

**GENDER, RELIGION, HUMAN RIGHTS
IN EUROPE**

edited by

KARI ELISABETH BØRRESEN AND SARA CABIBBO

Herder - Roma 2006

Liliane Vana

*Les femmes dans l'espace public:
regard sur la société juive à l'époque
hellénistique et romaine*

De nombreuses études portant sur la place des femmes dans l'espace public dans la société juive à l'époque hellénistique et romaine ont pour point de départ l'affirmation que l'on peut, avec J. Jeremias, résumer à peu près ainsi: «En Orient, la femme ne participe pas à la vie publique; cela est également vrai du Judaïsme au temps de Jésus, en tout cas des familles juives fidèles à la Loi»¹. Dans la plupart des cas, il s'agit plutôt d'affirmations, voire de certitudes, ne reposant sur aucune démonstration, sur aucun examen rigoureux des textes.

D'autres études, pour la plupart féminines, démontrent la présence des femmes dans l'espace public et les activités qu'elles y exercent. Cependant, elles y voient le résultat d'une nécessité exclusivement économique touchant les classes sociales les plus démunies de la société et épargnant les plus aisées: les femmes appartenant aux couches pauvres devaient "sortir travailler" afin "d'aider" leurs époux à augmenter les revenus du foyer et subvenir aux besoins quotidiens de leurs familles. En outre, le travail des femmes n'est pas perçu par ces études comme l'exercice d'un métier mais plutôt comme une "occupation" venant prolonger certaines activités féminines accomplies au foyer tel le filage, le tissage, la préparation du pain, etc².

Dans cette étude, je me propose de vérifier si ces thèses corroborent les données fournies par les sources littéraires. J'examinerai la question de la place des femmes dans l'espace public par le biais de la législation juive à l'époque hellénistique et romaine; en revanche je n'aborderai les textes narratifs (aggadiques) qu'occasionnellement. Je ne m'attarderai donc que sur les métiers exercés par les femmes ayant fait l'objet d'une réglementation. Cependant, la liste s'étant avérée plus importante que prévu, alors que le temps imparti à chacun des participants dans le cadre de ce *workshop* étant fort limité, je n'exposerai, dans cette communication, que quelques uns de ces métiers³.

¹ J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen, 1962; trad. française par J. Le Moyné, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, Le Cerf, 1967, p. 671.

² T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Images and Status*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, p. 184.

³ Cette étude fait partie d'une série d'articles que je projette de publier sur la place des femmes juives dans l'espace public dont quatre sont actuellement sous presse.

Des femmes entretenant leurs époux

A l'époque qui nous concerne, la société juive vivant en Judée et en Galilée n'exprime aucune opposition de principe quant au travail de la femme à l'extérieur de son foyer. On peut même dire qu'elle voit d'un bon oeil celle qui exerce un métier pour gagner sa vie. Ceci vaut pour toutes les couches sociales, les plus riches comme les plus pauvres; le travail des femmes à l'extérieur du foyer est admis, et, parfois, même nécessaire, dans le milieu des sages, surtout lorsque les hommes abandonnent leurs épouses ainsi que leurs enfants pour aller étudier la Torah en des contrées lointaines pendant de longues périodes⁴. Alors, les femmes se voient contraintes d'assumer l'ensemble des responsabilités du foyer et subvenir, seules, aux besoins de la famille⁵.

Ces cas qui ne sont pas rares sont également connus par les contrats de mariage où pouvait figurer une clause particulière engageant l'épouse à entretenir son mari s'il se consacrait à l'étude⁶. Ainsi un homme pouvait-il contracter un mariage sous la condition qu'il soit dégagé de l'obligation de nourrir son épouse et que ce soit elle qui subviene à ses besoins, donc, à ceux du couple et de la famille. Je ne citerai qu'un seul texte qui formule la loi en l'illustrant par un exemple, celui de Rabbi Josué, fils de R. Aqiba⁷: «Selon l'avis des Sages [il est permis à] un homme d'épouser une femme en établissant avec elle la condition de ne pas la nourrir, et de ne pas l'entretenir; en outre, il peut [même] établir la condition que ce soit elle qui aura l'obligation de le nourrir et de l'entretenir afin qu'il puisse [sans souci] étudier la Torah». Ainsi, lorsque Rabbi Josué, fils de Rabbi Aqiba se maria, il établit avec l'accord de son épouse la condition de ne pas la nourrir et de ne pas l'entretenir; en outre, ce serait elle qui le nourrirait et l'entreprendrait afin qu'il puisse [sans souci]

⁴ Le problème est longuement discuté dans le Talmud car il soulève une multitude de questions annexes dont une des plus importantes est de trouver le moyen de concilier les obligations conjugales essentielles dans la vie du couple (outre le fait qu'elles constituent des commandements bibliques) avec l'étude de la Torah loin du domicile conjugal, cf. TJ *Pesahim* III,7,30b; *Hagigah* I,7,76c; TB *Ketubbot* 62b-63a.

⁵ Selon M. Beer, les femmes juives entretenant leurs époux qui se consacrent à l'étude de la Torah est un phénomène postérieur à la révolte de 135, cf. *Talmud Torah et derekh erez*, «Shenaton Bar-Ilan», 2, 1964, p. 160 et note 154. Cette thèse nous semble incompatible avec les nouvelles lois promulguées à cette époque visant à limiter la présence des femmes dans l'espace public, cf. infra.

⁶ TJ *Ketubbot* 5,2,29d; T *Ketubbot* 4,7 p.364 -5; et éd. Lieberman p. 7.

⁷ De nombreuses 'aggadot (récits) présentent avec admiration et éloges sans réserve Rachel, fille de Kalba Sabua', qui a travaillé pendant 24 ans pour entretenir son mari, Rabbi Aqiba, afin qu'il puisse étudier la Torah loin de son foyer et sans souci. A son retour, il déclare devoir à son épouse à la fois ses propres "mérites" et ceux de ses disciples (TB *Nedarim* 50a). Abstraction faite des aspects légendaires de ces récits, l'épouse qui travaille pour subvenir aux besoins de la famille et entretenir un mari qui s'est consacré à l'étude, est toujours mise en valeur dans ces textes; elle est perçue par les sages comme un idéal féminin et un modèle à suivre.

étudier la Torah. A l'arrivée de la famine le besoin les força de partager leurs biens. Alors elle commença à se plaindre de lui auprès des Sages. [Rabbi Josué, fils de Rabbi Aqiba] leur dit qu'il s'en rapportait au dire-même de son épouse [il suffirait qu'elle rappelle les conventions conclues entre eux]. L'épouse dit aux sages: "Il a été convenu [que je prenne tout à ma charge]". [Les Sages, lui répondirent:] "une fois le *qinyan*⁸ ayant eu lieu [conformément aux conventions conclues au préalable], il n'y a plus à revenir [sur l'accord initial conclu]"⁹. (TJ *Ketubbot* V,2,29d)¹⁰.

Le texte est clair: Rabbi Josué, fils de Rabbi Aqiba a contracté un mariage sous deux conditions: la première: de ne pas avoir à nourrir son épouse; la seconde d'être entretenu par elle. L'accord convient au couple, jusqu'à l'arrivée des années de famine. Alors, elle ne peut plus l'entretenir et demande, étant donnée la famine, d'être nourrie par son époux¹¹, ce qu'il refuse de faire. Lorsqu'elle porte l'affaire devant le tribunal des docteurs de la Loi, ces derniers se prononcent conformément à la règle et la déboutent de ses demandes. Leur argument est le suivant: une fois le mariage (*qinyan*) ayant eu lieu, tout accord prénuptial conclu comme condition du dit mariage devient irrévocable. Or, l'épouse de Rabbi Josué, fils de Rabbi Aqiba s'était engagée de subvenir à ses propres besoins ainsi qu'à ceux de son époux: la nouvelle situation économique et la famine n'y changent rien. Cette femme doit donc continuer à honorer l'accord prénuptial en dépit de la famine¹². Le tribunal n'exprime aucune critique à l'égard d'une épouse qui travaille durement pour entretenir son mari, ni à l'égard d'un époux, voire un docteur de la Loi, qui revendique son droit d'être entretenu par son épouse.

Par ailleurs, l'autonomie financière de la femme et sa capacité de subvenir à ses propres besoins apparaissent de différentes manières en de nombreuses

⁸ Litt. "acquisition". On désigne par cette expression l'acte qui accompagne les *qiddushin* (acte de sanctification du mariage). A l'époque de la *Mishnah*, en matière de mariage, le *qinyan* pouvait prendre trois formes: l'argent, le contrat écrit ou la cohabitation. Plus tard ces trois moyens de prendre femme seront réunis en une seule et même cérémonie comme c'est le cas de nos jours. Cf. L. Vana, *Fiançailles et Mariage à l'époque hellénistique et romaine: halakhah (lois) et coutumes*, dans P. Hidiroglou (dir.), *La construction de la famille juive: entre héritage et devenir*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 51-96.

⁹ Tous les textes rabbiniques cités ont été traduits par l'auteur du présent article.

¹⁰ Voir aussi T *Ketubbot* 4,7, éd. Zuckerman, p. 264 et éd. Lieberman p. 7.

¹¹ V. Note 39

¹² Déjà au II^e siècle avant n.è., le Siracide (25,22) désapprouve les hommes entretenus par leurs épouses et considère ceci comme un déshonneur, ce qui permet de supposer que, vers le milieu du II^e siècle avant n.è., le phénomène existait déjà.

autres catégories de lois¹³. Dans certaines situations, il serait envisageable qu'elle "tourne en ville", cherchant du travail afin de subvenir à ses besoins¹⁴.

Obstétrique et médecine

Dans la littérature rabbinique être une "sage-femme" n'était pas une "occupation" ainsi qu'on a pu le faire croire, mais un des métiers rémunérés exercés par les femmes juives et païennes au pays d'Israël: il était fréquent que les unes fassent appel aux services des autres et *vice versa*, sans tenir compte de leur appartenance religieuse¹⁵. On allait les chercher très loin, même le jour du *shabbat*, pour assister les femmes en couches (*M Shabbat* 18,3). On connaît même des hommes qui portent le nom du métier de leur mère obstétricienne: l'historien Flavius Josèphe mentionne un zélote portant le nom de "Joseph fils d'une *iatrine* (*Vita* 18,5) en rapport avec la guerre des Juifs contre les Romains. De fait, *iatrine* est le féminin de *iatros* (médecin) que l'on traduit de manière générale par "sage-femme"¹⁶ et que l'on devrait traduire par "femme-médecin"¹⁷.

On ne serait pas étonné d'apprendre que ce métier a conduit certaines sages-femmes juives à s'intéresser aux plantes médicinales, à la "pharmacopée", à l'anatomie et, à exercer la médecine de leur époque. Les femmes sont, parfois, les seules en mesure d'apporter une réponse de spécialistes à certains problèmes d'obstétrique. C'est ce qui se dégage de l'anecdote concernant la servante de Bar Qappara qui, ayant été appelée à assister une femme juive qui accouchait le jour du *shabbat* s'en va consulter le Patriarche, Rabbi Yehudah (170-200). Elle lui pose une question bien précise en matière d'obstétrique. Or, ce grand maître, ignorant les *halakhot* (lois) portant sur l'accouchement le jour du *shabbat* lui conseille, le plus naturellement du monde, de consulter une sage-femme, sachant que celle-ci est fort compétente dans ce domaine (obstétrique et *halakhah*). Il se trouve fort embarrassé lorsque la servante lui répond qu'il n'y a pas de sage-femme en ces lieux. Il lui suggère, alors, d'agir

¹³ Cf. par exemple *TB Gittin* 12a concernant la femme exilée en une "ville refuge" (*'ir miglat*); v. aussi Maïmonide, *Yad, Hilkhoh Rotzeah u-shemirat nefesh*, 7,2.

¹⁴ V. Rashi sur *TB Gittin* 12a et *Tosafot*, *ibid*, s.v. «maspeget».

¹⁵ Les contacts entre Juifs et Païens seront réglementés peu avant la première guerre des Juifs contre les Romains mais ne seront jamais complètement interdits; ils seront limités à certains domaines, cf. *M 'Abodah Zarah* 2,1; *T ibid.* 3,4, éd. Zuckerman, p.463; *TB ibid.* 26a et passim. Voir L. Vana, *Juifs et Païens à Acre-Ptolémaïs (Mishnah 'Abodah Zarah III,4)*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études», 1991/92, t. 100, p. 241-243.

¹⁶ J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, [1911], trad. angl. par F. Rosner, New York, 1978, p. 12.

¹⁷ Cf. le sens particulier donné par A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, éd. revue et corrigée, 1950, p. 955.

conformément à l'usage local. Malheureusement, ignorant les usages locaux, la dite servante qui n'est ni sage-femme ni juive, insiste auprès du patriarche pour obtenir une réponse claire. Désespéré, il lui donne une réponse en prenant soin de préciser qu'elle n'est pas la sienne propre mais celle de Rabbi Yossé, réponse qu'il fait sienne pour la circonstance¹⁸.

Les détails de cette anecdote sont fort éloquentes; ils démontrent avec évidence qu'à la fin du IIe siècle, la société juive du pays d'Israël établissait, en matière d'obstétrique, une différence claire et sans ambiguïté entre la sage-femme professionnelle et tout autre femme qui aiderait sa voisine à accoucher à l'instar de la servante de notre anecdote. Le Patriarche reconnaît à la sage-femme des compétences en matière de *halakhah* (loi) outre celles qui sont liées à son métier; il reconnaît également sa propre incompétence dans ce domaine, bien qu'il soit un grand maître. En matière d'obstétrique, ce sont les connaissances de la femme spécialiste et professionnelle qui permettront l'élaboration des lois relatives à l'observance du jour du *shabbat*; elles l'emportent sur celles du docteur de la Loi dans ce domaine particulier.

Mais l'obstétrique ne constitue pas la seule spécialisation des femmes: elles sont consultées, à l'instar de tout autre médecin, pour des questions diverses portant sur la santé de manière générale. Cependant, au sujet des soins à proférer au malade le jour du *shabbat*, la *Tosefta* précise: «On ne dit pas: faisons les choses (=donnons les soins aux malades le jour du *shabbat*) selon les conseils des femmes [médecins] ou des *Kutim* [médecins] mais on joint à leur avis celui d'un [médecin] juif [de sexe masculin]». (T *Shabbat* 15,15, éd. Zuckerman, p. 134). Il en résulte qu'on joint l'avis des femmes médecins à celui des hommes exerçant le même métier pour prendre une décision *halakhique* au sujet des soins médicaux permis de proférer le jour du *shabbat*. En revanche, en temps normal, lorsqu'il ne s'agit pas de l'observance du *shabbat*, le seul conseil d'une femme médecin pouvait suffire pour prendre une décision *halakhique* en matière de soins médicaux.

Péritomie

Les compétences dans le domaine de l'obstétrique ont également conduit les femmes, depuis les temps bibliques, à agir en péritomistes. Dans la littérature juive de langue grecque, notamment dans les livres des *Maccabées*, on voit surtout des femmes (et non des hommes) pratiquer la circoncision sur leurs fils (I Mac 1,60-61; II Mac 6,10; IV Mac 4,25). Elles violent le décret d'Antiochus

¹⁸ Les actes permis à accomplir le jour du *shabbat* sont énumérés en TJ *Shabbat* 18,3,16c, et date de l'époque des Amoraïm. La règle générale est formulée en M *Shabbat* 18,3.

IV Épiphanes ce qui leur vaut des châtimens extrêmement sévères, la torture, voire la mise à mort. (*I Mac* 1,48 et 60-61; *I Mac* 2,45-46; *II Mac* 6,10).

Que des femmes aient pu pratiquer la circoncision sur leurs propres fils ne constitue pas un fait nouveau, le phénomène nous est connu par l'exemple de Séphora, épouse de Moïse, qui circonçoit son fils sur le chemin du retour en Égypte (*Ex* 4,25). La question est de savoir si, à l'époque qui nous concerne, les femmes accomplissent des actes de péritomie sur leurs propres fils et sur ceux des autres alors que, selon la législation rabbinique, l'obligation de circoncrire son fils incombe au père, la mère étant explicitement exemptée de l'accomplissement de ce commandement¹⁹.

La Tosefta fait état de quelques femmes péritomistes: elle mentionne le cas de quatre soeurs vivant à Sépphoris, à l'époque de Rabban Gamliel²⁰ (40-80), et celui d'une femme vivant à "Kapoutkiyah"²¹, que Rabbi Nathan²² (135-170) rencontra lors de son séjour en Cappadoce²³. En revanche, aucun de ces textes ne mentionne les pères ou les hommes de l'entourage du garçon. Ces cas n'ont rien d'étonnant car, ainsi que nous l'avons vu plus haut, ce sont les femmes qui, grâce à l'expérience acquise dans le cadre de l'exercice de leur métier de sage-femme ou de médecin, avaient l'habitude de pratiquer des "actes chirurgicaux", la circoncision étant un parmi d'autres.

Du point de vue de la loi juive ancienne, toute personne adulte est habilitée à pratiquer la circoncision, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme. Mais, vers le III^e siècle, le Talmud de Babylone opère une distinction entre l'acte chirurgical consistant à sectionner le prépuce d'une part et l'obligation de veiller à ce que cet acte soit effectivement accompli comme un commandement d'autre part. L'obligation de veiller à l'observance du commandement qui consiste à faire entrer le garçon dans l'alliance d'Abraham incombe au père et non à la mère (*TB Qiddushin* 29a), l'acte lui-même pouvant être accompli par eux ou par tout autre personne. Ainsi, la circoncision opérée par une femme

¹⁹ *M Qiddushin* 1,7 ; *TB Qiddushin* 29a.

²⁰ *T Shabbat* 15,8, éd. Zuckerman, p. 133; *TB Yebamot* 64b.

²¹ Kapoutkia ou Kapoudkia est une province de la Cappadoce, entre la petite Arménie, la Phrygie, la Paphlagonie et la mer Noire où de nombreux Juifs habitaient. Rabbi Aqiba et Rabbi Meïr y séjournèrent au cours de leurs voyages, cf. A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, Paris, 1868, reprint G.O. Hildesheim, 1967, p. 317.

²² *T Shabbat* 15,8, éd. Zuckerman, p. 133; *Cant. Rabba* 7.2.3; *TB Yebamot* 64b; *TJ Yebamot* VI,6,7d. Cependant, ce dernier passage est parfois mis en relation avec un éventuel problème médical qu'aurait rencontré l'enfant circoncis. Quelle qu'en soit l'explication, il est important de souligner le fait que la loi juive n'a jamais interdit aux femmes d'accomplir la circoncision de leurs propres mains.

²³ J. Preuss donne une analyse fort intéressante du noyau historique de ces anecdotes, cf. *Biblical and Talmudic Medicine, op. cit.*, p. 35-36. Pour la datation des sources rabbiniques, on consultera Sh. Safrai et al. (Ed.), *The Literature of the Sages (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum)*, vol. 1, Assen/Amsterdam: Van Gorcum & Philadelphia, Fortress Press, 1987.

est-elle un acte parfaitement conforme, au regard de la loi. C'est dans ce sens que la règle fut fixée depuis cette époque et pour les générations à venir: «Tout le monde est habilité à pratiquer la circoncision, y compris un incirconcis, un esclave, une femme ou un [enfant] mineur»²⁴.

Cependant, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, la *halakhah* ajoutera une condition supplémentaire: la circoncision ne saurait se limiter à une opération chirurgicale ayant pour objectif de résoudre un problème médical (le traitement du *phimosi*s par exemple), elle doit être accomplie dans le but explicite de faire entrer l'enfant dans l'Alliance d'Abraham *le-shum berit*.

Quant au péritomiste "professionnel", il semblerait que le "métier" n'existait pas en tant que tel. Ce sont les médecins (TB *Menahot* 42a; *'Abodah Zarah* 27a), hommes ou femmes, ou les sages-femmes qui accomplissaient cet acte lorsque le père ou la mère de l'enfant n'étaient pas en mesure de le faire par eux-mêmes.

Il convient de préciser que, au fil des siècles, la nouvelle règle a fini par exclure les mères, non seulement de l'obligation de circoncire leurs fils, mais également de tout ce qui a trait à la circoncision. De même, elle a conduit à l'exclusion de toutes les femmes juives de l'accomplissement de l'acte chirurgical de la circoncision. Bien que la règle citée plus haut soit restée en vigueur et figure toujours dans tous les codes de lois du judaïsme orthodoxe (!), dans les faits, aucune femme n'agit et ne peut agir aujourd'hui en péritomiste. Qu'il s'agisse d'un péritomiste "professionnel" (le *mohel* du XXe siècle) ou d'un médecin, docteur en médecine, l'acte est accompli, depuis fort longtemps, exclusivement par les hommes. En dépit de la loi juive qui l'autorise, on ne permet pas aux femmes (docteur en médecine, par exemple), de nos jours d'accomplir l'acte de la circoncision. Il n'y a aucune interdiction *de jure*, certes, mais, *de facto*, il est extrêmement difficile de changer les attitudes masculines dans l'establishment juif.

La coiffure

Le métier de coiffeur figure sous deux termes différents dans la littérature talmudique: *sappar* ou *sappara'* pour désigner le barbier/coiffeur et *godelet*, *gadelet*, pour désigner la femme exerçant ce métier. Curieusement, le terme *meguddelet* ne figure jamais au féminin et celui de *sappar* n'est jamais employé au masculin. Pourtant, il s'agit apparemment du même métier.

A l'époque qui nous concerne, le métier de coiffeuse semble être fort apprécié par les femmes et les textes législatifs juifs le considèrent avec sérieux. On le trouve dans un passage important concernant le mariage et, plus

²⁴ Maïmonide, *Yad, Hilkhoh Milah* II, 1; I, 18.

précisément, au moment des *qiddushin*²⁵: «Si un homme dit [à une femme]: sois sanctifiée à moi à condition que... j'aie une fille ou une servante coiffeuse(s) (*godelet*) ... et il s'avère qu'il n'en a pas ... [cette femme] n'est pas sanctifiée» (M *Qiddushin* 2,3).

La Mishnah évoque le cas d'un mariage (*qiddushin*) sous condition: le marié s'engage à mettre à la disposition de sa future épouse une coiffeuse à domicile: soit sa propre fille dont c'est le métier, soit une esclave coiffeuse. Selon ce passage, la condition du mariage est d'offrir à la mariée une coiffeuse à domicile, peu importe si elle est une esclave ou un membre de la famille (la belle fille); que la coiffure soit leur métier, voilà ce qui importe²⁶. Le futur époux s'engage à respecter les conditions formulées lors des *qiddushin* sous peine de les voir frappés de nullité²⁷. La Mishnah fait donc état de deux catégories de femmes exerçant le métier de coiffeuse: des femmes libres (ici la belle-fille) et des femmes esclaves.

A la fin du III^e siècle, R. Memel, un Amora du pays d'Israël explique la Mishnah ainsi: «une fille coiffeuse pour te tresser/soigner (les cheveux) et une esclave pour te servir» (TJ *Qiddushin* II,3,62c). A l'instar de leurs prédécesseurs, les Sages du Talmud, peuvent donc concevoir l'idée qu'une femme libre (dans notre cas la fille d'un homme aisé qui est en mesure d'offrir une esclave à sa future nouvelle épouse) puisse exercer le métier de coiffeuse.

En effet, les femmes libres qui exercent le métier de coiffeuse offrent leurs services aux femmes juives ainsi qu'aux femmes païennes. Au III^e siècle, un docteur de la Loi tente d'interdire aux coiffeuses professionnelles juives de proposer leurs services aux femmes païennes mais son opinion est rejetée (TJ *'Abodah Zarah* I,9,40b). Au IV^e siècle, l'amora babylonien, Rav Bivi (350-375), "explique" comment le messenger de l'ange de la mort avait pu confondre Myriam la coiffeuse (Myriam megaddela' neshaya') avec Myriam, la nourrice (Myriam megaddela' neshaya') (TB *Hagigah* 4b). Bien qu'il s'agisse d'un passage aggadique, les éléments exploités par le récit imaginaire sont, eux, réels: il était facile, étant donné la ressemblance des termes désignant leurs métiers, de confondre les deux Myriam. Ces textes permettent d'affirmer avec

²⁵ Le terme "*qiddushin*" qui signifie "sanctification" désigne l'acte légal unissant un homme et une femme par les liens du mariage (TJ *Yebamot* XV,3,14d; *Ketubbot* IV,8, 28d; T *Ketubbot* 4,9, éd. Zuckerman, p. 265). Cependant, les *qiddushin* peuvent avoir lieu plusieurs mois avant la cohabitation, cf. L. Vana, *Fiançailles et Mariage à l'époque hellénistique et romaine*, op. cit.

²⁶ Contra T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Images and Status*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, p. 189.

²⁷ C'est dans ce sens que la *halakhah* fut fixée, cf. Maïmonide, *Yad, Hilkhot Ishut*, 8,1. Pour le mariage sous condition et les conditions légales dans lesquelles il prend effet, v. L. Vana, *Fiançailles et Mariage à l'époque hellénistique et romaine*, op. cit.

certitude que le métier de coiffeuse était encore exercé par les femmes juives (de condition libre) au III^e et au IV^e siècles.

On trouve les *halakhot* portant sur la coiffure dans le cadre des lois relatives au shabbat et aux jours de fêtes. La Mishnah (*Shabbat* 10,6) interdit aux femmes de tresser/soigner leurs cheveux le jour du *shabbat*, voire de faire une raie. Dans la *Gemara* babylonienne les docteurs de la Loi s'interrogent sur la question de savoir à quelle interdiction majeure (*'av melakhah*) cet acte est à rattacher (*TB Shabbat* 94b-95a). Ces passages dévoilent certains aspects de la vie quotidienne des femmes en Judée que la loi juive prend en ligne de considération.

L'importance des coiffeuses professionnelles transparaît en d'autres contextes législatifs. Ainsi au sujet des ustensiles susceptibles de recevoir l'impureté, la Mishnah et la Tosefta mentionnent un objet particulier qui fait partie du matériel professionnel des coiffeuses: «Pourquoi le tamis du meunier est-il [susceptible de recevoir] l'impureté? Car [le meunier] en fait un ustensile [à usage professionnel]. Mais [le tamis] du maître de maison est pur tant que [celui-ci] n'en a pas fait un ustensile [à usage professionnel]... Rabbi Yehudah dit: "[Le tamis du siège] des coiffeuses est également [susceptible de recevoir] l'impureté de siège" car [il s'agit d'un ustensile à l'usage d'un professionnel] dans lequel les filles s'assoient lorsqu'elles se font soigner (tresser) les cheveux"». (*T Kelim, Baba Metzi'a* 5,5, éd. Zuckermann, p. 583-584).

Notre Tosefta, à l'instar de la Mishnah (*Kelim* 15,3), se prononce sur le statut d'un objet particulier: un siège ayant le cordage ou la forme d'un tamis (*nappah*) dans lequel les coiffeuses installent leurs clientes pour s'occuper de leurs cheveux. La Tosefta opère une distinction entre les objets à usage domestique et les mêmes objets lorsqu'ils sont à usage professionnel: les premiers ne sont pas susceptibles de recevoir l'impureté, les seconds le sont. C'est précisément ce qui distingue le tamis du meunier de celui du "maître de maison": l'un est à usage professionnel (donc susceptible de recevoir l'impureté), l'autre est à usage domestique (et n'est pas susceptible de recevoir l'impureté). Selon Rabbi Yehudah, le siège des coiffeuses étant un "ustensile" à l'usage d'un artisan, il est susceptible de recevoir "l'impureté de siège" (*teme' moshav*) et c'est au sujet de cet "outil de travail" qu'il formule une règle. Le "tamis de la coiffeuse" est, donc, sans aucun doute, un siège à l'usage des coiffeuses professionnelles exclusivement et c'est en tant que tel qu'il fait l'objet d'une loi.

La question des coiffeuses et de la coiffure féminine n'est donc pas anecdotique dans la littérature rabbinique. Celle-ci, consciente de son importance tant pour les femmes que pour la société juive, la prend en ligne de compte, sous divers aspects, dans le cadre de la réglementation relative au

mariage, aux jours de fête, au *shabbat*, aux conditions de pureté, aux relations entre Juifs et Païens²⁸.

L'industrie textile

Filer et tisser la laine faisaient partie des tâches que les femmes accomplissaient dans leurs foyers et de nombreux passages de la littérature talmudique en parlent. Cependant, le filage et le tissage s'exerçaient également comme un véritable métier et devenait une source de revenus pour les femmes. Selon l'*Apocalypse* syriaque de Baruch (10,19) et la Tosefta, ce sont les femmes qui tissaient le voile du Temple. La Tosefta affirme que cette activité était rémunérée: «Les femmes qui tissent le voile (parokhet) [du Temple], la famille de Garmo qui prépare les pains de proposition et celle d'Abtinos [qui prépare] l'encens - tous perçoivent leur salaire du trésor du Temple» (T *Sheqalim* 2,6, éd. Zuckermann, p. 175)²⁹.

Le fait que le salaire des femmes leur soit versé à partir du trésor du Temple n'est pas sans intérêt, il constitue une reconnaissance officielle du métier de tisserande. En outre, ces femmes sont considérées comme des professionnelles à l'instar des autres corps des métiers rémunérés par le trésor du Temple, et sont traitées comme les égales des familles, nobles et célèbres³⁰, préposées aux tâches particulières du sanctuaire de Jérusalem telles celle de Garmo (ou Garmu) chargée de préparer les pains de proposition et celle d'Abtinos responsable de la préparation de l'encens. On ignore à combien s'élevait le salaire de ces femmes: s'il égalait celui des familles de Garmo et d'Abtinos, il devait être substantiel³¹.

La Tosefta que nous venons de citer fait allusion au voile qui sépare le Saint du Saint des Saints. Mais dans le Temple il y avait de nombreuses courtines (parokhot) accrochées à différents endroits dont les femmes devaient prendre soin régulièrement³².

²⁸ Les barbiers/coiffeurs n'ont pas bonne réputation: ils sont soupçonnés de ne pas respecter certaines lois (TJ *Ta'anit* 14,1=TJ *Ta'anit* III,1,66c), leur métier est assimilé à celui de voleur (M *Qiddushin* 4,14; TJ *Qiddushin* IV,11,65a-66b) et, il est recommandé de ne pas l'enseigner à ses fils. Il est à noter que les femmes exerçant le même métier ne souffrent pas d'une mauvaise réputation.

²⁹ V. aussi M *Sheqalim* 8,5; TJ *Sheqalim* VIII,4, 51b; TJ *Sheqalim* IV,2,48a; TB *Ketubbot* 106a; *Cant. des Cant. Rabba* 3,6,1.

³⁰ Selon T. Ilan, ces femmes appartiendraient à une seule et même famille, cf. *Jewish Women in Greco-Roman Palestine, op. cit.*, p. 187.

³¹ T *Yoma* 2,5; TJ *Yoma* 3,9; TB *Sheqalim* 14a; TB *Yoma* 38a. Pour cette question, v. L. Vana, *La place des femmes dans l'espace public aux premiers siècles de n.è.: étude de quelques métiers féminins* (à paraître).

³² TB *Yoma* 54a; voir aussi M *Sheqalim* 5,1.

Ce n'est pas le seul cas où les femmes perçoivent leur salaire du trésor du Temple. Une *barayta* rapporte: «Les femmes qui élevaient leurs enfants destinés à [s'occuper du rite] de la vache rousse percevaient leur salaire du trésor du Temple. Mais selon 'Abba' Sha'ul (150 c.), ce sont de riches femmes jérosolomites qui les entretenaient» (TB *Ketubbot* 106a).

Revenons au tissage. Bien qu'il soit souvent considéré comme une activité féminine, il était exercé également par des hommes et il semblerait que les tisserands (*gardiyim*) travaillaient avec les femmes, ce qui expliquerait la règle suivante de la Mishnah: «Celui dont le métier s'exerce avec les femmes (*'im ha-nashim*) ne s'isolera pas avec les femmes. On n'enseigne pas à son fils un métier [qui s'exerce] parmi les femmes (*beyn ha-nashim*)». (M *Qiddushin* 4,14=TB *Qiddushin* 82a) et formulée ainsi par la Tosefta: «Celui dont le métier s'exerce avec les femmes (*'im ha-nashim*) ne s'isolera pas avec les femmes comme, par exemple, les fabricants de cribles, les peigneurs de lin, les tisserands, les colporteurs³³, les tailleurs de pierres de meules, les tailleurs, les barbiers/coiffeurs, les blanchisseurs»³⁴ (T *Qiddushin* 5,14, éd. Zuckermann, p.343).

Ces textes laissent entendre que certains métiers sont exercés conjointement avec (*'im ha-nashim/beyn ha-nashim*) les femmes ou en contact fréquent avec elles et la règle qu'ils formulent tient compte de ces réalités. Ces informations (ainsi que celles qui concernent les fileuses, (cf. *infra*) permettent de supposer que, lorsque les femmes travaillaient la laine et le lin comme des artisans professionnels, elles le faisaient dans un lieu public que les textes appellent *shuq* "le marché". Le groupement des artisans par corps de métier dans une rue ou dans un quartier est un phénomène bien connu en orient et, ceci est confirmé tant par les sources littéraires³⁵ que par l'archéologie qui a mis au jour, sur plusieurs sites, des vestiges de métiers à tisser regroupés³⁶. Quant aux femmes, différents textes évoquent leur travail de filage en groupe³⁷ ou dans un lieu public lorsqu'il est assuré par des professionnelles. Les textes désignent la fileuse professionnelle par l'expression *'ishah ha-tovah ba-shuq* "la femme qui fait du filage au marché" (M *Ketubbot* 6,6 et 7,6; T *Sotah* 5,9).

La présence des femmes artisans travaillant au filage en un lieu public est confirmée, indirectement, par les lois ayant trait au divorce. Les textes font état

³³ Cette donnée corrobore le témoignage de Josèphe selon lequel il y avait, à son époque, des femmes exerçant le métier de colporteur, cf. AJ IV,451.

³⁴ Cf. aussi TJ *Qiddushin* IV,11,66c et la *barayta* en TB *Qiddushin* 82a.

³⁵ Pour la plupart, elles sont citées par Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, op. cit. p. 399-416.

³⁶ J. Briand et al. (ed), *Tell Keisan (1971-1976): une cité phénicienne en Galilée*, Fribourg-Göttingen-Paris, 1980, p. 318-320; 323-325 et p. 133 et 136 sur l'industrie textile.

³⁷ M *Sotah* 6,1; TB *Sotah* 31a; *Gittin* 89a; *Megillah* 14a; voir aussi T *Kelim*, *Baba' Batra'* 4,8 (éd. Zuckermann, p. 594).

de certains maris qui manifestent leurs réticences de voir leurs épouses travailler dans un lieu public (*ba-shuq*). N'ayant aucun moyen de les empêcher, on constate, à partir de la fin du II^e siècle, des tentatives d'adopter des lois leur permettant de contraindre leurs épouses de rester au foyer. Parmi ces cas, on compte la femme qui exerce le métier de fileuse: «Voici [la liste des femmes] dont on peut divorcer sans [leur verser la somme d'argent stipulée dans] la *ketubbah*: ... celle qui travaille au filage dans les lieux publics (*ba-shuq*)³⁸ et celle qui s'entretient avec tout le monde ...» (M *Ketubbot* 7,6).

On trouve la même règle dans la Tosefta: «... [la femme] qui travaille au filage dans les lieux publics (*ba-shuq*) et celle qui se rend aux bains et se baigne avec tout le monde ... ne percevr[ont] pas [la somme d'argent stipulée dans leur] *ketubbah* [en cas de divorce]» (T *Ketubbot* 7,6, éd. Zuckermann, p. 269).

Ne disposant d'aucune assise juridique permettant d'édicter une loi interdisant aux femmes de travailler en des lieux publics, les Sages ont trouvé un autre moyen. L'idée est très simple: priver l'épouse du bénéfice de sa *ketubbah*³⁹. Selon les nouvelles lois, un mari peut, dorénavant, évoquer comme motif légal de divorce le fait que son épouse se rende, contre son gré, en un lieu public (*shuq*) pour y travailler. Dans un tel cas de figure, il serait dispensé de lui verser la somme d'argent stipulée dans la *ketubbah* en guise de dédommagement.

De l'avis de Rabbi Me'ir (135-170), le mari aurait même pour devoir de se séparer d'une telle épouse (T *Sotah* 5,9). Ce docteur de la Loi ne tolère pas la présence des femmes en des lieux publics et, recommande le divorce non seulement de celles qui y travaillent, mais également de celles qui y mangent ou y allaitent leurs enfants. Rabbi Yohanan ben Nuri (110-135) trouvant l'attitude de son collègue excessive dit (avec une pointe d'ironie et d'humour)

³⁸ De manière générale, le terme *shuq* désigne le marché. Cependant, dans la littérature talmudique, il désigne également, la rue ou un lieu public tout simplement, cf. M *Qiddushin* 4,2; T *'Erubin* 7(5),13, p. 146-7; TB *Nedarim* 49b; TJ *'Erubin* X,1,26a; *Shabbat* 8,3,11b et passim. T. Ilan a compris, à tort, le mot *shuq* en TJ *Shabbat* 8,3,11b comme désignant le marché, cf. *Mine and Yours Are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 172. Pour une discussion sur ce point particulier, voir L. Vana, *La place des femmes dans l'espace public aux premiers siècles de n.è.*, op. cit.

³⁹ Par la *ketubbah*, qu'il est d'usage d'appeler "contrat de mariage", l'époux s'engage à la nourrir, la vêtir, à entretenir des relations conjugales avec elle et à lui verser une somme d'argent en cas de divorce ou de décès (les minima ont été fixés par les docteurs de la Loi, cf. M *Ketubbot* 4,7). La *ketubbah* avait la valeur d'un titre mobilier et, étant le bien propre de l'épouse, cette dernière pouvait la négocier comme elle l'entendait, en bénéficiant directement ou en faisant bénéficier ses héritiers (M *Ketubbot* 4, 10, voir aussi 4, 8-12). Parfois, elle servait de garantie dans les transactions de prêt ou de commerce. C'est, donc, à juste titre que T. Ilan la considère comme un document "typiquement féminin", cf. *How Women Differed*, «Biblical Archaeologist Review», 24/2 (1998), p. 38-39.

que, si on devait accepter les propositions de Rabbi Meïr, il ne resterait aucune femme mariée parmi les Juifs, car les maris trouveraient une raison ou une autre pour donner l'acte de divorce à leurs épouses. Aussi insiste-t-il sur la nécessité de s'en tenir à la loi biblique, telle qu'elle est formulée en *Dt* 24,1. Quant aux autres docteurs de la Loi, ils rejettent tout simplement les exigences de Rabbi Meïr (TB *Gittin* 89a).

Flavius Josèphe considère le métier de tisserand comme un métier de femmes (*AJ* XVIII 9,1§314) et, selon son témoignage, Alexandre et Aristobule menacent les femmes de leur famille, dès leur accession au trône, de travail forcé au métier à tisser (*BJ* I 24, 3, §479). Il est évident que Josèphe ne fait pas allusion à l'activité domestique que les femmes accomplissent dans leurs foyers ou les princesses dans leurs palais, mais bel et bien à une activité professionnelle, à un métier très dur, exercé par les femmes de son époque pour subvenir aux besoins de leurs familles.

Ces textes démontrent avec évidence qu'aux I^{er} et II^e siècles, les femmes étaient bel et bien présentes, voire actives, dans l'espace public. C'est, précisément, ce que la nouvelle législation de la Mishnah et de la Tosefta tentent de limiter par différents moyens vers la fin du II^{ème} siècle.

En matière de tissage, les femmes de Judée étaient "spécialisées" dans la fabrication des vêtements en laine et celles de Galilée étaient célèbres pour la production des articles en lin. Voici ce que l'on peut lire dans la Mishnah: «Il est interdit d'acheter de la laine ou du lait aux bergers [...] mais il est permis d'acheter des articles en laine aux femmes en Judée; en lin [à celles] de la Galilée et des veaux [élevés par] les femmes [de la plaine] du Sharon⁴⁰ [...] et à tout le monde on achète des oeufs...»⁴¹.

Les femmes semblent se consacrer soit au travail de la laine soit à celui du lin⁴². La séparation entre les deux métiers du textile correspond à la situation dans l'univers des artisans juifs de manière générale. En effet, soucieux du respect des prescriptions bibliques interdisant le mélange du lin et de la laine, les artisans juifs se spécialisaient dans l'un ou dans l'autre des deux métiers.

La Mishnah interdit l'achat du lait ou de la laine aux bergers (hommes); en revanche, elle permet l'achat des articles en lin et en laine aux femmes. Les bergers qui, pour la plupart du temps, conduisaient leurs troupeaux dans des

⁴⁰ La plaine du Sharon était célèbre pour son élevage de veaux; grâce à la Mishnah on apprend que ce dur métier était exercé par des femmes.

⁴¹ *M Baba' Qama'* 10,9= *TB Baba' Qama'* 118b; *T Baba' Qama'* 11,5, éd. Zuckermann, p. 370

⁴² Avec la laine, le lin est la matière textile la plus connue au pays d'Israël bien avant l'époque hellénistique. Considéré comme un produit de luxe, il était réservé, à l'époque du second Temple, surtout aux vêtements sacerdotaux. Le travail du lin est un métier extrêmement dur et pourtant les articles en lin sont connus pour être de facture féminine. La Galilée était célèbre pour sa production dans ce domaine du textile.

propriétés étrangères (TB *Sanhedrin* 25b), étaient soupçonnés de malhonnêteté et surtout de vol du revenu du troupeaux (M *Qiddushin* 4,14). Notre Mishnah semble avoir l'assurance que les femmes ne se livrent pas à un trafic illicite comme le font les bergers et n'a aucune crainte quant à la provenance de leurs marchandises.

La Tosefta apporte quelques précisions supplémentaires: «On achète des articles en laine aux femmes en Judée mais on ne leur achète ni vins ni huiles ni fruits». 'Abba' Sha'ul dit: «on achète [du vin, de l'huile et des fruits] à une femme pour [la somme de] cinq dinars afin qu'elle [puisse] s'acheter un bonnet pour [se couvrir] la tête (*kippah le-ro'shah*)»⁴³ (T *Baba' Qama'* 11,5, éd. Zuckerman, p. 370)⁴⁴.

La Tosefta confirme ce que nous savons par la Mishnah: en Judée, les articles en laine sont connus pour être de facture féminine et leur vente sur le marché est réglementée. La *halakhah* semble distinguer ici la vente des produits de facture féminine professionnelle et tout autre produit vendu par les femmes. En d'autres termes, elle ne confond pas l'activité professionnelle et l'activité occasionnelle.

Enfin, les articles en laine fabriqués par les femmes sont vendus sur les marchés par leurs propres soins. En d'autres termes, les femmes assurent plusieurs étapes de la fabrication du textile: le filage, le tissage, (probablement la couture) et la vente⁴⁵. La profession féminine est connue et reconnue comme telle par les sages de la Mishnah qui prennent soin de l'encadrer par une réglementation⁴⁶.

Leur activité dans la branche du textile et la place qu'elles y occupent témoignent du rôle important joué par les femmes juives dans l'économie du pays d'Israël aux premiers siècles de n.è.

L'hôtellerie

Dès leurs premières apparitions avec l'arrivée de Pompée en Judée en 63 avant n.è., les auberges s'intègrent rapidement dans le paysage économique et

⁴³ Sur cet objet, cf. L. Vana, *La place des femmes dans l'espace public aux premiers siècles de n.è., op. cit.*

⁴⁴ Voir TB *Baba' Qama'* 119a.

⁴⁵ Ceci correspond aux dernières étapes du travail de la laine et du lin, cf. M *Shabbat* 7,2.

⁴⁶ Les textes ne précisent pas le lieu de vente. On connaît l'existence à Jérusalem d'un marché des professionnels de la laine: *shuq shel tsmmarin*, situé près du coin des tailleurs et du «marché aux vêtements», cf. M *'Erubin* 10,9; TB *'Erubin* 101a; *'Eykhah' Rabba'* 1,2 sur *Lam.* 1,1 (18a 31). Dans cette ville, chaque métier avait son marché et le fait est confirmé par ce qu'on appelle communément la «Carte de Madaba». Il est également attesté tant par la Mishnah que par Flavius Josèphe (*BJ* V,8,1, §331); c'est probablement là que les femmes de Jérusalem vendaient leurs articles.

social du pays d'Israël⁴⁷. Les Juifs n'hésitent pas à se loger dans ces auberges, même lorsqu'elles sont dirigées par des païens⁴⁸. La *halakhah* n'émet aucune restriction à ce sujet, même lorsque les auberges sont situées dans le téménos des sanctuaires des idoles. Ainsi peut-on voir des docteurs de la Loi s'arrêter à des auberges, y passer une nuit, y séjourner un *shabbat*, etc.⁴⁹.

Dans la littérature talmudique le métier est fréquemment désigné au féminin (pundaqit)⁵⁰ et de nombreuses auberges sont souvent dirigées par des femmes. Les femmes aubergistes sont mentionnées en relation avec de nombreuses lois (*halakhot*) portant sur des domaines divers tels le prélèvement de la dîme, le mariage, le divorce, le témoignage, les relations entre hommes et femmes, etc. D'ailleurs, de nombreuses lois ayant trait à l'auberge sont formulées au féminin. Examinons les textes: «Celui qui confie [des produits agricoles] à une aubergiste [afin qu'elle lui prépare un met] doit prélever la dîme sur les [produits] qu'il lui donne ainsi que sur ce qu'il en reçoit, car elle est soupçonnée de les avoir substitué [à d'autres]. Rabbi Yossé dit: "Nous ne saurions être responsables des tricheurs. On ne prélève la dîme que sur [les aliments] qu'on reçoit [de l'aubergiste]" (M *Demay* 3,5). Les auberges fournissent le gîte et le couvert, mais il apparaît que, les clients peuvent s'y restaurer de deux manières: soit en profitant du couvert proposé par l'établissement soit en fournissant leurs propres aliments à l'aubergiste qui leur prépare un met⁵¹. L'aubergiste, probablement assistée de son personnel, assure un mode de restauration qui requière une gestion fort particulière. Cependant, on craint que l'aubergiste n'en vienne à substituer les aliments qui lui sont confiés aux siens propres ou à ceux des autres clients (TB *Hullin* 6b). Cet acte pourrait résulter d'une erreur, étant

⁴⁷ L'attestation archéologique la plus ancienne d'une auberge de l'époque romaine est celle de Heshbon à l'est de la mer Morte restée en activité de 63 av.n.è. à 132 de n.è., cf. L.A. Mitchel Hesbân, *Hellenistic and Roman Strata*, Ann Harbor, University of Michigan Press, 1992, p. 55 et 129-130.

⁴⁸ M 'Abodah Zarah 2,1; T 'Abodah Zarah 3,2, éd. Zuckermannel, p. 463; T *Abodah Zarah* 7(8),12, éd. Zuckermannel, p. 472; TB 'Abodah Zarah 14b et 15b; *Bemidbar Rabbah* 10,8. Cependant, il est demandé aux Juifs de ne pas laisser leurs bêtes dans les enclos de ces auberges.

⁴⁹ TJ *Berakhot* IV,1,7c=Ta'anit IV,1,67d; *Berakhot* VI,1,10b et VII,5,11c; *Sheqalim* VII, 4,50c; 'Erubin VI,23c. V. aussi Midrash *Eykhah Rabbah*, *Peshita* 10 (éd. Buber, p. 9) et Midrash *Tanhuma*, *Lekh lekha*, 10 (éd. Buber, p. 67-69); v. cf. L. Vana, *Les relations sociales entre Juifs et Païens à l'époque de la Mishnah: La question du banquet privé (mishveh shel goyim)*, «Revue des Sciences Religieuses» 71/2 (1997), p. 147-170.

⁵⁰ M *Yebamot* 16,7; M *Demay* 3,5; T *Demay* 4,32, éd. Zuckermannel, p. 53; v. A. Kohut, *Aruch Completum*, vol. 6, p. 367.

⁵¹ Le Talmud évoque souvent des exemples où des Juifs voyagent en emportant avec eux leur propre nourriture, parfois pour partager la table des païens, cf. T *Demay* 4,32; Midrash *Eykhah Rabbah*, *Peshita* 10 (éd. Buber), p. 9 et Midrash *Tanhuma*, *Lekh lekha*, 10 (éd. Buber), p. 67-69. Pour l'analyse de cette question, cf. L. Vana, *Les relations sociales entre Juifs et Païens à l'époque de la Mishnah*, op. cit.

donné le nombre de clients qu'elle doit servir, ou d'un acte volontaire étant donné l'intérêt qu'elle y trouverait. Dans un cas, comme dans l'autre, le client, soucieux de l'observance de la Loi, n'a plus la certitude que les aliments qui lui sont servis ont été dîmés et risque de commettre une transgression en les consommant.

De fait, la Mishnah présente deux étapes différentes de la *halakhah*. La première et la plus ancienne, correspond à la réglementation de l'époque de Yabnéh; alors que la seconde, celle de Rabbi Yossé (135-170), reflète l'opinion d'un sage appartenant à la génération postérieure à la révolte de Bar Koseba. En revanche, la Tosefta exprime une position opposée: «On donne à une aubergiste des aliments afin qu'elle prépare un met et si [elle] place la marmite devant [le client] ou la retire [du feu et la remet (mena 'eret)], même parmi les Païens, [le client] peut [consommer les nourritures] sans crainte aucune» (T *Demay* 4,32, éd. Zuckerman, p.53).

Pour la Tosefta, la femme aubergiste étant parfaitement fiable, on peut consommer les nourritures préparées dans son établissement sans crainte aucune qu'elle puisse les substituer à d'autres. Il n'y a donc pas de risque que les aliments soient *tevel* (non dîmés) et, de ce fait, la consommation en est autorisée. La Tosefta insiste sur le fait qu'on ne craint ni une erreur ni un comportement délictueux de la femme aubergiste en ces circonstances. On constate un flottement dans la *halakhah* qui n'est pas encore définitivement fixée au milieu du II^e siècle. En outre, l'intégrité morale de la femme aubergiste n'est pas mise en cause. En revanche, en préparant les aliments de ses clients, elle se trouve dans une situation où elle risque de commettre des erreurs.

La Mishnah (*Demay* 3,5) ne met pas en cause le comportement des femmes mais le métier d'aubergiste en tant que tel, qu'il soit exercé par un homme ou par une femme. S'agissant du prélèvement de la dîme qui est une prescription biblique, l'observance de la loi incombe aux hommes et aux femmes sans distinction aucune. D'ailleurs, notre passage est situé dans un contexte qui énumère de nombreux exemples de personnes qui risqueraient d'échanger des nourritures contre d'autres et, de ce fait, seraient la cause de la transgression de ceux qui les consommeraient.

Le texte évoque la présence de Païens à la table d'une auberge appartenant à une femme juive comme un fait peu rare. En effet, contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, Juifs et Païens partageaient la même table et la commensalité entre ces deux groupes sociaux n'était pas interdite; elle était permise et réglementée⁵².

Dans un autre passage de la Mishnah on apprend que les auberges fournissent différents services et que le témoignage des femmes aubergistes est

⁵² Cf. *ibid.*

accepté par les tribunaux: «Il arriva à des lévites de se rendre à So'ar, la ville des palmiers. Comme l'un d'eux tomba malade sur la route, ils le portèrent dans une auberge [et continuèrent leur voyage]. A leur retour, ils demandèrent à la femme aubergiste: "Notre compagnon, où est-il?" Elle leur répondit: "Il est mort et je l'ai enterré". [A la suite de ce témoignage] le remariage fut autorisé à sa veuve». (M *Yebamot* 16,7).

Selon le Talmud de Jérusalem (*Yebamot* 16,10,16a), l'aubergiste remet aux lévites le bâton, les sandales, le manteau et le rouleau de la Torah appartenant au défunt. Elle fait preuve de générosité, son honnêteté est exemplaire et son témoignage est accepté par les tribunaux. Grâce à cela, l'épouse du lévite décédé échappe au statut de '*agunah*⁵³', peut être déclarée veuve et par conséquent, peut se remarier. Ceci est particulièrement important d'abord, parce qu'il témoigne du sérieux avec lequel les Sages considèrent la profession d'aubergiste; ensuite, parce qu'il s'agit d'un cas exceptionnel où on accepte le témoignage d'une femme.

Le fait que l'aubergiste soigne un malade qui lui est confié pour cette unique raison ne constitue pas un cas exceptionnel. Dans la parabole du samaritain qui porte secours au voyageur agressé par des brigands sur la route de Jéricho, le blessé, laissé à "demi-mort", est transporté jusqu'à l'auberge la plus proche où il est soigné pendant quelques jours (*Lc* 10,34-35). Là aussi le blessé est confié à l'aubergiste pour être soigné.

Quant au samaritain qui lui porte secours, il s'en va et revient quelques jours plus tard. (Malheureusement, l'évangile de Luc ne précise pas si l'aubergiste était un homme ou une femme.) On peut constater avec intérêt que les témoignages des textes néotestamentaires concordent avec ceux de la Mishnah. Dans les deux sources, l'aubergiste profère des soins à un passant et non à un client. On peut donc supposer que ces services qui étaient probablement offerts également aux clients présentaient une des particularités de l'auberge. Celle-ci est perçue comme un lieu de refuge, un lieu accueillant, et ceci était connu de tous. Le portrait de l'aubergiste est donc plutôt positif dans les deux sources.

Les textes nous renseignent sur d'autres services assurés par les auberges. Celles-ci mettent à la disposition de leurs clients des enclos pour les animaux (M '*Abodah Zarah* 2,1; T '*Abodah Zarah* 3,1-2, éd. Zuckermann, p.463); un

⁵³ Par le terme '*agunah* on désigne la femme mariée dont l'époux a disparu sans que l'on puisse savoir s'il est mort ou vivant. Ne pouvant être déclarée veuve (car il n'y a aucune preuve du décès du mari) ni divorcée (car l'acte de divorce juif, le *get*, ne lui a pas été délivré), elle est considérée comme une femme encore mariée et, de ce fait, ne pourra pas se remarier. En outre, toute relation avec un autre homme sera considérée adultère (tant pour l'homme que pour la femme) et les enfants qui naîtraient d'une telle union auraient le statut de bâtards (*mamzerim*). Le statut de '*agunah* est des plus préjudiciables pour la femme car il la condamne à rester enchaînée, *ad vitam aeternam*, à un mari disparu. Le témoignage de l'aubergiste est d'autant plus important qu'il permet à la veuve du lévite de se remarier.

lieu pour déposer ses effets personnelles pour un certain temps; des magasins pour stocker ses marchandises (T 'Abodah Zarah 7(8),12, éd. Zuckermann, p. 472). Dans ces auberges on peut y passer une nuit, un shabbat entier, voire y célébrer un mariage ainsi qu'en témoigne la Tosefta: «On ne peut prendre en location une auberge à son prochain pour moins d'une nuit pour le gîte, pour moins de deux jours pour y passer un shabbat, pour moins d'un mois pour [les festivités d']un mariage» (T *Baba' Metzi'a'* 8,28, éd. Zuckermann, p.390).

Les services offerts par les auberges requièrent une gestion fort complexe que les femmes aubergistes assurent avec dynamisme en se faisant, sans doute, assister par des employés. Les auberges jouent, donc, un rôle important dans la vie économique et sociale des Juifs au pays d'Israël. Il s'agit d'un rôle qui dépasse de loin celui de la simple hôtellerie et les femmes y occupent une place considérable.

Il convient d'insister sur le fait que, les femmes aubergistes ne sont jamais soupçonnées de débauche ou de prostitution par les textes législatifs (comme c'est le cas dans la société greco-romaine)⁵⁴. En outre, leur métier ne les disqualifie pour aucun type de relation matrimoniale et de ce fait elles ne sont frappées d'aucune interdiction d'épouser même des prêtres (*kohanim*).

Enfin, il nous semble important de préciser que, dans nos sources, les femmes aubergistes apparaissent toujours seules et l'on ignore si elles sont célibataires, mariées, divorcées ou veuves.

L'administration des biens: la fonction d'*epitropos*

D'origine grecque, le terme *epitropos* revient une centaine de fois dans la littérature talmudique, avec une vingtaine de variantes orthographiques. En droit hébraïque, il devient le terme technique désignant le tuteur ou l'administrateur de biens⁵⁵. Comme en droit romain, il désigne les fonctions suivantes: 1) Un administrateur chargé de la gestion des biens d'autrui; 2) Un tuteur, généralement nommé pour veiller aux intérêts des enfants mineurs ou orphelins; 3) Un gouverneur d'une ville, d'un pays ou un procureur. Cependant, dans le cadre de cette étude, nous n'examinerons que les deux premières.

⁵⁴ Dans les sources juives, la mauvaise réputation des auberges n'apparaît qu'à partir de l'époque byzantine, cf. *Esther Rabbah* 3,4 *Genèse Rabbah* 92,6 éd. Theodor-Albeck p. 1144-1145; *Midrash Tanhuma, Mi-qetz* 8; Targum du Pseudo-Jonathan sur *Genèse* 42,6 etc. Néanmoins, les mêmes Midrashim continuent d'utiliser l'image positive de l'auberge et de l'aubergiste, cf. *Exode Rabbah* 1,34 (éd. Margaliou); *Midrash Tanhuma*, 58,14 et 20 (éd. Buber); *Mid. Tehillim* 110,1 et *passim*.

⁵⁵ L'usage du terme grec s'est prolongé, jusqu'à nos jours, dans le vocabulaire juridique de l'hébreu israélien.

Selon les textes législatifs, la nomination de l'*epitropos* peut être d'une durée limitée ou illimitée dans le temps⁵⁶. Celle de l'*epitropos* chargé de l'administration du patrimoine d'autrui⁵⁷ ne peut se faire que par le propriétaire du dit patrimoine. En revanche, celle de l'*epitropos* chargé de défendre les intérêts des orphelins⁵⁸ et administrer leurs biens jusqu'à leur majorité, obéit à d'autres règles. On est nommé à cette fonction de trois manières: par une personne physique (le *pater familias*), suite à un état de fait ou par un tribunal. Dans tous ces cas, on peut nommer un *epitropos* juif ou non juif⁵⁹, homme ou femme. La *halakhah* n'opère aucune distinction entre les *epitropoi* de sexe masculin ou féminin⁶⁰. De fait, dans la littérature talmudique, les femmes apparaissent, souvent, comme tutrices d'orphelins ou administrateurs de biens de manière générale⁶¹.

A. Commençons par l'*epitropos* chargé de l'administration des biens des personnes majeures:

«Voici [la liste des personnes] qui ont l'obligation de prêter serment [même] sans faire l'objet d'une plainte: les associés, les métayers, les *epitropoi*, la femme qui fait du commerce dans la maison » (M *Shebu'ot* 7,8).

«Celui qui installe son épouse comme gérante de sa boutique (*henwanit*) ou qui la nomme *epitropos* [pour administrer ses biens], peut la contraindre, à tout moment, lorsqu'il le désire, à prêter serment» (M *Ketubbot* 9,4 =TB *Ketubbot* 86b).

«Un homme ne peut exiger de son épouse de prêter serment que si il l'avait nommée gérante de sa boutique (*henwanit*) ou *epitropos* [pour administrer ses biens]». (T *Ketubbot* 9,3, éd. Zuckerman, p. 271).

Ces textes, qui datent du I^{er} siècle, évoquent des cas où des femmes se sont vues confier l'administration de biens, d'affaires commerciales ou financières.

⁵⁶ TJ *Terumot* I;1,40b; TJ *Gittin* V,4,47a.

⁵⁷ TB *Shabbat* 121a; *Baba Metzi'a* 39a et *passim*; Targum Yonathan sur *Gn* 41,34.

⁵⁸ Par le terme technique *yetomim* "orphelins", le droit rabbinique désigne les enfants mineurs auxquels le père, décédé, a laissé un héritage qu'ils ne peuvent gérer du fait de leur âge. Selon TJ *Baba Qama* IV,5,4b; TB *Ketubbot* 48a et *Yebamot* 113a, il faut nommer un *epitropos* également pour défendre les intérêts des sourds.

⁵⁹ Il était permis à un juif d'être le pupille ou l'*epitropos* d'un non Juif, cf. T *Baba Metzi'a* V,20, éd. Zuckerman p. 382; TJ *Baba Metzi'a* V,7,10c 29-30 et *passim*. Selon la *halakhah* qui perdure jusqu'à l'époque actuelle, un non juif a la capacité juridique de représenter un juif dans tous les domaines de la vie à l'exception du domaine rituel et religieux. Sur cette question, v. D.B. Sinclair, *The Status of a Gentile as Agent under Jewish Law* [en hébreu], «Shenaton Ha-Mishpat Ha-Ivri», 9-10 (1982-83), p. 95-113.

⁶⁰ TB *Gittin* 52a. La *halakhah* a été fixée dans ce sens, cf. *Tur Shulhan 'Arukh* 290 §24, s.v. «*ha-hi sevata*».

⁶¹ Selon une opinion attribuée à R. Yossé, certaines catégories de personnes ne sont pas habilitées à être nommées *epitropoi* notamment le barbier (ou le chirurgien), le tanneur et le maçon, cf. *Derekh Eretz Zuta* 10.

Dans un cas, le mari nomme son épouse gérante d'une boutique afin qu'elle en assure la gestion ; dans l'autre cas, la femme est nommée par son époux comme administrateur de son patrimoine. En tant que telle, elle jouit de tous les avantages que le statut d'*epitropos* lui confère. En même temps, il lui incombe d'assumer toutes les responsabilités légales qui en découlent. Dans un cas comme dans l'autre, la femme doit accomplir des actes civils et légaux à l'instar de tout autre administrateur de biens et, de ce fait, occupe une place dans l'espace public.

En effet, il incombe à l'*epitropos* d'assurer la gestion des biens de ses mandants dans le domaine civil (vente, achat, location de biens mobiliers et immobiliers, règlement des impôts et des liturgies, etc.) et dans le domaine religieux (prélèvements obligatoires des dîmes⁶², des dons revenant aux prêtres (*terumot*), des offrandes, des prémices, des aînés du bétail etc. dédiées au Temple)⁶³. L'*epitropos*, gestionnaire du patrimoine des mineurs, est également responsable de l'éducation de ses pupilles et, bien évidemment, de leurs besoins alimentaires, vestimentaires et religieux (achat d'objets de culte: *mezuzah*, *tefillin*, *lulav*, etc.) au quotidien.

Selon nos textes, le mari, en sa qualité de mandant, peut exiger de son épouse de prêter serment, comme il aurait eu droit de le demander à tout autre administrateur de biens⁶⁴. La femme est donc considérée ici en sa qualité d'*epitropos* et non d'épouse. Les textes n'opèrent aucune distinction entre les hommes et les femmes, fussent-ils les conjoints ou les proches parents de leurs mandants. Les uns et les autres sont soumis au même serment et dans les mêmes conditions⁶⁵, la préoccupation principale du législateur étant, ici, de veiller au bon fonctionnement de l'institution d'*epitropos*, non aux relations harmonieuses au sein du couple.

En assurant la fonction d'*epitropos*, la femme joue un rôle actif dans la vie économique et se trouve placée en situation de décideur. Sa position hiérarchique

⁶² TJ *Terumot* I;1,40b; TJ *Gittin* V,4,47a.

⁶³ Les obligations religieuses et non religieuses incombant à l'*epitropos* sont exposées en M *Gittin* 5,4; TB *Gittin* 52a et *passim*; T *Baba Batra* 8,14; T *Terumot* I,10-12, éd. S. Lieberman, p. 109-110; v. Id., *Tosefta Kifshutah*, *op. cit.*, vol. I, p. 300-304.

⁶⁴ Il s'agit d'une "procédure" légale à accomplir devant les tribunaux pour donner quitus à l'*epitropos* arrivé au terme de son mandat. Qu'il soit de sexe masculin ou féminin, nommé par une personne physique ou par un tribunal, l'*epitropos* a obligation de reddition de compte. Selon le droit rabbinique, le serment est exigé de toute personne tels les *epitropoi*, les associés ou les partenaires dans les affaires économiques et commerciales etc., cf. *supra* M *Shevu'ot* 7,8.

⁶⁵ Selon la loi juive, les femmes peuvent ester comme "demandeur" (plaignantes) ou "défendeur" et n'ont nullement besoin de l'assistance d'un *kurios* ou d'un *epitropos* dans la conclusion des actes juridiques, comme l'exige le droit romain. Elles ont également le droit de représenter des tiers devant un tribunal, cf. M *Ketubbot* 5,2; M *Shevu'ot* 30,2 et *passim*. Cependant, plus tard, il leur sera interdit de témoigner devant un tribunal, à l'exception de quelques cas particuliers comme celui de la '*agunah*' (cf. *supra*).

est similaire à celle d'un dirigeant habilité à "commander" ses subordonnés et ayant l'obligation de prendre des décisions concernant le patrimoine: conclure des transactions économiques et financières pour le compte d'un tiers, signer des documents ou sceller des objets etc.; autant d'actes reconnus et réglementés par les autorités judiciaires. En leur qualité d'*epitropos*, les femmes occupent une place importante dans l'espace public et dans le vie économique et sociale de la société.

A partir du III^e siècle, suite à un changement survenu dans la loi portant sur les "donations entre vifs", les femmes juives deviennent administrateurs de biens (*epitropoi*) lorsqu'elles sont les bénéficiaires de telles donations: «Rav Yehudah dit au nom de Shemu'el: Celui qui fait donation de tous ses biens à son épouse par un acte écrit, n'a fait [de cette dernière] qu'une *epitropos*» (TB *Baba' Batra'* 131b)⁶⁶.

Le caractère sexiste et discriminatoire du nouveau décret (*gezerah*) de Shemu'el (220-250) ne fait aucun doute. Cependant, bien que défavorable aux femmes en ce qui concerne l'héritage et la transmission du patrimoine, la décision de Shemu'el ne modifie pas la loi concernant la fonction d'*epitropos* ni la capacité juridique des femmes en matière d'administration des biens d'autrui. Bien au contraire, elle élargit son champ d'application à un nouveau domaine, celui des donations entre vifs⁶⁷. En outre, elle apporte une preuve supplémentaire que l'administration des biens par des femmes *epitropoi* était une pratique fort fréquente et bien ancrée dans la société juive. De ce fait, l'*amora* babylonien n'a aucune difficulté à transformer la donation entre vifs en mandat d'*epitropos* donné à l'épouse.

Le décret de Shemu'el est adopté tant par les habitants de la Babylonie que par ceux du pays d'Israël et marquera la législation juive pendant des siècles⁶⁸. Curieusement, le nouveau décret n'empêcha pas les maris de continuer de rédiger des donations au bénéfice de leurs épouses. Ce phénomène étonne les maîtres décisionnaires qui tentent de l'expliquer. Nous ne citerons qu'un seul exemple: celui du petit-fils de Rashi. Dans son commentaire sur TB *Baba' Batra'* 131b, R. Shemu'el be-Rabbi Meïr (c. 1080-1158) écrit: «Celui qui fait donation de tous ses biens à son épouse par un acte écrit, ne fait [de cette dernière] qu'une *epitropos*; car un homme souhaite que son épouse soit respectée». Plus loin, dans le même traité (144a), il ajoute: «[En rédigeant un

⁶⁶ V. TB *Baba' Batra'* 150b et 144a ainsi que les Tosafot s.v. «ke-hilkheta'» sur TB *Gittin* 14a.

⁶⁷ Pour la question des "donations entre vifs", v. L. Vana, *Epitropos ou administrateur de biens: une fonction féminine méconnue aux premiers siècles de n.è.* (à paraître).

⁶⁸ Le décret est entré dans les grands codes de lois, cf. Maïmonide, *Yad, Hilkhot Zekhiyyah* 6,4; *Sefer mitzwot ha-Gadol*, 'asin, 82; *Tur Shulhan 'Arukh*, 'Orah Hayyim, 246,12 et 'Even ha-'Ezer 106,1.

tel acte de donation] l'intention du mari est de faire de son épouse l'*epitropos* de ses biens de sorte que ses enfants, étant nourris et entretenus par elle, la tiennent en respect».

Il est intéressant de noter que l'auteur de ce commentaire est conscient de l'importance de la fonction d'*epitropos*, et reconnaît le "pouvoir" économique qu'elle confère, à celui qui l'assume, au sein de la famille et au sein de la société. Son importance n'échappera pas à la sagacité des sages depuis l'époque du Talmud jusqu'à nos jours lorsqu'ils tenteront de limiter la nomination des femmes à cette fonction.

B. Examinons maintenant la fonction des femmes *epitropoi*, tutrices d'orphelins et administrateurs de leurs biens. La nomination à cette fonction se fait de trois manières: 1) par le *pater familias* que la littérature talmudique désigne par l'expression "avi ha-yetomim", le père des [futurs] orphelins⁶⁹, 2) suite à un état de fait; 3) par les tribunaux⁷⁰. Si le *pater familias* n'a pas nommé d'*epitropos* de son vivant (*tutor testamentarius*), le tribunal a obligation de le faire (*tutor legitimus*) afin de préserver l'héritage des orphelins et défendre leurs intérêts. Cependant, à partir du III^e siècle certains changements surviendront dans la réglementation. Voici ce qu'on peut lire dans la *Tosefta*⁷¹: «Un tribunal ne nommera pas des femmes ou des esclaves⁷² [à la fonction de] *epitropos* comme ceci se faisait auparavant⁷³. Mais si le père les a nommés [à cette fonction] de son vivant, on [le tribunal] les nomme *epitropoi* ...».

Et dans la *barayta* de TB *Gittin* 52a. :«On ne nomme pas des femmes, des esclaves ou des mineurs⁷⁴ [à la fonction de] *epitropos*. Mais si le père [des futurs orphelins] les a nommés [à cette fonction], cela lui est loisible»⁷⁵.

Les deux sources sont composées de deux parties distinctes: l'une concerne

⁶⁹ C'est le terme technique de la *halakhah*. M *Gittin* 5,4; T *Terumot* 1,11, éd. Zuckerman, p. 26; T *Baba' Batra'* 8,13 et 17; Maïmonide, *Yad, Nahalot* 10,6; *Shulhan 'Arukh, Hoshen Mishpat* 290,1. Voir note 58.

⁷⁰ M *Gittin* 5,4; T *Terumot* 1,11, éd. Zuckerman, p. 26; T *Baba' Batra'* 8,13-14 et 8,17, éd. Zuckerman, p. 409-410; TB *Yebamot* 67b; Maïmonide, *Yad, Nahalot* 10,5; *Shulhan 'Arukh, Hoshen Mishpat* 290,1.

⁷¹ T *Terumot* 1,11, éd. Zuckerman, p. 26; éd. S. Lieberman, p. 109-110 et Id. *Tosefta Kifshutah, op. cit.*, vol. I, p. 300-304.

⁷² Le droit hébraïque reconnaît à l'esclave certaines capacités juridiques, cf. TB *Ketubbot* 28b.

⁷³ *ka-tehillah* en T *Terumot* 1,11, éd. Zuckerman, p. 26; et éd. S. Lieberman, p. 109-110; *le-kha-tehillah* en T *Baba' Batra'* 8,17, éd. Zuckerman, p. 410 et *ba-tehillah* dans quelques versions imprimées. Les variantes de lecture ont été analysées dans L.Vana, *Epitropos ou administrateur de biens, op. cit.*

⁷⁴ La présence des mineurs dans cette liste serait due à une erreur de scribe. Cependant, cette erreur se trouve dans les manuscrits du Talmud de Babylone exclusivement, cf. S. Lieberman, *Tosefta Kifshutah, cit.*, vol. I, p. 303-304.

⁷⁵ Les variantes de lecture ont été analysées dans Vana, *Epitropos ou administrateur de biens, op. cit.*

les tribunaux, l'autre le *pater familias*. En outre, ces textes confirment le fait que les femmes étaient nommées *epitropoi* non seulement par leurs époux mais également par les tribunaux comme tutrices des héritiers et administrateurs de leurs biens. Ce droit leur est reconnu et la loi n'est aucunement remise en question. Néanmoins, il est décidé que, dorénavant, les tribunaux rabbiniques ne nommeraient plus des femmes à cette fonction "comme ceci se faisait auparavant" (*ka-tehillah*). En revanche, si, prenant ses dispositions, le *pater familias* nomme son épouse à la fonction d'*epitropos*, les tribunaux confirmeront cette nomination.

Faute de pouvoir abroger la loi, les Sages introduisent une pratique nouvelle qui finira par l'emporter, dans les faits, sur la règle de droit⁷⁶. En l'occurrence, la nomination d'une femme à la fonction d'*epitropos* étant conforme aux dispositions du droit hébraïque, la loi reste théoriquement en vigueur mais il est décidé que, dorénavant, elle ne sera plus appliquée par les tribunaux. Ceci signifie que l'autorité législative décrète que lorsqu'elle siègera en tant qu'autorité judiciaire, elle n'appliquera pas la Loi et ceci "en toute légalité" puisqu'elle en a pris la décision. Voilà comment procèdent-on pour limiter la place des femmes dans l'espace public.

La nouvelle décision prise par les docteurs de la loi de ne plus nommer des femmes à la fonction d'*epitropos* finira par supplanter l'ancienne règle de droit. Outre son caractère sexiste et discriminatoire, cette décision aura pour conséquence: 1) la réduction de la place des femmes dans la sphère publique, 2) la concentration du patrimoine familial ainsi que le pouvoir financier et économique entre les mains des hommes au détriment des femmes; 3) l'accroissement du contrôle des hommes sur le patrimoine familial même lorsque celui-ci se trouve entre les mains des femmes.

Il faut attendre le début du XXe siècle pour voir un *Poseq* (maître décisionnaire) revenir à la *halakhah* ancienne qui autorisait les tribunaux (et non seulement le *pater familias*) à nommer des femmes à la fonction d'*epitropos* des orphelins. Il s'agit du Rav Ben-Zion Uziel (1880-1953), Grand Rabbin séfarade (orthodoxe) de Jérusalem avant la création de l'État d'Israël et, par la suite, premier grand rabbin de l'état d'Israël qui, attentif aux mutations profondes ayant marqué la société de son époque où les femmes occupent une place de plus en plus importante dans l'espace public, prend cette décision en leur faveur.

Rav Ben-Zion Uziel fut, également, le premier, et, pendant longtemps, le

⁷⁶ Un procédé juridique analogue a été utilisé par les docteurs de la Loi pour exclure les femmes de la lecture publique de la *Torah*, cf. L. Vana, *La place des femmes à la synagogue aux Ier et IIème siècles: examen des sources rabbiniques et néotestamentaires*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études» 110 (2001/2002), p. 315-321; L.Vana, *La lecture publique de la Torah: De l'inclusion à l'exclusion des femmes*, (à paraître).

seul dans le monde juif orthodoxe, à prendre position en faveur du vote des femmes au suffrage universel, voire en faveur de leur élection à des fonctions publiques⁷⁷. Il se heurta à une forte opposition venant de la majorité de ses collègues, notamment à celle de son homologue ashkénaze, Rav Avraham Yitzhaq ha-Kohen Kook (1865-1935).

Conclusions

L'examen des textes législatifs a permis d'infirmer les deux thèses fréquemment avancées au sujet de la place des femmes dans l'espace public. Les femmes juives n'étaient pas recluses, bien au contraire, elles étaient visibles dans l'espace public et exerçaient des métiers pour lesquels elles étaient rémunérées. Lorsqu'elles travaillaient pour le Sanctuaire, elles étaient rémunérées par le trésor du Temple à l'instar des autres corps de métiers qui fournissaient leurs services au Temple de Jérusalem. Bien encadrés par une législation, ces métiers n'étaient pas le prolongement de leurs activités au foyer.

Des femmes appartenant à "des familles juives fidèles à la Loi" (je reprends l'expression de J. Jeremias, *cf. supra*), telles les épouses des docteurs de la Loi, travaillaient à l'extérieur du foyer pour gagner leurs vies et, parfois, étaient seules à assumer cette responsabilité. Les femmes travaillant à l'extérieur de leurs foyers n'appartenaient pas nécessairement aux couches sociales défavorisées mais à toutes les classes de la société juive, les plus riches comme les plus pauvres, voire à la classe des Sages.

Pour certaines femmes, entretenir leurs époux et subvenir aux besoins de la famille constituaient des conditions *sine qua non* du mariage. Pour d'autres, ce travail était accompli contre le gré de leurs époux ainsi que l'expriment les textes. Pour d'autres encore, gagner leurs vies étaient sans aucun doute une nécessité, étant donné leur condition sociale.

Dans tous les cas, le travail des femmes était connu, reconnu et réglementé par des lois. Les métiers exercés par les deux sexes étaient soumis à une même réglementation, obéissaient aux mêmes principes, sans distinction entre les hommes et les femmes. Ceci concernait les métiers touchant à la sphère du sacré (pour le Temple Jérusalem: la vache rousse ou le tissage des courtines), comme à celle du profane et de la vie quotidienne. Les femmes étaient célèbres dans la branche du textile pour la fabrication des articles en laine et en lin.

Elles exerçaient également les métiers de coiffeuse, aubergiste, sage-femme et pratiquaient la péritomie et la médecine. Les femmes médecins étaient consultées au même titre que les hommes médecins et les femmes *epitropoi*

⁷⁷ *Sha'arey Uziel*, Jerusalem 1944, p. 109-111. Pour cette question, v. L.Vana, *L'absence des femmes des fonctions religieuses à l'époque contemporaine: un réexamen de la loi juive (halakhah)*, (à paraître).

administraient des biens dans les mêmes conditions et conformément aux mêmes lois que les hommes.

Cependant, vers la fin du II^e et, surtout à partir du début du III^e siècle, des modifications considérables sont apportées à la législation et de nouvelles lois sont édictées visant, directement ou indirectement, à écarter les femmes de certains métiers (péritomiste et médecin) et de certaines fonctions (*epitropos*). Progressivement, ces lois finiront par réduire la place des femmes dans l'espace public, sans toutefois les en exclure totalement.

Le tableau que nous avons pu brosser présente un double intérêt tant pour ce qui concerne le statut des femmes aujourd'hui que pour notre connaissance de l'histoire des sociétés anciennes.

La connaissance des lois relatives aux femmes, leur évolution et les mécanismes ayant permis leur modification, constitue une condition nécessaire pour toute action visant l'amélioration du statut des femmes dans le judaïsme de nos jours: connaître le passé et l'histoire des lois afin de pouvoir agir sur le présent, modifier les lois et préparer l'avenir. L'exemple de l'*epitropos*, du vote des femmes et leur élection aux fonctions publiques au XX^e siècle, bien avant la création de l'état d'Israël, en est une belle illustration.

En ce qui concerne l'Histoire, la contribution des femmes à la vie économique et sociale du pays d'Israël à l'époque hellénistique et romaine ne fait plus aucun doute. Les nouvelles données modifient de manière considérable l'image que nous avons non seulement des femmes mais également de la société juive à l'époque hellénistique et romaine. Elles devraient conduire l'historien à reconsidérer le discours tenu jusqu'à présent sur les sociétés anciennes et, à envisager, de manière totalement différente, la place qu'y occupaient les hommes et les femmes, les rôles qu'y jouaient les uns et les autres.

Il nous semble donc important d'insister sur la nécessité d'intégrer de telles données dans l'histoire des femmes qu'il faudra écrire un jour, et, dans l'histoire générale de l'époque hellénistique et romaine que j'espère voir (ré)écrite dans un avenir très proche.