais plutôt comme légitime, dans le cadre du mariage, et dissociée de la procréation. En revanche, elle est réglée par certaines lois, extrêmement développées dans le judaïsme, qui se fondent sur les notions de pureté et d'impureté.

### *Sexualité et pureté*

30 La régulation des relations sexuelles commence par les rites de pureté, qui jouent un rôle central pour les femmes pratiquantes juives<sup>65</sup> et musulmanes<sup>66</sup>. Comparer les pratiques de purification, la prohibition de relations sexuelles pendant les règles ainsi que les usages qui régissent les rapports d'une menstruée avec l'espace religieux met en lumière des interprétations juridiques, de nouveaux rituels, des relectures de la pureté féminine et des discours féministes communs aux deux religions ; ceci permettrait même d'esquisser une anthropologie comparative des fluides corporels (en l'occurrence ici le sang) dans la continuité des travaux de Françoise Héritier<sup>67</sup>.

Dans les deux religions, les rites de purification sont proches mais présentent également des différences majeures. Pour le judaïsme, la pureté féminine est qualifiée de « pureté familiale », car elle régle avant tout les relations de la femme avec son époux, et non pas avec l'espace public ou la communauté ; les rites de pureté ne concernent pas, d'ailleurs, les femmes non mariées, qu'elles soient célibataires, veuves ou divorcées. Au contraire, la pureté en islam porte davantage sur les rapports de la femme à la divinité, à la prière, à l'espace du culte et aux objets sacrés, et moins sur les relations intimes au sein du couple, d'autant plus que les ablutions purificatrices se pratiquent dès la première menstruation et ne sont pas liées au statut d'épouse, tel que dans le judaïsme.

En effet, dans le judaïsme orthodoxe, à partir du moment où la femme se marie, elle est tenue d'observer les lois de pureté familiale, désignées sous le nom de *niddah*. Ce terme signifie d'abord une femme « séparée », et par extension, une femme en période d'impureté. Les lois de pureté rituelle sont énoncées dans la Torah (Lév. 18) mais ne sont plus pratiquées en tant que telles depuis la destruction du Second Temple de Jérusalem, sauf chez certains groupes, comme les juifs d'Éthiopie<sup>68</sup>. Les lois actuelles de pureté familiale ont été élaborées dans les textes rabbiniques du Talmud et plus tard du *Choulhan Aroukh*, où le contact tactile entre la femme et son mari est strictement évité pendant la période d'impureté, définie comme le temps des règles – censées durer entre cinq à sept jours – suivi de « sept jours blancs » sans écoulement de sang, soit un total d'environ quatorze jours, à l'issue desquels la femme doit se rendre au *miqveh*, le bain rituel juif. Le *miqveh*, dont l'eau doit être d'origine naturelle (source, puits,

pluie) est généralement construit sous la synagogue ou dans un bâtiment séparé et doit répondre aux dimensions et à une quantité d'eau énoncées dans le Talmud. La femme *niddah* doit s'y immerger en prononçant une bénédiction, afin de reprendre les relations sexuelles avec son époux. La femme est également considérée impure après un accouchement (durant 40 jours) et doit se purifier au *miqveh* après cette période. La pureté familiale est donc intimement liée à la sexualité et à la reproduction. D'ailleurs, ces lois peuvent être à l'origine de « stérilité halakhique » si des femmes, qui ovulent avant le 12<sup>e</sup> jour de leur cycle, respectent l'interdit des relations sexuelles (qui s'étendent jusqu'au 12<sup>e</sup> au plus tôt ou au 14<sup>e</sup> jour au plus tard). Pour leur permettre de concevoir, des démissionnaires orthodoxes peuvent autoriser un traitement hormonal pour retarder leur cycle biologique ; ces traitements peuvent aussi être administrés afin que la nuit de noces ou des jours de vacances ne coïncident pas avec la période d'impureté<sup>69</sup>. L'état de pureté rituelle est d'autant plus important que la conception pendant la période de *niddah* peut avoir, selon certains rabbins, des conséquences physiques (l'enfant naît malade ou malformé) et rituelles (il est considéré comme *mamzer*, c'est-à-dire issu de relations sexuelles interdites, comme l'enfant adultérin, cf. *supra*) ; d'où une préoccupation majeure autour de la pureté familiale parmi les juifs pratiquants et les autorités rabbiniques, pureté qui a des ramifications, par exemple, pour la procréation médicalement assistée (cf. *infra*) ou pour les juifs qui se tournent vers l'orthodoxie et dont les parents n'ont pas observé ces lois de pureté<sup>70</sup>. La femme juive est ainsi garante de la pureté du groupe.

En islam, en revanche, les relations entre la femme et son époux sont moins régulés et leur contact physique ne change guère durant la menstruation ; la question des relations sexuelles n'est pas non plus tranchée, car certaines écoles, en suivant le verset 222 de la sourate II, « Les Femmes », les interdisent pendant les règles, d'autres pas, ou encore, permettent d'autres formes d'attouchements ; la période d'impureté menstruelle, quant à elle, n'est pas déterminée par un nombre de jours fixes, comme dans le judaïsme. Cependant, les relations sexuelles sont explicitement prohibées pendant le Ramadan ou le pèlerinage à La Mecque (*hajj*). De même, les pratiques de purification en soi diffèrent, puisque en islam il n'existe pas de bain rituel ni d'ablutions spécifiques à la fin des règles mais de « grandes » ablutions (*ghasl*) après une souillure majeure (suivant des relations sexuelles, pour les hommes comme pour les femmes, une émission de sperme ou après le flux menstruel ou les lochies) et de « petites » ablutions (*wulu*) à la suite d'une souillure mineure (urine, excrément, vent) et avant la prière, pour les hommes comme les femmes. On retrouve aussi la même période d'impureté après l'accouchement (40 jours). Par contre, les relations entre la femme et l'espace public sont bien plus rigoureuses dans les pratiques actuelles, alors que les textes ne les précisent pas ; à ce titre, l'accès à la

mosquée et aux lieux sacrés est souvent interdit à la femme menstruée ou durant les 40 jours suivant un accouchement (qu'elle soit musulmane ou pas), à l'exception de la fête de l'Aïd ; de même, il lui est souvent interdit de jeûner ou de prier. Le contact avec les objets rituels lui est généralement aussi prohibé, tel que toucher le Coran ; certaines le manipulent avec une serviette ou peuvent le lire en français car dans ce cas, il n'est pas considéré comme sacré<sup>71</sup>. D'où également l'importance pour la femme d'être en état de pureté pendant le *haji* et dans ce cas, certaines font appel à un traitement hormonal pour retarder leur cycle si elles se rendent à La Mecque<sup>72</sup>. Dans la loi juive, en revanche, aucune restriction ne figure sur l'accès des femmes menstruées à la synagogue ou leur contact avec la Torah et les livres de prière ; néanmoins, dans certaines communautés, celles-ci se restreignent à toucher ou regarder les rouleaux de la Torah.

32

À ce propos, la contribution de Barbara Peveling et Simona Tersigni, intitulée « Juives et musulmanes en migration : enjeux et pratiques de la pureté », explore ce thème. Les auteures y examinent les normes et les pratiques liées au corps, à l'espace public, aux rituels de pureté, et à la sexualité chez des juives et musulmanes originaires d'Afrique du Nord en France. Ce chapitre développe différentes approches de la pureté à partir des rites de purification (et des pratiques discursives sur ces pratiques), de l'analyse de la signification, de la transmission et des relectures de la situation d'impureté, des enjeux et des pratiques associées aux relations sexuelles, et des réinterprétations de la pudeur corporelle au quotidien, notamment dans des pratiques ordinaires dans le cadre des loisirs tels que la fréquentation des piscines.

On observe donc pour la femme considérée comme impure une intéressante symétrie inversée entre l'islam, où elle est exclue de l'espace public du culte, et le judaïsme, où elle est séparée de son époux dans la sphère du privé. Si le terme pour la purification, *tahara*, est le même en arabe et en hébreu, il ne recouvre pourtant pas la même réalité. L'état de pureté est compris dans les deux religions comme une purification rituelle, morale et spirituelle, et non comme une purification physique corporelle ; cependant, être en état de pureté dans l'islam permet de renouer le dialogue avec la divinité, d'accomplir la prière ou de toucher le Coran, alors que dans le judaïsme ce statut ne signifie pas le retour à l'espace collectif du culte mais plutôt le retour à l'intimité dans le couple, en garantissant la pureté de la descendance, si conception il y a ; certaines juives rapportent aussi qu'elles ont le sentiment de rencontrer la divinité au *miqveh*.

Les pratiques de pureté constituent également un terrain remarquable pour observer comment se construit la norme et comment elle se pratique au quotidien. Il existe, en effet, des degrés divers d'observance liés à la femme menstruée (ayant trait à l'évitement physique entre époux juifs



ou aux relations sexuelles dans un couple musulman par exemple) qui donnent lieu à différentes stratégies de négociation et de remaniement de la norme, en particulier dans le domaine de la pureté familiale juive, peut-être parce qu'il s'agit d'une pratique privée. Mais la pureté se positionne aussi à l'intersection entre tradition et rupture : elle montre comment les sources talmudiques et les écrits rabbiniques peuvent être réinterprétés pour produire un nouveau discours sur la pureté dans certains courants, tel le judaïsme *Reform*, qui a renoncé aux lois de pureté familiale, ou le judaïsme *Conservative*, qui tolère la purification dans la douche domestique à défaut du *miqveh*. Pourtant, on observe aussi un renouveau du bain rituel juif, notamment dans des communautés américaines non orthodoxes, « relooké » comme un spa ou un institut de beauté dédié aux soins du corps. Ce phénomène s'accompagne d'une réappropriation féministe de cet espace « entre-femmes », liée au mouvement spirituel New Age, qui voit dans l'immersion rituelle une expérience quasi mystique ; d'ailleurs de nouveaux rites d'immersion juive (*tevilah*) s'inventent pour marquer, par exemple, la ménopause ou à la suite d'un viol ou d'un divorce<sup>73</sup>.

33

Si ces lois de pureté sont souvent remises en cause comme pratique de domination masculine et d'oppression de la femme, de nouveaux discours tentent de montrer en quoi elles octroient un pouvoir (*empowerment*) aux femmes. En effet, nombreuses sont les études, notamment pour le judaïsme, qui démontrent le contrôle des hommes sur la gestion de la sexualité et de la fécondité des femmes ; par exemple à travers l'autorité et le pouvoir des rabbins de distinguer si une tache sur un linge provient d'un sang « pur » (d'une plaie ou d'une pathologie) ou « impur » (d'origine menstruelle, *post-partum* ou d'une fausse-couche) qui interdit tout contact entre époux<sup>74</sup>. D'autres travaux, en revanche, montrent le pouvoir de pression que détient la femme, à qui il revient de décider quand aller ou non au *miqveh*<sup>75</sup> ou quand se purifier ou pas par des ablutions en islam, contrôlant par là ses relations conjugales. Des récits circulent d'ailleurs sur des femmes qui refusent collectivement de se rendre au *miqveh* quand un tort a été commis envers l'une d'elles<sup>76</sup>. De plus, certaines juives orthodoxes considèrent la pureté familiale comme une forme de responsabilité et d'autorité religieuse féminine puisque ce sont celles qui observent les périodes d'impureté ; d'autres y voient des lois bénéfiques qui permettent à la femme un temps de « répit sexuel » ; enfin, certaines les utilisent comme moyen de contraception, en retardant l'immersion au bain rituel après les jours les plus fertiles<sup>77</sup>. Il existe donc des formes de résistance et des stratégies pour contourner les normes religieuses et rendre aux femmes le pouvoir et le contrôle sur leur corps, leur sexualité et leur fertilité. Enfin, ces lois sont fondamentales pour les femmes pratiquantes, en tant qu'elles participent à la construction de l'identité genrée (comme femme), religieuse (comme juive ou musulmane), mais aussi de l'identité du groupe (en assurant sa

pureté). À travers ces lois de pureté, toutefois, l'identité sexuelle de la femme se lit en tant qu'identité hétérosexuelle ; elle ne peut se comprendre dans le cadre de sexualités qui ne suivraient pas l'hétéronormativité.

### *Homosexualité féminine*

34 Dans les dernières décennies, l'homosexualité masculine a fait l'objet de nombreuses études, que ce soit dans l'islam<sup>78</sup> ou dans le judaïsme<sup>79</sup>. En revanche, l'homosexualité féminine, dans le champ du religieux, est peu abordée et n'a reçu que récemment une attention accrue<sup>80</sup>. À ce titre, des travaux se penchent sur les synagogues gays et lesbiennes<sup>81</sup> créées depuis les années 1970 aux États-Unis, et plus récemment en Europe ; des groupes de soutien et des associations juives LGBTQ (lesbiennes, gays, bisexuels, transgenres et *queer*) ont aussi vu le jour, y compris en Israël ; ainsi une organisation israélienne de juives religieuses lesbiennes (Bat Kol) se mobilise pour demander plus de tolérance dans les communautés de ces femmes. D'autres études se concentrent sur les homosexuelles juives<sup>82</sup> et sur les nouveaux rituels religieux qui s'inventent autour de cette sexualité non hétéronormée, telle qu'une cérémonie destinée à déclarer publiquement son identité sexuelle (une « sortie religieuse du placard »). Si le judaïsme orthodoxe condamne encore l'homosexualité, les courants juifs *Conservative* et *Reform* autorisent aujourd'hui l'ordination de rabbins homosexuels et lesbiennes, car dans la loi juive (*halakhah*) rien n'interdit à un juif homosexuel de compter dans le quorum de prière, le *minyan*, ou d'être appelé à lire dans la Torah, par exemple. Le statut des transgenres juifs est également discuté, avec l'ordination du premier rabbin transgenre, Elliot Kukla (une femme devenue homme) du courant *Reform* en Californie ou la titularisation de la première professeure transgenre (homme devenu femme), Joy Ladin, d'une institution orthodoxe, la Yeshiva University de New York ; en Israël, le premier transgenre israélien (femme devenue homme) à donner naissance à un enfant a pu être enregistré comme « père » biologique en 2011. Des rites et une liturgie inclusive sont également élaborés, tel que pour marquer une transition de genre ou des bénédictions pour un mariage transgenre ; enfin diverses interrogations, par exemple en ce qui concerne la pratique de la circoncision pour une transition de femme à homme, sont abordées<sup>83</sup>. Ces débats pourraient se rapprocher des discussions talmudiques sur l'androgynie ou l'hermaphrodite (*tumtum*) qui, au début de l'ère chrétienne, visaient, en premier lieu, à déterminer le genre, et du coup, les obligations rituelles de ces individus, en tant qu'homme ou femme. Enfin, des unions religieuses de même sexe sont célébrées dans le judaïsme *Reform* ; la question de l'homoparentalité, de l'adoption, de la procréation artificielle et de la gestation pour autrui se pose également pour ces couples. Ainsi, en vertu de l'accès de femmes

célibataires aux traitements de fertilité en Israël, des couples lesbiens conçoivent aujourd'hui par insémination artificielle. La question de la judéité d'un enfant élevé dans une famille homoparentale et la possibilité qu'il célèbre une cérémonie religieuse (circoncision ou *bar mitsvah*) fait aussi l'objet de discussions rabbiniques<sup>84</sup>.

Du côté musulman, on observe de même l'émergence de groupes, de réseaux et d'associations musulmanes lesbienne, gay, bisexuel et transgenre<sup>85</sup>, tels la Fondation américaine *Al-Fatiha* qui milite pour la défense des droits des LGBT musulmans, le groupe de soutien *Imaan* destiné aux LGBTQ musulmans en Grande-Bretagne ou encore le collectif *HM2F* des homosexuels musulmans de France. Des forums de discussion et des réseaux sociaux concernant l'identité lesbienne et l'islam se multiplient également, avec des sites de ressources comme le *Safra Project* qui propose, par exemple, des modèles de contrat matrimonial musulman (*nikâh*) pour des unions entre femmes. Ces groupes LGBTQ confessionnels et leurs revendications commencent à faire entendre leur voix dans la communauté musulmane, bien qu'ils n'y soient pas acceptés ; ils ont encore un statut marginal, et sont parfois persécutés ou interdits dans certains pays musulmans (Iran, Maroc) ou cibles de représailles. Pourtant, ce désir d'homosexuels et lesbiennes musulmans à promouvoir des relations de même sexe, publiquement reconnues, dans le cadre islamique est sans précédent dans l'histoire de l'islam<sup>86</sup>. Ainsi des imams, tel l'américain Daayiee Abdullah, se déclarent gays et célèbrent des unions de même sexe pour des couples lesbiens ou homosexuels dans les mosquées du réseau *Muslims for Progressive Values* (MPV) aux États-Unis et en Europe. Enfin la question des transgenres musulmans est débattue depuis plusieurs décennies déjà, lorsque les autorités religieuses ont été confrontées au phénomène grandissant des opérations de réassignations sexuelles : ainsi une *fatwa* datant de 1988, émise par le mufti Tantawi d'al-Azhar, permet ces chirurgies pour changer de sexe ; et depuis 1980, l'Iran autorise les transgenres à subir ces opérations financées par l'État avec l'approbation de nombreux clercs.

Nous nous pencherons ici sur le statut de l'homosexualité féminine dans les textes de la tradition juive et musulmane ainsi que sur ses réinterprétations actuelles à partir d'une lecture *queer* du corpus coranique, biblique, talmudique et de la sharia en donnant une forme théologique à ces revendications, face aux interdits religieux sur l'homosexualité, surtout masculine. Ces exégèses lesbiennes juives ou musulmanes permettent de revendiquer une identité religieuse et sexuelle et dépasser ce paradoxe d'être musulmane ou juive et non-hétérosexuelle<sup>87</sup>. En effet, les identités sexuelles alternatives représentent une transgression des genres et une remise en cause du couple, quand la seule façon d'être musulmane ou juive signifie être hétérosexuelle et mariée ; or, si dans le passé, ces

femmes étaient épouses et mères, aujourd'hui elles s'affichent en tant qu'homosexuelles, ne se marient pas et menacent ainsi l'institution même du mariage hétérosexuel<sup>88</sup>. Toutefois, dans les textes sacrés des deux religions, il existe une diversité des genres qui, selon certains chercheurs, peuvent être acceptables si l'on considère que les condamnations de l'homosexualité portent sur les actes sexuels et non sur les modes de vie ou les identités sexuelles<sup>89</sup>. Avec aujourd'hui l'apparition d'imams ou de rabbins gays, lesbiens ou transgenres, le développement d'unions de même sexe dans les courants réformateurs de l'islam et du judaïsme, la multiplication de familles homoparentales juives et musulmanes et les transitions de genre, de nouveaux questionnements méritent une « *queer halakhah* » et un « *queer jihad* » comme certains le demandent.

36

Dans le cadre de cette réflexion, le chapitre écrit par Martine Gross et Andrew Kam-Tuck Yip, intitulé « L'homosexualité féminine dans le judaïsme et l'islam : textes et contextes » se penche sur cette question de manière comparative, à partir des terrains respectifs des deux chercheurs, en France et en Grande-Bretagne. Dans cette réflexion commune, ils s'interrogent sur les expériences vécues de lesbiennes juives en France et musulmanes en Grande-Bretagne en explorant l'interprétation traditionnelle scripturale de la sexualité qui problématise l'homosexualité ; la superposition des statuts de minorités genrée, sexuelle et religieuse ; l'élaboration et le déploiement de diverses stratégies de résistance à l'hétéronormativité. Pour tenter d'étudier ces problématiques en miroir, ils rappellent que pour le judaïsme il n'y a pas d'interdictions de pratiques lesbiennes dans le texte biblique. Cette lacune vient peut-être du fait qu'il n'y a pas de semence « gaspillée » ni de commandement religieux féminin à procréer. Dans le Talmud, les références à ces pratiques concernent les débats sur la possibilité qu'un prêtre (*kohen*) épouse ou non une femme qui aurait eu des pratiques homosexuelles ainsi que sur l'interdiction ou non à deux sœurs de dormir ensemble ; enfin, dans une source rabbinique plus tardive, Maïmonide conseille au mari de punir sa femme « rebelle » par le fouet pour avoir eu des relations homosexuelles. Aujourd'hui, le courant juif orthodoxe condamne l'homosexualité féminine alors que les courants non orthodoxes autorisent la célébration d'unions homosexuelles et l'ordination de femme-rabbins ouvertement lesbiennes. Pour l'islam, peu de références dans les textes classiques abordent l'homosexualité féminine – si ce ne sont des discussions sur le mode de punition et de compensation si l'hymen est rompu<sup>90</sup> –, et les relations lesbiennes sont plutôt perçues comme une menace à l'institution matrimoniale et à la complémentarité des genres. Le soufisme pourrait être le premier mouvement islamique à être plus tolérant envers ces pratiques. Les auteurs notent ensuite un parallèle dans la position de triple marginalisation en tant que femme, lesbienne, juive ou musulmane, mais observent qu'il est plus facile d'être lesbienne et

d'afficher dans l'espace public son identité comme telle, dans le judaïsme que dans l'islam, où cette identité sexuelle est considérée comme « une maladie occidentale » et comme un problème culturel plutôt que sexuel. En effet, dans le cas des lesbiennes musulmanes anglaises, la négociation de leur statut minoritaire pose des défis dans leur vie quotidienne face à l'homophobie, le racisme, le sexisme, et l'islamophobie ; cependant elles parviennent à créer un espace religieux tolérant par une relecture et une réinterprétation homosexuelles des textes religieux et des réseaux sociaux de soutien. Quant aux homosexuelles juives, fidèles au souci de reproduction et de transmission, elles souhaitent vivre et transmettre leur identité juive par le biais de la famille et de leurs enfants futurs dans un cadre homoparental. Comme certains couples hétérosexuels, ces couples lesbiens font appel à la procréation médicalement assistée dont traite la dernière partie.

### **Procréation médicalement assistée dans l'islam et le judaïsme**

Des questions liées à la reproduction permettent de réfléchir dans une troisième partie de cet ouvrage à la contraception, l'avortement ou les technologies de procréation médicalement assistée (PMA) et de gestation pour autrui (GPA) qui font l'objet d'études récentes dans le judaïsme<sup>91</sup> et l'islam<sup>92</sup>.

La contraception est autorisée dans certaines conditions en islam et dans le judaïsme. À ce titre, certains juristes musulmans permettent le *coitus interruptus* si la femme y consent. Le Talmud évoque une potion contraceptive ainsi qu'un « tampon » (*mokh*) pour empêcher qu'une mineure ou une femme qui allaite ne tombent enceintes si une grossesse représentait un danger pour elles ; aujourd'hui les discussions rabbiniques portent moins sur l'usage par la femme de contraceptifs que sur ses conséquences pour les hommes, telles que ne pas engendrer ou « gaspiller » la semence masculine<sup>93</sup>. Une étude des moyens de contraception utilisés par les femmes ainsi que des opinions de décisionnaires des deux religions mériterait d'être approfondie.

Il est également pertinent de comparer la position des décisionnaires juifs et des *fuqahâ'* (experts juridiques en *fiqh* ou jurisprudence islamique) face à l'avortement. En effet, les enjeux de l'avortement en islam diffèrent selon les écoles traditionnelles de droit islamique, résultant en diverses interprétations d'un verset du Coran et d'un hadith. Ces solutions varient elles-mêmes en fonction des circonstances et de l'état de développement du fœtus. Après quatre mois de grossesse, l'interdiction de l'avortement est de règle et il n'est admis qu'exceptionnellement quand un danger grave menace la vie de la mère ; mais les opinions divergent à propos de la licéité de l'avortement durant la première phase (les 120 premiers jours). À ce

propos, on peut distinguer trois points de vue : pour les uns (surtout les hanafites), la mère peut décider d'avorter, même sans le consentement du mari. Pour d'autres (les malikites notamment), l'avortement est répréhensible moralement, mais ne constitue pas un crime d'un point de vue légal. Enfin, pour d'autres (les shafi'ites essentiellement), l'interdiction est de principe, à moins d'un motif grave touchant à la santé de la mère<sup>94</sup>. Il est également intéressant d'examiner ces décisions face aux législations sur l'avortement dans les pays musulmans comme la Tunisie qui a légalisé en 1973 l'avortement sans aucune réaction à son encontre dans l'opinion publique<sup>95</sup>. Cette même diversité de positions sur l'avortement se retrouve dans le judaïsme depuis l'époque talmudique jusqu'à nos jours. En prenant la phrase-clé du texte biblique « Choisis la vie » (Dt. 15 : 19), il est possible d'examiner dans quel cas l'avortement peut être possible ou à quel moment le fœtus constitue une vie potentielle<sup>96</sup>. Dans les premières semaines (jusqu'à trois mois) l'avortement est permis pour motifs médicaux et afin de préserver la santé de la mère. Cette position est justifiée par le fait que le fœtus n'est pas encore une personne mais une « limbe » de la mère. Si la grossesse pose un danger médical pour la mère au-delà du premier trimestre, l'avortement peut être autorisé mais soulève aussi des questionnements quand la médecine peut détecter des anomalies et la santé du fœtus intervient<sup>97</sup>. Certains décisionnaires autorisent aussi l'avortement, même à un stade de grossesse avancée, en cas d'inceste, de viol ou d'adultère.

Les techniques de procréation médicalement assistée, notamment par le biais d'un tiers (dons de sperme ou d'ovocyte, mère gestatrice), représentent dans les deux religions un défi à la notion même de conception ainsi que de paternité et de maternité, primordiales dans la transmission de la filiation et de l'identité religieuse ; elle soulève également des questions liées à l'obligation religieuse de procréation, l'adultère, le risque de mélange par inadvertance de matériaux génétiques (sperme, ovocyte, embryon) ou encore la menace d'inceste à la génération suivante. Si le catholicisme n'admet aucune forme de PMA, l'islam, chiite notamment, est plus tolérant, et la majorité des décisionnaires du judaïsme orthodoxe y est favorable, sans toutefois offrir une opinion unique car aucun précédent n'existe dans les textes sacrés. Les débats en loi juive sur l'insémination artificielle intraconjugale (avec sperme de l'époux) se concentrent sur la question de savoir si cette technique entraîne un « gaspillage de semence masculine » (interdite dans la Bible), si une telle conception permet à l'homme d'accomplir le commandement biblique de procréation et si les risques de confondre le don du mari avec celui d'un autre entraînent des doutes sur la filiation. La plupart des décisionnaires juifs autorisent cette forme de PMA, en admettant qu'elle permet à l'homme de remplir le commandement de procréer, alors qu'une minorité s'y oppose, considérant que l'homme n'a

pas accompli son obligation religieuse par cette conception artificielle<sup>98</sup>. D'autres problèmes apparaissent avec un donneur anonyme ou non, tels que la possibilité d'adultère et du statut adultérin de l'enfant à naître, ou celui de savoir s'il vaut mieux que le donneur soit juif (entraînant des obligations rituelles qui ne peuvent être observées s'il est anonyme) ou non (minimisant dans la communauté juive les risques d'incestes entre enfants issus du même donneur). Ainsi, l'insémination artificielle extraconjugale avec un donneur juif pose la question de savoir si la mise en contact de fluides constitue un adultère et si les risques d'inceste ne deviennent pas trop importants, compte tenu qu'un donneur peut avoir engendré plusieurs enfants qui pourraient un jour s'unir sans le savoir ; c'est pourquoi la majorité des décisionnaires considère qu'il est préférable de ne pas faire appel à un donneur juif mais plutôt à un non-juif, dont la paternité biologique n'est pas reconnue et qui permet de résoudre la question de l'adultère et de l'inceste<sup>99</sup>. Quant à la GPA, différents cas de figure sont possibles avec la technique de fécondation *in vitro* (FIV) : la fécondation peut se faire avec le sperme et l'ovocyte du couple et l'embryon est placé dans l'utérus d'une mère porteuse ; la fécondation avec l'ovocyte de l'épouse et le sperme d'un donneur et l'embryon placé dans l'utérus de la femme ou d'une porteuse ; ou la fécondation avec le sperme du mari et un ovocyte donné par une tierce et l'embryon placé dans l'utérus de l'épouse, de la donneuse d'ovocyte ou d'une tierce porteuse<sup>100</sup>. Toutefois la question centrale pour la loi juive reste de savoir qui est la mère halakhique. Une minorité de décisionnaires juifs considère que la femme qui fournit l'ovocyte, donc la mère génétique, est la mère halakhique, mais interdit cette méthode à large échelle en raison de possibles unions incestueuses si la donneuse d'ovocyte reste anonyme ; en revanche, elle favoriserait le don d'ovocyte dans la famille proche où la donneuse serait connue. Cependant, la majorité des décisionnaires considère que la mère halakhique est celle qui donne naissance et permette cette procédure<sup>101</sup>.

Parce que la transmission de l'identité juive se fait par la mère uniquement, définir qui est la mère halakhique détermine par conséquent la judéité de l'enfant. En suivant le raisonnement de rabbins qui considèrent que la mère est celle qui accouche, dans le cas d'un ovocyte issu d'une femme non juive mais d'une gestatrice juive, l'enfant sera juif, démontrant ici que la judéité ne passe pas par le matériel génétique<sup>102</sup>. À ce titre, la loi israélienne, qui a légalisé la GPA en 1996, oblige un couple à faire appel à une mère porteuse de même religion uniquement et non mariée ; ceci mène malheureusement à l'exploitation de juives israéliennes, par exemple, par des couples juifs américains qui recherchent des ovocytes ou une gestatrice juive<sup>103</sup>. De même, une loi passée en 2010 en Israël autorise le don d'ovocytes à des couples hétérosexuels infertiles si la donneuse et le couple sont de même religion. Par ailleurs, parce qu'Israël est l'un des seuls pays à



offrir à presque toute femme un accès gratuit aux traitements de fertilité, on assiste à un *baby-boom* parmi des célibataires orthodoxes et des lesbiennes juives, qui décident, par le biais d'un donneur anonyme, d'avoir un enfant reconnu comme juif à part entière par le rabbinat. Si ce phénomène risque, en milieu orthodoxe, de délégitimer le mariage en encourageant des célibataires à devenir mères, il en résulte aussi que davantage d'enfants sont issus du même donneur, d'où des pressions d'autorités rabbiniques et d'associations afin que l'identité du « père biologique » soit révélée et ainsi éviter des cas d'inceste. Il est aussi à noter que l'adoption est autorisée dans le judaïsme.

40

La filiation dans l'islam est diamétralement opposée, puisque c'est le père qui transmet l'identité religieuse. C'est pourquoi l'insémination artificielle avec donneur anonyme est inconcevable pour les sunnites car elle défie la paternité filiale. Si le donneur est le mari, cette forme de procréation peut être tolérée en cas de nécessité. Toutefois, il existe dans les pays musulmans (comme en Tunisie) des cliniques privées où se pratiquent les procréations médicalement assistées avec donneur tiers. De plus, parce que seule la mère qui accouche est mère légale, l'adoption de l'enfant d'une mère porteuse est exclue en islam ; la gestation pour autrui est donc condamnée par les autorités religieuses sunnites alors qu'il existe des alternatives à l'adoption comme la *kafāla*. Pourtant, la gestation pour autrui est autorisée en Iran où l'islam chiite négocie différemment cette pratique. Ainsi, faire appel à une mère porteuse, qui ne fournit pas l'ovocyte mais porte seulement l'embryon d'un autre couple, est une solution à l'infertilité pratiquée en Iran mais reste un sujet de débat actuel. À ce titre, il est important que la majorité des *fuqahā* chiites acceptent cette forme de reproduction assistée comme légitime du point de vue de la loi musulmane – même si elle reste uniquement réservée aux couples mariés stériles. Les significations juridiques attribuées aux faits physiologiques et aux substances corporelles, masculines et féminines, permettent ainsi une marge de manœuvre pour l'autorisation légale de la gestation pour autrui dans le chiisme<sup>104</sup>. Enfin, le sunnisme contemporain anticipe les dérives de la filiation et s'oppose à la congélation de sperme ou d'ovocytes car des embryons pourraient être mélangés par erreur et entraînerait une confusion des descendance et des générations<sup>105</sup>.

C'est pour les mêmes raisons que l'islam tente d'éviter ce désordre, qu'aujourd'hui en Israël se développe une industrie florissante d'associations qui se spécialisent dans le conseil, l'orientation et l'assistance aux couples qui connaissent des problèmes de stérilité ; en particulier, elles offrent les services de *machgihot*, des surveillantes qui contrôlent que les traitements de fertilité sont conformes à la *halakhah* (loi juive). Elles suivent le couple depuis l'extraction des ovocytes et la fertilisation *in vitro* jusqu'à la remise de l'ovocyte fertilisé dans l'utérus de la femme, afin de surveiller qu'aucune

erreur médicale ne survienne au cours de ces manipulations et s'assurer que le sperme approprié est bien utilisé pour l'ovocyte qui lui est destiné<sup>106</sup>.

La contribution de Sandra Houot et Liliane Vana, intitulée « Regards croisés sur les défis de la procréation médicalement assistée (PMA) : la loi juive (*halakhah*) et le droit islamique (*fiqh*) » s'intéresse aux décisions des autorités religieuses du judaïsme orthodoxe et de l'islam sunnite face à la procréation médicalement assistée, au don de sperme, au don d'ovocytes et à la bioéthique. En particulier la question de la finalité des rapports sexuels en vue de la seule procréation est soulevée, en montrant comment les deux religions autorisent des relations avec des femmes qui ne peuvent concevoir (stériles, enceintes ou ménopausées). De plus, l'article se penche sur le commandement religieux de procréation incombant, selon la loi rabbinique (et non biblique), aux hommes (et l'accomplissement ou non de cette obligation pour l'époux dans le cas d'une PMA avec un donneur tiers), alors que dans l'islam l'impératif de procréer est réciproque pour les femmes et les hommes. Les auteures nous expliquent que la PMA intraconjugale pose peu de problèmes en islam et dans le judaïsme, si ce ne sont des réserves quant aux risques de mélange possibles dans la manipulation des substances des époux ; c'est pourquoi une minorité de décisionnaires juifs et musulmans s'y opposent. En revanche, la PMA avec un tiers donneur pose la question de l'adultère : les autorités religieuses sunnites y voient un acte illicite même si aucun contact sexuel n'a lieu, alors que les chiites l'autorisent, même si la filiation adoptive est interdite en islam ; quant aux décisionnaires juifs, la majorité n'y voit pas d'adultère mais l'interdisent par crainte d'inceste à la génération suivante, alors que d'autres interdisent l'anonymat du donneur ou ne le permettent qu'avec un donneur non juif. Ce questionnement sur la filiation intervient aussi pour la GPA où S. Houot montre que dans l'islam sunnite c'est la mère porteuse (et non la génitrice) qui est considérée comme la mère, créant une confusion des liens de sang et de filiation d'où l'interdiction des mères de substitution ; L. Vana écrit que pour la plupart des décisionnaires juifs la mère est, de même qu'en islam, celle qui accouche, peu importe qui est la donneuse d'ovocytes. Ce chapitre montre à travers les différents arguments avancés par les décisionnaires, qui ont eu à trancher sur ces questions actuelles en Syrie et en Israël par exemple, comment la PMA et la GPA en sont venues à être permises (avec des réserves) dans le judaïsme orthodoxe, alors qu'elles ne sont pas si aisément autorisées dans l'islam sunnite, tandis que le chiisme accepte la PMA avec un tiers, les dons d'ovocytes et la GPA dans la famille rapprochée. Enfin, ces recherches nous suggèrent de réfléchir aux conséquences – physiques et psychologiques – pour les femmes de ces décisions auxquelles elles ne participent pas, où d'un côté le judaïsme encourage la procréation « à tout prix »<sup>107</sup>, alors que l'islam érige des obstacles (sunnisme) ou n'autorise que certaines formes (chiisme) de procréation artificielle.

## Conclusion : des pistes ouvertes...

42

Aujourd'hui plusieurs chercheurs évoquent la nécessité d'un « déplacement de paradigme » (*paradigm shift*) épistémologique dans la tradition légale religieuse pour penser la justice de genre (*gender justice*), et plus particulièrement l'égalité des genres (*gender equality*) afin d'inclure les femmes dans la pratique rituelle, l'interprétation et la formulation juridique, et le leadership spirituel<sup>108</sup>. Toutefois, changer le statut de la femme a des implications pour tout le système religieux, en défiant les fondations même de la croyance et de la relation entre révélation divine (immuable) et interprétation humaine (contingente)<sup>109</sup>. En somme, la question est de savoir si la hiérarchie du masculin sur le féminin est d'ordre théologique ou sociologique, comme s'interroge Blu Greenberg, l'une des premières féministes orthodoxes. C'est pourquoi certaines considèrent que le féminisme fait partie d'un processus cumulatif de révélations où des revendications éthiques actuelles exigent de nouvelles interprétations de la Torah, telles que l'ont été l'abolition de l'esclavage ou l'interdit sur la polygamie<sup>110</sup>. Mais envisager que la *halakhah* et la sharia soient ouvertes au changement revient à éprouver les limites des autorités religieuses et reconnaître quelles frontières de la loi ne peuvent être franchies<sup>111</sup>. Cette interrogation est également liée à la légitimité et la crédibilité des femmes : plus elles acquièrent un niveau élevé de connaissances des textes sacrés et d'expertise juridique religieuse, plus elles sont à même de mener une résistance « de l'intérieur » et d'imposer de nouvelles pratiques en demeurant dans la norme. Reste à savoir si leur communauté, et surtout les instances masculines, sont prêtes à reconnaître leur autorité religieuse. La question finale est alors de déterminer à qui revient l'autorité d'interpréter les textes fondateurs et d'émettre des décisions en loi juive ou musulmane<sup>112</sup>. Nombreuses sont les autorités religieuses des deux monothéismes qui prétendent que les portes de l'interprétation sont fermées et seule une élite, masculine en quasi-totalité, a le pouvoir de les rouvrir<sup>113</sup>. Or il est temps que des femmes ouvrent à nouveau ces voies de l'herméneutique et proposent un nouveau *midrach* et un nouveau *tasfir* proprement féminin, féministe, voire postféministe...

Cet ouvrage est l'une des premières tentatives d'étude comparée des femmes dans l'islam et le judaïsme contemporains, qui montre qu'une proximité de lois et de pratiques existe, bien qu'elles n'aient été que rarement examinées en parallèle jusqu'ici ; les femmes pratiquantes, en particulier, font appel à des stratégies communes pour surmonter ou contourner la normativité religieuse et la dominante patriarcale de ces monothéismes. Les mécanismes et les processus de femmes mis en place pour relire, réinterpréter et réappropriier les textes de la tradition sont à bien des égards similaires ; ils représenteraient peut-être, à l'heure actuelle,

l'un des champs les plus fructueux de rapprochement judéo-musulman, dont l'absence est à déplorer dans d'autres domaines du religieux. Mais les travaux présentés ici ont également démontré les divergences et les oppositions réciproques dans chacune des religions (que ce soit la filiation matrilineaire juive et patrilineaire musulmane, ou la pureté féminine, avec ses conséquences rituelles divergentes en islam et dans le judaïsme), permettant de comprendre, comme le préconise Christian Bromberger<sup>14</sup>, le « système relationnel d'inversion symétrique », propre aux religions méditerranéennes.

Les différents chapitres de cet ouvrage ont permis d'ébaucher des thèmes de recherche mais ont aussi esquissé des pistes qui méritent d'être davantage développées, telles que :

- une comparaison approfondie de l'herméneutique et de l'exégèse féministe des textes de l'islam et du judaïsme (en examinant, par exemple, des passages communs comme celui de la Création ou certaines lois du corpus coranique et biblique) ;
- une approche comparée de la mixité dans l'espace public et des règles de ségrégation dans les lieux rituels (des questions traitées de longue date dans le contexte musulman mais qui sont récemment apparues en Israël avec les revendications de groupes ultraorthodoxes pour des bus séparés pour hommes et femmes par exemple) ;
- une étude de l'interdit sur la « voix d'une femme », en islam comme dans le judaïsme, qui interpelle la notion d'honneur (féminine ou masculine), de pudeur et de nudité, et qui peut être mis en parallèle avec les restrictions sur le contact physique entre homme et femme (comme la poignée de main) dans les deux religions ;
- la question de l'égalité juridique des femmes (p. ex. le témoignage) dans les deux traditions ;
- les mariages mixtes juifs/musulmans, la question de l'endogamie ou l'exogamie, le statut de la femme non musulmane ou non juive, et des converties dans ces religions aujourd'hui ;
- une anthropologie comparative des humeurs du corps dans les deux monothéismes, des concepts de pureté et d'impureté et du rôle de la médecine (par le biais de traitements hormonaux par exemple) pour négocier ces statuts de femmes « pures » ou « impures » ;
- les manières de mettre en pratique les décisions d'autorités religieuses concernant la PMA et la GPA pour des couples musulmans et juifs pratiquants et les dilemmes auxquels ils font face au cours de traitements de fertilité qui ne respectent pas toujours leurs croyances ;
- enfin, il est impératif de se pencher sur l'attitude des hommes et le développement d'une nouvelle masculinité juive et musulmane face à

l'avancée des femmes dans le religieux. Comme le souligne M. Sztokman<sup>115</sup>, sans la légitimation d'hommes puissants qui les soutiennent, les femmes n'arrivent pas à accomplir de changements dans les limites de l'orthodoxie juive ; étudier comment le statut et les rôles des hommes changent afin que ceux des femmes se transforment à leur tour reste aussi à faire dans une perspective comparatiste.

Si les articles réunis ici ne présentent que quelques aspects de ces thèmes et ne développent pas des questions qui se doivent d'être explorées davantage, d'autres études existent ou sont en cours et n'ont pu être incluses dans cet ouvrage. Notre souhait est que ce livre suscite de nouvelles recherches dans ce domaine qui viendront enrichir ce terrain défriché dans les pages qui suivent. Cet ouvrage a également permis d'élaborer des directions de travail innovantes, non seulement par rapport aux thèmes discutés mais aussi par rapport aux méthodes de la recherche comparative à travers des textes collaboratifs. Nous espérons que cette écriture duelle soit aussi une ouverture vers un dialogue avec l'Autre, entre disciplines mais aussi entre chercheurs de différents pays des rives nord et sud de la Méditerranée, spécialistes du judaïsme ou de l'islam, qui aboutira peut-être à renouer des relations d'échanges et de partage entre juives et musulmanes aujourd'hui.

## Notes

\* Je tiens à remercier L. Vana pour sa minutieuse relecture de cette introduction. Toute erreur qui y subsiste ne relève que de l'auteur (L. Anteby-Yemini). Je tiens aussi à remercier le Hadassah-Brandeis Institute et le Women's Studies Research Center de Brandeis University pour la bourse de chercheuse-en-résidence (2013) qui m'a permis de faire des recherches pour la rédaction de ce chapitre d'introduction. Et je remercie chaleureusement G. Seimandi pour sa disponibilité et son travail d'édition pour cet ouvrage.

1. J. Baskin, 2002 ; R. Biale, 1984 ; J. Wegner, 1988.
2. L. Ahmed, 1993 ; F. Mernissi, 1987 ; A. Wadud, 1992
3. T. Hartman, 2007 ; N. Las (éd.), 2013 ; S. S. Lipsyc (éd.), 2008 ; J. Plaskow, 1990 ; T. Ross, 2004.
4. M. Badran, 2009 ; V. Moghadam, 2002 ; H. Moghissi, 1999 ; M. Yamani, 1996.
5. R. Adler, 1999 ; K. Ali, 2006 ; A. Barlas, 2002 ; M. Halpern, C. Safrai (éd.), 1998 ; J. Hauptman, 1999 ; A. Lamrabet, 2007 ; Z. Mir-Hosseini, 2006 ; A. Wadud, 2006.
6. S. Mahmood, 2005 ; N. Weibel, 2000.
7. T. El-Or, 1994 ; S. Sered, 1992.
8. M. Badran, 2009 ; S. Latte Abdallah, 2010.
9. T. Ross, 2004.
10. S. Latte Abdallah, 2010.
11. *Idem*.
12. Le mariage civil n'existe pas officiellement en Israël, bien que le ministère de l'Intérieur reconnaisse les mariages civils de citoyens israéliens contractés à l'étranger et admet les unions libres, y compris de même sexe, pour des questions de fiscalité, d'assurance médicale ou d'héritage. C'est donc le rabbinat orthodoxe qui régit tous les mariages mais aussi les divorces et les décès des citoyens juifs (les chrétiens et les musulmans israéliens sont régis par leurs instances religieuses). Ce contrôle rabbinique empêche le mariage lorsque l'un des partenaires n'est pas reconnu comme juif selon la *halakhah* ou s'il ou elle n'est pas divorcé(e) religieusement.
13. V. Pouzol, 2010.
14. S. Latte Abdallah, 2010.
15. A. Barlas, 2002 ; J. Feldman, 2011.
16. J. Feldman, 2011.
17. C. E. Fonrobert, 2000.
18. S. Hunt (éd.), 2010.
19. B. Harrison, 2007 ; F. Rochefort, M. E. Sanna (éd.), 2013 ; N. Weibel (éd.), 2008 ; Y. Yazbeck Haddad, J. Esposito (éd.), 2001.
20. B. de Gasquet, 2009.
21. Colloque Unesco, 2007.
22. M. Morgenstern *et al.* (éd.), 2011.

23. D. Albera, M. Couroucli (éd.), 2009.
24. C. Bromberger, 2001.
25. *Idem.*
26. C. Fabre-Vassas, 1994.
27. P. Hidiroglou, 1994 ; B. Peveling et S. Tersigni, dans cet ouvrage.
28. H. Benkheira, 1997.
29. L. Vana, 2008a.
30. À ce titre, il existe une secte de femmes juives orthodoxes en Israël, surnommées « les talibanes », qui interprètent strictement les lois de ségrégation spatiale, jusqu'à étendre des rideaux de séparation dans l'espace domestique et à porter un voile complet, identique à la burqa, cf. T. El-Or, 2010.
31. J. Elkouby, S. S. Lipsyc (éd.), 2007 ; T. El-Or, 1994 ; 2002 ; L. Vana, 2008a ; 2010-2011.
32. A. Barlas, 2002 ; A. Wadud, 1992.
33. F. Mernissi, 1987.
34. S. S. Lipsyc (éd.), 2008 ; L. Vana, 2008a ; L. Vana, 2013a.
35. D. Chatty, A. Rabo (éd.), 1997 ; S. Mahmood, 2009.
36. W. Kailani, 2007.
37. R. Adler, 1999.
38. W. Kailani, 2007.
39. *Idem.*
40. T. Hartman, 2007.
41. N. Weibel, 2000.
42. E. M. Sztokman, 2011
43. J. Feldman, 2011, p. 137.
44. L. Vana, 2008a.
45. J. Feldman, 2011, p. 26.
46. K. Dirèche, 2010.
47. B. de Gasquet, 2009.
48. J. Feldman, 2011.
49. K. Dirèche, 2010.
50. A. Dialmy, 2005.
51. A. Moussaoui, 2009.
52. K. Ali, 2006.
53. L. Anteby-Yemini, 2011.
54. K. Chachoua, 2007.
55. Le contrat de mariage juif prévoit une indemnité en cas de divorce, d'un minimum de 200 *zuzim* (monnaie ancienne), augmentée d'une somme inscrite dans le contrat.
56. L. Vana, 2013b.
57. E. Trevisan Semi, dans cet ouvrage.



## Introduction

58. M. Kerrou, 2009.
59. C. Fortier, 2010.
60. *Ibid.*
61. Voir par exemple l'association *International Coalition of Agunah Rights*. Cf aussi L. Vana, 2012, *Agounot : les femmes piégées. Divorce et répudiation dans la loi juive* ([http://www.akadem.org/sommaire/themes/vie-juive/place-de-la-femme/approche-textuelle/divorce-et-repudiation-dans-la-loi-juive-15-06-2012-45411\\_385.php](http://www.akadem.org/sommaire/themes/vie-juive/place-de-la-femme/approche-textuelle/divorce-et-repudiation-dans-la-loi-juive-15-06-2012-45411_385.php)) ainsi que les conférences de 2007 et de 2011 sur <http://www.Akadem.org>.
62. L. Fishbayn, 2008 ; S. S. Lipsyc (éd.), 2008 ; L. Vana, 2008b.
63. Par exemple, les « lois de *get* » dans l'État de New York tentent de conférer aux tribunaux civils le pouvoir de ne pas prononcer de divorce s'il y a un empêchement au divorce religieux (autrement dit si le mari refuse d'octroyer le *get* à son épouse).
64. L. Fishbayn, S. Neil (éd.), 2012.
65. C. E. Fonrobert, 2000 ; T. Hartman, N. Marmon, 2004 ; E. Marienberg, 2003 ; R. Wasserfall (éd.), 1999.
66. A. Bouhdiba, 2001 ; A. Dialmy, 2005 ; N. Weibel, 2000.
67. F. Héritier, 1996.
68. L. Anteby, 1999.
69. T. Ganzel, D. Zimmerman, 2011.
70. E. Marienberg, 2003.
71. M.-L. Boursin, dans cet ouvrage.
72. N. Weibel, 2000, p. 169.
73. T. Hartman, 2007.
74. F. Heymann, D. Storper-Perez, 1997.
75. R. Wasserfall (éd.), 1999.
76. A. Grossman cité in E. Marienberg, 2003.
77. T. Hartman, N. Marmon, 2004.
78. S. Kugle, 2010.
79. D. Boyarin, 1993.
80. J. Dahklia, 2007 ; M. Gross, 2008 ; S. Habib, 2007.
81. M. Shokeid, 1995.
82. R. Alpert, 1998.
83. N. Dzmura (éd.), 2011.
84. M. Gross, 2008.
85. D. Shannahan, 2009.
86. K. Ali, 2006.
87. A. Yip, A. Khalid, 2010.
88. M. Gross, 2008.
89. S. Kugle, 2010.
90. K. Ali, 2006.

91. D. Birenbaum-Carmeli, Y. Carmeli (éd.), 2010 ; R. Irshai, 2012 ; S. M. Kahn, 2007 ; E. Teman, 2010 ; L. Vana, 2013b.
92. M. Clarke, 2009 ; C. Fortier, 2007 ; M. C. Inhorn, 2003 ; M. C. Inhorn, S. Tremayne (éd.), 2012.
93. R. Irshai, 2012, p. 34 *sq.* ; L. Vana, 2013b.
94. R. Jelassi Benkhiria, 2010.
95. *Idem.*
96. J.-M. Chouraqui, 2010.
97. R. Irshai, 2012, p. 185.
98. R. Irshai, 2012.
99. *Ibid.*, p. 235-245.
100. *Ibid.*
101. R. Irshai, 2012.
102. S. M. Kahn, 2007.
103. *Idem.* Toutefois en Israël, la mère porteuse ne peut porter qu'un embryon qui n'est pas le sien biologiquement (issu soit du sperme et de l'ovocyte des futurs parents ou d'un don d'ovocyte et du sperme du futur père) et seulement pour des couples hétérosexuels infertiles.
104. S. Garamoudi Naef, 2010.
105. S. Houot, 2010.
106. À ce titre, la loi juive exige le témoignage prouvant qu'un enfant est bien issu du mari et de sa femme ; or contrairement à d'autres situations où la femme ne peut témoigner (devant un tribunal rabbinique ou lors d'un mariage), une femme peut dans ce cas être témoin à part entière, cf. D. Even, « Fertilisation selon la *halakhah*, au compte de l'État » (en hébreu), quotidien *Haaretz*, 20/01/2012.
107. R. Irshai, 2012, p. 274.
108. K. Ali, 2006 ; S. Barack Fishman, 2007 ; T. Ross, 2004 ; A. Wadud, 2006 ; Z. Mir-Hosseini, 2006)
109. S. Barack Fishman, 2007.
110. T. Ross, 2004, p. 210.
111. S. Barack Fishman, 2007.
112. J. Feldman, 2011, p. 29-32.
113. *Ibid.*
114. C. Bromberger, 2001.
115. M. Sztokman, 2011.

## Bibliographie

- Adler R., 1999, *Engendering Judaism: an Inclusive Theology and Ethics*, Boston, Beacon Press.
- Ahmed L., 1993, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press.
- Albera D., Couroucli M. (éd.), 2009. *Religions traversées : lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud-MMSH.
- Ali K., 2006, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, Oxford, Oneworld Publications.
- Alpert R., 1998, *Like Bread on a Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*, New York, Columbia University Press.
- Anteby L., 1999, « There's blood in the house: negotiating female rituals of purity among Ethiopian Jews in Israel », in R. Wasserfall (éd.), *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, Hanovre, Brandeis University Press-University Press of New England, p. 166-186. 49
- Anteby-Yemini L., 2011, « Israeli Jewish weddings: between religious law and innovation », in M. Morgenstern *et al.* (éd.), *Männlich und weiblich schuf Er sie : studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreligionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 373-389.
- Badran M., 2009, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford, Oneworld Publications.
- Barack Fishman S., 2007, « Reading from Right to Left: fundamentalism and gender in Jewish societies », in A. Sharma (éd.) *Fundamentalism and the Position of Women in World Religions*, Harrisburg, Trinity International Press.
- Barlas A., 2002, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin, University of Texas Press.
- Baskin J., 2002, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hanovre, Brandeis University Press-University Press of New England.
- Benkheira H., 1997, *L'amour de la loi : essai sur la normativité en islam*, Paris, PUF.
- Biale R., 1984, *Women and Jewish Law: an Exploration of Women's Issues in Halakhic sources*, New York, Schocken Books.
- Birenbaum-Carmeli D., Carmeli Y. (éd.), 2010, *Kin, Gene, Community: reproductive technologies among Jewish Israelis*, Oxford-New York, Berghahn Books.

- Bouhdiba A., 2001 *La sexualité en Islam*, Paris, PUF (1<sup>re</sup> éd. 1975).
- Bromberger C., 2001, « Aux trois sources de l'ethnologie du monde méditerranéen dans la tradition française », in D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (éd.), *L'anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose-MMSH, p. 65-83.
- Boyarin D., 1993, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, University of California Press.
- Chachoua K., 2007, « Mariage et migration », *Workshop Ramses*, MMSH, Aix-en-Provence.
- Chatty D., Rabo A. (éd.), 1997, *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, Oxford-New York, Berg.
- Chouraqui J.-M., 2010, « La (non)position du judaïsme traditionnel sur l'IVG : variations rabbiniques depuis l'époque talmudique jusqu'à nos jours », colloque *Femmes dans l'islam et le judaïsme : négociations autour du genre et de la religion*, MMSH, Aix-en-Provence, 24-25 mars 2010.
- Clarke M., 2009, *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, Oxford, Bergahn Books.
- Colloque Unesco, 2007, *Existe-t-il un féminisme musulman ?* [Islam et laïcité.org].
- De Gasquet B., 2009, « La barrière et le plafond de vitrail. Analyser les carrières féminines dans les organisations religieuses », *Sociologie du travail*, 51, 2, p. 218-236.
- Dakhliya J., 2007, « Harem : ce que les femmes recluses font entre elles », *Clio, Histoire, femmes et sociétés*, 26, p. 61-87.
- Dialmy A., 2005, « Sexuality in contemporary Arab society », *Social Analysis*, 49, 2, p. 16-33.
- Dirèche K., 2010, « Les Murchidât au Maroc : entre islam d'État et islam au féminin », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 128, p. 99-111.
- Dzmura N. (éd.), 2010, *Balancing on the Mechitza: Transgender in Jewish Community*, Berkeley, North Atlantic Books.
- Elkouby J., Lipsyc S. S. (éd.), 2007, *Quand les femmes lisent la Bible*, Paris, Éditions In Press.
- El-Or T., 1994, *Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and Their World*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.
- El-Or T., 2002, *Next Year I Will Know More: Literacy and Identity among Young Orthodox Women in Israel*, Détroit, Wayne State University Press.
- El-Or T., 2010, « Les "femmes voilées" de Beit Shemesh », *Les Cahiers du judaïsme*, 31, p. 57-67.

- Fabre-Vassas C., 1994, *La bête singulière : Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard.
- Feldman J., 2011, *Citizenship, Faith and Feminism: Jewish and Muslim Women Reclaim their Rights*, Hanovre, Brandeis University Press-University Press of New England.
- Fishbayn L., 2008, « Gender, multiculturalism and dialogue: the case of Jewish divorce », *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 21, p. 71-96.
- Fishbayn L., Neil S. (éd.), 2012, *Gender, Religion and Family Law: Theorizing Conflicts between Women's Rights and Cultural Traditions*, Hanovre, Brandeis University Press-University Press of New England.
- Fonrobert C. E., 2000, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford, Stanford University Press.
- Fortier C., 2007, « Blood, sperm and the embryo in Sunni Islam and in Mauritania: milk kinship, descent, and medically assisted procreation », *Body and Society*, 13, 3, p. 15-36.
- Fortier C., 2010, « Le droit musulman en pratique : genre, filiation et bioéthique », *Droit et Cultures*, 59, p. 11-38.
- Ganzel T., Zimmerman D., 2011, « Hormonal intervention for religious concerns: a *halakhic* and ethical discussion », *Nashim*, 21, p. 114-129.
- Garamoudi Naef S., 2010, « Surrogacy and the notion of assisted reproduction in Shiite Islam », colloque *Femmes dans l'islam et le judaïsme : négociations autour du genre et de la religion*, MMSH, Aix-en-Provence, 24-25 mars 2010.
- Gross M., 2008, « Judaïsme et homosexualité féminine », in S. S. Lipsyc (éd.), *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, Paris, Éditions In Press, p. 277-294.
- Habib S. 2007, *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations*, New York, Routledge.
- Halpern M. D., Safrai C. (éd.), 1998, *Jewish Legal Writings by Women*, Jérusalem, Urim Publications.
- Harrison B., 2007, « Modern women, traditional Abrahamic religions and interpreting sacred texts », *Feminist Theology*, 15, 2, p. 145-159.
- Hartman T., 2007, *Feminism Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation*, Hanovre, Brandeis University Press-University Press of New England.

- Hartman T., Marmon N., 2004, « Lived regulations, systemic attributions: menstrual separation and ritual immersion in the experience of Orthodox Jewish women », *Gender and Society*, 18, 3, p. 389-408.
- Hauptman J., 1999, *Rereading the Rabbis: a Woman's Voice*, Boulder, Westview Press.
- Héritier F., 1996, *Masculin/Féminin : la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.
- Heymann F., Storper-Perez D., 1997, « Le rabbin, le médecin et le corps des femmes : la juste distance », in F. Heymann, D. Storper-Perez (éd.), *Le corps du texte : pour une anthropologie des textes de la tradition juive*, Paris, CNRS Éditions, p. 173-208.
- Hidiroglou P., 1994, « Du hammam maghrébin au miqveh parisien », *Journal of Mediterranean Studies*, 4, 2, p. 241-262.
- 52 Houot S., 2010, « Des usages du droit islamique : une réponse aux enjeux posés par la reproduction médicalement assistée », *Revue Droit et culture*, 59, p. 249-273.
- Hunt S. (éd.), 2010, *Judaism and Islam*, The Library of essays on sexuality and religion, Surrey, Ashgate.
- Inhorn M. C., 2003, *Local Babies, Global Science: Gender, Religion, and In Vitro Fertilization in Egypt*, New York, Routledge.
- Inhorn M. C., Tremayne S. (éd.), 2012, *Islam and Assisted Reproductive Technologies*, Oxford, Berghahn Books.
- Irshai R., 2012, *Fertility and Jewish Law: Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature*, Hanovre, Brandeis University Press-University Press of New England.
- Jelassi Belkhiria R., 2010, « L'avortement en droit musulman », colloque *Femmes dans l'islam et le judaïsme : négociations autour du genre et de la religion*, MMSH, Aix-en-Provence, 24-25 mars 2010.
- Kahn S. M., 2007, *Les Enfants d'Israël, une approche culturelle de l'assistance médicale à la procréation*, Paris, L'Harmattan.
- Kailani, W., 2007, « Les femmes en Jordanie », *Workshop Ramses*, MMSH, Aix-en-Provence.
- Kerrou M., 2009, « Le contrat de mariage kairouanais », *Workshop Ramses*, 2-3 mars 2009, Université Ca'Foscari, Venise.
- Kugle S., 2010, *Homosexuality in Islam: Critical Reflections on Gay, Lesbian and Transgender Muslims*, Oxford, Oneworld Publications.
- Lamrabet A., 2007, *Le Coran et les femmes : une lecture de libération*, Lyon, Éditions Tawhid.
- Las N. (éd.), 2013, *Le féminisme face aux dilemmes juifs contemporains*, Paris, Éditions des Rosiers.

- Latte Abadallah S., 2010, « Les féminismes islamiques au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 128, p. 13-31.
- Lipsyc S. S. (éd.), 2008, *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, Paris, Éditions In Press.
- Mahmood S., 2009, *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte (éd. américaine, 2005).
- Marienberg E., 2003, *Niddah : lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*, Paris, Les Belles Lettres.
- Mernissi F., 1987, *Le harem politique : le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel.
- Mir-Hosseini Z., 2006, « Muslim women's quest for equality: between Islamic Law and Feminism », *Critical Enquiry*, 32, 1, p. 629-645.
- Moghadam V., 2002, « Islamic feminism and its discontents: towards a resolution of the debate », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 27, 4, p. 1135-1171.
- Moghissi H., 1999, *Feminism and Islamic Fundamentalism: the Limits of Postmodern Analysis*, Londres, Zed Books.
- Morgenstern M. et al. (éd.), *Männlich und weiblich schuf Er sie: studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreligionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Moussaoui A., 2009, « Alliances bénies en Algérie : nouveaux liens maritaux en islam », *L'Année du Maghreb*, p. 77-96.
- Plaskow J., 1990, *Standing again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco, Harper and Row.
- Pouzol V., 2010, « Entre silence et fracas : émergence et affirmation des luttes féministes dans les communautés juives orthodoxes en Israël (1970-2009) », *Le Mouvement social*, 231, p. 29-43.
- Rochefort F., Sanna M. E. (éd.), 2013, *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfiguration (XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Armand Colin.
- Ross T., 2004, *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*, Hanovre, Brandeis University Press-University Press of New England.
- Sered S., 1992, *Women as Ritual Experts: the Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*, Oxford, Oxford University Press.
- Shannahan D., 2009, « Sexual ethics, marriage and sexual autonomy: the landscape for muslimat and lesbian, gay, bisexual and transgendered Muslims », *Contemporary Islam*, 3, 1, p. 59-78.
- Shokeid M., 1995, *A Gay Synagogue in New York*, New York, Columbia University Press.



- Sztokman E. M., 2011. *The Men's Section: Orthodox Jewish Men in an Egalitarian World*, Hanovre, Brandeis University Press-University Press of New England.
- Teman E., 2010, *Birthing a Mother: the Surrogate Body and the Pregnant Self*, Berkeley, University of California Press.
- Yip A. K. T., Khalid A., 2010, « Looking for Allah: spiritual quests of queer Muslims », in K. Browne *et al.* (éd.), *Queer Spritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*, Aldershot, Ashgate, p. 81-109.
- Vana L., 2008a, « L'absence des femmes des fonctions religieuses : un réexamen de la loi juive (*halakah*) », in S. S. Lipsyc (éd.) *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, Paris, Éditions In Press, p. 95-124.
- Vana L., 2008b, « Sexualité, mariage et divorce », in S. S. Lipsyc (éd.), *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, Paris, Éditions In Press, p. 147-157.
- Vana L., 2010-2011, « "Béni sois-tu... qui ne m'as pas fait femme". Une bénédiction sexiste ou l'infidélité à un idéal juif d'égalité et de liberté ? », *Tsafon*, 60, p. 93-129.
- Vana L., 2013a, « Les femmes juives dans les courants orthodoxes en France (1970-2011) : avancées ? et résistances ! », in N. Las (éd.), *Le féminisme face aux dilemmes juifs contemporains*, Paris, Éditions des Rosiers, p. 69-82.
- Vana L., 2013b, « Loi juive (*halakha*) et bioéthique : procréation médicalement assistée, gestation pour autrui, homoparentalité et monoparentalité », *Tsafon*, 65, p. 85-110.
- Wadud A., 1992, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- Wadud A., 2006, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford, Oneworld Publications.
- Wasserfall R. (éd.), 1999, *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, Hanovre, Brandeis University Press-University Press of New England.
- Wegner J., 1988, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford, Oxford University Press.
- Weibel N. (éd.), 2008, *Weiblicher Blick-Mannerglaube, Religions d'hommes, regards de femmes*, Munster, Waxmann Publisher.
- Weibel N., 2000, *Par-delà le voile : femmes d'islam en Europe*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- Yamani M. (éd.), 1996, *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York, New York University Press.
- Yazbeck Haddad Y., Esposito J. (éd.), 2001, *Daughters of Abraham: Feminist thought in Judaism, Christianity and Islam*, Gainesville, University Press of Florida.