



HAL
open science

Le balcon, les pots de fleur et la mehitza. Histoire de la politisation religieuse du genre dans les synagogues françaises

Béatrice de Gasquet

► **To cite this version:**

Béatrice de Gasquet. Le balcon, les pots de fleur et la mehitza. Histoire de la politisation religieuse du genre dans les synagogues françaises. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2017. <halshs-01654285>

HAL Id: halshs-01654285

<https://shs.hal.science/halshs-01654285v1>

Submitted on 3 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Le balcon, les pots de fleur et la *mehitsa* : histoire de la politisation religieuse du genre dans les synagogues françaises

Béatrice de GASQUET
URMIS
Université Paris Diderot
beatrice.degasquet@univ-paris-diderot.fr

Article paru en 2017 dans *Archives de sciences sociales des religions*, n°47 (janvier-mars 2017), pp. 73-95.

Résumé

L'histoire de la séparation des sexes dans les synagogues françaises depuis le XIX^e siècle illustre le fait que loin d'être un invariant, la conflictualité religieuse sur le genre est liée à des moments d'autonomisation, de transnationalisation et de différenciation interne des champs religieux. À partir des années 1980-90, l'arrangement des sexes à la synagogue est devenu un marqueur symbolique des frontières internes au judaïsme français. Le retour de la *mehitsa* (séparation physique entre les sexes à la synagogue) est utilisé comme marqueur d'authenticité orthodoxe dans les concurrences entre Consistoire et synagogues orthodoxes indépendantes, avant que l'accès des femmes à la participation égalitaire au rituel ne devienne, en réaction, un marqueur de « non-orthodoxie » avec le développement des synagogues libérales et massorties en France. La configuration actuelle contraste avec un moment antérieur de politisation religieuse du genre au XIX^e siècle, où les nouveaux balcons pour les femmes dans les synagogues symbolisaient, vis-à-vis de l'État français et de la société majoritaire, la modernité religieuse juive.

Mots-clés : genre ; judaïsme ; synagogue ; rituel ; champ religieux.

Introduction

En 1999, dans les colonnes de l'hebdomadaire *Tribune juive*, le rabbin Philippe Haddad, alors membre du Consistoire israélite, se voyait demander par Albert Bettan, un lecteur de Montmorency, près de Sarcelles : « Quelle est la hauteur minimale d'un rideau ou d'une barrière pour séparer les hommes et les femmes à la synagogue ? » Par sa prudence extrême, la réponse du rabbin Haddad était suggestive non seulement de la diversité des pratiques, mais aussi de la sensibilité de la question au sein du judaïsme orthodoxe (dont se revendique le Consistoire) :

La démarcation entre hommes et femmes est exigée à la synagogue pour permettre à l'homme (reconnu comme « sexe faible ») de se concentrer durant la prière. En matière de séparation (*mehitsa*), la coutume et la paix communautaire ont autant de poids que les impératifs rituels.

Ainsi, si les femmes sont en hauteur, la séparation est suffisante, si elles sont en bas, la *mehitsa* est variable d'une communauté à l'autre : certaines, même d'obédience orthodoxe, marquent une simple distance, d'autres placent une barrière à un mètre du sol, d'autres encore sont plus exigeantes et lèvent un rideau de façon à cacher les femmes en position debout. Toutes ces décisions doivent suivre le rythme psychologique des

fidèles, la bonne *halakha* étant un équilibre harmonieux entre les impératifs du ciel et ceux de la terre, à l'image de l'échelle de Jacob. (Haddad, 1999)

La question d'Albert Bettan en 1999 n'est ni anodine ni isolée. D'autres témoignages suggèrent qu'à partir des années 1980 et surtout dans les années 1990-2000, les conflits sur les modalités de la séparation des sexes se sont multipliés dans les synagogues françaises, en particulier rattachées ou associées au Consistoire, aboutissant dans bien des cas à rendre plus rigide et normative une séparation qui jusque-là était souvent considérée comme un usage plus qu'un commandement religieux. En 2006, une association féministe juive française, la WIZO, dénonçait ainsi une séparation des sexes de plus en plus rigoureuse dans les synagogues et centres communautaires juifs, y compris hors du cadre culturel (Sebbag, 2006), tandis que plus récemment, la photographe Myriam Tangi montrait ce phénomène à travers l'exposition *Mehitza. Ce que femme voit*¹. Plus qu'à un durcissement linéaire, on assiste à une polarisation nouvelle : les synagogues libérales et massorties² qui se développent dans la même période introduisent dans le judaïsme français la participation active et égalitaire des femmes au rituel synagogal, jusqu'à l'accès au rabbinat.

Évidence silencieuse pour la majorité des pratiquant·e·s en temps ordinaire, « l'arrangement des sexes »³ dans les synagogues contemporaines est un phénomène difficile à documenter. Et pourtant, dans le cas du judaïsme contemporain, c'est un enjeu qui focalise de manière particulière la conflictualité religieuse. À propos du judaïsme états-unien, l'historien Jonathan Sarna (1987) a défendu l'idée que la place des femmes dans les synagogues avait servi de « marqueur symbolique » ou de « frontière dénominationnelle ». Qu'il s'agisse des synagogues libérales, qui à la fin du XIX^e siècle font de la mixité le symbole d'un judaïsme « américanisé », ou des leaders d'institutions orthodoxes, qui dans les années 1950 interdisent à leurs rabbins d'exercer dans une synagogue sans séparation des sexes, l'arrangement des sexes fut utilisé (y compris devant la justice) comme le symbole du positionnement religieux des synagogues.

Nous proposons d'appeler « politisation religieuse du genre » de telles configurations où un enjeu lié au genre⁴, variable suivant les époques et suivant les religions (séparation des sexes à la synagogue, ordination des femmes, normes de pudeur, avortement), est explicitement mis en saillance comme ligne de démarcation des frontières externes ou internes à un groupe religieux (de Gasquet, 2011, 2016). Une idée similaire a été exprimée par Mark Chaves (1997), qui à propos du protestantisme états-unien a montré comment, à partir des années 1970, l'ordination des femmes a été érigée en « marqueur symbolique » du positionnement politique de chaque église protestante par rapport au clivage entre libéraux et fondamentalistes, indépendamment des pratiques internes concernant la participation effective des femmes au rituel. Dans des contextes religieux moins pluralistes et autonomes, la politisation religieuse du genre a surtout à voir avec la négociation de frontières externes, comme l'a suggéré Leila Ahmed à propos des débats sur le voile dans l'Égypte à la fin du XIX^e siècle (Ahmed, 1992). Cette notion rejoint donc l'intuition de Joan Scott (1988) sur le fait que dans certaines configurations historiques le genre est un outil privilégié pour marquer discursivement les rapports de pouvoir : deux rabbins qui s'affrontent sur la séparation des sexes peuvent se préoccuper moins de la place des femmes dans leur synagogue, que de défendre leur conception du judaïsme, libérale ou orthodoxe – ou,

¹ Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme, Paris, 19 janvier 2015 - 24 janvier 2016.

² « Traditionaliste » en hébreu. Ce courant non orthodoxe, d'abord institutionnalisé aux États-Unis depuis la fin du XIX^e siècle sous le nom de *Conservative*, s'implante en France dans les années 1990. Il revendique une position intermédiaire entre le judaïsme orthodoxe et le judaïsme libéral.

³ On reprend ici l'expression du sociologue Erving Goffman (2002), qui a l'avantage de ne pas réduire la question à l'alternative mixité/séparation des sexes.

⁴ Cela n'exclut pas que d'autres questions liées au genre fassent conflit, mais elles n'ont pas ce même statut de « marqueur symbolique » des frontières du groupe.

dans un contexte antérieur au pluralisme religieux, leur conception de l'identité juive par rapport à la société majoritaire, ce qui relève moins spécifiquement d'un registre religieux. Cet article défend à propos du judaïsme français la thèse que, loin d'être un invariant historique, la centralité du genre dans la conflictualité religieuse sur le genre est d'autant plus forte que le groupe religieux observé traverse des moments particuliers de renégociation de ses frontières externes ou internes, que l'on analysera ici comme des étapes dans un processus d'autonomisation du champ religieux au sens de Pierre Bourdieu⁵ (1971). On montrera en effet comment, à la différence du contexte états-unien, analysé par Scott ou Chaves où ces conflits s'inscrivent dans un pluralisme religieux ancien, ce n'est que tardivement que les registres de justification spécifiquement religieux (au nom des textes) sont devenus prégnants dans les conflits sur l'arrangement des sexes à la synagogue, et qu'avant les années 1980 ce débat était « cadré » (au sens goffmanien) par des argumentaires plus « hétéronomes » centrés sur les relations avec la société majoritaire. Relier cette nouvelle politisation religieuse du genre à une dynamique d'autonomisation du champ religieux permet également de mettre l'accent sur l'autonomie relative des phénomènes religieux, qui ne sont notamment pas la traduction automatique d'évolutions du côté de la « demande » religieuse ; par-delà des lectures parfois culturalistes du fait religieux, les données historiques suggèrent ainsi qu'un phénomène comme le poids démographique croissant des sépharades en France est en soi beaucoup moins explicatif de la conflictualité religieuse croissante sur le genre que des phénomènes, moins visibles ou lisibles pour le grand public, de concurrences entre organisations religieuses.

Allers-retours de la galerie des dames : le Consistoire israélite français et les tensions de l'assimilation

Le balcon contre la *mehitsa* : genre et frontières externes du judaïsme avant l'autonomisation du champ religieux

Innovation du XIX^e siècle, la galerie surélevée et découverte où les femmes assistent à l'office constitue aujourd'hui encore une caractéristique des grandes synagogues consistoriales françaises, mais sa signification et ses aménagements ont fortement évolué en deux siècles. Aujourd'hui associée à la séparation des sexes, cette configuration est à son origine au contraire perçue comme une manière de réduire celle-ci en abolissant les barrières qui empêchaient les femmes de voir et d'être vues.

Au début du XIX^e siècle, pour les notables de l'Europe ashkénaze, et dans un contexte où l'exercice du culte est soumis à de très fortes contraintes étatiques et sociales, mettre fin à la « *Weibershul*⁶ » s'inscrit dans le souci de mettre en scène la conformité aux normes occidentales. Cette expression désignait dans l'Europe ashkénaze parfois une annexe séparée de la synagogue masculine, et plus souvent l'espace réservé aux femmes dans les synagogues, séparé des hommes par un rideau ou une grille (la *mehitsa*, מַחֲצֵהָה en hébreu). Dans les grandes synagogues, il s'agissait le plus souvent d'un balcon surélevé, auquel s'ajoutait une cloison en hauteur empêchant les femmes de voir et d'être vues d'en bas. Dans les nouvelles synagogues construites au début du XIX^e siècle, notamment dans l'esprit de la « réforme du judaïsme » en

⁵ Sur l'intérêt d'une analyse en termes de champ religieux à propos du judaïsme dans le cas des conversions, voir Tank-Storper (2005).

⁶ « Synagogue des femmes », en yiddish. Sur l'institutionnalisation de la séparation des sexes dans les synagogues médiévales, voir Baumgarten, 2016.

Allemagne puis dans le reste de l'Europe, le balcon est en général maintenu⁷, mais la nouveauté est qu'il est ouvert, sans grillage ni rideau supplémentaire devant les sièges féminins comme auparavant, et l'espace prévu pour les femmes est élargi, même s'il reste plus petit que pour les hommes (Bitton, 2000).

C'est l'arrangement qui s'impose en France dans les synagogues consistoriales de la moitié du XIX^e siècle jusqu'à la seconde moitié du XX^e siècle. La première synagogue consistoriale construite à Paris conserve dans sa première version un arrangement assez traditionnel (Jarrassé, 2004). Une gravure de 1830 (fig. 1) montre, dans un intérieur néoclassique comportant peu de symboles associés au judaïsme, une galerie pour les femmes munie de treillages en bois sur toute sa hauteur. Mais à l'occasion de la reconstruction de cette synagogue en 1851 (fig. 2), l'architecture intérieure est radicalement renouvelée. La *bima* (l'estrade où se tiennent les officiants) est placée au fond et non plus au centre de l'espace, les assistants étant désormais les spectateurs d'une cérémonie lointaine et solennelle sur le modèle catholique. Deux vastes tribunes en hauteur sont prévues pour les femmes, et les grilles sont cette fois supprimées. Le nouveau règlement de la synagogue impose de plus que les femmes doivent être admises en bas les jours de mariage, avec une séparation des sexes entre aile gauche et aile droite, ce qu'un observateur de l'époque interprète avec enthousiasme comme un progrès vers l'égalité – sans envisager pour autant que les femmes puissent participer aux offices : « [La femme] est maintenant l'égale de l'homme dans la nef ; est-il téméraire de prévoir que le jour n'est peut-être pas éloigné où l'un et l'autre s'assoieront côte à côte dans le Temple » (Kahn, 1893, cité dans Bitton, 2000).

De manière typique d'une configuration de faible autonomie du champ religieux, les argumentaires en faveur de la suppression de la *mehitsa*, comme de nombreuses autres transformations du rituel à la même période, sont (quand ils existent) principalement « hétéronomes » au sens de Bourdieu, puisqu'ils se font au nom d'impératifs sociaux ou politiques, beaucoup plus qu'au nom des textes et des usages religieux propres au judaïsme. Pour les notables du Consistoire, il s'agit surtout de rendre les offices plus « dignes » et plus familiers aux yeux des autorités, des rares visiteurs chrétiens, et des fidèles juifs ayant intériorisé les normes françaises – catholiques – de l'esthétique religieuse. C'est dans cet esprit qu'un texte du Consistoire central adressé en 1846 aux candidats au poste de Grand rabbin de France demandait ainsi, entre autres,

[...] [D'] assurer aux filles, jusqu'à présent exclues de la synagogue, une position plus nette et plus digne dans notre communion, en les consacrant à notre culte dès leur naissance, par un acte dont la forme serait déterminée plus tard ; en rendant pour elles la cérémonie de l'initiation religieuse obligatoire et en les admettant à prendre part dans nos temples à la prière publique. (Cité dans Albert, 1977, p. 386)

Comme l'a montré notamment Paula Hyman (1997), la question de la place des femmes juives dans l'Europe du XIX^e siècle est liée à la renégociation des frontières externes du judaïsme, en réponse aux menaces et aux promesses de l'assimilation. D'un côté, il s'agit de lutter contre l'assimilation en confiant aux femmes un rôle nouveau de transmission religieuse, dans le contexte d'une sécularisation qui touche principalement les hommes. D'un autre côté, les galeries spacieuses et confortables pour les femmes participent à l'assimilation en alignant l'esthétique des synagogues sur celle des espaces de la bourgeoisie européenne. Elles entrent ainsi en homologie avec la perception de soi des notables juifs comme ayant obtenu dans les

⁷ Meyer, 1988, par ex. p. 55. Dans certains cas exceptionnels, il semble que les femmes aient pu être assises sur le même niveau que les hommes, quoique séparées (ainsi dans la congrégation réformée de Berlin à partir de 1845, les hommes sont à gauche, les femmes à droite, sans *mehitsa* ni balcon).

sociétés non juives un nouvel espace, conquête par rapport au ghetto – espace périphérique, mais doté du confort bourgeois, ayant vue sur le centre, et pouvant être vu depuis le centre.

Dans les contextes nationaux autorisant le pluralisme religieux, la question de la place des femmes à la synagogue a pu aussi être érigée en frontière religieuse interne entre les « réformateurs » et leurs opposants. C'est dans le contexte des premières expérimentations de « réforme » du judaïsme dans les communautés juives de Westphalie, de Berlin et de Hambourg au début du XIX^e siècle⁸, que la question de l'arrangement des sexes à la synagogue est apparue comme un enjeu de débat religieux, de manière d'abord très périphérique par rapport à d'autres novations (comme le sermon en langue vernaculaire, l'usage de l'orgue, le déplacement de la *bima* du centre vers le fond de la synagogue, la célébration du shabbat le dimanche etc.). Les réformateurs qui introduisent de nouvelles pratiques, comme dans la congrégation réformée de Berlin à partir de 1845 (Meyer 1988, 129), où femmes et hommes sont assis sur un même niveau (les hommes à gauche, les femmes à droite, sans *mehitsa*, ni balcon), ne l'accompagnent pas d'abord de justifications particulières. L'exception souvent citée aujourd'hui est un mémorandum du rabbin David Einhorn en faveur de l'abolition des différences de statut rituel entre femmes et hommes : mais ce premier jalon dans la construction d'argumentaires spécifiquement religieux ne fut en réalité pas discuté lors de la conférence rabbinique de Breslau en 1846. Et à la fin du XIX^e siècle, les synagogues réformées allemandes étaient loin de toutes pratiquer la « mixité » – pour employer un terme anachronique). « Quelqu'importante qu'ait pu être la question du statut des femmes, il y eut peu de sujets dans le programme des réformateurs du judaïsme qui furent aussi peu discutés et traduits en actes de manière officielle » (Prell, 1982, p. 580).

C'est chez les adversaires des réformateurs (pour lesquels le terme d'« orthodoxes » émerge alors), dans les *responsa* d'autorités rabbiniques des grands *yeshivot* de Hongrie ou de Pologne, que l'on trouve les premiers argumentaires juridico-religieux sur la séparation des sexes (Golinkin, 1999, 221). En cherchant à justifier religieusement ce qui était jusque-là de l'ordre de l'usage, ils amorcent le statut de la *mehitsa* comme symbole parmi d'autres de l'« orthodoxie ». C'est plus tard, aux États-Unis à la fin du XIX^e siècle, que la non séparation des sexes devient un emblème du mouvement réformateur, et par là une frontière interne entre courants religieux. L'émigration juive allemande, un contexte politique favorable au pluralisme religieux, ainsi que l'influence d'églises protestantes à forte participation féminine, ont en effet abouti à ce que la mixité (d'abord partielle, avec le système des stalles familiales ou *mixed pew seating*, qui mêle les sexes mais isole chaque famille) se généralise, et fasse l'objet de décisions rabbiniques formelles du mouvement au début du XX^e siècle.

En France, la forte régulation étatique du fait religieux dans le cadre concordataire (1808-1905) a limité ces dynamiques d'autonomisation et de pluralisation interne du champ religieux juif (et notamment l'émergence d'argumentaires fondés sur les textes religieux et non pas seulement sur le contexte social et politique), ce qui peut expliquer que de tels conflits autour de la séparation des sexes à la synagogue n'y soient apparus que près d'un siècle après les États-Unis. Si l'arrangement des sexes a été ponctuellement utilisé comme marqueur au début du XX^e siècle, c'est entre « établis » et immigrés, les notables du Consistoire s'insurgeant contre la *mehitsa* dans les oratoires créés par les immigrés d'Europe centrale et orientale (Green 1985). Si l'association, aujourd'hui très forte, entre judaïsmes orthodoxes et séparation des sexes d'un côté, entre judaïsmes non orthodoxes et mixité de l'autre, trouve ses racines historiques au XIX^e siècle, la question est cependant restée une question périphérique dans les débats sur la modernisation du culte, et (en dehors de l'initiation religieuse) n'a pas réellement inclus l'horizon de la participation effective des femmes à l'office synagogaal. *A contrario*, le

8 Sur l'histoire de la réforme du judaïsme, et des réactions à celle-ci, cf. essentiellement Meyer 1988.

relâchement des pressions assimilationnistes et du contrôle étatique sur le judaïsme a graduellement rendu possibles la revalorisation d'arrangements des sexes plus traditionnels, et l'émergence d'un pluralisme religieux sur la question.

À contre-courant de la mixité, le retour des femmes au balcon dans les années 1960-1970

L'évolution vers une moindre séparation des sexes semble s'être poursuivie dans nombre de synagogues consistoriales, où au début des années 1960, femmes et hommes sont souvent assis sur un même niveau (hommes devant et femmes derrière, ou hommes au centre et femmes sur les côtés), certes séparément mais sans partition physique, les femmes n'occupant les balcons des synagogues que dans les occasions d'affluence particulière⁹. Mais à partir des années 1960, et alors que Vatican II puis Mai 68 mettent définitivement fin à la séparation des sexes dans les dernières paroisses catholiques qui la pratiquaient encore, on assiste au contraire dans les synagogues consistoriales à un retour des femmes au balcon. Un ancien vice-président de la synagogue de Neuilly décrit rétrospectivement ce qu'il attribue à l'arrivée des Juifs d'Algérie :

À partir de ce moment [1962], la situation évolue. (...) L'orgue et le chœur des enfants disparaissent, les femmes d'abord séparées des hommes par une rangée de plantes vertes regagnent la galerie qui leur était initialement consacrée. (Zenouda, 2000, p. 206)

À propos de son arrivée au poste de grand rabbin de Marseille en 1975 – l'année où la loi Haby rend la mixité obligatoire dans l'enseignement primaire et secondaire en France – Joseph Sitruk décrit, parmi les changements auxquels il a procédé (dont la suppression de l'orgue), le renvoi des femmes au balcon comme une priorité et une fierté.

Le samedi matin, lors de l'office de shabbat, on jouait de l'orgue, encore, à la synagogue [de la rue] de Breteuil ; et les femmes étaient assises en bas, en face des hommes. Dès mon entrée en fonction j'ai dit à l'organiste qu'il n'avait plus besoin de se déranger le samedi et j'ai proposé aux femmes de retourner à l'endroit qu'elles n'auraient jamais dû quitter, « au-dessus des hommes ». (...) À Marseille, avant mon arrivée, hommes et femmes étaient répartis de chaque côté de la synagogue et se faisaient face. (Sitruk, 1999, p. 121)

Si en surface le retour des femmes au balcon est un simple retour à la situation antérieure à la guerre, relationnellement, le sens que prend le balcon a totalement changé : au XIX^e siècle passer de la *mehitsa* aux tribunes spacieuses des synagogues consistoriales représentait une convergence vers les normes de la bourgeoisie dominante en France, mais au contraire au moment de la généralisation de la mixité dans les années 1960-70, passer de la séparation « simple » à l'éloignement du balcon représente une réaction par rapport à l'évolution majoritaire.

Cette inflexion peut alors rétrospectivement être considérée comme l'amorce d'une évolution de plus long terme dans les synagogues orthodoxes françaises vers une séparation plus stricte entre les sexes. Cependant cette inversion de tendance est peu visible à l'époque, faisant l'objet

⁹ Cette section s'appuie sur la consultation de la presse juive des années 1960-70 – le *Journal des communautés* (Consistoire), le *Trait d'union* (synagogues « traditionalistes » des rues Montevideo et Cadet), le *Rayon* (libéraux de la rue Copernic), et *Tribune juive* – ainsi que sur des témoignages rétrospectifs recueillis dans les années 2000. Entre autres exemples, un chroniqueur dans la revue du Consistoire précisait qu'à l'occasion de la cérémonie en l'honneur des déportés à la synagogue de la Victoire en 1961, « les dames occuperont les tribunes » (*Journal des communautés*, n°265, 24 novembre 1961, p. 9). À propos de l'office des jeunes à Strasbourg dans les années 1950, un homme rencontré dans une synagogue massortie se remémorait quant à lui la configuration suivante : « Il n'y avait pas de rideau, mais les femmes étaient derrière et les hommes devant, pas mélangés, mais c'était à la limite moins choquant que dans les synagogues traditionnelles (...) » (Entretien avec Simon, né en 1933, 2007).

de moins de commentaires à l'époque que la suppression de l'orgue dans les synagogues consistoriales.

Le moment des années 1960 est en effet une période de renouveau religieux marquée par des débats intenses sur la forme des offices synagogaux, où la question de l'arrangement des sexes fut ponctuellement présente. La contestation du rituel consistorial dans les années 1960 se fait au nom de deux registres principaux bien distincts¹⁰, qui tous deux ont à voir avec une dynamique d'autonomisation du champ religieux : l'un, que nous appelons celui de « l'authenticité », s'intéresse moins aux logiques religieuses qu'à la place de la minorité juive dans la société française, en dénonçant les normes assimilationnistes des anciennes élites ; l'autre, que nous appelons le registre « dénominationnel », est plus spécifiquement religieux en ce qu'il concerne la définition des frontières entre judaïsme orthodoxe et judaïsme libéral.

Il ne nous semble pas en revanche qu'un registre « ethnique » ait été présent dans les changements rituels, notamment en matière d'arrangement des sexes. Il est réducteur d'attribuer, comme c'est parfois le cas, l'évolution subséquente du Conservatoire vers des normes plus conservatrices à l'arrivée en métropole des Juifs séfarades. En effet, premièrement, si la réappropriation des synagogues consistoriales par les séfarades a été parfois conflictuelle¹¹, la question de la séparation des sexes ne semble pas avoir été saillante dans les différences entre usages rituels séfarades et ashkénazes. Au contraire, l'un des usages spécifiques introduit par les séfarades dans les synagogues de métropole sera ultérieurement combattu par les tenants d'une séparation stricte des sexes, à savoir le fait que, pour la bénédiction solennelle des Cohen à Kippour, les hommes, invitent les femmes de leur famille à les rejoindre, et à venir se placer sous leur châle de prière pour y recevoir ensemble la bénédiction. De plus, les étudiants séfarades sont par ailleurs nombreux à participer à une expérience d'enseignement religieux mixte à l'école d'Orsay. Dans cet espace qui réunit jusqu'à la fin des années 1960 des jeunes adultes juifs désireux d'approfondir leur savoir en matière juive, Léon Askenazi dit Manitou enseigne en effet les textes juifs, Talmud compris, à un public mixte.

Surtout, la critique de l'ancien modèle du « franco-judaïsme » (Cohen 2008) au profit de « l'authenticité », qui allie une revendication de retour à la tradition, de participation et de modernité démocratique, est loin d'être spécifique aux séfarades. Si des séfarades, étudiants ou présidents de communautés de banlieue, se joignent à la contestation du rituel consistorial, c'est moins au nom d'une spécificité « ethnique » ou « culturelle » que parce qu'ils partagent avec d'autres (résistants juifs issus de l'immigration, ou héritiers du judaïsme alsacien) la critique politique d'un judaïsme consistorial jugé sclérosé, bourgeois, assimilé, inauthentique. C'est sur ce registre qu'en mai 1968, les locaux du Consistoire à Paris sont brièvement occupés par des étudiants qui demandent la suppression de l'orgue et les chœurs mixtes à la synagogue parisienne de la rue de la Victoire, mais aussi une plus grande démocratie au sein des organisations juives. C'est à la suite de cette occupation que le Consistoire annonce l'abandon, à titre d'abord expérimental, de l'orgue et des chœurs mixtes, dans le but d'attirer la jeunesse aux offices.

Ce registre de l'« authenticité juive » a pu donner lieu à des évolutions contradictoires concernant le genre. D'un côté, la mixité se développe aux Éclaireurs israélites, et en mai 68, le Consistoire expérimente brièvement le remplacement de la cérémonie d'initiation religieuse des filles (d'inspiration chrétienne) par une cérémonie de *bat-mitsva*, ce que le journal *Tribune*

¹⁰ On peut y ajouter un registre « pragmatique » défensif, principalement tenu par les rabbins du Consistoire pour neutraliser la contestation (si l'orgue est supprimé c'est pour faciliter le chant des fidèles, si les femmes remontent au balcon c'est pour faire de la place aux hommes plus nombreux qu'avant dans les synagogues).

¹¹ Un exemple célèbre est celui de la synagogue de la rue des Tournelles à Paris (Laloum 2013) : en 1961 elle est divisée en deux parties, l'espace principal (avec grandes tribunes) devenant une synagogue de rite séfaraite, tandis que l'ancien logement du rabbin, donnant place des Vosges, est aménagé pour devenir une synagogue de rite ashkénaze, plus petite et sans balcon (la séparation des sexes est aujourd'hui simplement marquée par une rangée de pots de fleur).

juive salue aussi comme un retour vers l'authenticité¹². De l'autre, non seulement les femmes reviennent au balcon dans les synagogues, mais le développement d'offices des jeunes plus participatifs s'est accompagné dans certains cas d'une demande de *mehitsa*, y compris quand les autorités consistoriales s'y opposaient¹³.

Minoritaire à l'époque, moins visible et principalement mobilisé par les élites religieuses, un second type de registre, « dénominationnel », est aussi présent pour demander l'abandon de l'orgue, des chœurs mixtes, et, de manière explicite quoique secondairement, une séparation plus stricte des sexes. À la différence du registre précédent, étroitement lié à des débats français sur le « franco-judaïsme », ce second registre critique est lié au sentiment d'appartenir à un courant religieux, le judaïsme orthodoxe, qui ne connaît pas de frontières nationales. Les changements rituels sont exigés dans ce cas au nom de la conformité à la loi religieuse, et comme symboles de la renonciation à des concessions historiques à la réforme du judaïsme. En France, ce discours est essentiellement porté par les porte-parole du judaïsme « traditionaliste » (majoritairement ashkénazes en l'occurrence), qui regroupés depuis 1953 dans le CRJTF (Conseil représentatif du judaïsme traditionaliste en France) militent pour le judaïsme orthodoxe. Très actifs dans le renouveau religieux des années 1960, ils concurrencent avec succès le Consistoire sur des « capitaux » religieux cruciaux comme la surveillance de la cacherout et la formation des élites (lycées juifs, *yeshiva* d'Aix-les-Bains...), et lui reprochent sa proximité avec les réformateurs.

À la fin des années 1960, dans un contexte de réorganisation transnationale du pluralisme religieux juif (notamment côté orthodoxe), la question du positionnement idéologico-religieux du Consistoire français est très vive chez les élites religieuses. Si certains rabbins du Consistoire, comme le grand rabbin André Chekroun, dénoncent l'intransigeance de l'orthodoxie et prônent un positionnement de juste milieu, ni libéral, ni orthodoxe, mais « conservateur »¹⁴, la plupart cherchent surtout à se défendre de toute accusation de réformisme. L'abandon de l'orgue en 1968 marque de ce point de vue une étape importante dans l'affiliation du Consistoire au judaïsme orthodoxe, saluée comme telle par Jean Schwartz, le rabbin de la synagogue de la rue Montevideo, qui se félicite ainsi vivement de ce que le Consistoire ait été « obligé (...) de progresser dans le sens d'une orthodoxie plus stricte¹⁵ », mais aussi par un communiqué de presse de la conférence des rabbins européens (le Consistoire est membre de cette instance, fondée en 1956, qui le pressait de s'éloigner du judaïsme « réformé »).

Ce moment particulier de conflictualité religieuse sur le rituel est à relier à un contexte plus large d'autonomisation du champ religieux juif. L'autonomisation par rapport au politique se lit dans les critiques à l'égard d'un franco-judaïsme trop soumis aux injonctions étatiques, et va de pair avec un début de différenciation religieuse, visible dans le second registre, qui s'appuie sur des légitimités religieuses construites de manière transnationale. Après la Seconde guerre mondiale, différents facteurs politiques, au premier rang desquels la trahison de l'État français pendant la Shoah, remettent en effet en cause un modèle consistorial de faible séparation (malgré la loi de 1905) entre l'activité proprement religieuse et l'activité politique de représentation de « la communauté juive », la légitimité des autorités consistoriales restant fortement construite par la relation avec les pouvoirs publics. Cette remise en cause amène le

¹² *Tribune juive*, 1968, n°11, p. 23.

¹³ Comme à Strasbourg où un représentant de l'office des jeunes dans la synagogue consistoriale évoque une telle opposition dans *Tribune juive* (1968, n°23, p. 37) : « Mais qu'un jour on veuille installer une Méhitsa dans l'oratoire, c'est un tollé. De longs et pénibles pourparlers seront nécessaires pour que l'autorisation de son installation définitive soit accordée ».

¹⁴ *Journal des communautés*, n°424, 11 octobre 1968, p. 5 (à l'époque, le terme « conservateur » est fréquemment employé pour distinguer le Consistoire des « traditionalistes », terme alors synonyme d'« orthodoxes »).

¹⁵ *Trait d'Union*, n°152, 1968, p. 2.

Consistoire à se recentrer sur la dimension religieuse, laissant à d'autres organisations (au premier rang desquelles le CRIF) les dimensions politique et culturelle.

Le retour des femmes au balcon correspond donc à une période où le champ religieux s'autonomise ; mais la séparation des sexes reste peu conflictuelle tant que les frontières institutionnelles entre courants ne sont pas fixées, et que la pluralisation religieuse, inachevée du fait du maintien de l'hégémonie du Consistoire, est peu perçue du grand public. L'arrangement des sexes, à quelques exceptions près, reste vécu sur le mode du « ça va de soi », sans justification explicite, qu'il s'agisse de la séparation, le plus souvent, ou de la mixité, quand elle est pratiquée (après-midis dansantes dans des espaces traditionalistes comme le cercle Dufrenoy, enseignements talmudiques mixtes à Orsay). Si la logique « dénominationnelle » d'affiliation à un courant religieux (orthodoxes versus libéraux par exemple) est prégnante pour les élites religieuses, elle est cependant à l'époque invisible pour le grand public fréquentant une synagogue, plus exposé en revanche à la nouvelle grille de lecture ethnique (ashkénazes versus séfarades) qui émerge progressivement dans la presse.

Jonathan Sarna remarquait qu'alors qu'aux États-Unis la séparation des sexes était au début du XX^e siècle devenue le marqueur principal entre réformés et orthodoxes, ce rôle était en Europe occupé par l'orgue. Cette remarque n'est vraie pour la France que jusqu'aux années 1968-75. Signe d'un alignement du Consistoire au sein des organisations transnationales du judaïsme orthodoxe, l'abandon de l'orgue par le Consistoire dans les années 1960 représente un tournant majeur pour la vie religieuse juive en France. Cela ouvre d'autant plus la voie à ce que la *mehitsa* devienne un nouveau marqueur, que c'est aussi le moment où, la mixité se généralisant dans la société française, la séparation des sexes peut devenir un marqueur de distinction entre un « nous » authentiquement religieux et le reste de la société. Avant 1968-1975, le retour des femmes au balcon, ou la présence de partitions plus marquées dans la multitude de nouvelles synagogues qui se créent, ne peuvent d'ailleurs être interprétées comme critique de la mixité (au sens de coprésence des sexes) sans risque d'anachronisme, puisque le mot et les pratiques de « mixité » ne font alors qu'émerger dans la société française. Ce n'est qu'après, lorsque la mixité devient une norme dominante que peut émerger une opposition religieuse à celle-ci, pour en faire une nouvelle frontière, externe et interne, du judaïsme.

Femmes derrière la *mehitsa* ou à la Torah ? Un marqueur symbolique en contexte de pluralisme religieux

Après le tournant des années 1960, les années 1970 voient un très net retrait des questions religieuses dans les débats entre organisations juives en France, focalisées sur des questions politiques (notamment concernant Israël). Sur le plan tant de la conflictualité religieuse que des questions de genre dans le judaïsme, ce sont les années 1980 qui marquent un tournant, rapprochant alors la configuration française de la configuration décrite par Sarna pour les États-Unis. Au sein d'un champ religieux fortement différencié, la question de l'arrangement des sexes à la synagogue devient le marqueur symbolique principal des positionnements religieux des uns et des autres, dans des logiques de distinction entre des acteurs religieux qui restent d'abord très majoritairement masculins. Dans un premier temps, la concurrence croissante à l'intérieur du monde orthodoxe se focalise en bien des synagogues sur la *mehitsa*, prise comme test de conformité à la loi juive. En réaction, dans les années 1990, les juifs libéraux font alors de la participation des femmes au rituel, et non plus seulement de la mixité, un enjeu de distinction clairement lisible par un public même peu pratiquant. Dans les années 2010, la *mehitsa* est devenue un emblème suffisamment incontestable au sein du judaïsme orthodoxe pour être reprise, et contournée, par des initiatives féministes permettant aux femmes de lire

dans la Torah. Les prises de positions sur la *meḥitsa* ne sont donc plus seulement « symboliques » des positionnements religieux des hommes, mais la voix des femmes y est un peu plus souvent audible, et cette politisation a des effets pratiques, parfois paradoxaux, sur les possibilités de participation des femmes. La nouveauté est que les débats sur la *meḥitsa* réagissent désormais à l'hypothèse d'une participation des femmes au rituel, qu'il s'agisse ou non de l'encourager, alors que jusque dans les années 1980, personne, en dehors de quelques acteurs isolés dans le judaïsme libéral, n'envisageait la possibilité que les femmes puissent être actrices du rituel synagogal en dehors de leur bat-mitsva.

La hausse de la conflictualité religieuse sur l'arrangement des sexes

Si les années 1960-70 voient le retour des femmes au balcon des synagogues, les années 1980-90 sont celles du retour de la *meḥitsa*. De manière graduelle et avec des chronologies et des modalités variables suivant les synagogues, celle-ci devient en effet la norme dans un nombre croissant de synagogues orthodoxes. À la différence d'une période antérieure où l'arrangement des sexes faisait l'objet de peu de discours spécifiques, et était en quelque sorte annexe, il y a désormais nettement une politisation religieuse de la question. En effet, loin d'être une question périphérique et silencieuse, il s'agit de plus en plus souvent d'un *casus belli* pris par tous les acteurs comme le symbole du positionnement religieux de telle communauté locale. La question de l'arrangement des sexes est un marqueur symbolique suffisamment important pour qu'elle soit posée y compris hors de l'enjeu des offices religieux : elle est débattue dans des termes voisins pour les usages « séculiers » de l'espace du culte, ou pour des manifestations hors espace synagogal (mariages, conférences...).

Cette politisation religieuse du genre a lieu dans un champ religieux plus autonome, ce que l'on repère au fait que ce sont désormais des références à la loi juive (*halakha*), et non à « l'usage », ou à des arguments sociaux ou politiques, qui sont avancées dans les négociations religieuses locales pour justifier tel ou tel arrangement. À la « fragmentation religieuse » du judaïsme français analysée par Annie Benveniste (2002) et Laurence Podselver (2004), correspond une considérable diversification des modalités de séparation des sexes (pots de fleur, balcon, rideau, balcon et rideau, vitres sans tain, paravent de 1,50 m ou de 1,80m...). Un continuum émerge, allant de la séparation légère (la rangée de pots de fleur), associée à un positionnement presque « libéral » au sein du judaïsme consistorial, jusqu'aux séparations les plus strictes (où les femmes ne peuvent être vues des hommes pendant l'office, et où la plupart des activités à la synagogue sont non mixtes) qui sont *a contrario* associées à l'ultra-orthodoxie.

Les colonnes d'*Actualité juive* (fondé en 1981 à Sarcelles), permettent de repérer l'émergence d'un nouveau discours sur la séparation des sexes, marginal dans les années 1980 avant de se diffuser dans les années 1990-2000. À la différence des publications antérieures sur « femmes et judaïsme », principalement issues du courant de la stricte observance (rabbins Élie Munk et Jean Schwarz), les normes religieuses traditionnelles (concernant par exemple les commandements religieux qui incombent aux femmes en lien avec le shabbat ou la sexualité) sont intégrées à un discours nouveau de réaction au féminisme et au moment 68. L'insistance sur des normes de féminité spécifiquement juives (la codification de normes de pudeur spécifiques ou *tsniout*) est ainsi une manière de jouer sur le registre de la différenciation ou de l'autonomie par rapport aux non juifs, comme on le voit ici dans la chronique d'une promotrice sarcelloise du mouvement Loubavitch :

C'est pourquoi je voudrais dire à la femme juive de ne pas faire du combat pour la libération de la femme, son combat, car ce n'est pas le sien. En vérité, elle n'est pas concernée (...) Parce que, avant d'être femme, elle est juive, et c'est uniquement à

travers son adhésion à la Thora, qu'elle trouvera sa juste place dans la Société, dans son foyer et au sein de son couple.¹⁶

Dans les années 1970 puis 1980, ce discours se développe d'abord dans des petites communautés homogènes, où il joue le rôle de marqueur de séparation non seulement par rapport à la société non juive, mais aussi par rapport aux autres organisations juives. On le repère notamment à la diffusion des critiques contre les soirées dansantes mixtes entre adolescent·e·s ou jeunes adultes, pratique couramment encouragée par de nombreuses associations communautaires afin de favoriser des mariages endogames. Si cette résistance religieuse à la mixité peut faire écho à d'autres réactions conservatrices à la libération sexuelle, elle donne l'occasion aux nouveaux militants orthodoxes de développer à propos de la séparation des sexes des argumentaires religieux de plus en plus approfondis qui sont le moyen d'utiliser la légitimité religieuse contre les organisations juives alors dominantes.

Ces normes se diffusent ensuite dans les années 1990 plus largement. Un conflit à Dijon, rapporté dans les colonnes d'*Actualité juive* en décembre 1994, illustre cette deuxième phase. Un article relayant des tensions à la synagogue suite à l'arrivée d'émissaires Loubavitch dénonce ainsi le fait qu'« hommes et femmes ne sont pas séparés pendant les offices¹⁷ », ce qui donne lieu à un démenti ultérieur du président de l'association israélite de Dijon :

« Contrairement à ce qui est dit, les femmes et les hommes sont séparés, dans la même salle certes, mais séparés tout de même. Pour une petite communauté comme la nôtre, avec une fréquentation moyenne des offices, cette manière de faire nous paraît plus conviviale et ne heurte que qui le veut bien. (...) Les seules difficultés que nous rencontrons ne sont pas dues au couple Loubavitch installé à Dijon mais plutôt à quelques personnes qui, sous couvert d'une soi-disant plus grande religiosité, voudraient prendre en main les destinées et la direction de la communauté. »¹⁸

Plusieurs témoignages recueillis à propos de petites synagogues non consistoriales en banlieue parisienne (Montmorency, Colombes) rapportent aussi des cas de conflits dans les années 1990 et 2000, où une séparation des sexes plus stricte est exigée par des « entrepreneurs de morale » orthodoxes (pas forcément Loubavitch), avec plus ou moins de succès. Ils dénoncent de plus en plus souvent la simple séparation par le balcon, qui perdure cependant dans de nombreuses synagogues consistoriales, comme insuffisamment conforme à la *halakha*. Ainsi, dans la synagogue consistoriale de Villeurbanne (construite en 1984), les femmes sont au balcon mais derrière une vitre sans tain, afin de voir sans être vues des hommes¹⁹. Rattachée au Consistoire même si elle en est relativement indépendante idéologiquement, la communauté Michkenot Israël, à Paris dans le 19^e arrondissement, pratique dans les nouveaux locaux inaugurés en 1994 un arrangement où les femmes sont au balcon, mais derrière une balustrade grillagée et surmontée de pots de fleur²⁰. Dans de nombreuses synagogues orthodoxes non consistoriales, la norme est désormais que les femmes ne peuvent voir ce qui se déroule à la *bima* qu'en des moments bien précis, essentiellement pendant la lecture de la Torah.

¹⁶ Mme Bensimhon, « Lettre ouverte aux femmes de notre temps ». *Actualité juive*, n° 17, 17 mars 1983, p. 5.

¹⁷ *Actualité juive*, n°407, 8 décembre 1994, p. 19.

¹⁸ *Actualité juive*, n°410, 29 décembre 1994.

¹⁹ Cf. photographie disponible sur le site du *Progrès* : <http://www.leprogres.fr/faits-divers/2015/04/21/deux-agents-de-securite-agresses-devant-la-synagogue-de-villeurbanne>.

²⁰ Cf. photographie de 2008 disponible sur Wikipedia : https://fr.wikipedia.org/wiki/Synagogue_Michkenot_Isra%C3%ABl#/media/File:Syna_Jean-Nohain_-interieur-2.JPG

Au nom des textes : *meḥitsa* et frontières internes du judaïsme orthodoxe

La conflictualité religieuse autour de la séparation des sexes est liée à une dynamique déjà documentée par d'autres auteur·e·s (Saada 1993; Simon et Tapia 1998 ; Benveniste 2002 ; Podselver 2004) celle qui voit des « entrepreneurs d'identité juive » contester les pratiques – et les dirigeants – d'une communauté locale au nom de la conformité à la *halakha* (loi juive). À partir des années 1980, un nombre croissant de jeunes hommes et de leurs conjointes, passés par des *yeshivot* orthodoxes au Maroc, au Royaume-Uni, en Israël ou en France, en diffusent notamment les normes de séparation stricte des sexes, d'abord dans des oratoires ou des synagogues spécifiques, puis, dans les années 1990, dans des synagogues plus anciennement établies.

Le développement d'un militantisme associant judaïsme orthodoxe et *meḥitsa* est en effet étroitement lié à la diffusion du judaïsme *haredi*, ou ultra-orthodoxe, après la Seconde guerre mondiale. Dans l'après-guerre, les survivant·e·s des communautés religieuses juives orthodoxes de l'ancienne Russie reconstituent en diaspora les *yeshivot* prestigieuses et les communautés hassidiques détruites par les persécutions soviétiques et nazies, pratiquant une ségrégation stricte des sexes dans des communautés autarciques. En France, si leur séparatisme fait au départ l'objet d'une certaine mise à distance de la part des « traditionalistes » des années 1960, leur influence est cependant croissante, dans le double contexte du départ pour Israël d'une partie importante des élites intellectuelles consistoriales et traditionalistes après 1967, et d'une demande croissante de services religieux (offices, enseignement religieux, surveillance de la cacherout...). Qu'il s'agisse des Loubavitch, les plus visibles dans l'espace public, ou de « yeshivistes » plus spécialisés sur l'étude des textes, ils fournissent aux différentes synagogues, consistoriales ou non, ces ressources religieuses devenues rares, et par ce biais exercent une influence importante sur les jeunes générations de juifs pratiquants, majoritairement séfarades.

Or les divers courants du judaïsme *haredi* ont, depuis le XIX^e siècle, été les fers de lance de l'« orthodoxie », et ont gardé la mémoire d'une opposition farouche à la réforme du judaïsme, dont l'attachement à la séparation des sexes est un élément important. Ce combat a été en particulier réactivé aux États-Unis dans les années 1950 : l'arrivée de nouveaux leaders religieux, rescapés des *yeshivot* et séminaires rabbiniques européens, conduit à une réorganisation du judaïsme nord-américain. Frontière externe du judaïsme orthodoxe, la séparation des sexes y devient aussi un enjeu de distinction interne à celui-ci : La séparation des sexes sert non seulement à marquer plus clairement la frontière entre synagogues orthodoxes et *Conservative*²¹, comme l'a montré Sarna, mais aussi souvent à contester le courant *Modern Orthodox* qui émerge alors aux États-Unis.

Ces conflits internes au judaïsme orthodoxe nourrissent des argumentaires juridico-religieux précis contre la mixité et le féminisme, comme ceux, très cités, du rabbin Moshe Feinstein (1895-1986), né en Biélorussie, formé en Lituanie, et devenu chef d'une *yeshiva* à New York, développent dans cette période de nombreux argumentaires (Joseph 1998). Ce qui est nouveau en France à partir des années 1980 est l'utilisation croissante, au-delà des élites religieuses, de ces argumentaires relativement ésotériques dans le cadre de conflits locaux. Cela correspond à ce qu'on a appelé plus haut le registre dénominationnel : l'arrangement des sexes est désormais justifié par la « loi religieuse » telle qu'elle est définie par un courant religieux précis, et non par des usages culturels, ou par telle ou telle conception socio-politique de la place des Juifs dans la société environnante.

Les débats sur la séparation des sexes s'inscrivent en effet dans un contexte plus large, où pluralisation interne du judaïsme, diffusion des dispositifs d'étude juive, circulation

²¹ En 1959, le rabbin Soloveichik, l'un des leaders du courant *Modern Orthodox*, interdit aux juifs orthodoxes de prier dans une synagogue sans séparation des sexes, car il s'agit d'un héritage du judaïsme libéral.

internationale des argumentaires religieux, et appropriation individuelle des textes s'entretiennent mutuellement dans un « "marché" de l'orthodoxie » (Endelstein 2008, p. 111). Sur ce marché, les rabbins consistoriaux sont assez dominés, le Consistoire ne produisant pas de *responsa* écrites dont ses membres pourraient se prévaloir face à leur communauté. *A contrario*, des forums comme *cheela.org*, où des « rabbanim » orthodoxes, souvent enseignants dans une *yeshiva* ou un *kollel*, répondent aux questions concrètes des internautes participent à la pluralisation religieuse et à l'appropriation des argumentaires religieux par des militants dénués de titres rabbiniques mais soucieux de conformité halakhique. Ces rabbins, en évoquant la diversité des argumentaires juridico-religieux produits sur la question, fournissent à leurs lecteurs des outils dans le cadre de conflits locaux, y compris pour contester l'expertise religieuse du rabbin (même lorsqu'ils rappellent son autorité).

[Question n° 4575 posée le 15/02/2003 sur *cheela.org*] Quelles doivent être les propriétés d'une méhitsu cachère dans une synagogue ? (...) [Réponse du Rav David Zenou] Shalom, Cette décision est à prendre, par excellence, par le Rabbin de votre communauté. Il y a plusieurs opinions à ce sujet. Je citerais de manière non exhaustive l'opinion qui est la plus suivie, celle de d'exiger une hauteur de 1m80 pour la mehitsu, et que celle-ci soit suffisamment opaque pour ne pas que les hommes puissent voir les femmes de manière nette. (...)

De tels dispositifs contribuent à diffuser chez les participants l'idée d'un judaïsme pluriel, y compris (et surtout) à l'intérieur du monde orthodoxe où les décisions ne sont pas prises à la majorité par une assemblée centralisée, mais émanent de décisionnaires individuels. En particulier, si les argumentaires cités sont souvent décontextualisés, ils participent à la transnationalisation des débats internes au judaïsme orthodoxe. Le rav Feinstein, mentionné plus haut, est ainsi l'une des références souvent citées sur la question sur *cheela.org*²². La manière dont ses textes sont cités (ex. « Igrot Moche OH. 1, 39 ») donne l'impression de controverses exégétiques atemporelles, masquant le fait qu'ils furent produits dans le cadre de controverses avec le mouvement *Modern Orthodox* états-unien sur les frontières du judaïsme orthodoxe.

De nouvelles actrices : *meḥitsu* et participation des femmes au rituel

Jusqu'au début des années 1990, l'offensive orthodoxe contre la mixité n'est pas liée à la concurrence avec le judaïsme libéral français. Celui-ci est d'abord limité à deux principales synagogues, l'Union libérale israélite rue Copernic à Paris (1907) et le Mouvement juif libéral de France (1977), et stigmatisé plus pour sa politique envers les mariages mixtes que pour ses usages rituels. Si la « réforme » est souvent évoquée comme adversaire par les orthodoxes, c'est en référence au XIX^e siècle ou bien aux États-Unis des années 1950 (à propos de la séparation des sexes) puis des années 1980 (lorsque le judaïsme réformé officialise une politique de conversions en rupture avec le judaïsme orthodoxe).

En 1990, l'ordination de Pauline Bebe, première femme rabbin en France (près de vingt ans après les États-Unis) rebat les cartes : elle rend visible le fait que les synagogues libérales, encore très marginales, ne se distinguent plus seulement par la mixité, mais par l'égalité participation des femmes et des hommes au rituel synagogal, au-delà du rabbinat (des femmes lisent dans la Torah, conduisent les offices, etc.). Si cela n'est pas d'emblée allé de soi²³, les synagogues libérales, puis massorties qui se développent alors en France s'alignent en effet

²² Cf. questions 3146, 6478, 11408.

²³ Dans la synagogue de la rue Copernic, les femmes ne « montent à la Torah » que depuis décembre 2014.

progressivement sur les politiques d'égal accès au rituel des instances états-uniennes de leur mouvement²⁴.

Le passage de la mixité de l'assistance à l'accès des femmes à la participation au rituel permet aux synagogues non orthodoxes de se distinguer autrement que par l'ouverture aux conversions, qui fonctionne dans un champ religieux dominé par le judaïsme orthodoxe comme un stigmaté et un signe d'hétéronomie. Certes, si l'on regarde les motivations des personnes qui rejoignent les synagogues libérales et massorties, ou ce que les rabbins orthodoxes ou consistoriaux reprochent à ces synagogues, ce n'est pas l'arrangement des sexes, mais la politique de conversions qui constitue l'enjeu principal. Mais la participation des femmes au rituel joue bien le rôle, différent mais crucial, de marqueur symbolique de « non orthodoxie » : elle est de ce point de vue un signe immédiatement visible et lisible par un public en quête d'un contexte religieux non « intégriste » y compris quand il est peu familier des synagogues. La participation active de femmes à la conduite du rituel permet aussi de contrer la critique orthodoxe dénonçant le manque d'exigence quant à la pratique religieuse. Dans un contexte français où la référence au catholicisme est dominante, elle offre un surcroît de distinction, notamment dans les médias grand public, ce gage de modernisme étant d'autant plus indispensable après 2000 quand la réforme pour la parité en politique, puis la loi sur les signes religieux, établissent une nouvelle équation entre modèle républicain français et égalité des sexes.

Cette contrainte est encore plus forte du côté des initiatives féministes au sein du judaïsme consistorial et orthodoxe (souvent inspirées par des initiatives similaires aux États-Unis et en Israël à partir de la fin des années 1970, dont la plus visible est celle des Femmes du Mur). À partir des années 1990-2000, pour les promoteurs d'une séparation stricte des sexes, ce n'est plus seulement à la mixité, mais la participation religieuse des femmes, qui est prise comme symbole du pôle libéral. De ce fait, les femmes qui, dans les années 2000, cherchent au sein du judaïsme orthodoxe à développer la participation des femmes à la vie religieuse sont ainsi soupçonnées de ne pas être vraiment orthodoxes, même quand elles sont en mesure d'argumenter que ces pratiques sont conformes aux textes talmudiques. La crainte de cette disqualification comme « libérales de service » est ainsi explicitée par Rivka, qui enseigne les matières religieuses aux jeunes filles dans une école juive :

« C'est une question qui revient chez toutes [mes élèves] : c'est surtout « quelle place on nous fait en tant que femmes dans la pratique, dans le judaïsme, dans la communauté... ? » À la synagogue surtout. Ce sont des questions qui reviennent fréquemment. Tout en ne voulant pas être libérales. Parce qu'il y a toujours cette accusation alors que je ne veux pas le modèle libéral ! j'ai choisi le modèle, on va dire du judaïsme rabbinique, orthodoxe. (...) C'est vrai que (...) [d]ès qu'on sort des actions sociales et maternantes, la place des femmes dans la communauté elle est réduite à peau de chagrin, hein ?... (...) Moi j'ai l'impression qu'il y a une très, très grande frilosité des rabbins, parce que je connais la *halakha*, je sais... pour l'avoir étudiée, là pour le coup je raconte pas n'importe quoi... (...) C'est dommage, parce que moi je pense qu'y aurait des choses à faire, et tout en restant dans le cadre de la loi, hein ! Mais bon on a peur de paraître pour des libérales de service, ou si on est rabbin, pour celui qui va ouvrir la boîte de Pandore : voilà. Qui va être montré du doigt forcément. »²⁵

La cristallisation de la *meḥitsa* comme frontière du judaïsme orthodoxe a cependant des effets plus complexes. En s'inspirant d'expériences et de controverses ayant eu lieu ailleurs (aux États-Unis dès les années 1980, en Israël ensuite), des femmes virtuoses dans l'exégèse séparent la question de la mixité et celle de la participation au rituel. En 2013, l'experte en droit

²⁴ Dont ils dépendent à travers leur affiliation à la World Union for Progressive Judaism dans un cas, et à Masorti Olami dans le second.

²⁵ Entretien avec Rivka, Paris, juillet 2005.

talmudique Liliane Vana est à l'origine, avec l'appui du rabbin de la synagogue consistoriale de Neuilly, d'une expérience novatrice en France (Singer 2013) : les femmes lisent dans la Torah, séparées des hommes par une *meḥitsa* (gauche-droite et non devant-drière). La *meḥitsa*, dont la hauteur de plus de 1,80m est un gage d'orthodoxie, est ici retournée en outil de légitimation de la participation religieuse des femmes. Si cette initiative, régulièrement répétée depuis, rencontre l'hostilité de nombreux dirigeants du Consistoire, le fait qu'elle s'appuie sur un argumentaire religieux précisément étayé dans les formes en usage dans le judaïsme orthodoxe (Vana, 2004) la rend beaucoup plus difficile à disqualifier publiquement.

Poussée dans ses retranchements, la logique qui avait été utilisée pour renforcer la séparation des sexes à la synagogue, à savoir l'expertise juridico-religieuse, peut ainsi être utilisée pour permettre la participation des femmes au rituel. Ce retournement montre ainsi combien le sens de la *meḥitsa* est variable d'une configuration historique à l'autre. Derrière un même mot, il y a peu en commun entre les claustras du début du XIX^e siècle, mis au ban par des réformateurs masculins au nom de la modernité, mais sans que les femmes aient réellement voix au chapitre, et la *meḥitsa* des féministes orthodoxes contemporaines, utilisée pour permettre que des femmes puissent lire dans la Torah à la synagogue et ainsi participer à l'un des actes rituels les plus valorisés du judaïsme.

Conclusion

Depuis le XIX^e siècle, l'arrangement des sexes dans le judaïsme français illustre trois configurations possibles de politisation religieuse des questions de genre. Au XIX^e siècle, dans un contexte de faible autonomie du champ religieux, la place des femmes à la synagogue est principalement vue comme marqueur des frontières externes du judaïsme, et fort peu comme logique de distinction entre courants religieux. Fin XX^e début XXI^e, le genre est mobilisé principalement pour marquer, voire construire, des différenciations internes dans un champ religieux d'autonomie récente. La séparation des sexes est mise en saillance par les promoteurs du judaïsme orthodoxe comme signe de distinction à la fois externe (revendication d'une authenticité ou autonomie juive par différence avec la société majoritaire), et interne (par différence avec les synagogues jugées libérales ou insuffisamment orthodoxes). Dans une moindre mesure, les courants libéral et massorti ont fait de même en érigeant la participation des femmes au rituel en marqueur de modernité. Les périodes intermédiaires, par exemple dans les années 1960-70, évoquent une troisième configuration, probablement la plus fréquente : les questions de genre ne sont pas l'objet principal des conflits religieux, et leur faible politisation implique que la position des acteurs dans le champ religieux n'est pas forcément prédictive de leur politique sur les questions de genre. Cette dernière période montre aussi le caractère non linéaire des évolutions, avec un retour à la *meḥitsa* qui était loin d'aller de soi historiquement. Loin d'être une constante, la politisation des questions de genre est donc profondément variable suivant les contextes historiques et nationaux, comme le révèlent les fortes différences entre les chronologies française et états-unienne. L'histoire de la conflictualité autour de la *meḥitsa* suggère le lien avec un processus relativement tardif d'autonomisation : le poids croissant des argumentations spécifiquement religieuses (le registre « dénominationnel » de justification) contre des argumentations plus « hétéronomes » (« authenticité » ou « franco-judaïsme ») ; la multiplication des modalités d'arrangement des sexes à la synagogue, parallèle à la fragmentation croissante du judaïsme français ; la circulation internationale croissante, que ce soit depuis Israël ou les États-Unis, des argumentaires religieux sur la séparation des sexes, liée à la déprise du cadre politique national sur les pratiques religieuses.

La configuration contemporaine illustre également une dimension importante des cas de politisation religieuse des questions de genre, à savoir qu'il ne s'agit pas d'un phénomène purement discursif ou imaginaire. La cristallisation de la conflictualité religieuse sur le genre a des effets bien concrets, en délimitant les marges de manœuvres politiques des responsables religieux (un rabbin ne peut aujourd'hui se dire orthodoxe sans souscrire à l'importance de séparer les sexes), en contraignant les modalités de participation religieuse pour les femmes (par ex. au nom de quels arguments, selon quelles modalités, et avec quels soutiens, une femme peut lire dans la Torah), et en construisant des subjectivités religieuses genrées (par ex., devoir faire attention, quand on est une féministe orthodoxe, à se dissocier en permanence des juifs libéraux).

La modélisation du cas de la séparation des sexes dans le judaïsme français fournit ainsi des pistes pour penser plus largement l'articulation entre genre et dynamique des champs religieux, qui appellent à des études comparatives. La notion de politisation religieuse des questions de genre permet de souligner que les conflits sur le genre, loin d'être une caractéristique intrinsèque des champs religieux, surgissent dans des configurations historiques précises, étroitement liées aux dynamiques de la modernité religieuse. L'hypothèse proposée ici est que deux types précis de configurations, distincts, sont propices à cette politisation religieuse du genre : les moments de difficile émancipation du champ religieux par rapport à l'État ou au regard de la société dominante, où la conflictualité religieuse sur le genre est exprimée avant tout au prisme de préoccupations sociopolitiques ; et les moments où l'autonomisation du religieux par rapport à ces préoccupations autorise une pluralisation interne du religieux, mais où la conflictualité religieuse sur le genre est l'occasion de marquer et tester ces nouvelles frontières internes.

Enfin, cette étude de cas invite à poursuivre le chantier d'une histoire religieuse de la mixité en France, au-delà des contextes éducatifs. On connaît encore mal les variations et les évolutions dans la manière dont les sexes ont pu ou non être séparés concrètement dans les espaces du culte chrétiens depuis le XIX^e siècle. Si le judaïsme contemporain est relativement singulier par le degré de politisation religieuse de l'arrangement des sexes dans l'espace du culte, certaines dynamiques à l'œuvre dans les synagogues, que ce soit au début du XIX^e siècle ou dans les années 1960-70, ne se comprennent sans doute pas sans leur relation à un contexte plus global, notamment catholique.

Illustrations

Figure 1. La synagogue de Paris, rue Notre-Dame de Nazareth, en 1830 – Lithographie
De Jeramec-Raphaël Baruch-Weil, propriété du Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme (inv.
2000.14.001)



Figure 2. Installation du grand Rabbin, Synagogue de la rue Notre Dame de Nazareth, la prière pour l'Empereur – Barbant (Godefroy Durand), Coupure de presse de 1852, propriété du Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme (inv. 002.01.0294)



Bibliographie

- Ahmed Leila, 1992, "The Discourse of the Veil", in *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*, New Haven, Yale University Press, pp. 144-168.
- Albert Phyllis Cohen, 1977, *The Modernization of French Jewry: Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Hanover, Brandeis University Press.
- Baumgarten Elisheva, 2016, « Prier à part ? Le genre dans les synagogues ashkénazes médiévales (XIIIe-XIVe siècle) », *Clio. Femmes, genre, histoire*, 44, pp. 43-62.
- Benveniste Annie, 2002, *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*, Paris, L'Harmattan.
- Bitton Michèle, 2000, « Des hommes sous les balcons des femmes à la synagogue », in Dermenjian G., Guilhaumou J., Lapied M. (dir.), *Femmes entre ombre et lumière. Recherches sur la visibilité sociale (XVIe-XXe siècles)*, Paris, Publisud, pp. 53-64.
- Bourdieu Pierre, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, XII (3), pp. 295-334.
- Chaves Mark, 1997, *Ordaining Women: Culture and Conflict in Religious Organizations*, Cambridge, Harvard University Press.
- Cohen Martine, 2008, « Les déclinaisons historiques du franco-judaïsme et ses critiques contemporaines », *Archives de sciences sociales des religions*, 144, pp. 141-61.
- de Gasquet Béatrice, 2011, *Genre, rituel et politiques de l'identité juive. Dispositifs de socialisation dans les synagogues non orthodoxes en France*, EHESS, thèse de doctorat.
- de Gasquet, Béatrice, 2016, « Religion », in J. Rennes J. (dir.), *Genre & sexualité : encyclopédie critique*, Paris, La Découverte, pp. 559-571.
- Endelstein Lucine, 2008, *Une géographie du renouveau religieux. Judaïsme et expérience urbaine en quartier cosmopolite. Paris, 19e arrondissement*, Université de Poitiers, thèse de doctorat.
- Goffman Erving, 2002, *L'Arrangement entre les sexes*, Paris, La Dispute.
- Golinkin David, 1999, « La marque de séparation (mehitsa) entre hommes et femmes dans les synagogues », in Krygier R. (éd.), *La Loi juive à l'aube du XXI^e siècle*, Paris, Biblieurope, pp. 219-252.
- Green Nancy L., 1985, "The Contradictions of Acculturation: Immigrant Oratories and Yiddish Union Sections in Paris before World War I", in Malino F., Wasserstein B. (eds.), *The Jews in Modern France*, Hanover, University Press of New England.
- Haddad Philippe, 1999, « Responsa », *Tribune juive*, n°1454, p. 14.
- Hyman Paula, 1997, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The roles and representations of women*, Seattle, University of Washington Press.
- Jarrassé Dominique, 2004, « La synagogue de la rue Notre-Dame de Nazareth, lieu de construction d'une culture juive parisienne et d'un regard sur les Juifs », *Romantisme*, n°125, pp. 43-56.
- Joseph Norma B., 1998, "Hair Distractions: Women and Worship in the Responsa of Rabbi Moshe Feinstein", in Halperin M., Safrai H. (eds.), *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalem, Urim, pp. 9-22.
- Kahn Léon, 1893, « La femme juive dans les synagogues de Paris », *Archives Israélites de France*, 43, pp. 340-342.
- Kaplan Marion, 1991, *The Making of the Jewish Middle Class : Women, Family and Identity in Imperial Germany*, New York, Oxford University Press.
- Laloum Jean, 2013, « Synagogue de la rue des Tournelles », in Leselbaum J. (dir.), *Dictionnaire du Judaïsme français depuis 1944*, Lormont, Armand Colin & Le Bord de l'eau, pp. 870-872.

- Meyer Michael, 1988, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Oxford University Press.
- Podselver Laurence, 2004, *Fragmentation et recomposition du judaïsme. Le cas français*, Genève, Labor et Fides.
- Prell Riv-Ellen, 1982, “The Vision of Woman in Classical Reform Judaism”, *Journal of the American Academy of Religion*, 50-4, pp. 575-589.
- Saada Emmanuelle, 1993, « Les territoires de l’identité. Être juif à Arbreville », *Genèses*, 11, p. 111-136.
- Sarna Jonathan D., 1987, “The Debate over Mixed Seating in the American Synagogue”, in J. Wertheimer J. (ed.), *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed*, New York, Cambridge University Press, pp. 363-394.
- Scott Joan Wallach, 1986, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *American Historical Review*, 91-5, pp. 1053-1105.
- Sebbag Yvette, 2006, « Une enquête pas comme les autres », *Mila*, 88, p. 4-11.
- Simon, Patrick, et Tapia, Claude, 1998, *Le Belleville des Juifs tunisiens*, Paris, Autrement, Coll. « Français d’ailleurs, peuple d’ici », Paris, 1998.
- Singer Ariane, 2013, « “La prise de parole » », *L’Arche*, 642, pp. 8-11.
- Sitruk Joseph, 1999, *Chemin faisant : entretiens avec Claude Askolovitch et Bertrand Dicale*, Paris, Flammarion.
- Tank-Storper Sébastien, 2005, « La conversion prohibée. Mariages mixtes et politiques de conversion dans le champ religieux juif argentin », *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132, pp. 123-142.
- Vana Liliane, 2008, « L’absence des femmes des fonctions religieuses : un réexamen de la loi juive (halakhah) », in Lipsyc S.-S. (dir.), *Femmes et judaïsme aujourd’hui*, Paris, Editions In Press, pp. 95-123.
- Zenouda Claude, 2000, « L’arrivée des Juifs d’Afrique du Nord », in Zenouda S. (dir.), *La synagogue de Neuilly-sur-Seine, 120 ans d’histoire d’une communauté*, Neuilly, pp. 205-208.