

D'une ritualisation genrée à une ritualisation féministe : le rôle du *miqveh* dans la construction des rapports de pouvoir

Justine MANUEL *

Résumé : Selon les perspectives théoriques de Catherine Bell et de Michel Foucault, un rituel peut être interprété comme un discours servant à l'élaboration d'un ordre hégémonique, un moyen stratégique de concevoir le fonctionnement normatif du contexte dans lequel il s'inscrit. Dans un contexte religieux, la ritualisation permettrait ainsi l'instauration de rapports de pouvoir au sein des communautés religieuses, notamment entre les sexes. Cet article propose à partir de ces perspectives une analyse du rite juif d'immersion qu'est le *miqveh*, entre sa forme traditionnelle et ses transformations féministes contemporaines. Le *miqveh* est au départ un rituel de purification qui encadre la vie des femmes juives, menstruées et mariées, ce qui leur accorde un certain statut au sein de leur communauté. La rabbinne Elyse Goldstein a repensé cette pratique pour l'adapter à l'évolution des mentalités, et la détacher ainsi de son rôle régulateur des relations sexuelles conjugales.

Mots clés : ritualité, judaïsme, transformations féministes, rapport de pouvoir, *miqveh*

Cet article vise à mettre en lumière le rôle de la ritualité dans l'instauration de normes religieuses de genre, et la possibilité de penser le changement de rituels comme une stratégie de transformation de ces normes. En lien avec les critiques féministes

* Justine Manuel est chargée de cours à l'Université catholique de Louvain. L'article reprend des éléments de la thèse de doctorat, voir Manuel (2021).

et queer des religions instituées qui émergent à partir des années 1960–1970 (Christ et Plaskow, 1979 ; Daly, 1974), on a assisté – comme le décrit Rosemary Radford Ruether (1985 : 67) à propos du catholicisme – à une sorte d'exode féministe vers de nouveaux groupes liturgiques, ou de nouvelles communautés rituelles et religieuses. Ces nouveaux mouvements ont créé des espaces inclusifs, dans lesquels ils ont élaboré de nouveaux rites, pour faire sens de vécus jusqu'à présent jugés hors-normes ou anormaux (Berger, 2012 : 528). Des études féministes se sont notamment intéressées à la récupération de symboles religieux ou à la création de nouveaux rites, par exemple au sein du Mouvement de la Déesse (Fedele, 2009, 2014).

Ces évolutions rituelles ont participé au renouvellement des études de la ritualité, avec le développement d'un intérêt pour la pratique rituelle en tant que telle (voir Roberge et Jeffrey, 2018 ; Grimes, 2003). On est ainsi passé d'un questionnement portant sur les façons dont les sociétés étaient symboliquement représentées par un rituel à la question de la signification du symbole au sein de son propre contexte symbolique (Bell, 1997 : 61). Les rites sont généralement perçus par les acteurs religieux et le grand public comme inchangés, et intemporels, en raison même de caractéristiques qui permettent à ceux-ci de perdurer : entre autres le formalisme, le traditionalisme, et l'invariance (Bell, 1997 : 139–153). Ce sont ces caractéristiques qui leur permettent notamment d'être considérés comme légitimes. Mais, en sortant de religions traditionnelles ou en créant des espaces spécifiques internes à celles-ci, des femmes ont créé de nouveaux rites, plus à même de leur correspondre ou de répondre à des besoins jusqu'à présent marginalisés. Cela a fait émerger des questions concernant premièrement la place du rituel dans la pratique religieuse, mais surtout son rôle, en pratique, pour la communauté croyante et pour la construction individuelle. Le rite participe ainsi à l'élaboration d'une certaine vision de monde, soutenue par des normes, dont des normes de genre.

Au sein de religions traditionnelles, des féministes croyantes ont essayé de trouver une voie médiane entre pratiques religieuses et pratiques féministes, en tentant de concevoir de nouveaux rituels. Cette position implique que ces femmes considèrent que l'action féministe est possible à l'intérieur de l'institution religieuse, et qu'il y a donc une possibilité de réformer, ou du moins d'infléchir, le

système normatif vers une meilleure reconnaissance de ces croyantes. Étudier la réappropriation de rituels par des féministes croyantes, c'est envisager cette réappropriation en lien avec ses contraintes, dans un rapport continu avec la norme religieuse préexistante. Ces transformations ne suivent pas uniquement les envies et désirs personnels ou individuels, mais sont pensées au sein d'un cadre défini et institué, dans une volonté de préserver un message central, mais tout en cherchant à faire évoluer des normes et des représentations. Dans cet article, nous nous pencherons sur le rôle du rituel dans l'instauration de normes de genre, ainsi que les transformations féministes de rites comme une pratique stratégique pour une réforme féministe de religions instituées.

Dans un premier temps, nous développerons les apports théoriques de Catherine Bell sur le rituel comme discours et sur la ritualisation. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons à un exemple spécifique qui nous semble paradigmatique, le rituel juif du *miqveh*. Ce rite d'immersion traditionnel ritualise la capacité reproductrice des femmes en lien avec leur état matrimonial, et a connu depuis les années 1970, principalement aux États-Unis, de nombreuses critiques féministes et des transformations. Nous analyserons la transformation particulière élaborée par la rabbine Elyse Goldstein dans un troisième et dernier temps, mettant en lumière l'importance de certains changements dans la transformation du discours rituel.

La ritualisation comme stratégie de production et de reproduction d'un ordonnancement religieux du monde

Penser la ritualité dans ses évolutions et ses transformations, et mesurer les répercussions de celles-ci, est particulièrement d'actualité, notamment à partir de la pensée de Catherine Bell. Sociologue américaine des religions, elle s'est attachée dans son ouvrage *Ritual Theory, Ritual Practice* (2009) à réfléchir sur la pratique rituelle, c'est-à-dire sur ce que les rituels font dans leur diversité, et surtout sur ce qu'ils permettent d'instituer pour ce qui est des rapports de pouvoir au sein d'une tradition religieuse. Bien que sa pensée ne se présente pas comme une réflexion sur une ritualité féministe, son articulation entre ritualité et rapport de pouvoir nous permet de mobiliser son travail dans une réflexion

féministe. Bell définit le rituel comme la mise en forme d'une croyance, entre continuité avec le passé et adaptation aux changements, formalisation qui permet d'instaurer un ordonnancement du monde défini et imposé par l'institution religieuse à l'origine de la pratique et par lequel la réalité sera interprétée. La spécificité de Bell est de penser le rituel à partir des théories de la pratique. Celles-ci cherchent à comprendre et à conceptualiser les façons dont les activités humaines sont des stratégies créatives, inscrites dans un contexte spécifique, et par lesquelles les individus façonnent et reproduisent continuellement leur environnement social et culturel. De plus, ces stratégies créatives empêchent de faire reconnaître leurs objectifs, mais tout en permettant aussi de garder chez ces individus une motivation, une dynamique d'action. Bell nomme cet aspect de la ritualité « un ordre hégémonique rédempteur » : il s'agit d'un cadre symbolique plus ou moins unifié, qui régit le sens commun et moral. Ce cadre construit de fait les perceptions individuelles de la réalité et de l'identité, qui est alors expérimentée comme une sorte d'aller-retour entre contrainte et possibilité, étroitement liée à la vision du monde déployée (2009 : 83–85). Plus qu'un reflet de la réalité, cet ordre construit cette dernière. En réfléchissant à ce que les rituels font dans leur diversité, à partir de l'idée d'ordre hégémonique, et à partir d'une des caractéristiques stratégiques du rite qu'est la répétition d'une pratique prescrite (Bell, 2009 : 92), on peut s'intéresser à ce qu'ils permettent d'instituer quant aux rapports de pouvoir au sein d'une tradition religieuse. Comme le résume Bell :

[...] l'activité rituelle n'est pas l'« instrument » d'objectifs plus fondamentaux, tels que le pouvoir, la politique ou le contrôle social, qui sont généralement considérés comme existant avant ou en dehors de l'activité rituelle. Cela place l'analyse interprétative sur de nouvelles bases en suggérant que les pratiques rituelles sont elles-mêmes la production et la négociation de relations de pouvoir. (2009 : 196.)

En lien avec son étude de la ritualité à partir des théories de la pratique, Catherine Bell développe le concept de ritualisation, c'est-à-dire la création et la formalisation de rituels, qui doivent être comprises comme une stratégie de différenciation d'actions par rapport à d'autres, en vue de manipuler et d'orienter l'ordre hégémonique de base d'une société ou d'une institution tel qu'il est expérimenté, incorporé, et reproduit par les agents sociaux (Bell,

2009 : 140–142). La ritualisation comme stratégie permet, selon elle, de définir, mobiliser, nuancer et activer des images qui façonnent la réalité, à la recherche d'une efficacité, et donc de construire certains types de relations de pouvoir efficaces à l'intérieur d'une organisation sociale particulière, et ce, selon la façon dont les individus en son sein mobilisent leurs représentations de la réalité construite par le rituel, entraînant la négociation d'un pouvoir pour définir cet ordonnancement (Bell, 2009 : 220)¹.

La ritualisation, par sa manipulation et définition de l'ordre hégémonique, entraîne la mise en place d'un cadre normatif diffusé par les rites en eux-mêmes. Les éléments les composant sont agencés (que ce soit de façon consciente ou non) pour signifier, faire quelque chose de particulier, et ce, aussi en fonction de principes préexistants, puis distribués, le tout conformément à un certain nombre de procédures spécifiques (Foucault, 1971 : 10). Cette conceptualisation du rite le rapproche ainsi de la notion foucauldienne du discours, qui pense celui-ci en association avec le pouvoir qu'il permet de représenter (*ibid.* : 10–12), celui-ci opérant par le discours (Foucault, 2001 : 126). Ainsi, ce que l'on peut appeler « discours rituel » ne fait pas que décrire les différents actes à réaliser, ou encore les paroles à prononcer : il définit les contours de la norme du rituel et plus globalement du groupe religieux dans lequel il s'inscrit :

[en définissant] les gestes, les comportements, les circonstances, et tout l'ensemble de signes qui doivent accompagner le discours ; il fixe enfin l'efficace supposée ou imposée des paroles, leur effet sur ceux auxquels elles s'adressent, les limites de leur valeur contraignante. (Foucault, 1971 : 41.)

Ce qui peut être considéré comme une description est en fait une prescription de normes (ou valeur contraignante dans le vocabulaire de Foucault). Par norme, ou système normatif, nous entendons un ensemble de principes reconnus et jugés positivement ou négativement par un groupe social en tant qu'idéaux à atteindre ou au contraire en tant que modèles dont il faut se distancier. Ces jugements de valeur impliquent que les individus doivent s'y

¹ Par ailleurs, il nous semble intéressant de préciser que Bell accorde une place importante au corps dans le rituel (2009 : 94 et suiv.), à la façon dont il est construit par son environnement et dont il construit ce dernier en retour, aspect que nous ne développerons pas dans le cadre de ce présent article.

conformer ou y adhérer afin d'être considérés comme membres du groupe social, et surtout vont déterminer leur place au sein du groupe social. Selon les modalités de leur participation ou non au rite – ou plus globalement à la ritualité de leur groupe religieux – les individus intègrent leur position sociale, ainsi que les bons comportements à adopter pour se conformer à ce qui est attendu d'eux suivant leur position, mais sans avoir nécessairement conscience de celle-ci et de ses implications. Bell évoque le développement d'un « sens rituel » (*sense of ritual*) (2009 : 98), qui permet à l'individu de savoir comment se comporter et interagir par rapport à la réalité sociale, concept que l'on peut comprendre comme l'aspect normatif du rituel. Les normes instituées par le discours rituel vont être le reflet du pouvoir, entraînant une certaine naturalisation de ces normes, en raison premièrement de l'intégration par les individus de ces règles de fonctionnement qu'ils viennent à ne plus reconnaître comme extérieures à eux – ou contraires à eux (*ibid.* : 84–85). De plus, comme mentionné en introduction, les rituels ont tendance à se représenter comme des pratiques traditionnelles, coutumières, inchangées et intemporelles, et donc difficiles à remettre en question. Enfin, l'élaboration de ces discours rituels soutenus par une autorité religieuse, un pouvoir reconnu comme légitime, et ce, dans un rapport au sacré et à la transcendance, renforce cette idée de naturalité de la pratique.

L'analyse du rituel – à partir premièrement du concept de ritualisation comme stratégie d'ordonnement du monde et de sa pérennisation dans un contexte social particulier, et deuxièmement de la compréhension d'un rituel comme un discours au sens foucauldien – nous permet d'articuler plus précisément la ritualité à la question du pouvoir, et de l'instauration de rapports de pouvoir, notamment entre les sexes, par l'instauration et la naturalisation de normes incarnées (Butler, 1993 : 10), afin d'étudier la réappropriation féministe de rituels institués. Pour Foucault (2001 : 124), c'est parce que « [...] le discours est une arme de pouvoir, de contrôle, d'assujettissement, de qualification et de disqualification qu'il est l'enjeu d'une lutte fondamentale ». L'approche pratique de Bell permet, selon de Gasquet et Gross (2012 : 4), de laisser de côté les significations dans un premier temps, pour analyser ce qui est fait par les individus comme étant ce qui les définit, et non l'inverse. Les critiques féministes des religions portent notamment sur le caractère patriarcal des religions instituées, et sur les rapports de pouvoir

établis en leur sein excluant les femmes de positions de pouvoir. Certaines critiques mettent en lumière le caractère naturel de cet ordonnancement patriarcal, car représenté comme d'origine divine, et cherchent *in fine* leur déconstruction de façon à faire une place aux femmes et à leur expérience (voir King, 1993 : 57–87). C'est dans ce cadre que les transformations féministes de rituels peuvent être analysées comme une stratégie pour détenir le pouvoir d'amender et de réformer les discours rituels, et donc de faire évoluer les rapports de pouvoir au sein de leur communauté religieuse.

Le *miqveh* traditionnel, naturalisation d'une féminité juive

Le *miqveh*, parce qu'il concerne avant tout les femmes, leur corps et ses manifestations biologiques, dans un rapport conjugal avec un homme, nous semblait paradigmatique pour explorer ses transformations rituelles féministes et les changements de discours qui ont été apportés par des féministes juives. Le *miqveh* désigne à la fois un lieu : un bassin juif dont les caractéristiques sont très codifiées, et un rituel, celui de l'immersion dans ce bassin qui permet de se purifier, et dont on retrouve des traces dans la Torah (Lévitique 15, 13-27). Dans le judaïsme, l'impureté n'est pas à comprendre comme une saleté physique du corps, mais a plutôt à voir avec un état transitoire, une question de frontière, qui nécessite une purification avant que la personne puisse se rendre au Temple et de performer d'autres rituels (Douglas, 2001). Cette impureté est généralement en lien avec des questions de vie et de mort : l'ovule non fécondé évacué lors des règles représenterait un potentiel de vie. Par la purification, il est question de retrouver un état d'esprit adéquat au regard de Dieu et de pouvoir de la sorte s'approcher des espaces sacrés. La rabbine Delphine Horvilleur interprète l'impureté comme :

[...] une forme d'exposition excessive, de faille corporelle qui nécessite un éloignement temporaire de la personne, le temps pour elle de reconstituer dans cet isolement ses « frontières ». (2013 : 127.)

Les règlements entourant la réalisation traditionnelle du *miqveh* ont fortement évolué depuis l'époque du Temple (Steinberg, 1997 : 8–9) : l'immersion rituelle n'était pas alors la seule pratique de purification possible, l'impureté touchait aussi bien les hommes que

les femmes, et la purification était demandée à la suite de toute émission du corps (sperme, sang, pus), des maladies de peau, ou après le contact avec un cadavre. À partir de 70 de notre ère, avec la chute du Temple, les hommes ne sont plus tenus d'aller se purifier, et les lois régissant la purification en lien avec cet édifice deviennent obsolètes en raison même de sa disparition. Malgré ces transformations, les lois de Niddah qui régulent les relations sexuelles au sein du couple vont demeurer et évoluer allant jusqu'à l'interdiction complète de tout contact entre époux, même par objets interposés. On trouve des discussions rabbiniques sur la possibilité pour les époux de dormir dans le même lit durant cette période (Maccoby, 1999 : 40). Cette interdiction cherche à prévenir que l'homme soit impur à son tour, ou encore à prévenir la naissance d'enfants possiblement handicapés s'ils étaient conçus pendant les règles (Marienberg, 2003 : 103 suiv.). On assiste ainsi à une complexification des règles à suivre en lien avec les menstruations pour s'assurer qu'il n'y ait aucune transgression des règles initiales de pureté, et donc aucune transmission de l'impureté rituelle aux hommes. Par exemple, vers le III^e siècle, la *Mishna* étend la période de prohibition de contact à sept jours après la fin des écoulements (appelés les jours blancs) (Baskin, 2013 : 10), alors que le texte biblique ne prévoyait que sept jours à partir du début des écoulements. En outre, durant ces sept jours, il est prescrit que la femme juive fasse une vérification au moyen d'un chiffon blanc pour s'assurer qu'il ne reste pas de traces de sang dans son vagin. Depuis les XIX^e et XX^e siècles, les lois de Niddah peuvent être appelées lois de la pureté familiale² : elles continuent à régir la vie sexuelle du couple, notamment orthodoxe, mais la responsabilité de leur application retombe essentiellement sur les femmes.

Par l'immersion rituelle (la *tevilah*) dans le *miqveh*, la période d'impureté prend fin, permettant avant tout la possibilité de reprise de l'activité sexuelle au sein du couple. Certaines femmes l'ont utilisée pour gérer la sexualité conjugale et la reproduction : en repoussant la date de l'immersion, la femme peut ainsi maîtriser les relations sexuelles en fonction de ses périodes de fécondité ; refuser d'aller au *miqveh* peut aussi être une façon de pousser son mari au divorce. Ces pratiques sont attestées à l'époque médiévale (Baskin,

² Appellation récente qui vient masquer le fait que la gestion de la pureté demeure encore à la charge de la femme.

2013 : 12), et encore utilisées aujourd'hui (Zuria, 2002). Les règles concernant l'immersion sont en outre très strictes pour que le rituel soit valide, qu'il s'agisse du lieu en lui-même ou des gestes à réaliser. Généralement, ces règles sont transmises entre femmes, entourant le *miqveh* d'une aura de secret, tout comme le moment de l'immersion est tenu secret par les femmes à l'égard de leur famille (Nizard, 2013 : 606–607). En ce qui concerne le bassin, qui s'apparente plus à une piscine, les règles sont détaillées dans le traité *Miqvaot* de la *Mishna*³. Il est généralement situé dans les sous-sols des synagogues et géré par une femme, la *balanit* (sorte de surveillante), qui fera entrer la femme au *miqveh* après s'être enquis des raisons de sa venue, et qui sera aussi présente lors de l'immersion pour veiller à la bonne réalisation du rituel. Traditionnellement et encore aujourd'hui, notamment dans le monde juif orthodoxe, les femmes se rendent au *miqveh* avant leur mariage – en Israël, un document certifiant que la future mariée s'est bien rendue au *miqveh* est demandé (Starr Sered et al., 1999 : 145–146) –, après un accouchement⁴ et sept jours après la fin des règles pour les femmes mariées, et uniquement elles, afin que la sexualité conjugale puisse reprendre.

Il existe une diversité de pratiques du *miqveh* qui sont pourtant considérées comme traditionnelles. Rahel R. Wasserfall l'explique d'ailleurs dans l'introduction de son ouvrage *Women and Water* (1999 : 1–18) en évoquant différentes histoires autour du *miqveh*, de son usage, et des façons dont il peut être vécu. Nous allons présenter ici une pratique paradigmatique, qui en reprend les éléments essentiels. La femme se rend dans le lieu qui héberge ce bassin, généralement de façon individuelle, et à la fin du jour afin de ne pas être vue pour préserver sa pudeur. Une fois arrivée, elle entre dans

³ Pour l'obtention du statut de *miqveh*, six conditions doivent être réunies : le bassin doit être construit dans le sol ou être une partie intégrante du bâtiment dans lequel il se trouve ; il doit contenir de l'eau uniquement ; cette eau doit être vivante, c'est-à-dire provenir d'une source naturelle ou de l'eau de pluie ; elle ne doit pas couler, l'exception étant le recours à une source d'eau naturelle comme une rivière en guise de *miqveh* ; cette eau ne peut être amenée par une intervention humaine directe ni par des tuyaux qui pourraient la rendre impure ; et enfin le bassin doit contenir environ au moins 40 *sa'ah* (soit environ 200 gallons ou 760 litres). (Meacham, 1999 : 29).

⁴ Le temps d'impureté à respecter avant d'aller s'immerger est différent selon le sexe de l'enfant qui naît : si c'est un garçon, la mère devra attendre 40 jours avant de pouvoir aller se purifier, tandis que si c'est une fille, elle attendra 80 jours.

une salle de bain pour se laver minutieusement, se nettoyer et se couper les ongles, enlever toutes les peaux mortes, les cicatrices, les croûtes, se brosser les dents, etc. Elle doit enlever tout ce qui pourrait faire barrage entre l'eau du *miqveh* et sa peau, dont ses bijoux. Des sites Internet proposent des tutoriels pour apprendre à faire la vérification vaginale (*Ecoute-juive*, s.d.), et des aide-mémoires à suivre pour s'assurer de ne rien oublier lors de la toilette préliminaire (*Torah-Box*, s.d.), sites qui indiquent parfois le numéro d'un rabbin à appeler en cas de doute (par exemple si la femme a de fausses dents, des blessures, de faux ongles, ou encore des rajouts dans les cheveux). Une fois ce nettoyage fait, la *balanit* pose des questions à la femme pour s'assurer qu'il a bien été réalisé et qu'elle n'a rien oublié. Puis, toujours surveillée par la *balanit*, elle descend nue et seule dans le bassin, généralement par un escalier creusé dans celui-ci. Elle s'immerge totalement et entièrement, pas un seul cheveu ne devant dépasser à la surface de l'eau, et elle ne doit pas toucher les murs du *miqveh*. Il lui est même conseillé de se pencher en avant sous l'eau pour être sûre qu'aucune parcelle de peau ou le moindre cheveu ne restent à la surface. Puis elle se redresse et sort la tête de l'eau (qu'elle va parfois, selon la tradition, couvrir d'un tissu) pour réciter une bénédiction associée au rituel de purification. Certaines coutumes prescrivent de s'immerger deux fois de plus et donc de réciter deux autres bénédictions.

Le but de ce rite est la purification de l'impureté causée par les règles, en vue de pouvoir reprendre les relations sexuelles au sein du couple. De nombreux rabbins interprètent la séparation induite par les menstruations comme bénéfique au couple, lui permettant de construire une relation fondée sur le respect et l'amour, et de faire monter le désir entre les époux (Nizard, 2013 : 603). Bien que l'impureté n'ait, au départ, rien à voir avec une quelconque saleté physique, les évolutions des lois et des pratiques entourant le rituel à la suite de la chute du Temple (comme le nettoyage en règle du corps ainsi que l'interdiction de tout contact) ont développé une conception des femmes comme porteuses d'une tache, d'une souillure physique (Goldstein, 1998 : 111), rendant la femme impure pour son mari, car contagieuse. En respectant les lois de Niddah, en allant au *miqveh* et en appliquant le rituel, les femmes mariées redeviennent alors littéralement propres à avoir des relations sexuelles avec leur époux, faisant d'elles de bonnes épouses dignes d'être aimées, comme le met en exergue cet extrait d'un guide pour mener une vie juive :

Le respect de la Taharat HaMishpachah [loi de la pureté familiale/loi de Niddah] rend l'épouse bien-aimée comme la mariée tout au long de sa vie conjugale. L'immersion rituelle purifie le corps ainsi que l'esprit. Lorsqu'elle retourne à la maison, les relations sexuelles peuvent reprendre. (Witty et Witty, 2001 : 414).

Ce guide se veut un manuel détaillant les rites, les fêtes, les traditions, les pratiques, pour mener une vie juive, écrit par le rabbin Abraham B. Witty et son épouse Rachelle J. Witty.

Nous développons en première partie le concept de ritualisation avec Catherine Bell ainsi que le discours rituel : ce premier doit être compris comme une forme stratégique de formalisation d'un certain ordre hégémonique, d'une vision du monde, sous-tendue par une volonté de pérennisation, et où le discours rituel est la manifestation d'un pouvoir, de rapports de pouvoir. C'est ce discours rituel que nous souhaitons analyser, c'est-à-dire examiner les différentes parties (ou techniques) qui composent le rite du *miqveh* à partir d'un point de vue féministe, et voir en quoi, et dans quelles mesures celles-ci participent à l'instauration de normes de genre. Cette analyse discursive n'est pas une analyse du vécu des personnes participant à ce rituel, mais avant tout une analyse des structures dans lesquelles celles-ci agissent.

Prendre ce bain est compris, dans son intention première, comme un geste purificateur, mais les évolutions rabbiniques médiévales et les pratiques qui en découlent peuvent être analysées comme un discours stratégique qui définit ce qu'est être une femme juive, ainsi que dans son rapport à son corps, assujetti par ses fonctions reproductrices. Premièrement, le fait que ce rituel soit, depuis la chute du Temple, réservé aux femmes définit ce qu'est une femme juive. De plus, seules les femmes mariées (ou fiancées) et menstruées⁵ ont pour obligation de se rendre au *miqveh*. Cela donne en quelque sorte un statut privilégié au sein de la communauté juive aux femmes liées à un homme par le mariage, excluant de fait célibataires, veuves, adolescentes, divorcées, et femmes stériles de la communauté juive. Ainsi, seules les femmes capables de devenir mères dans le cadre d'une union hétérosexuelle – ou ayant enfanté – sont concernées par ce rite, ce qui leur attribue une certaine valeur :

⁵ Le fait que la sexualité ne peut se dérouler qu'au sein d'un couple marié évacue les questions de grossesses extraconjugales.

ce sont des femmes à part entière, et elles font partie de la communauté juive.

Corollairement, la purification n'est pas réellement à destination de la femme et de son état d'esprit, mais consacrée à la possibilité de la reprise d'une activité sexuelle conjugale et donc au mari. L'importance de cette immersion rituelle et du rôle qu'elle joue dans la sexualité du couple a d'ailleurs été mise en avant lors de la pandémie mondiale de la COVID-19 en 2020. Face à un confinement généralisé, de nombreux *miqvaot*, notamment aux États-Unis et en Israël, sont restés ouverts, tandis que les synagogues, ainsi que les *miqvaot* pour les hommes⁶ étaient quant à eux fermés (Osgood, 2020). Des règles de fonctionnement à même d'éviter la propagation du virus ont été instaurées, afin que les femmes puissent continuer à s'y rendre et ainsi ne pas perturber la sexualité conjugale. L'obligation de continuer à réaliser ce rituel dans un contexte mondial de pandémie et de confinement a été dénoncée par de nombreuses femmes (*Hashiva.org*, 2020). Elle met en lumière le rôle de ce rite, qui n'est pas tant à destination des femmes, mais se fait pour leur mari et la sexualité conjugale, ainsi que pour leur descendance⁷, assujettissant ainsi les femmes à leur rôle d'épouse et de mère, gardiennes de la pérennité de la famille par leur soumission aux lois de Niddah, et ce, quelle que soit la situation sanitaire mondiale.

L'introduction des règles rabbiniques – telles que les jours blancs, la vérification vaginale au moyen d'un chiffon, l'examen minutieux du corps à la recherche d'une saleté avant l'immersion – a entraîné une plus grande réglementation de la pratique et une plus grande domestication des femmes. La présence de la *balanit* témoigne de la mise en place d'une certaine mainmise sur la réalisation halakhique de l'immersion, et donc une mainmise sur le caractère casher des femmes et de leur corps. De plus, il nous semble important de rappeler que cette ritualisation associe singulièrement les règles ou l'accouchement à une notion d'impureté et, par la multiplicité des règles de propreté à respecter (cf. ci-dessus *Torah-Box*), à une

⁶ Ce sont généralement les hommes juifs orthodoxes voire ultra-orthodoxes qui se rendent au *miqveh*, avant le *shabbat* et les grandes fêtes juives, mais sans que cela ait la même signification au regard de la sexualité conjugale.

⁷ Comme mentionné ci-dessus, un enfant conçu lors des menstruations risquait d'être handicapé selon certaines croyances médiévales (Marienberg, 2003 : 103).

question de propreté et de saleté. Cela entraîne et nourrit des perceptions négatives des menstruations et de l'accouchement, tant pour les femmes que pour les hommes. De plus, la surveillance des femmes lors du rituel peut être analysée comme une infantilisation de celles-ci, et de leur capacité religieuse. Cette surveillance entérine leur soumission à une autorité extérieure et supérieure à elles. L'aspect secret maintenu autour du rite en fait une affaire de « bonnes femmes » dont on ne parle pas, ce qui peut être compris comme une négation du vécu de l'expérience de femmes. Ce silence entretient des stéréotypes et une méconnaissance autour des règles et de l'accouchement, tout en les rendant invisibles. Comme le soulève Sophie Nizard, si la pratique du *miqveh* est transmise entre femmes, les hommes n'ont, quant à eux, accès qu'aux textes talmudiques. Ils conservent ainsi la vision médiévale des lois de Niddah et du rituel d'immersion, vision qui soutient de fait une représentation datée des femmes et de leurs expériences physiologiques (2013 : 607), vision plus forcément conforme aux pratiques actuelles et aux ressentis des femmes contemporaines autour de ce rite.

Ainsi, le *miqveh*, comme ritualisation stratégique produit et reproduit une vision de ce qu'est une femme juive : une femme mariée (ou fiancée), mère, et capable d'avoir d'autres enfants. À l'inverse, l'exclusion des autres catégories de femmes de la réalisation d'un rite peut être vue comme une mise à l'écart premièrement de la communauté, mais également de la catégorie femme. Bourdieu (1982) parle par exemple du rite d'institution, où la participation à la ritualité d'une communauté définit qui appartient au groupe et qui n'y appartient pas, ainsi que les différentes catégories au sein même du groupe. Le discours rituel, par lequel opère le pouvoir, définit les limites entre les groupes composant la communauté entre celles et ceux qui sont autorisés à participer en raison de certains critères, et les autres. Les différences sont ainsi naturalisées. Il s'agit alors d'une naturalisation des femmes juives, c'est-à-dire de la reconnaissance de ce qui permet leur encadrement pour la réalisation de leur nature profonde, celle d'être mère, de procréer et de permettre la reproduction de la communauté.

Les transformations féministes du *miqveh* : pour une redéfinition des femmes

Avec les premières femmes rabbines⁸, on assiste à partir des années 70 au développement de nouvelles ressources liturgiques⁹, à l'intention notamment de femmes voulant répondre à de nouveaux besoins spirituels, tout en restant au sein d'un cadre juif (Baumel Joseph, 2007 : 204). Comme Pamela S. Nadell l'exprime :

Les femmes rabbins n'ont pas seulement cherché à sanctifier l'intimité, elles se sont également intéressées aux dispositions publiques de la vie juive, cherchant à y inclure les femmes et à sanctifier le féminin d'une nouvelle manière. Elles ont fait écho à Priesand en demandant des liturgies « sensibles au genre » pour les shabbats et les fêtes, et chacun des mouvements libéraux du judaïsme américain les a publiées. (2007 : 221.)

Face aux conceptions des femmes et de leur corps en lien avec la pratique du *miqveh*, des femmes juives ont repensé et se sont réapproprié cette pratique du bain, pour qu'il ne soit plus uniquement un outil du mariage orienté vers le mari et la sexualité conjugale, mais un moyen pour les femmes de construire un lien avec leur corps et leur spiritualité (Rayzel Raphael, 2009). Certaines reconnaissent que le rituel traditionnel n'est pas fondamentalement mauvais pour les femmes juives, et beaucoup d'entre elles trouvent dans ce rituel et dans l'application des lois de *Niddah* des bénéfices pour leur vie individuelle, leur vie conjugale, ainsi que pour leur rapport à la ritualité juive (Marmon, 1999 : 235–247 ; Zuria, 2002). Nonobstant ces avantages, et devant les significations du rite et ses répercussions sur leur perception d'elles-mêmes et de leur corporéité, des femmes juives ont travaillé à sa transformation, pour répondre aux préoccupations modernes et aux évolutions de mentalités. Parmi ces femmes juives féministes ayant travaillé à la réforme du *miqveh*, nous avons fait le choix dans cet article de nous concentrer sur le travail de la rabbine Elyse Goldstein à Toronto, et notamment son livre *ReVision : Seeing Torah through a Feminist Lens* (1998). Dans celui-ci, elle cherche à concilier son féminisme et son rôle de

⁸ Sally Priesand est la première femme à être officiellement ordonnée rabbine aux États-Unis en 1972.

⁹ Cf. Adelman (1986) ; Orenstein (1994) ; Broner (1999).

rabbine, entre modernité et tradition, en menant une étude approfondie sur les différents aspects entourant le *miqveh*. Elle va à la recherche des femmes de la Torah et des symboliques traditionnelles du sang et de l'eau, notamment dans leurs utilisations rituelles, afin de développer un rituel d'immersion qui ne soit plus prisonnier des représentations rétrogrades des femmes et de leurs règles. Elle ne souhaite pas abandonner le *miqveh*, car :

[...] nous avons si peu qui nous appartienne. Nous revêtons le *talit* [châle de prière], mais ce faisant, nous partageons un apanage rituel masculin. Nous avons besoin de symboles qui seraient nôtres, pas seulement une location. (Goldstein, 1998 : 131.)

Elle cherche au contraire à « se réappropriier l'eau » (*ibid.* : 126). Elyse Goldstein se fonde en partie sur sa pratique personnelle pour justifier le besoin d'un changement. Elle raconte que, juste avant son ordination rabbinique, elle a souhaité se rendre au *miqveh*, parce qu'il lui semblait que c'était la bonne chose à faire. La *balanit* ne l'a pas comprise, car la rabbine ne correspondait pas aux catégories de femmes devant s'immerger, et Goldstein a dû argumenter pour y avoir accès. Elle raconte aussi s'être rendue au *miqveh* chaque mois selon ce qui est prescrit, mais « pas pour être casher pour mon mari – je ne suis pas du poulet – mais en tant que femme faisant ses adieux à une partie de moi-même » (*ibid.* : 105). Ce récit exprime clairement le problème relié à ce rituel soulevé par des critiques féministes : les femmes se rendent au *miqveh* pour leur mari, parce qu'elles leur doivent cette purification afin de reprendre une sexualité, et non pour entrer en relation avec elles-mêmes. À partir de son travail rabbinique, et de son traitement global qui s'attache aux différentes facettes du *miqveh* (le sang, l'eau, les rapports de genre, la temporalité et les actrices du rite), la rabbine Goldstein propose une nouvelle pratique qui nous semble paradigmatique pour traiter des changements féministes apportés au *miqveh*. Nous tenons à préciser que cette pratique féministe n'est pas la seule : on retrouve aujourd'hui de nombreux autres exemples¹⁰.

Dans *ReVisions*, Goldstein commence par interroger les symboliques traditionnelles du sang et de l'eau dans la Torah. Elle aboutit à de nouvelles interprétations des menstruations et à la façon

¹⁰ Voir par exemple *ImmerseNYC.org* ; *MayyimHayyim.org* ; Wright (2000).

dont les femmes pourraient les repenser comme un « moment de pouvoir (*time of power*) » (1998 : 107), et non plus comme un moment d'impureté. Elle ne remet pas en cause la période d'attente de sept jours. Les transformations les plus importantes apportées par Goldstein, décrites dans son ouvrage, sont l'ouverture du bassin à toutes les femmes (célibataires, veuves, lesbiennes, adolescentes, ménopausées, etc.), et à différentes occasions de leur vie (deuil, ménopause, après un divorce, un viol, pour se préparer avant les fêtes juives, etc.). Au-delà des femmes, Goldstein souhaite également ouvrir le *miqveh* aux hommes (traditionnellement, les hommes se rendent dans des *miqvaot* qui leur sont réservés, et pour d'autres occasions que le respect des lois de Niddah). Elle demande aussi que le *miqveh* ne soit pas seulement ouvert le soir, mais aussi en journée, pour qu'il puisse par exemple se transformer en un Centre des Juives, un espace communautaire qui soit un lieu pour se retrouver, discuter, s'informer (1998 : 127–128), et que la *balanit* ne soit plus une présence obligatoire lors de l'immersion. Il s'agit avant tout de retrouver dans le *miqveh* un pouvoir de transformation, le passage d'un état à un autre, sans que cela soit lié nécessairement aux lois de Niddah, ni à une féminité juive normative, et encore moins à une quelconque notion d'impureté ou de saleté. Le *miqveh* réformé tel que le pense la rabbine Goldstein est ouvert aussi bien aux femmes qu'aux hommes et peut être un outil thérapeutique et spirituel, s'inscrivant dans un processus de soin, pour les personnes traversant une étape difficile de leur vie, ayant vécu des traumatismes, ou voulant célébrer leur santé (physique ou mentale) retrouvée, et ce, au sein de leur tradition religieuse. Il est important pour la rabbine Goldstein de laisser ce rite le plus ouvert possible, tant en ce qui concerne les personnes juives pouvant y prendre part qu'en ce qui concerne les occasions, permettant également un accompagnement de la personne s'immergeant par des membres proches. Et bien que ce soit une réflexion féministe qui ait mené à son développement, il ne doit pas non plus se limiter à une praxis féministe, mais être le plus inclusif possible : « pour ne pas tomber dans le piège de nous définir nous-mêmes comme le patriarcat nous a définies » (Goldstein, 1996 : 52).

Tout en continuant de s'inscrire à l'intérieur de sa communauté religieuse qu'est le judaïsme réformé et de ses traditions, la rabbine Goldstein a cherché à changer certaines pratiques rituelles entourant la vie des femmes. On peut en effet retrouver dans ses écrits sa

volonté de sortir les femmes juives des conceptions traditionnelles de soumission et d'appropriation liées au *miqveh* et aux lois de Niddah, afin de rendre celles-ci actrices de leur ritualité et productrices des discours entourant leur corps et leurs expériences de vie, discours qui s'incarnent dans une pratique réformée. Par les transformations apportées, le rituel du *miqveh* n'a plus à être pensé et performé en fonction des hommes et des relations sexuelles avec eux. En effet, en pensant l'ouverture du rite à d'autres expériences de vie, elle le dégage de son sens traditionnel qui en faisait un outil pour le mariage et la sexualité conjugale, entérinant l'assujettissement des femmes et de leur corps à la volonté des hommes, comme l'a montré l'ouverture des bassins pour les femmes dans certains pays lors du confinement dû à la COVID-19. Ce détachement donne lieu par la même occasion à de nouvelles conceptions des menstruations et plus globalement de la physiologie féminine, qui n'est ainsi plus directement liée à la procréation. Mais en même temps, la célébration rituelle des expériences biologiques féminines est conservée pour leur caractère transformateur, pouvant permettre de se rapprocher de Dieu, et ce, alors même que certaines analyses féministes ont cherché à évacuer ces spécificités féminines parce que considérées comme l'origine même de l'oppression et de l'infériorisation (King, 1993 : 70–76). Et en effet, « un changement d'idéologie, s'il n'est pas exprimé dans une praxis, permet l'existence superposée de multiples cadres de théorisation » (Steinberg, 1997 : 24). Goldstein propose dans son ouvrage et ses réflexions un changement d'idéologie sur les menstruations, mais également de pratiques rituelles. En inscrivant ces expériences parmi d'autres, communes à tous les êtres humains, les femmes ne sont plus définies exclusivement selon leur biologie, bien que soient reconnus les particularités et les potentiels de celle-ci. De plus, réunir dans un même espace rituel des hommes et des femmes permet de redéfinir des normes de genre, quelles que soient les raisons de chacun et chacune pour venir s'immerger. En effet, ne plus faire du *miqveh* un espace secret réservé aux femmes mariées et fécondes ouvre alors le discours rituel associé à cette immersion, et permet de redéfinir des rapports de pouvoir et des normes de genre. Chacune et chacun a sa place dans ce discours rituel, et aucune ni aucun n'est laissé aux marges de cette pratique rituelle spécifique. Afin de garder la plus grande ouverture possible de ce nouveau discours rituel, il est nécessaire d'associer les personnes voulant en bénéficier, par un

travail sur la liturgie, sur les textes récités ou lus, qui peuvent être des bénédictions traditionnelles, mais aussi des poèmes, des textes profanes qui recèlent du sens pour la personne selon les raisons l'amenant à performer le rite d'immersion.

Au fur et à mesure que ces nouvelles pratiques s'effectuent, elles finissent, en amont, par déplacer sensiblement le sens du *miqveh* vers un rituel de transition, de passage, et par extension et en aval, par transformer les normes religieuses s'appliquant aux femmes. Cela peut *in fine* participer à l'évolution des représentations que les femmes (et les hommes) ont d'elles-mêmes, de leur corps et de leurs expériences (Fedele, 2014 ; Houseman, Mazzella di Bosco et Thibault, 2016). Dans un rituel de transition, la réintégration ne se fait d'ailleurs pas toujours à l'identique, mais elle a la possibilité de renverser les structures sociales existantes, ici la place et perception des femmes juives. Le *miqveh* devrait, selon Goldstein, être une nouvelle place de sanctification pour les femmes, et leurs expériences de vie, qu'elles soient biologiques ou non (1998 : 94), un lieu et un rituel où elles peuvent transcender les représentations misogynes associées à leur sexe, pour en ressortir en tant qu'êtres humaines juives, intégrées à chaque niveau de leur communauté. Plus qu'une ouverture du groupe à qui s'adresse ce rituel et plus que la diversification des occasions pour le pratiquer, il y a de la part de Goldstein une volonté de s'engager et d'impliquer les femmes juives dans la réalisation et la création de ce rituel, favorisant une réappropriation totale du rite, de sa signification et de sa réalisation, ce dont elles étaient jusqu'à récemment exclues.

On passe d'une normativité rituelle rigide, les femmes étant soumises à des principes naturalisants encadrant leur vie sexuelle et conjugale, entraînant dès lors une certaine *hexis* corporelle (ou habitus) de soumission à un homme, à un discours rituel fluide, dont peu d'éléments sont imposés. Il est toujours question de se laver et de s'immerger entièrement dans un bassin d'eau spécial régi par de nombreuses règles halakhiques qui en font un bassin juif, mais les règles encadrant les raisons et la réalisation sont plus souples et cherchent avant tout à englober le vécu des individus dans leur diversité. Chaque expérience de vie peut alors être reconnue et intégrée à un rituel juif, et ce dans un dialogue avec le rabbin ou la rabbine qui aidera à la formalisation du rite selon les besoins de la personne. Les femmes juives ne sont conséquemment plus uniquement définies à partir de leur état matrimonial et de leur

fécondité en termes de pures ou d'impures, mais les menstruations sont repensées comme un moment de vie et de créativité. D'autre part, d'autres expériences sont désormais reconnues comme valides pour l'utilisation du *miqveh*. Ce dernier devient alors avant tout un rituel juif, ni masculin ni féminin imposant une normativité de genre, mais permettant de définir qui est juif ou non¹¹.

L'aspect thérapeutique de ce bain est en outre important à prendre en compte. Loin d'être le lieu de la guérison en tant que tel, le *miqveh* peut représenter une première étape pour ressentir son appartenance à la communauté juive, dans la maladie, ou après des violences familiales, ce qu'explique notamment Marcia Cohn Spiegel à propos du silence prolongé des communautés pour défendre les femmes victimes de violences conjugales ou de viols. Pour elle, par l'inscription de rituels et de liturgies à l'intérieur de la tradition juive, « nous créons un cadre confortable pour introduire une dimension juive, féministe et spirituelle dans le processus de guérison » (1996 : 125), permettant aux femmes de se sentir appartenir de nouveau à leur communauté religieuse, de renaître, de retrouver une place, où elles pourront panser leurs plaies dans un cadre référentiel connu et familier. De plus, on notera que le *miqveh* féministe, en supprimant la présence obligatoire d'une surveillante, peut être vécu de façon libératrice pour des personnes victimes de sévices et de violences. En effet, se sentir observée lorsque l'on a des problèmes avec son corps peut raviver des traumatismes (Young, 2017).

Les règles encadrant la pureté et l'impureté dans le judaïsme ont comme but de séparer le sacré du profane, et de maintenir des délimitations précises et fixes entre les catégories ; tout ce qui serait en dehors de ces catégories doit être géré et encadré, afin de ne pas présenter de risques pour les structures sociales (Douglas, 2001 : 54–55). Une femme menstruée est traditionnellement un danger pour l'ordre social et son fonctionnement, de sorte que les lois de Niddah encadrent la gestion de ce danger et donnent les étapes nécessaires à sa réintégration sociale : l'immersion rituelle comme purification est alors le moyen de contenir la menace potentielle. Ces règles permettaient aussi de maintenir en dehors du sacré et donc de la

¹¹ Cela est explicite sur le site *MayyimHayyim.org* : la page « *For Those from Other Than Jewish Faith Traditions* » propose des rites de lavage de mains pour ceux qui seraient intéressés, en précisant que le *miqveh* est réservé pour les personnes juives ou qui se convertissent.

communauté des modes de vie comme l'homosexualité féminine ou le célibat. En transformant le sens du *miqveh* et en détachant celui-ci de questions de pureté, c'est la vision juive des femmes, de leur corps et de leur choix de vie qui se trouve modifiée : les femmes mariées et fécondes n'ont plus à être tenues à l'extérieur du groupe dans l'attente de leur réintégration, de leur « cashérisation » au regard de leur époux et de leur communauté juive ; les femmes célibataires ou lesbiennes peuvent désormais faire partie intégrante d'un pan de la ritualité juive : elles n'ont plus à se tenir en marge du *miqveh* en raison même de leur anormalité au regard de la normativité traditionnelle juive que représente leur état matrimonial ou leur sexualité. Elles ont la possibilité de se penser comme membres à part entière de ce rituel particulier, responsables de décider ce qu'elles veulent expérimenter corporellement, émotionnellement, et religieusement¹².

Une transformation rituelle pour une (ré)intégration totale des femmes

Transformer un rite traditionnel n'est pas uniquement ou simplement esthétique, et en étudier les transformations, notamment féministes, permet de mettre en avant le rôle du rituel dans l'instauration d'un ordre hégémonique, et donc des rapports de pouvoir. Le *miqveh* traditionnel, dans sa formalisation à la suite de la chute du Temple et aux évolutions du judaïsme, est devenu un lieu et un rituel de contrôle et de domestication des femmes et de leur corps, soutenant et reproduisant un système d'oppression et de naturalisation des femmes. Ces dernières seraient ainsi soumises à une nature féminine particulière, à encadrer par le mariage et la procréation. Ainsi, l'immersion rituelle obligatoire de femmes mariées et fécondes en vue de la reprise de l'activité sexuelle conjugale est une stratégie pour : premièrement distinguer les femmes et leurs sexualités entre elles, et deuxièmement, définir

¹² Le site *Rising Tide. Open Waters Mikveh Network* recense ces nouveaux *miqvaot*, en faisant une différence entre ceux qui existent déjà (dont 19 aux États-Unis, et 1 au Canada), ceux qui sont en création (dont 1 en Angleterre), et ceux qui sont en projet au sein de communautés juives. Récupéré le 22 mai 2023 de <https://risingtideopenwaters.org/members/>.

quelles femmes et quelles sexualités représentent la norme juive, car reconnues et sanctionnées dans une ritualisation.

En transformant ce bain, simplement par l'inclusion de toutes et tous, et de toutes les expériences, Goldstein fait évoluer l'ordre hégémonique et la normativité qui lui sont associés. En détachant les seules dimensions menstruée et mariée de l'immersion et de la purification, mais aussi en rendant les femmes actrices du rituel et de son discours, le discours rituel évolue, et le pouvoir qui s'exprime par ce discours n'impose alors plus la même normativité de genre, ce qui participe à la renégociation des rapports de pouvoir à l'œuvre dans ce rite. Les femmes peuvent, de plus, acquérir une certaine maîtrise des discours portant sur leur corps et sur leurs expériences, tout en étant encouragées à prendre place au sein de leur communauté religieuse avec l'élaboration de nouvelles liturgies, ce qui permet *in fine* une redistribution ou redéfinition des rôles genrés au sein de la communauté. Les femmes ne sont alors plus uniquement définies par leur fonction procréatrice, et surtout, elles ne doivent plus être rattachées à un homme pour participer à un pan de la ritualité juive. Ainsi, d'un outil normatif visant la régulation du mariage hétérosexuel, le nouveau *miqveh* devient un rituel qui peut être considéré comme un rite de passage, ou comme un rite d'expression de soi, un lieu où renouer avec soi.

Pamela S. Nadell pose la question dans *Women Remaking American Judaism* :

Comment tant d'innovations lancées par les féministes juives – [...] la réappropriation du *miqveh* [...] – sont-elles devenues si rapidement courantes dans la vie juive américaine ? L'une des réponses réside dans les femmes qui sont devenues rabbines (2007 : 221).

Les travaux de ces rabbines se sont surtout traduits dans la création d'espaces comme *Mayyim Hayyim* ou *ImmerseNYC*, ouverts à toutes et à tous, pour venir marquer ou célébrer différents types de vécus ou de moments de vie. Ces espaces continuent, plus de 40 ans après les premières réflexions, à réinventer et à repenser le *miqveh* et l'immersion. Ils offrent aussi des formations autour de cette pratique, pour déconstruire des préjugés, ainsi qu'un accompagnement religieux pour que le rituel pratiqué prenne tout son sens au sein de la tradition juive.

Pour appréhender les transformations sociales des religions face aux évolutions et enjeux actuels, il est important de s'intéresser à toutes les facettes composant les religions. De plus, étudier les rapports de pouvoir à l'œuvre au sein d'une communauté religieuse ne peut pas toujours passer par l'analyse des institutions et des rapports institutionnels. La ritualité est une composante importante de la religiosité, mais pas uniquement, et celle-ci se déploie de multiples façons selon les religions. Le judaïsme traditionnel, comme nous l'avons montré précédemment, mobilisait une ritualisation, celle du *mikveh*, pour définir les normes de genre concernant principalement les femmes. Penser le discours rituel avec Bell et Foucault permet de mettre en lumière premièrement les techniques pour définir un ordre hégémonique, et deuxièmement la normativité qui découle de ce dernier. Dans les ritualisations féministes, les normes de genre sont évacuées, avec l'inclusion de toutes les personnes juives sans autre égard que la judéité.

Bibliographie

- ADELMAN, Penina. 1986. *Miriam's Well: Rituals for Jewish Women around the Year*. Fresh Meadows : Biblio Press.
- BASKIN, Judith. 2013. « Jewish Traditions about Women and Gender Roles : From Rabbinic Teachings to Medieval Practice ». Dans *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, sous la dir. de Judith BENNETT et Riyj KARRAS, p. 36–51. Oxford : Oxford University Press. Récupéré le 11 juin 2023 de <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199582174.013.019>.
- BAUMEL JOSEPH, Norma. 2007. « Women in Orthodoxy. Conventional and Contentious ». Dans *Women Remaking American Judaism*, sous la dir. de Riv- Ellen PRELL, p. 181–209. Détroit : Wayne State University Press.
- BELL, Catherine. 1997. *Ritual : Perspectives and Dimensions*. Oxford : Oxford University Press.
- . 2009. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford : Oxford University Press.
- BEN-HAI, Moria Ran. 2020. « Féminisme juif orthodoxe : le Mikvé à l'heure du Corona (traduction par Ariel TEBOUL) ». *Hashiva.org* (5 août). Récupéré le 25 mars 2023 de <https://hashiva.org/religion/f/f%C3%A9minisme-juif-orthodoxe-le-mikv%C3%A9-%C3%A0-1%E2%80%99heure-du-corona>.
- BERGER, Teresa. 2012. « Feminist Ritual Practice ». Dans *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, sous la dir. de Mary MCCLINTOCK FULKERSON et Sheila BRIGGS, p. 525–543. Oxford : Oxford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1982. « Les rites comme actes d'institution ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, p. 58–63.
- BRONER, Esther M. 1999. *Bringing Home the Light : A Jewish Woman's Handbook of Rituals*. San Francisco : Council Oak.
- BUTLER, Judith. 1993. *Bodies that Matter : On the Discursive Limits of "Sex"*. New York : Routledge.
- CHRIST, Carol P. et Judith PLASKOW (dir.). 1979. *Womanspirit Rising : A Feminist Reader in Religion*. San Francisco : Harper & Row Pub.
- COHN SPIEGEL, Marcia. 1996. « Spirituality for Survival : Jewish Women Healing Themselves ». *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 12, no 2, p. 121–137.
- DALY, Mary. 1974. *Beyond God the Father : Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston : Beacon Press.
- DOUGLAS, Mary. 2001. *Purity and Danger : An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. New York : Routledge.
- ÉCOUTE JUIVE (s.d.) « Préparation au mikvé et bases de Nidah ». Récupéré le 13 juin 2022 de <https://www.ecoute-juive.com/nidah-purete-familiale/nidah-preparation-au-mikve-le-bain-rituel-juif.php>.
- FEDELE, Anna. 2009. « From Christian Religion to Feminist Spirituality : Mary Magdalene Pilgrimages to La Sainte-Baume, France ». *Culture and Religion*, vol. 10, no 3, p. 243–261.

- . 2014. « Créativité et incertitude dans les nouveaux rituels contemporains ». *Social Compass*, vol. 61, no 4, p. 497–510.
- FOUCAULT, Michel. 1971. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- . 2001 [1976]. « Le discours ne doit pas être pris comme... ». Dans *Dits et Écrits II (1976–1988)*, sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD, p. 123–126. Paris : Gallimard.
- GASQUET, Béatrice de et Martine GROSS. 2012. « La construction rituelle du genre et de la sexualité : initiations, séparations, mobilisation ». *Genre, sexualité et société*, vol. 8, p. 1–13.
- GOLDSTEIN, Elyse. 1996. « Jewish Feminism and “New” Jewish Rituals ». *Canadian Woman Studies*, vol. 16, no 4, p. 50–52.
- . 1998. *ReVisions : Seeing Torah through a Feminist Lens*. Toronto : Key Porter Books.
- GRIMES, Ronald L. (dir.). 2003. *Disaster Ritual : Explorations of an Emerging Ritual Repertoire*. Louvain : Peeters.
- HORVILLEUR, Delphine. 2013. *En tenue d'Ève : féminin, pudeur et judaïsme*. Paris : Grasset.
- HOUSEMAN, Michael, Marie MAZZELLA DI BOSCO et Emmanuel THIBAUT. 2016. « Renaître à soi-même ». *Terrain*, no 66, p. 62–85.
- KING, Ursula. 1993. *Women and Spirituality : Voices of Protest and Promise*. University Park : Pennsylvania State University Press.
- MACCOBY, Hyam. 1999. *Ritual and Morality : The Ritual Purity System and its Place in Judaism*. Cambridge : Cambridge University Press.
- MANUEL, Justine. 2021. « La transformation féministe de rituels juifs et catholiques, une stratégie de renégociation des discours normatif religieux ». Thèse de doctorat. Montréal, Université du Québec à Montréal.
- MARIENBERG, Evyatar. 2003. *Niddah. Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*. Paris : Les Belles Lettres.
- MARMON, Naomi. 1999. « Reflections on Contemporary Miqveh Practice ». Dans *Women and Water : Menstruation in Jewish Life and Law*, sous la dir. de Rahel R. WASSERFALL, p. 232–254. Hanover : Brandeis University Press.
- MEACHAM, Tirzah. 1999. « An Abbreviated History of the Development of the Jewish Menstrual Law ». Dans *Women and Water : Menstruation in Jewish Life and Law*, sous la dir. de Rahel R. WASSERFALL, p. 23–39. Hanover : Brandeis University Press.
- NADELL, Pamela S. 2007. « Bridges to “A Judaism Transformed by Women’s Wisdom” : The First Generation of Women Rabbis ». Dans *Women Remaking American Judaism*, sous la dir. de Riv-Ellen PRELL, p. 211–228. Détroit : Wayne State University Press.
- NIZARD Sophie. 2013. « Une pratique corporelle “discrète” : le bain rituel ». *Ethnologie française*, vol. 43, no 4, p. 601–614.
- ORNSTEIN, Dera. (dir.). 1994. *Lifecycles : Jewish Women on Life Passages and Personal Milestones*. Woodstock : Jewish Lights.

- OSGOOD, Kelsey. 2020. « Is the Mikveh Safe from COVID-19 ? Some Women Opt for the Ocean ». *Forward* (29 mars). Récupéré le 2 juillet 2025 de <https://forward.com/life/442617/is-the-mikveh-safe-from-covid-19-some-women-opt-for-the-ocean/>.
- RADFORD RUETHER, Rosemary. 1985. *Women-Church : Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. San Francisco : Harper & Row Pub.
- RAYZEL RAPHAEL, Geela. 2009. « From Ancient Times to Modern Meaning. Jewish Women Claim their Ritual Power ». Dans *New Jewish Feminism : Probing the Past, Forging the Future*, sous la dir. d'Elyse GOLDSTEIN, pp. 90–101. Woodstock : Jewish Lights Publishing.
- RISING TIDE (s.d.) « Meet our Members ». Récupéré le 28 juin 2023 de <https://risingtideopenwaters.org/members/>.
- ROBERGE, Martine et Denis JEFFREY (dir.). 2018. *Rites et ritualisations*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- STARR SERED, Susan, Romi KAPLAN et Samuel COOPER. 1999. « Talking about Miquveh Parties, or Discourses of Gender Hierarchy and Social Control ». Dans *Women and Water : Menstruation in Jewish Life and Law* sous la dir. de Rahel R. WASSERFALL, p. 145–165. Hanover : Brandeis University Press.
- STEINBERG, Jonah. 1997. « From a “Pot of Filth” to a “Hedge of Roses” (and Back) : Changing Theorizations of Menstruation in Judaism ». *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 13, no 2, p. 5–26.
- TORAH-BOX.COM. S.d. « Préparation au mikvé. Ma check-list ». Récupéré de <https://www.torah-box.com/docs-hizouk/preparation-mikve.pdf>.
- WASSERFALL Rahel R. (dir.). 1999. *Women and Water : Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover : Brandeis University Press.
- WITTY, Abraham B. et Rachel J. Witty. 2001. *Exploring Jewish Tradition : A Transliterated Guide to Every Practice and Observance*. New York : Doubleday.
- WRIGHT, Alexandra. 2000. « Meditations and Prayers for Use in the Mikveh ». Dans *Taking Up the Timbrel : The Challenge of Creating Ritual for Jewish Women Today*, sous la dir. de Silvia ROTHSCHILD et Sybil SHERIDAN, p. 37–39. Londres : SCM Press.

Justine MANUEL

YOUNG, Goldi A. 2017. « Being Watched by the Mikveh Attendant Reminds Me of my Sexual Assault ». *Forward* (24 août). Récupéré le 15 juin 2023 de <https://forward.com/scribe/380838/being-watched-by-the-mikveh-attendant-reminds-me-of-my-sexual-assault/>.

ZURIA, Anat (réal.) et Amit BREUER (prod.). 2002. *Purity (Tehora)* [DVD]. New York : Women Make Movies.

Abstract : According to the theoretical perspectives of Catherine Bell and Michel Foucault, a ritual can be interpreted as a discourse which develops a hegemonic order, a strategic way to implement the normative functioning of the context in which the ritual is embedded. In a religious context, ritualization can be used to establish power relations within religious communities, particularly between the sexes. From these perspectives, this article analyses the Jewish rite of immersion, the *mikvah*, from its traditional form to its contemporary feminist transformations. The *mikvah* was originally a purification ritual that governed the lives of Jewish women who were menstruating and married, giving them a certain status within their community. Rabbi Elyse Goldstein has rethought this practice to adapt it to changing mentalities, and to detach it from its role as a regulator of marital sexual intercourses.

Keywords : rituality, Judaism, feminist transformation, power relations, *mikvah*
