

Savantes, militantes, pratiquantes. Panorama des féminismes juifs américains depuis les années 1970

Béatrice de Gasquet

► **To cite this version:**

Béatrice de Gasquet. Savantes, militantes, pratiquantes. Panorama des féminismes juifs américains depuis les années 1970. Pardès, In Press 2007, 43, pp.257-268. hal-00285028

HAL Id: hal-00285028

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00285028>

Submitted on 3 Dec 2017

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

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

Béatrice de Gasquet
Doctorante au CEIFR (EHESS)
Article à paraître dans la revue *Pardès*

**Savantes, militantes, pratiquantes.
Panorama des féminismes juifs américains depuis les années 1970.**

C'est sur les campus américains des années 1970 qu'émerge, dans la continuité d'une « renaissance » juive plus générale, un féminisme juif multiforme, qui va influencer les différents courants du judaïsme américain. En quoi cette émergence s'explique-t-elle par les spécificités de l'histoire juive américaine ? Quels furent les impacts de ces militantismes ¹ ?

Je me centrerai ici sur les aspects religieux des féminismes juifs, mais il faut insister sur la diversité des actions féministes juives américaines : pour l'éducation juive des femmes, pour la parité dans les institutions communautaires juives, pour la participation accrue des femmes dans les synagogues, contre l'antisémitisme dans le féminisme...

Paradoxe apparent, la critique féministe ne correspond pas à des trajectoires d'abandon de la tradition, mais au contraire d'investissement croissant dans celle-ci. C'est le cas tant des étudiantes des années 1970, militantes puis pratiquantes, que des féministes orthodoxes des années 1990, pratiquantes puis militantes – même si l'opposition est schématique. Dans les deux cas, l'engagement dans le savoir juif joue un rôle fondamental – *Jewish studies* en formation dans les années 1970, étude féminine du Talmud dans les années 1990. D'autre part, il s'agit toujours non seulement de revendiquer une égalité ² dans la tradition existante, mais de construire une appropriation féminine de l'héritage religieux et culturel juif, de réinterpréter ou enrichir la tradition.

Les spécificités du judaïsme américain de l'époque, majoritairement non-orthodoxe, avec une tradition d'organisation féminine ancienne ³, expliquent en partie l'écho que rencontrent les féministes juives des années 1970.

Les étudiants juifs ont alors le plus souvent grandi dans les mouvements *Reform* et surtout *Conservative*, non-orthodoxes ⁴ ; sur le plan politique, ils ont souvent hérité de leur parents ou grands-parents émigrés d'Europe centrale et orientale des traditions de gauche (bundisme).

¹ Sur les effets religieux du féminisme, cf. Sylvia B. FISHMAN, *A Breath of Life: Feminism in the American Jewish Community*, New York, Free Press, 1983; et Susan GROSSMAN et Rivka HAUT (éds.), *Daughters of the King: Women and the Synagogue, a Survey of History, Halakhah, and Contemporary Realities*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1992.

² Égalité de droit, mais aussi égalité d'obligation. C'est en effet l'exemption des femmes de certains commandements – *mitsvot* – qui justifie leur exclusion des responsabilités religieuses.

³ Pour une synthèse sur le judaïsme américain : Jonathan SARNA, *American Judaism : A History*, Yale University Press, 2004.

Plus spécifiquement sur les femmes : Paula HYMAN, Deborah Dash MOORE (éds.), *Jewish Women in America: An Historical Encyclopedia*, New York, Routledge, 1997; Pamela S. NADELL, Jonathan D. SARNA (éds.), *Women and American Judaism. Historical Perspectives*, Hanover, University Press of New England, 2001.

Pour une référence en français (qui n'inclut pas les aspects religieux) : Nancy GREEN, « La femme juive. Formation, et transformations », dans Georges DUBY, PERROT Michèle (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 4, *Le XIXème siècle*, Plon, 1991, p. 215-229.

⁴ D'après la *National Jewish Population Survey* de 2000, un tiers des Juifs américains sont « affiliés » à une synagogue. Parmi ceux-ci, 39 % sont *Reform*, 33 % *Conservative*, et 21 % orthodoxes. Les *Conservative*, plus traditionalistes, ont longtemps été majoritaires.

Ils ont grandi dans un judaïsme qui a connu un processus d' « américanisation » entre la fin du 19^e siècle et la Seconde guerre mondiale, ce qui s'est traduit par une relative féminisation de la pratique : sur le modèle de la bourgeoisie protestante, on va au « temple » en famille – hommes et femmes sont assis ensemble –, et les femmes s'approprient la synagogue en organisant à partir des années 1890 des *Synagogue sisterhoods*, associations féminines qui veillent notamment à l'organisation des fêtes.

Élément important pour la suite, les deux mouvements non-orthodoxes ont en commun dès l'origine de recommander une éducation religieuse minimale pour les filles aussi bien que les garçons, mais avec des décalages pratiques. La première bat-mitsva a lieu en 1922, pour Judith, la fille du rabbin Mordecai Kaplan, plus tard fondateur du courant reconstructionniste (scission libérale des *Conservative*). La pratique ne se diffuse chez les *Conservative* qu'après la guerre, avec des variantes (c'est plutôt une célébration le vendredi soir et non le samedi, et la jeune fille ne lit pas toujours dans le *Sefer Torah*, mais dans une version imprimée) – notamment parce que jusqu'en 1955, chez les *Conservative* les femmes ne sont pas autorisées à monter à la Torah. À l'époque, la question se pose différemment chez les *Reform*, qui préfèrent à la bar-mitsva une cérémonie de « confirmation », vers 16 ans, pour les deux sexes. La première bat-mitsva *Reform* a lieu en 1931, elle se généralise dans les années 1970, quand la confirmation perd de son attrait au profit de la bar-mitsva. Elle se diffuse plus tard chez les orthodoxes, mais elle n'y devient jamais l'équivalent rituel exact de la bar-mitsva.

Dès la fin du 19^e siècle, le rabbin Isaac Meyer Wise, chef de file du judaïsme *Reform*, était probablement favorable à l'ordination de femmes rabbins⁵. En 1893, il admit Ray Frank, une jeune femme célèbre pour ses prêches dans les synagogues, au *Hebrew Union College* (HUC, séminaire rabbinique *Reform*) mais elle ne souhaitait pas devenir rabbin. Puis en 1922, quand les rabbins se déclarèrent favorables à l'ordination de femmes rabbins, le HUC refusa. Du côté *Conservative*, Solomon Schechter accepta Henrietta Szold (fondatrice en 1912 de l'organisation Hadassah) au *Jewish Theological Seminary* (JTS) en 1902 à la condition qu'elle ne cherche pas à être rabbin.

Autre élément à citer parmi les antécédents du féminisme juif américain, il existe une association féminine juive ancienne, la *National Council of Jewish Women*, fondée en 1893 par Hannah Solomon. Celle-ci souhaitait développer le rôle religieux des femmes, sans remettre en cause l'existence de rôles différents ; elle créa dans ce but des cercles d'étude féminins. Cependant, les conflits entre adhérentes orthodoxes et libérales amenèrent vite la NCJW à se détourner de l'action religieuse, au profit de l'action sociale et philanthropique.

Après la Seconde guerre mondiale, l'accès massif à l'université des étudiants juifs – des deux sexes – se généralise. Et à la fin des années 1960, dans la continuité des mouvements pour les droits civiques (années 1950) mais surtout contre la guerre du Viêt-Nam, se développe une contre-culture juive étudiante, qui critique le judaïsme « américanisé » de la génération précédente, la froideur et le décorum des grandes synagogues des banlieues résidentielles, le caractère bureaucratique des organisations juives. L'identité juive, jusque là vécue sur un mode privé, connaît alors un renouveau marqué, pour plusieurs raisons, parmi lesquelles le contexte général de valorisation des minorités ethniques, la guerre des Six Jours en 1967, et la mémoire de l'Holocauste.

Se regroupant pour prier dans des petites communautés informelles et politisées (la première, *Havurah Shalom*, est créée en 1968 à Somerville, Massachusetts), les étudiants créent le mouvement de la *Havurah*. Dans ces petits groupes, qui mêlent des inspirations

⁵ Pamela S. NADELL, *Women Who Would Be Rabbis: A History of Women's Ordination 1889-1985*, Boston, Beacon Press, 1998.

reconstructionnistes, hassidiques, hippies, on s'assoit en cercle, on dirige l'office à tour de rôle, on explore une approche personnalisée, mystique et corporelle de la prière, on recherche des liens entre judaïsme et engagement pour la justice sociale. Le mouvement prend fin dans les années 1980, mais son esprit se diffuse ensuite : le *Jewish Catalog*⁶, sorte de compilation des innovations possibles, est un énorme succès de librairie, les synagogues *Reform* et *Conservative* créent leurs propres *havuroth*, les leaders de la contestation accèdent à des responsabilités institutionnelles.

Cette première vague d'innovation religieuse, associée à ce qu'on a appelé une « renaissance » juive qui part des campus, a préparé directement celle du féminisme juif. Dans la logique des idéaux démocratiques et participatifs du mouvement *Havurah*, l'égalité des sexes était souvent appliquée, sans être forcément théorisée⁷ : pas de séparation, port du tallit, de la kippa, et montées à la Torah par les femmes.

C'est à la même époque, dans les années 1960-70, qu'a lieu la « seconde vague » du féminisme américain (si la première, celle des suffragettes, avait pour but l'égalité politique, celle-ci a pour but l'égalité sociale, professionnelle notamment.) Des figures juives y jouent un rôle majeur, comme Betty Friedan, auteure de *The Feminine Mystique* en 1963, fondatrice de NOW (National Organization for Women), ou Letty Cottin Pogrebin, fondatrice de la revue *Ms*.

Au début des années 1970, sur fond de mouvement féministe et de mouvement étudiant juif, la question des femmes apparaît alors dans le débat public juif⁸.

L'une des premières initiatives militantes de juives pratiquantes est celle du groupe *Ezrat Nashim*⁹, un cercle d'étude féminin issu en 1971 d'une *havurah* new-yorkaise. Une délégation présente en 1972 une liste de revendications à la convention annuelle de l'assemblée rabbinique du mouvement *Conservative* : elles demandent que les femmes puissent être rabbins et *chazzan*, qu'elles soient comptées dans le *minian* (quorum), appelées à la Torah, que des décisions soient prises pour régler les problèmes posés par le divorce (*agounot*), qu'une réflexion soit lancée sur l'exemption féminine des commandements positifs liés au temps.

En 1973 a lieu la première Conférence Nationale des Femmes Juives à Manhattan. Rassemblant 500 personnes, elle impulse la création de réseaux que la revue *Lilith*¹⁰, fondée en 1976, contribue à structurer et rendre visibles. C'est la première étape du féminisme juif : elle consiste à s'organiser pour porter des revendications auprès des institutions communautaires¹¹ (qui forment aux États-Unis un système extrêmement complexe et hiérarchisé, la Fédération, dont l'absence de démocratie avait déjà été attaquée par le mouvement étudiant juif), et des institutions religieuses, non-orthodoxes dans un premier temps.

Dans le domaine religieux, très vite, il ne s'agit pas seulement d'accéder à la tradition mais d'explorer celle-ci pour y rechercher (dans l'histoire, dans les textes) ou y ajouter

⁶ Richard SIEGEL, Michael STRASSFELD (éds.), *The First Jewish Catalog : A Do-It-Yourself Kit*, Philadelphie, Jewish Publication Society, 1973.

⁷ Pour la description d'une *havurah* californienne, cf. Riv-Ellen PRELL, *Prayer and Community : The Havurah in American Judaism*, Detroit, Wayne State University Press, 1989.

⁸ L'article suivant joua notamment un rôle important: Rachel ADLER, « The Jew Who Wasn't There: Halakhah and the Jewish Woman », *Response*, 7-22, été 1973, p. 77-82, réédité dans: Susannah HESCHEL (ed.), *On Being A Jewish Feminist: A Reader*, New York, Schocken Books, 1983, p. 12-18.

⁹ Le terme fait référence à la galerie des femmes dans les synagogues.

¹⁰ <http://www.lilithmag.com>.

¹¹ Le terme « *communal* » en anglais n'a pas les mêmes connotations que le terme français « communautaire ».

(liturgie « inclusive », nouveaux rituels) la présence féminine. À partir de 1969, l'émergence rapide dans les universités des *women's studies*, études féminines ou féministes, crée un environnement intellectuel favorable à ces recherches, à la fois savantes et militantes.

Le corpus des œuvres produites est considérable¹², alimentant aujourd'hui des cours entiers au programme des universités. C'est autour des pionnières – comme Judith Plaskow, Rachel Adler (au *Hebrew Union College*), Judith Hauptmann (au *Jewish Theological Seminary*) – que va se forger sur les campus ce qu'on peut appeler un « judaïsme féministe », ou féminisme juif radical.

Ces recherches sont parfois immédiatement mobilisables pour l'exégèse et la liturgie féministes. Ainsi les travaux historiques sur les *tekhines*, prières en yiddish pour un public féminin au Moyen-Âge, ont inspiré de nombreuses prières féministes.

Depuis les années 1970, l'inspiration féministe a en effet suscité une intense créativité rituelle, dans la continuité des *havuroth* : réinterprétations féministes du mikvé, bénédictions destinées à sanctifier tous les moments de la vie d'une femme (du ménage à la ménopause), *seders* féministes...

L'apparition de cérémonies pour la naissance des filles (*simchat bat*, *brit bat*) illustre l'exemple d'une circulation entre milieux libéraux et orthodoxes. Au début des années 1970, en lien avec les *havuroth*¹³, certains couples élaborent des cérémonies nouvelles pour la naissance de leur fille, en parallèle de la circoncision (*brit milah*), s'appuyant sur des antécédents traditionnels (sépharades notamment) ou composant des prières nouvelles, à la synagogue ou chez eux, mais en incluant toujours la mère et la fille. Des initiatives orthodoxes ont lieu dans les mêmes années. Cette novation a pour elle d'être un ajout plus qu'une modification de la tradition.

Dans le cas des groupes de Rosh Hodesh, il ne s'agit pas d'un rite de passage, mais de l'appropriation féministe d'une tradition mineure (le début du mois juif est une occasion spéciale pour les femmes, qui peuvent s'abstenir des lourds travaux domestiques ce jour-là). Des groupes féminins se réunissent ce jour-là pour prier, étudier, débattre. Affiliés ou non à des synagogues ou centres communautaires, les groupes peuvent jouer un rôle éducatif pour les jeunes filles en encadrant les *bnot-mitsva*. Là encore, l'innovation remonte au début des années 1970.

Les mouvements non-orthodoxes prennent dans les années 1970 un tournant en faveur de la participation des femmes. En 1973, le mouvement *Reform* met en pratique son principe en fait ancien d'égalité entre hommes et femmes en ordonnant la première femme rabbin, Sally Priesand. En 1974, le mouvement *Conservative* décide de compter les femmes dans le minian. À la suite de débats houleux, l'assemblée rabbinique en 1980, puis le JTS en 1983, donnent leur accord sur le rabbinat féminin, et Amy Eilberg est ordonnée en 1985. Au niveau des instances religieuses, les femmes constituaient en 2003 22 % des 1 700 rabbins *Reform*, et 12 % des 1 500 rabbins *Conservative*.

Assez proches sur ces questions, les deux principaux courants non-orthodoxes conservent une approche différente, illustrée par leurs positions sur le langage « inclusif » dans la prière et sur la reconnaissance de l'homosexualité¹⁴.

¹² Pour un bilan des apports féministes dans les différents domaines des études juives (Torah, Mishnah, philosophie, histoire, sociologie, anthropologie...), cf. Lynn DAVIDMAN, Shelley TENENBAUM (éds), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven, Yale University Press, 1994.

¹³ Les Strassfeld décrivent la *simchat bat* de leur fille dans le premier *Jewish Catalog* (1973).

¹⁴ Se sont développées par ailleurs des synagogues homosexuelles indépendantes, regroupées en 1980 dans la *World Congress of Gay and Lesbian Jewish Organizations* (<http://www.glbtejews.org>).

Très tôt, les femmes qui accèdent à une participation rituelle croissante ressentent la liturgie comme dissymétrique, car elle inclue explicitement les hommes, non les femmes. En 1976, Naomi Janowitz et Maggie Wenig élaborent un *Siddur Nashim* qui féminise le langage désignant Dieu, inaugurant une longue polémique. Si les *Reform* intègrent assez vite cette logique, c'est une question qui divise les *Conservative*, notamment depuis l'édition remaniée du siddour *Sim Shalom* en 1998, qui inclut la mention des matriarches dans la Amida.

C'est aussi une logique « inclusive » dans la continuité du féminisme qui est à l'œuvre dans la reconnaissance de l'homosexualité par le mouvement *Reform* : des rabbins gays et lesbiennes sont ordonnés depuis 1990, la célébration d'unions de même sexe par les rabbins est autorisée depuis 2000. Sur cette question, la position *Conservative* (1992) est ambivalente : si le mouvement promeut une politique d'accueil, l'accès au JTS et donc au rabbinat est interdit aux gays et lesbiennes déclarés.

Ces deux débats permettent de distinguer deux attitudes au sein de l'égalitarisme. Alors que la politique des *Reform* vise à ce que le sexe ou la sexualité n'aient pas d'impact sur la vie religieuse (modèle de la neutralité), la politique *Conservative* considère que la différence sexuelle doit être marquée par l'institution religieuse : d'où le maintien des lois de *nidda* et de la filiation matrilineaire, qui marquent une spécificité du féminin (les spécificités du masculin ont globalement été supprimées), et le difficile statut de l'homosexualité.

Il faut noter que dans le cas du mouvement *Reform*, le féminisme et un certain retour à la tradition par rapport aux origines radicales du mouvement (retour à l'hébreu, à la kippa) sont allés de pair. Et dans le même temps que pour la première fois une femme, Janet Marder, a été élue en 2003 à la tête de sa principale instance rabbinique (le CCAR), le mouvement *Reform* a révisé son livre de prière dans le sens d'une réincorporation de textes traditionnels qui avaient été expurgés.

Le féminisme orthodoxe s'est organisé plus tard, mais des novations étaient apparues dès les années 1970 (*simchat bat*, groupes de prières féminins, cercles d'étude), principalement chez les « *Modern Orthodox* »¹⁵.

Initiative spécifiquement orthodoxe, les groupes de prière féminins restent extrêmement controversés. Le premier groupe de prière dans une synagogue orthodoxe a été créé en 1979 à Riverdale, avec la caution du rabbin Avraham Weiss. Aujourd'hui, un réseau, le *Women's Tefillah Network* (fondé par Rivka Haut¹⁶) coordonne une cinquantaine de groupes qui se réunissent en général mensuellement dans un cadre privé. Dans un groupe de prière féminin, les femmes peuvent diriger la prière, réciter les prières à haute voix et lire dans la Torah ; par contre elles ne font pas les prières qui requièrent un *minian*. Plus récemment, une autre solution a été développée, les « *partnership minyanim* », mixtes et séparés : la *mehitsa* y sépare hommes et femmes, mais les femmes peuvent y lire la Torah dans leur section.

C'est dans les années 1990 qu'émerge véritablement un féminisme orthodoxe structuré et non plus limité à quelques initiatives individuelles. Militante dès les années 1970, Blu Greenberg, fonde la *Jewish Orthodox Feminist Alliance*¹⁷ dont la première Conférence Internationale sur l'Orthodoxie et le Féminisme, en 1997, rassemble 1 800 personnes environ.

¹⁵ À la différence des *Haredim*, les « *Modern Orthodox* » sont favorables aux études non religieuses et à l'exercice d'une profession dans le monde laïc. Cf. Samuel C. HELLMAN et Steven M. COHEN, *Cosmopolitans & Parochials: Modern Orthodox Jews in America*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

¹⁶ Elle fait également partie du groupe de femmes qui organisent des groupes de prière au Kotel depuis 1985 (Women of the Wall).

¹⁷ Voir <http://www.jofa.org> et Blu GREENBERG, *On Women and Judaism : A View from Tradition*, Philadelphie, Jewish Publication Society of America, 1981.

Le programme féministe orthodoxe se déploie dans deux directions, la synagogue et l'étude.

La spécificité des féministes orthodoxes est l'accent sur la différence sexuelle, qui se traduit par l'attachement à la séparation à la synagogue, la *mehitsa* devant symboliser une séparation égalitaire (gauche/droite et non avant/arrière) et non une exclusion. Les féministes orthodoxes souhaitent l'égalité des femmes face à la prière, avec les droits liés à cette obligation, notamment la montée à la Torah.

Les féministes orthodoxes vont plus loin que l'idée d'une simple complémentarité des sexes (les hommes règnent sur la synagogue et l'étude, et les femmes sur le foyer), défendant la participation féminine dans la vie professionnelle et l'étude juive, en plus des responsabilités domestiques, la maternité restant considérée comme centrale dans l'expérience religieuse féminine.

Outre la synagogue, l'enjeu majeur est celui de l'étude. Face à une demande pressante, certains rabbins ont à partir de la fin des années 1970 ouvert aux femmes l'étude du Talmud et l'accès à l'enseignement religieux¹⁸. La Yeshiva University de New York¹⁹ ouvre un institut féminin en 1954 (le rav Joseph Soloveitchik y a donné le premier cours de Talmud). L'Institut Drisha²⁰ à New York a ouvert aux femmes orthodoxes en 1979 des cursus d'étude de la Torah et du Talmud. Actuellement, il propose un cursus en trois ans d'étude du Talmud et de la halakha, et quelques unes en sortent habilitées à statuer sur les questions qui touchent au shabbat, à la cacherout, aux lois de *nidda*. Dans les contextes *Modern Orthodox*, les femmes ont aujourd'hui de plus en plus accès aux mêmes textes que les hommes, et l'étude peut ouvrir la voie au professorat, voire à une autorité quasi-rabbinique.

Le rabbinat, envisagé par la JOFA, serait directement dans la continuité de l'étude. Il y a eu quelques cas très récents d'« ordinations rabbiniques » privées, où la *smicha* n'est pas délivrée par une institution, et n'est pas reconnue par la majorité des rabbins orthodoxes (l'ordination de Mimi Feigelson en 1994 est ainsi restée secrète pendant plusieurs années, et celle-ci ne souhaite pas revendiquer le titre de « rabbin »).

En ce qui concerne le domaine laïc, le féminisme juif a abouti à ce que des femmes accèdent à des postes de stature nationale, mais l'évolution a été lente. Les femmes constituent environ le quart des membres des conseils d'administration des principales organisations juives américaines. Il existe désormais des politiques communautaires plus attentives aux femmes ; l'organisation féminine Hadassah²¹ a créé en 1998 un programme pour former de nouveaux leaders féminins pour la communauté juive. Des institutions nouvelles se sont créées : le centre communautaire Ma'ayan à New-York (1993), la *Jewish Women's Foundation of New York* (1995) pour le financement de projets féministes, la *Jewish Women's Archive* de Boston (1995) pour l'histoire²².

Des trajectoires comme celle de Letty Pogrebin illustrent que, pour la génération des années 1970 notamment, la frontière entre militantisme religieux et laïc n'est pas toujours pertinente. D'abord célèbre comme militante féministe, elle revint en 1970 à la religion en dirigeant chez elle un office non-sexiste de Rosh Hashana. Elle lutta ensuite contre l'antisémitisme dans le mouvement féministe.

¹⁸ Notons qu'en matière d'éducation juive des filles, les orthodoxes ont été précurseurs, avec le réseau des écoles Beis Yaacov de Sarah Schnirer.

¹⁹ <http://www.yu.edu/stern/>

²⁰ <http://www.drisha.org/>

²¹ <http://www.hadassah.org/>

²² Cf. leurs sites: <http://www.mayan.org> (le centre édite une revue, *Journey*), <http://www.jewishwomenny.org/>, et le très riche <http://www.jwa.org> (le site héberge des expositions).

Dans les générations suivantes, les groupes sont plus distincts. Les prolongements du féminisme juif laïc sont importants, puisque dans les années 1980 le féminisme « troisième vague » a cherché à mieux prendre en compte le racisme au sein du féminisme, l'impact des identités ethniques et sexuelles sur l'identité féminine. Dès 1982, les auteures de *Nice Jewish Girls*²³ s'interrogeaient sur ce que signifiait être féministe, juive et lesbienne. Quant à la revue *Bridges*²⁴, elle témoigne du caractère vivant du féminisme juif laïc, très ancré dans une tradition politisée de gauche.

L'existence de féminismes juifs aux États-Unis s'explique en partie par un contexte juif spécifique. Outre les caractéristiques du féminisme américain, attentif aux différences ethniques, ancré dans les universités, le caractère pluraliste et décentralisé du judaïsme américain a joué. Il a permis que la diffusion des innovations se fasse par étapes, des groupes féminins autonomes aux institutions, des libéraux aux orthodoxes. Un autre facteur a été l'ancienneté des organisations féminines juives, qui ont constitué un vivier qui a relayé le féminisme. Socialement, les transformations du judaïsme dans les années 1970 tiennent aussi à des transformations sociales plus générales, touchant la population juive (mobilité sociale collective ascendante, accès aux études supérieures, phénomènes divers de « retour à la tradition » ou d'« affirmations identitaires »), ou la société américaine dans son ensemble (formation et activité des femmes, mutations de la famille, contrôle de la reproduction, homosexualité en quête de reconnaissance).

²³ Evelyn Torton BECK (éd.), *Nice Jewish Girls. A Lesbian Anthology*, Boston, Beacon Press, 1982. Pour un bilan plus récent, cf. Rebecca T. ALPERT, *Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*, New York, Columbia University Press, 1997.

²⁴ <http://iupjournals.org/bridges/>