



Moïseï Berlin, ethnographe du mariage juif en Russie (1861)

Moïseï Berlin, an ethnographer of Jewish marriage in Russia (1861)

Claire Le Foll



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/13309>

DOI : [10.4000/clio.13309](https://doi.org/10.4000/clio.13309)

ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2016

Pagination : 243-252

ISBN : 9782701198538

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Claire Le Foll, « Moïseï Berlin, ethnographe du mariage juif en Russie (1861) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 44 | 2016, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 07 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clio/13309> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.13309>

Moïseï Berlin, ethnologue du mariage juif en Russie (1861)

Claire LE FOLL

Les coutumes populaires exécutées pendant un mariage sont les suivantes. Le shabbat qui précède le jour des noces, le promis est appelé le matin à lire la Torah à la synagogue (*aufrufen*), et en revenant de la synagogue, il reçoit les vœux et félicitations de ses amis, et les régale, selon ses moyens. Le soir de ce même shabbat, les femmes mariées et jeunes filles se retrouvent chez la promise. On joue de la musique, des chants connus (*zemiro*), et l'amuseur de noces (*badkhen*) improvise des vers à voix haute en langue juive vernaculaire [yiddish]. Chaque femme danse avec la fiancée, puis s'ensuivent des danses et des réjouissances. Le soir qui précède les noces, les femmes les plus proches de la fiancée l'accompagnent au bain rituel, où elle doit se laver dans un bain chaud (*mikva*). Elles lui enseignent les règles de cette purification, qu'elle doit réaliser presque chaque mois, sept jours après la fin de sa purification mensuelle, faute de quoi son mari ne devrait pas la toucher.

Le jour du mariage, les femmes se rassemblent au domicile de la fiancée, avec qui elles dansent à tour de rôle, sur la même musique et les mêmes versets que le soir du shabbat précédent. Cependant s'y ajoutent des vers à portée morale pour préparer la fiancée à la séparation d'avec ses parents, à ses devoirs conjugaux, etc. Habituellement, cela émeut les femmes aux larmes. La promise s'assoit ensuite au milieu de la pièce. Commence l'attente du fiancé, qui lui-même a reçu la visite des hommes et à qui le bouffon a apporté en musique les cadeaux de la fiancée. Les cadeaux consistent en : a) un châle en laine avec des rayures bleues (*talis*), que le juif porte pendant la prière du matin ; et b) une chemise mortuaire (*ketel*) qu'on ne porte que le jour de la rémission des péchés [*Yom Kippour*] et à la Pâque, et dans laquelle on enterre les morts. En transmettant ces cadeaux, l'amuseur déclame avec vivacité ses vers moraux, puis le fiancé se dirige avec ses invités vers le domicile de la fiancée. En y arrivant et en trouvant sa fiancée assise au milieu de la pièce, il lui couvre la tête d'un tissu blanc. Les vieillards présents aspergent les mariés d'une poignée de houblon ou d'avoine, en disant « que vous vous multipliez par milliers et myriades ».

Les témoins ^{Note 1} du fiancé ou son garçon d'honneur lui enfilent le *kitel* et allument deux flambeaux. L'amuseur appelle les parents et les plus anciens membres de la famille des deux parties pour la prononciation de la bénédiction. Chaque invité pose ses mains sur la tête des fiancés et les bénit en prononçant une formule établie. Tous ensuite se dirigent vers le lieu de la noce ^{Note 2}. Les fiancés, qui ont jeûné depuis le matin, mangent d'une même assiette un bouillon fortifiant, appelé « soupe dorée ». Un festin est offert aux invités, à l'issue duquel chacun apporte un cadeau aux jeunes mariés. Le maître de cérémonie annonce les cadeaux avec force bons mots et plaisanteries.

À la fin du banquet, on répète les sept bénédictions (*sheva brakhos*) qui ont été prononcées pendant le mariage au-dessus de la coupe de vin, de laquelle ont bu les fiancés. La mariée est ensuite assise au milieu de la pièce et les invités d'honneur dansent avec elle à tour de rôle (cette coutume s'appelle « la danse cacher » car elle ne se pratique que si la fiancée est pure, mais si elle est en menstruation et n'a pas pu exécuter le rituel de purification, alors ce moment n'a pas lieu car selon la loi de Moïse, le fiancé n'est pas autorisé à la toucher avant l'accomplissement de la purification). Les amies de la mariée l'emmènent ensuite jusqu'à la chambre nuptiale alors que le marié reste avec les invités qui dansent et déclament des passages des saintes écritures, en attendant le retour des amies de la mariée. Ensuite on accompagne le garçon d'honneur et le marié à la chambre nuptiale ^{Note 3}. Il est important de noter que chez les juifs, les femmes ne dansent pas avec les hommes, et que chaque sexe danse séparément. Cependant cette coutume orientale disparaît peu à peu, mais je parle des masses, et pas des exceptions.

Le lendemain, les femmes rasent la tête de la mariée, selon la mode des femmes mariées et plus des jeunes filles. Puis on recommence à festoyer et danser. Le premier shabbat qui suit la noce, les amies se rassemblent chez la mariée et l'accompagnent pour la première fois à la synagogue (car les jeunes filles ne vont pas à la synagogue, même quand elles sont adultes), la félicitent à nouveau et, de retour à la maison, se régalent. Les choses se passent ainsi seulement si l'homme épouse une femme vierge. Dans le cas d'un mariage avec une divorcée ou une veuve, aucune cérémonie n'a lieu à l'exception de l'acte légal lui-même et le mariage se déroule sans musique.

Note 1 : Sont désignés comme témoins des mariés un maximum de deux couples (*Unterfürher*) qui doivent être absolument mariés en première noce. Les époux font office de garçons d'honneur et leurs femmes de demoiselles d'honneur.

Note 2 : Le mariage lui-même se déroule ainsi : le fiancé se tient sous un dais (*khupa*), placé à l'air libre près de la synagogue. Les parents de la fiancée l'accompagnent avec les garçons d'honneur et font sept fois le tour du fiancé. Pendant cette déambulation, le chantre chante des hymnes anciens. Ensuite le rabbin lit une prière, tenant dans ses mains une coupe de vin (de la bière ou du vin de miel), qu'il porte aux lèvres des fiancés. Le fiancé passe l'alliance à l'index de la main droite de la fiancée, prononçant la formule « par cet anneau, tu deviens mon épouse, selon la loi de Moïse et d'Israël ». Le rabbin lit à voix haute le contrat de mariage (*kesuba*) écrit en langue chaldéenne puis il prononce sept bénédictions, tenant entre ses mains la coupe dont les fiancés boivent à nouveau. Puis ils brisent la coupe, pour se souvenir que nous sommes tous faits de poussière. La lecture de la prière avant la noce, de l'inscription (*sidur kedushin*) et des bénédictions qui s'ensuivent (*sheva braḥbos*) peut être réalisée par quelqu'un d'autre que le rabbin, mais toujours en présence de dix juifs adultes (Rus, IV, 2).

Note 3 : Il faut noter que chez les juifs, les jeunes filles qui n'ont pas conservé leur virginité (*besulim*) constituent des exceptions très rares, car la chasteté est l'une de leur principale qualité morale. D'ailleurs les femmes âgées proches de la mariée s'efforcent de s'en convaincre soigneusement le lendemain de la première union. Si, à une occasion particulière, la fille ou jeune fille est frappée d'une maladie de l'utérus ou se blesse, tombe, saute ou prend peur, alors le fait est rapporté au rabbin qui l'inscrit dans un registre spécial (*pinkes*), précisant la date, les circonstances, la personne concernée et les faits (*mukas-ets*) pour que son comportement soit hors de soupçon au cas d'une perte de virginité. Le moindre doute en la matière condamnerait la femme à une honte éternelle.

Moïseï Berlin, *Étude ethnographique de la population juive en Russie*, 1861
(Extrait)¹

¹ Le texte a été traduit du russe par mes soins. En ce qui concerne les termes d'origine hébraïques, j'ai conservé les translittérations de Berlin, basées sur la prononciation ashkénaze des mots utilisés en Europe orientale à cette période (par exemple *zemiros* plutôt que *zemirat*). Il est à noter que dans le texte original Berlin a translittéré ces mots en caractères cyrilliques, à l'exception des mots « aufrufen » et « unterführen » qui figurent tels quels, en caractères latins.

Ce texte est un extrait de l'*Étude ethnographique de la population juive en Russie*, publiée en russe en 1861 par Moïseï Berlin, sous les auspices de la Société russe impériale de géographie². Il s'agit de la première étude ethnographique consacrée aux juifs de l'Empire russe, qui précède de plus de cinquante ans les premières expéditions ethnographiques menées par Sh. An-ski, celui que l'on considère généralement comme le premier ethnographe des juifs russes³. Cette étude repose sur la connaissance et les observations de son auteur, plutôt que sur les résultats d'une expédition *ad hoc* comme j'y reviendrai. Moïseï Berlin peut être considéré comme un exemple assez typique de juif éclairé (*maskil*), porteur d'une double culture. Il était l'héritier de la tradition intellectuelle rabbinique (*mitnaged*)⁴ mais il reçut également une éducation européenne séculière et était en rupture avec la communauté juive. Comme beaucoup de *maskilim* au milieu du XIX^e siècle, il se mit au service de l'État russe et participa à la mise en application des réformes de la société juive initiées par le tsar Nicolas I^{er} ⁵. Après des études en Allemagne, il devint instituteur dans une école juive d'État puis fut nommé en 1853 « juif savant » ou expert en affaires juives (*utshenyi evrei/uchenyi evrei*) auprès du gouverneur-général des provinces de Vitebsk, Moguilev et Smolensk. Il exerça cette fonction jusqu'en 1856. C'est pendant sa mission de « juif savant » que Berlin eut l'occasion d'observer les coutumes de ses coreligionnaires. Le rôle du « juif savant » était en effet à la fois de

² M. Berlin, *Otsherk etnografii evreïskogo narodonaseleniia v Rossii* [Étude ethnographique de la population juive en Russie], Saint-Petersbourg, dans *Zapiski imperatorskogo russkogo geografitsbeskogo obshtshestva*, t. 1, 1861, p. 24-27. Le texte n'a jamais été traduit auparavant.

³ Sur l'étude ethnographique de Berlin, son influence et sa place dans l'histoire de l'ethnographie juive et russe, voir Le Foll 2014.

⁴ *Mitnaged*, plu. *mitnagdim* : mot hébraïque qui signifie « opposant » et qui désigne les adversaires au hassidisme, un mouvement de renouveau spirituel né au XVIII^e siècle et considéré comme une secte par les juifs rabbiniques.

⁵ Le gouvernement de Nicolas I^{er} voulut « rapprocher » les juifs de la société non-juive en supprimant le *kahal* (1844), en créant des écoles juives d'État (1844), en taxant le port des vêtements traditionnels et en créant une commission rabbinique qui devait apporter de l'ordre dans la vie religieuse et familiale des juifs. Voir Stanislawski 1983 ; Freeze 2002 ; Avrutin 2010.

diffuser la bonne parole gouvernementale auprès d'une population largement réticente et méfiante à l'égard des réformes, mais aussi de fournir aux autorités des informations précises et des explications sur la vie et les pratiques religieuses des juifs. Les « juifs savants » étaient sollicités pour produire des statistiques sur le nombre de synagogues, d'écoles et de rabbins, mais aussi pour expliquer les mœurs « étranges » des juifs et signaler les manifestations de « fanatisme juif »⁶. Berlin était donc à la fois un expert du judaïsme en général mais aussi un bon connaisseur des pratiques quotidiennes et des rituels populaires des juifs de Biélorussie, sa région d'origine et son lieu de travail. On peut déceler tout au long de son étude ethnographique son point de vue de juif réformateur, soucieux de contribuer à une meilleure acceptation des juifs dans la société russe. On y reviendra plus loin.

Berlin répondit à l'appel lancé par la Société russe de géographie en 1848, réitéré en 1853, pour étudier le peuple russe mais aussi tous les peuples qui habitaient l'Empire. Cette étude fait donc partie d'une entreprise étatique plus large visant à mieux connaître et mieux administrer l'Empire dans sa diversité culturelle, linguistique et confessionnelle⁷. Berlin suivit approximativement le questionnaire diffusé par la Société pour guider les amateurs dans leur collecte d'informations, mais il avait ses propres motivations. Dans un contexte de vifs débats sur la question juive, il s'efforça de prouver par son étude que les juifs de Russie étaient un peuple respectable en réfutant les idées reçues les plus antisémites, un peuple doté d'une histoire ancienne et de structures sociales élaborées, mais aussi une nationalité à part entière, douée de qualités qui la rendaient capable de se réformer et de faire partie d'un Empire russe en pleine modernisation. En décrivant le mariage et les aspects les plus traditionnels de la vie quotidienne des juifs, Berlin leur donna une apparence de normalité et de noblesse,

⁶ Pour les autorités russes, ce fanatisme se manifestait par la *cacherout*, l'observance du shabbat et des fêtes religieuses, la pratique de certains rituels comme celui de la prière à la nouvelle lune et même le meurtre rituel. Les pratiques religieuses plus exubérantes des *hassidim* (dances, chants, collectes de dons) inquiétaient particulièrement les autorités locales et symbolisaient « l'isolement juif » à combattre. Voir Le Foll 2017 (à paraître).

⁷ Sur la société de géographie et cet appel, voir Knight 1998 et 2009 ; Berelowitch 1990.

insistant sur les valeurs religieuses et morales, autant que l'ancienneté de ces pratiques. Son étude apportait un fondement scientifique à la reconnaissance d'une identité juive séparée et visait à rendre les juifs moins effrayants aux yeux d'une population et d'un gouvernement russes habitués aux dénonciations permanentes du soi-disant fanatisme et de l'isolement juifs.

Les femmes occupent une place assez importante dans l'étude ethnographique de Berlin, autant dans les sections sur l'habillement et la cuisine, que dans celles sur l'organisation sociale, les activités économiques, l'éducation et la médecine populaire. À la différence des membres de l'élite intellectuelle juive de l'époque, qu'ils soient religieux ou modernes, qui ignorèrent souvent les femmes dans leurs écrits, Berlin rendit compte du rôle prépondérant joué par les femmes dans la vie religieuse, économique et culturelle des juifs d'Europe orientale⁸. En décrivant le rituel du mariage, Berlin accorda une attention égale aux expériences respectives du fiancé et de la fiancée pendant les jours qui précèdent la cérémonie (appel à lire la Torah – *oyfrufenish* en yiddish – pour l'homme ; purification rituelle au *mikve* pour la femme), pendant la célébration (geste de voiler la fiancée – *bedeken* – et cérémonie de la *houppa*, bénédictions, repas de noce et « danse cacher ») et après les noces (nuit de noce, rasage de la tête de la femme et première prière de la jeune mariée à la synagogue).

Les rituels qu'il décrit sont largement confirmés, à quelques nuances près, dans d'autres descriptions. Si les stratégies matrimoniales, l'âge au mariage ou les relations entre époux évoluèrent considérablement au cours des XIX^e et XX^e siècles, le déroulement des fiançailles et du mariage est pratiquement resté inchangé⁹. Il suffit de lire les écrits d'autres mémorialistes, ethnographes ou écrivains pour constater la pérennité et l'uniformité de ce rite, qui connaissait seulement de légères variations régionales malgré la transformation rapide de la société

⁸ Ceci est constaté également par Nathaniel Deutsch, qui souligne par ailleurs la contribution encore plus importante de Sh. An-ski à l'étude de l'expérience particulière des femmes juives (Deutsch 2006).

⁹ Sur l'évolution historique et les aspects sociaux, légaux et culturels du mariage, voir Stampfer 2010 : 26-55 ; Freeze 2002.

juive¹⁰. L'encyclopédique questionnaire (le « programme ethnographique juif ») publié par An-ski en 1914 pour guider les amateurs souhaitant documenter et enregistrer le moindre détail de la vie quotidienne et religieuse des bourgades, confirme que la modernisation a très peu modifié les rituels nuptiaux¹¹.

Berlin, comme nombre d'autres ethnographes après lui, décrit avec précision et fascination ce rituel religieux si particulier aux juifs. Rite de passage pour les jeunes gens, mais aussi moment de piété religieuse et de communion collective intense, il permettait à la fois d'unir deux individus mais aussi d'associer et de réunir toutes les couches d'une société de plus en plus fracturée : riches et pauvres, érudits et ignorants, vieux et jeunes, parents et beaux-parents, *bassidim* et *mitnagdim*, hommes et femmes¹². Les rôles des uns et des autres étaient clairement définis. Les femmes de la communauté, qu'elles soient pauvres ou riches, proches ou pas, festoyaient avec la fiancée et dansaient avec elle (« Chaque femme danse avec la fiancée, puis s'ensuivent des danses et des réjouissances »). Toutes les femmes, ou les amies les plus proches, selon Berlin, l'initiaient au rite de la purification au *mikve*. De la même façon, les hommes de la communauté accompagnaient le fiancé à la synagogue au moment solennel où il était appelé à lire la Torah, l'aidaient à s'habiller et festoyaient avec lui. L'amuseur de noces divertissait tour à tour le fiancé et la fiancée, accompagné de musiciens. Les moments cruciaux du mariage se déroulaient en présence de la communauté au grand complet.

Au-delà de cette symétrie entre hommes et femmes dans le rituel religieux, il s'agissait pour la femme encore plus que pour l'homme d'un moment capital. Comme lui, elle devenait une adulte

¹⁰ Pauline Wengeroff décrit en détail le mariage de sa sœur Chaveh dans ses mémoires publiées en allemand à Berlin en 1913 et 1919 (Wengeroff 2000 : 96-104). Voir aussi l'étude de l'ethnologue ukrainien Pavel Tshubinskii 1872 ; ou la description teintée de nostalgie, en 1952, de Mark Zborowski et Elizabeth Herzog (Zborowski & Herzog 1992 : 265-272).

¹¹ Publié et traduit par Deutsch 2006 : 210-233.

¹² Pour une analyse du rituel du mariage juif en Europe de l'Est, voir Freeze 2002 : 44-50. Pour des exemples de mariage entre *bassidim* et *mitnagdim*, il suffit de se référer aux mémoires de Pauline Wengeroff et de Yekhezkel Kotik (Wengeroff 2000 ; Kotik 2002).

sexuellement active et responsable, mais elle devait également désormais observer les règles de *niddah* [pureté], adopter la coiffure des femmes mariées en se rasant la tête et portant une perruque ou un fichu, et assumer des devoirs religieux. Sa réputation et donc sa vie future dépendaient de ce moment et de la confirmation de sa virginité. L'enjeu était beaucoup plus important que dans d'autres sociétés. Berlin ne manqua pas de souligner cette spécificité juive en insistant sur l'attachement à la chasteté, l'importance de la pureté, et l'observance religieuse. À cet égard, le fait que la fiancée offre à son promis un *talit* et un *kitel*, des vêtements associés aux gestes religieux des hommes, peut être interprété comme la prise de conscience et la contribution de la femme à la réalisation des devoirs religieux masculins. Contrairement à d'autres ethnographes après lui, Berlin accorda assez peu d'attention dans sa description à la célébration du mariage lui-même qui est décrite en note seulement. Les croyances populaires et motifs folkloriques associés ensuite au mariage juif comme la visite du cimetière et des parents décédés, ou le bon présage annoncé par la rencontre avec un porteur aux seaux pleins ne trouvent pas de place chez Berlin. La description anatomique, scientifique, dépassionnée de l'un des moments les plus émouvants de la vie des juifs trahit la volonté de Berlin de neutraliser tous les aspects folkloriques, irrationnels ou rétrogrades de la culture juive. On ne s'étonnera pas qu'il s'excuse presque de la mauvaise habitude, qualifiée d'« orientale », conservée par les juifs des « masses » de séparer les hommes et femmes pendant les danses.

Ce qu'il préféra mettre en avant était bien la piété des individus et de la communauté juive, le respect de codes moraux et le contrôle collectif opéré sur les mariés et sur les femmes en particulier. À l'inverse des chrétiens qui se mariaient plus tard et avaient une vie prémaritale et maritale souvent plus désordonnée en raison de l'abus d'alcool, des cas plus fréquents d'adultère et de naissances non contrôlées malgré la désapprobation de la communauté¹³, le rituel nuptial très codifié et institutionnalisé par les juifs assurait moralité, ordre et contrôle des pulsions sexuelles à la fois féminines et masculines. La femme jouait un

¹³ Voir les observations ethnographiques de O.S. Tian-Shanskaïa sur la vie sexuelle dans les villages russes (Tian-Shanskaïa 1993). Voir aussi Engel 1990.

rôle crucial dans cette normalité de la vie conjugale et sexuelle des juifs. La longue note de Berlin sur la virginité des femmes juives est significative. Elle vise à démontrer la sophistication de l'organisation sociale communautaire et le respect des rituels religieux. C'est bien par la femme que la solidité de l'institution du mariage, la moralité de la société juive et la pérennité de la communauté étaient assurées.

Sources

- BERLIN Moïseï, *Otsberki etnografii evreïskogo narodonaseleniia v Rossii* [Étude ethnographique de la population juive en Russie], Saint-Petersbourg, dans *Zapiski imperatorskogo russkogo geografitseskogo obshtstestva*, t. 1, 1861.
- TIAN-SHANSKAIA Olga, 1993, *Village Life in Late Tsarist Russia*, Bloomington, Indiana University Press [traduit du russe et édité par David Ransel. Titre original : *Jizn Ivana : otsberki byta krestian odnoi iz tsbernozemykh gubernii*]
- TSHUBINSKIĬ Pavel, *Trudy etnografitshesko-statisticheskoi ekspeditsii v zapadno-russkii kraï. Iugo-zapadnyi otdel. Materialy issledovanie* [Travaux de l'expédition ethnographique et statistique dans la région russe occidentale. Section sud-ouest. Matériaux de recherche], tome 7, Saint-Petersbourg, Imperatorskoe russkoe geografitsheskoe obshtstestvo, 1872.
- WENGEROFF Pauline, *Rememberings. The World of a Russian-Jewish Woman in the Nineteenth Century*, University Press of Maryland, 2000 [traduit en anglais par Henny WENKART et édité par Bernard COOPERMAN. Titre original : *Memoiren einer Grossmutter. Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Russlands in 19. Jabrhundert*].

BIBLIOGRAPHIE

- AVRUTIN Eugene, 2010, *Jews and the Imperial State: identification politics in Tsarist Russia*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- BERELOWITCH Wladimir, 1990, « Aux origines de l'ethnographie russe : la Société de géographie dans les années 1840-1850 », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 31/2-3, p. 265-272.
- DEUTSCH Nathaniel, 2006, « An-sky and the ethnography of Jewish women », in Gabriella SAFRAN & Steven ZIPPERSTEIN (eds), *The worlds of S. An-sky. A Russian Jewish intellectual at the turn of the century*, Stanford, Stanford University Press, p. 266-280.
- ENGEL Barbara, 1990, « Peasant morality and pre-marital relations in late 19th century Russia », *Journal of Social History*, vol. 23/4, p. 695-714.

- FREEZE ChaeRan, 2002, *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia*, Hanover/London, Brandeis University Press.
- KNIGHT Nathaniel, 1998, « Science, empire, and nationality. Ethnography in the Russian Geographical Society, 1845-1855 », in Jane BURBANK & David L. RANSEL (eds), *Imperial Russia. New Histories for the Empire*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, p. 108-141
- , 2009, « Seeking the self in the other. Ethnographic studies of non-Russians in the Russian Geographical Society, 1845-1860 », in Michael BRANCH (ed.), *Defining Self: essays on emergent identities in Russia. Seventeenth to nineteenth centuries*, Helsinki, Finnish Literature Society, p. 117-138.
- LE FOLL Claire, 2014, « La première étude ethnographique sur les Juifs de Russie : science juive ou science impériale ? » in Céline TRAUTMANN-WALLER & Jean BAUMGARTEN (dir.), *Rabbins et savants au village. L'étude des traditions populaires juives, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, CNRS éditions, p. 159-181.
- , 2017, *La Biélorussie dans l'histoire et l'imaginaire des Juifs de l'Empire russe 1772-1905*, Paris, Honoré Champion (à paraître).
- STAMPFER Shaul, 2010, *Families, rabbis and education*, Oxford, Littman Library of Jewish civilization, p. 26-55.
- STANISLAWSKI Michael, 1983, *Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish society in Russia 1825-1855*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America.
- ZBOROWSKI Mark & Elizabeth HERZOG, 1992, *Olam. Dans le shtetl d'Europe centrale avant la Shoah*, Plon [trad. de l'américain par Didier Pernerle et Françoise Alvarez-Pereyre ; revu pour l'édition française par Sylvie Anne Goldberg. Titre original : *Life is with people*].

Les Femmes du Mur (Jérusalem, 2016-1880)

Valérie POUZOL

Le dimanche 31 janvier 2016, le gouvernement israélien annonçait qu'il autorisait l'aménagement d'un espace de prière mixte dans une partie excentrée du *Kotel* (Mur occidental du temple de Jérusalem). Sans remettre en cause l'actuelle séparation entre hommes et femmes dans ce lieu, ce « compromis » prévoyait l'aménagement et l'agrandissement d'un troisième espace où Juifs et Juives, libéraux et orthodoxes pourraient prier ensemble¹. La presse internationale a salué cette décision comme une victoire historique pour le droit des femmes à l'égalité dans le domaine de la pratique religieuse ainsi qu'une victoire de la mixité. Pourtant, replacées dans une chronologie de longue durée à l'aide des deux documents ici présentés, les choses sont nettement plus nuancées. Le *Kotel* a une histoire et, au cours du temps, l'enjeu d'un réaménagement « féministe » du Mur a revêtu d'autres dimensions, religieuses, politiques et même géopolitiques.

La construction d'une géographie sacrée

Leah Shakdiel, féministe orthodoxe israélienne, suggère qu'il convient d'interroger l'histoire et la géographie du *Kotel* en tant que lieu saint, pour comprendre comment ont été fixées les règles genrées de son fonctionnement, et réalisés les aménagements adéquats². Pour elle, cette géographie sacrée s'est patiemment construite et il faut en reconstituer les étapes pour mieux s'y opposer. Le Mur occidental est

¹ Yair Ettinger, « Compromise creates two Western Walls for two People », *Haaretz*, 31 janvier 2016.

² Shakdiel 2002.

vénéré par les Juifs en tant que dernier vestige du second Temple dont il était autrefois une partie de la paroi extérieure. Néanmoins la coutume d'y aller prier avec vénération, pour les Juifs, ne semble remonter qu'au Moyen-Âge. L'ensemble des soubassements du Mur, ainsi que l'esplanade des mosquées appartenait alors à un *Waqf* musulman dont l'acte de fondation interdisait formellement toute aliénation des biens⁴. Les autorités du *Waqf* ont autorisé les Juifs à y prier mais leur ont interdit d'y apporter des objets et du mobilier, afin d'éviter que le lieu ne soit transformé durablement en synagogue. Au XIX^e siècle, dans la Palestine ottomane, les premières photographies de Jérusalem révèlent une imposante muraille donnant sur une petite rue étroite où hommes et femmes juifs prient le vendredi et lors des grandes fêtes, sans séparation⁵.



Félix Bonfils (1831-1885). Mur des Juifs un vendredi
[The Jews wailing place a Friday], ca 1880 (Source : Wikimedia Commons).

³ En droit islamique, le *Waqf* est une donation faite à perpétuité par un particulier à une œuvre à utilité publique, pieuse ou charitable. Ici, il est question du *Waqf* d'Abû Madyan, fondation religieuse qui aurait été constituée à l'époque de Saladin au profit de musulmans d'origine marocaine (les « *Moghrabis* »), Weinstock 2011 : 198.

⁴ Laurens 2002.

⁵ Horowitz 2013.

Attardons-nous sur la photographie réalisée par Félix Bonfils, photographe français dans les années 1880. Son atelier familial ouvert à Beyrouth en 1867, produisit une importante documentation photographique sur l'ensemble du Moyen-Orient, essentiellement sous forme de portraits et de vues à destination des voyageurs et des artistes. Au premier plan plusieurs femmes sont en prière, le front reposant sur les parements de l'édifice. Elles portent des robes traditionnelles et ont toutes la tête recouverte de longs voiles. Certaines sont entièrement drapées dans des habits blancs qui contrastent avec les vêtements sombres des hommes qui prient le long de l'édifice au second plan. Quelques hommes et femmes sont également assis par terre. Ce document iconographique confirme les différentes observations et descriptions déjà effectuées et parfois illustrées par des missionnaires et des voyageurs⁶ qui, dès la première moitié du XIX^e siècle, décrivent de manière concordante, ce temps fort du vendredi où hommes et femmes juifs se retrouvent au pied du mur pour prier. Dans leurs récits, il n'est pas question de division spatiale entre hommes et femmes mais plutôt d'une opposition performative entre des hommes plutôt statiques, assis par terre en train d'étudier et des femmes en mouvement, priant avec d'avantage de ferveur et embrassant l'édifice. Sur la photographie de 1880, les femmes sont particulièrement nombreuses et semblent en effet d'avantage circuler le long de l'édifice.

Il semblerait que pendant la plus grande partie de l'époque ottomane, les musulmans de Palestine n'aient vu aucun danger dans la venue de pèlerins juifs. Le développement des premières colonies juives en Palestine à la fin du XIX^e siècle et surtout les tentatives d'Edmond de Rothschild d'acquérir le Mur et ses environs, ont rendu les habitants musulmans du quartier et les autorités religieuses plus méfiantes. C'est surtout avec la montée des tensions intercommunautaires sous le Mandat britannique que le Mur des Lamentations est devenu un enjeu majeur des relations entre Juifs et Arabes, les premiers n'y étant que « tolérés » alors qu'ils revendiquaient de plus en plus leurs droits dans le cadre de l'établissement d'un foyer national juif. L'intérêt grandissant de certains Juifs de Palestine pour l'extension de leurs droits sur le Mur sont à l'origine de graves troubles, comme ceux de 1928 à Jérusalem lors

⁶ Bartlet 1844.

de la célébration de la fête juive du *Yom Kippour*. Un texte émanant des services de renseignements français de l'époque décrit comment la tentative d'installation par certains Juifs du *Yisbow*⁷ d'une *Mehitzza*⁸ pour séparer la prière des hommes de celles des femmes a déclenché, en 1928, de graves incidents entre les musulmans et les autorités britanniques :

Une foule nombreuse se pressait, comme d'habitude ce jour-là, devant le Mur des Lamentations. Un écran ou paravent, qui ne figurait pas à la cérémonie les autres années, avait été apporté pour séparer les hommes des femmes. Les musulmans à qui appartient le terrain adjacent au Mur, s'avisèrent aussitôt que cette innovation d'apparence inoffensive dissimulait une manœuvre qu'il importait de déjouer. Le mufti se rendit chez le gouverneur de la ville et lui expliqua que la présence du paravent constituait une transformation de la ruelle en synagogue, donc une violation du *statu quo* et une prise de possession du terrain qui deviendrait irrévocable si elle était une fois tolérée. La même manœuvre, ajouta-t-il, avait été tentée il y a deux ans avec des pliants, qui avaient été enlevés aux assistants sur son intervention. Le gouverneur donna l'ordre d'éloigner le paravent, et l'officier anglais de la police chargé du service d'ordre près du Mur invita les assistants de la cérémonie à l'enlever d'eux-mêmes ; ils refusèrent disant qu'ils étaient en train de faire une prière qui ne doit sous aucun prétexte être interrompue. La police procéda donc elle-même à l'opération et il en résulta dans cette ruelle étroite une bousculade difficile à imaginer. La presse hébraïque est aujourd'hui remplie de protestations indignées contre la conduite des autorités⁹.

Cette note des renseignements, qui décrit combien les Français installés en Syrie et au Liban sont inquiets de l'agitation qui règne en Palestine, peut paraître anecdotique. Elle ne l'est pourtant en rien et l'affaire du « paravent » va se révéler lourde de conséquences politiques en inaugurant un cycle de violences entre Juifs et Musulmans. La période mandataire pendant laquelle s'élaborent les institutions juives pré-étatiques en Palestine est marquée par d'intenses débats internes sur le

⁷ *Yisbow* en hébreu « implantation » désigne l'ensemble des Juifs présents en Palestine avant la création de l'État.

⁸ *Mehitzza* en hébreu, la « division », renvoie à la séparation opérée dans la synagogue entre l'espace réservé aux hommes et celui réservé aux femmes.

⁹ Bulletin de renseignements de la fin septembre 1928, ministère des Affaires étrangères, Levant-Palestine, 1918-1929, XXII, 102 reproduit dans Laurens 1998 : 384.

droit des femmes du *Yishouv* à participer aux futures assemblées et conseils représentatifs¹⁰. Le grand rabbin séfaraïde Uziel défendait le fait que des femmes puissent être membres à part entière des instances élues contrairement au rabbin Kook qui restait sur des positions conservatrices. Pourtant la tentative d'installer au Mur une séparation entre les sexes a alors largement dépassé la question du débat des futurs droits entre hommes et femmes juifs, pour prendre une dimension nationaliste et politique. L'aménagement de ce lieu par l'introduction d'un paravent ou de sièges revenait à bouleverser le *statu quo* et à inquiéter une communauté musulmane et son grand Mufti attachés au principe de la propriété inaliénable du lieu. Transformer ce lieu de pèlerinage « toléré » en synagogue a été immédiatement interprété, par les musulmans, comme une tentative d'appropriation du lieu et de provocation. La crise qui en a découlé a été majeure et emblématique.

C'est avec la création de l'État d'Israël mais surtout avec la reconquête territoriale de la ville en 1967 par les Israéliens que le Mur a changé de statut. Les religieux ont obtenu dans cette « démocratie à substrat biblique »¹¹ des chasses gardées, comme celle de la gestion du statut personnel (mariage, divorces, conversions)¹² et plus concrètement la mainmise sur l'administration des lieux saints et de leurs institutions. De simple lieu de vénération populaire, le Mur a alors été aménagé en « synagogue orthodoxe », en étant confié au ministère des Affaires religieuses. Il est devenu un lieu officiel sacré reconnu et géré par l'État d'Israël et le grand rabbinat. Cette captation du lieu par les autorités orthodoxes s'est accompagnée de l'installation d'une hiérarchie genrée dans le rituel et dans l'aménagement de l'espace. C'est à cette date que le quartier juif de la vieille ville de Jérusalem a été réaménagé, que les constructions musulmanes face au Mur ont été détruites et qu'une vaste esplanade (la « piazza ») a été aménagée. Dans cette reconquête de la ville de Jérusalem réunifiée, le Mur est alors devenu un site investi d'un grand symbolisme religieux et national. On y célèbre de grands événements nationaux et militaires

¹⁰ Zohar 1985.

¹¹ Barnavi 1988 : 33-43.

¹² Halperin-Kaddari & Yadgar 2012 : 119-137.

comme l'ouverture de la cérémonie du Souvenir (*Yom Ha-Zikaron*)¹³. Eu égard à ce contexte, la lutte des femmes pour un égal accès au Mur ne concerne pas un espace anodin mais un lieu emblématique pour les Juifs d'Israël et de la diaspora : objet de tous les fantasmes, de tous les attachements, haut lieu nationaliste pour les un-e-s ou de détestation pour les autres¹⁴.

La mobilisation des femmes du Mur

Décembre 1988. Dans le contexte porteur de la Conférence féministe juive internationale, organisée pour la première fois à Jérusalem, une centaine de femmes religieuses ont décidé de se rendre au Mur des lamentations, dans la section réservée aux femmes, pour prier ensemble publiquement¹⁵ et lire la Torah. Parmi elles, de nombreuses *Modern Orthodox* américaines investies depuis une quinzaine d'années dans la mise en place de groupes de prières de femmes dans leur pays. Fortes de cette première expérience qui a pourtant déclenché de fortes protestations au Mur, certaines des yerosolomitaines, orthodoxes pour la plupart, ont alors décidé de poursuivre l'aventure et d'instaurer chaque mois à l'occasion de *Rosh Hodesh*¹⁶, une prière de femmes collective. À chaque néoménie¹⁷, elles ont ainsi commencé à remettre en cause, par leur venue, une hiérarchie genrée construite et diffusée par l'orthodoxie juive entre une hégémonie masculine dans le rituel public (prière publique des hommes) et le statut secondaire de la section des femmes (réservé à la prière privée). Leur démarche, leur présence, le port de *talitot*¹⁸ et de phylactères pour certaines, ont provoqué l'ire et la violence d'orthodoxes et d'ultra-orthodoxes, hommes et femmes confondus. Par leurs actes, elles sont alors entrées en conflit avec le gouvernement israélien et les autorités

¹³ Handelman 1990 : 205-208.

¹⁴ Stoper-Perez & Goldberg 1989.

¹⁵ Sur le problème des femmes et de la prière publique dans le judaïsme, Stoper-Perez 2007 : 172.

¹⁶ Premier jour du mois hébraïque.

¹⁷ Jour de la nouvelle lune et premier jour du mois dans certains calendriers dont le calendrier juif. Il est célébré par des prières rituelles.

¹⁸ Le talith est le châle religieux réservé à la prière juive.

religieuses orthodoxes gestionnaires de cet espace sacré. Certaines femmes ont été arrêtées et interrogées par la police. Face aux violences subies, elles ont décidé, organisées en association, de poursuivre leur action mensuelle mais également de se lancer dans un activisme judiciaire contre le gouvernement israélien, en utilisant la médiation de la Cour suprême.

À force de pétitions et de dépôts de plaintes, les FdM¹⁹ ont obtenu le 22 mai 2002, ce qui s'apparentait alors à leur première victoire. La Cour suprême²⁰ les a autorisées à cette date, à organiser des groupes de prières et à lire la Torah dans la section féminine principale, et par conséquent orthodoxe, du Mur. Sous la pression des partis religieux ultra-orthodoxes et en particulier du SHAS²¹, la Cour suprême est pourtant revenue sur sa décision en avril 2003 et a demandé au gouvernement de proposer aux femmes un site alternatif périphérique comme celui de l'Arche de Robinson et du jardin archéologique, zone du Mur non régie par les autorités orthodoxes. S'est alors ouverte, une période de répression d'une dizaine d'années où plusieurs fondatrices et activistes ont été arrêtées, interrogées par la police et soumises à des amendes voire interdites d'accès au Kotel. Le groupe des FdM s'est alors divisé entre des partisans du compromis « territorial » et de la délocalisation, et des femmes ne souhaitant pas renoncer à leur conquête de l'espace de prière orthodoxe. Dans cette affaire de partition de l'espace et de fragmentation du rituel qui renvoie à des hiérarchies installées et à des rapports de pouvoir, les frontières de genre, les frontières religieuses et les frontières géopolitiques se recourent et se font inévitablement écho.

¹⁹ En hébreu, *Neshot-ba-Kotel*, en anglais *Women of the Wall*. Nous utiliserons en français, l'abréviation FdM. <http://womenofthewall.org.il/> en ligne le 19 avril 2016.

²⁰ La Cour suprême est extrêmement active en Israël et entend directement en premier et dernier ressort les recours contre l'administration. Elle est de ce fait régulièrement saisie y compris dans des affaires religieuses (question du statut personnel, des conversions au judaïsme). Pouzol 2010.

²¹ En hébreu *Shomrei Sfarad*, le parti Shas est un parti politique israélien ultra-orthodoxe, fondé en 1984 et qui représente principalement les Séfarades.

Frontières entre les sexes, frontières entre judaïsmes et frontières géopolitiques....

Avec le compromis de 2016, les FdM ont remporté une victoire en demi-teinte et certaines militantes ne cachent pas leur déception. Les femmes ont bien été écartées du centre du *Kotel* et le judaïsme ultra-orthodoxe reste la seule autorité légitime à gérer le lieu de la prière traditionnelle. L'aménagement d'une partie périphérique du Mur comme zone de prière égalitaire est beaucoup plus une victoire du judaïsme libéral en Israël que celle d'une victoire d'un judaïsme féministe orthodoxe dans le pays. À bien des égards, la lutte engagée par les FdM s'est retrouvée prise dans l'affrontement plus global entre judaïsme libéral (majoritaire aux États-Unis et minoritaire en Israël) et judaïsme orthodoxe²². Sortir du conflit avec les FdM revenait pour le gouvernement israélien à pacifier les relations avec les courants libéraux (*Reform*) et *Conservative* (Massorti) et, par là même, à assouplir les relations tendues avec les communautés juives libérales nord-américaines. Si les luttes d'affirmation des FdM ont été quelque peu éclipsées par la mise en concurrence des différents courants du judaïsme, le compromis obtenu pose également problème en termes politiques.

Le Mur et son esplanade sont un lieu emblématique du nationalisme israélien, de la proclamation de Jérusalem capitale réunifiée mais également un lieu de célébration religieuse et de pèlerinage pour les Juifs de la diaspora. Le compromis de janvier 2016 prévoit l'extension et l'aménagement d'une portion du Mur faisant la jonction entre la zone de l'Arche de Robinson et le *Kotel*. Cet espace surmonté d'un pont en bois permettant aux non musulmans d'accéder à l'Esplanade des mosquées est l'enjeu de fortes tensions politiques entre Israéliens et Palestiniens. Le document des renseignements français de 1928 relatant les troubles liés à toute tentative d'aménagement du Mur demeure d'une étonnante actualité, puisque toute modification dans cette zone risque de remettre en cause un équilibre précaire entre Palestiniens et Israéliens. Étendre cet espace et l'aménager reviendrait ainsi à participer à une judaïsation de l'espace²³. Dans cet espace sacré, le traçage des frontières entre hommes et femmes, libéraux et orthodoxes, renvoie

²² De Gasquet 2016.

²³ Yiftachel 1997.

inexorablement au traçage des frontières nationales et politiques et au conflit avec les Palestiniens.

Le combat des FdM ne peut donc pas être réduit à une dissension religieuse interne à la société israélienne : elle résonne dans la diaspora juive mais également dans le conflit international entre Israéliens et Palestiniens. C'est indiscutablement pour cette raison que les FdM n'ont pas forcément reçu de soutien de la part des féministes israéliennes séculières dont certaines, très politisées, dénoncent sans appel l'occupation israélienne, le processus de judaïsation de la ville de Jérusalem²⁴ et la trop grande influence des religieux dans le pays. Les FdM n'ont pas fait pas non plus l'unanimité chez certaines orthodoxes féministes sensibles aux questions du conflit. Leah Shakdiel, féministe orthodoxe, elle-même militante pour la paix et opposée à l'occupation des territoires palestiniens, n'a jamais caché son malaise face à cette organisation qu'elle a décidé de ne pas rejoindre en 1988 et dont elle comprend pourtant les revendications. La conférence juive féministe internationale de 1988, événement matriciel de la naissance des FdM, fut également le lieu d'une polémique fondatrice entre féministes juives au sujet du conflit israélo-palestinien. Une conférence parallèle s'était pourtant organisée en « miroir » afin d'évoquer les liens entre oppression des femmes et oppression nationale des Palestiniens²⁵. Cet épisode éminemment politique et clivant dans les luttes de femmes a été gommé de la mémoire et des archives du groupe des FdM, les privant ainsi d'une possibilité historique de fonder un féminisme religieux radical.

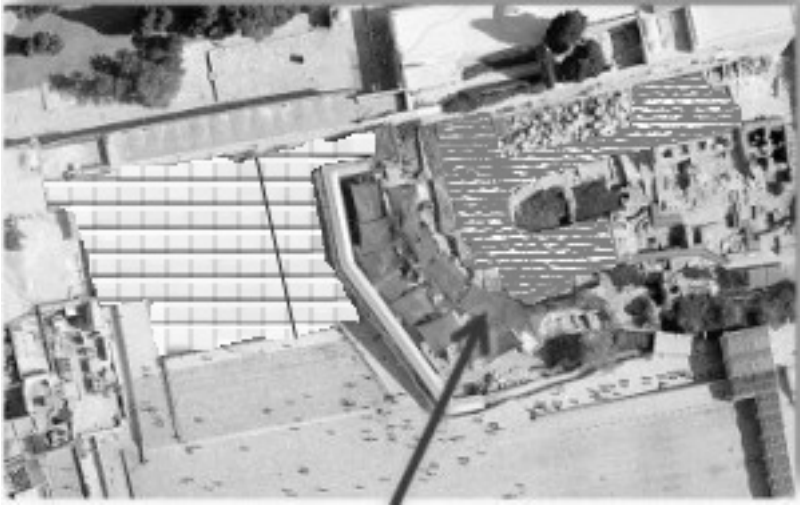
Bibliographie

- BARNAVI Élie, 1988, *Une Histoire moderne d'Israël*, Paris, Champs Flammarion.
- BARTLET William, 1844, *Walks about the City and environs of Jerusalem*, London, Arthur Hall and C°.
- CHESLER Phyllis & Rivka HAUT, 2003, *Women of the Wall: claiming sacred ground at Judaism's Holy Site*, Woodstock, Vermont, Jewish Lights.

²⁴ Pouzol 2008.

²⁵ Pouzol 2008.

- de GASQUET Béatrice, 2016, « Quelle mixité devant le Mur de Jérusalem ? » [en ligne <http://bdegasquet.free.fr/?p=5>].
- HALPERIN-KADDARI Ruth & Yaacov YADGAR, 2012, « Nationalisme, religion et (in)égalité de sexe en Israël au prisme du droit de la famille », *Cahiers du Genre*, h.s., 3, p. 119-137.
- HANDELMAN Don, 1990, *Models and Mirrors. Towards an anthropology of public events*, New-York/Oxford, Berghan Books.
- HOROWITZ Elliot, 2013, « The Women's Wall. In calling for desegregation of the Kotel, the modern movement is actually reviving 19th-century traditions » [en ligne <http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/130878/the-womens-wall>].
- LAURENS Henry, 1998, *Le Retour des exilés. La Lutte pour la Palestine de 1869-1997*, Paris, Robert Laffont.
- , 2002, *La Question de Palestine. Une Mission sacrée de civilisation 1922-1947*, tome II, Paris, Fayard.
- POUZOL Valérie, 2008, *Clandestines de la paix : Israéliennes et Palestiniennes contre la guerre*, Paris, Éditions Complexe, IHTP-CNRS.
- , 2010, « Entre silence et fracas : émergence et affirmation des luttes féministes dans les communautés juives orthodoxes en Israël (1970-2009) », *Le Mouvement social*, 231 : « Engagements féminins au Moyen-Orient », p. 29-43.
- SHAKDIEL Leah, 2003, « Women of the Wall: radical feminism as an opportunity for a new discourse in Israel », in Hannah NAVEH (ed.), *Gender and Israeli Society. Women's Time (Journal of Israeli History)*, London & Portland, Vallentine Mitchell, p. 126-163.
- STORPER-PEREZ Danielle, 2007, « “Dieu désire nos prières, les rabbins c'est moins sûr...” Évolution de la prière chez les femmes orthodoxes », *Pardès*, 43 : « Quand les femmes lisent la Bible », p. 171-182.
- STORPER-PEREZ Danielle & Harvey GOLDBERG, 1989, *Au pied du Mur de Jérusalem. Approche anthropologique du Mur du Temple*, Paris, Éditions Le Cerf.
- WEINSTOCK Nathan, 2011, *Terre promise, trop promise. Genèse du conflit israëlo-palestinien (1882-1948)*, Paris, Odile Jacob.
- YIFTACHEL Oren, 1997, « Israeli society and Jewish-Palestinian reconciliation: ethnocracy and its territorial contradictions », *Middle East Journal*, 51/4, p. 505-519.
- ZOHAR Zvi, 1985, « Un grand décisionnaire sépharade défend les droits de la femme (responsum de Rabbi Uziel sur le suffrage féminin, 1920) », *Pardès*, 2, p. 128-148.



Vue aérienne du Mur des Lamentations et du jardin archéologique.



zone de prière orthodoxe avec un espace pour les hommes, un cloison de séparation et un espace pour les femmes.



zone de prière non-orthodoxe où hommes et femmes peuvent prier sans séparation. Zone qui doit être aménagée et agrandie dans l'actuel jardin archéologique ou Arche de Robinson.

Source : <http://www.jta.org/2016/01/31/news-opinion/israel-middle-east/3-maps-that-explain-the-western-wall-compromise>, en ligne le 18 juin 2016.