

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PORTRAIT DE LA 'ĪŠŠĀH ZĀRĀH / NOK^ERIYYĀH EN PROVERBES 7 :
CARACTÉRISATION D'UNE MEURTRIÈRE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
LAURENCE DARSIGNY-TRÉPANIÉ

OCTOBRE 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je remercie chaleureusement mon directeur, Jean-Jacques Lavoie, pour l'intérêt qu'il porte depuis le début à mon projet de mémoire, mais aussi pour son aide indispensable et son écoute. Ses encouragements m'ont grandement soutenue dans la réalisation de ce projet et pour ceux à venir. Je tiens également à remercier la professeure Anne Létourneau qui a tout autant contribué à ma formation en exégèse, surtout en ce qui concerne mon approche féministe. Ses travaux m'ont fortement inspirée dans la rédaction de mon propre mémoire. Je remercie la professeure Guadalupe González Diéguez pour les opportunités de recherche et pour sa contribution non négligeable à ma formation en hébreu biblique, de même que Paul Leslie pour son soutien, et ce, depuis mes débuts en sciences des religions. Mes remerciements vont finalement à mes amis et collègues Brandon Haskel-Martinez et Olivier Roy-Turgeon, non seulement pour leurs relectures et leurs commentaires qui ont enrichi mes réflexions et m'ont beaucoup encouragée, mais aussi pour leur compagnie que j'apprécie sincèrement.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|-----------|
| REMERCIEMENTS..... | IV |
| RÉSUMÉ..... | IX |
| INTRODUCTION..... | 1 |
| Problématique et revue de la littérature..... | 1 |
| L'autre femme..... | 3 |
| Les personnages secondaires..... | 6 |
| Le jeune homme..... | 6 |
| L'homme absent..... | 7 |
| L'inconnu.e à la fenêtre..... | 7 |
| Les lieux et les objets..... | 8 |
| Hypothèses..... | 10 |
| Sur la traduction de נָכַרְיָהּ et נָרָה..... | 10 |
| Sur la violence de l'autre femme..... | 10 |
| Sur le jeune homme..... | 11 |
| Sur la personne à la fenêtre..... | 11 |
| Sur l'autre femme en tant que séductrice..... | 12 |
| Méthodologie..... | 14 |
| Plan des chapitres..... | 14 |
| CHAPITRE 1 : TRADUCTION ET CRITIQUE TEXTUELLE..... | 17 |
| 1.1. Traduction..... | 17 |
| 1.2. Critique textuelle..... | 19 |
| 1.2.1. Verset 1..... | 19 |
| 1.2.2. Verset 2..... | 20 |
| 1.2.3. Verset 3..... | 20 |
| 1.2.4. Verset 4..... | 20 |
| 1.2.5. Verset 5..... | 21 |
| 1.2.6. Verset 6..... | 21 |
| 1.2.7. Verset 7..... | 22 |
| 1.2.8. Verset 8..... | 23 |
| 1.2.9. Verset 9..... | 24 |
| 1.2.10. Verset 10..... | 25 |

| | |
|--|-----------|
| 1.2.11. Verset 11 | 26 |
| 1.2.12. Verset 12 | 26 |
| 1.2.13. Verset 16 | 26 |
| 1.2.14. Verset 17 | 27 |
| 1.2.15. Verset 18 | 27 |
| 1.2.16. Verset 20 | 27 |
| 1.2.17. Verset 21 | 28 |
| 1.2.18. Verset 22 | 29 |
| 1.2.19. Verset 23 | 32 |
| 1.2.20. Verset 24 | 33 |
| 1.2.21. Verset 25 | 33 |
| 1.2.22. Verset 27 | 33 |
| CHAPITRE 2 : CONTEXTUALISATION DE PR 1-9 ET PR 7..... | 34 |
| 2.1. Période de rédaction de Pr 1-9 | 34 |
| 2.1.1. Esdras, Néhémie, et les femmes étrangères | 35 |
| 2.1.1.1. Autorat salomonique | 37 |
| 2.1.2. Autres influences sur Pr 1-9 et le personnage de l'autre femme..... | 37 |
| 2.2. Genres littéraires et macrostructure de Pr 1-9..... | 40 |
| 2.2.1. Le genre littéraire | 40 |
| 2.2.2. Macrostructure de Pr 1-9..... | 41 |
| 2.2.3. Le rôle de la mère et du père dans l'éducation des enfants..... | 42 |
| 2.2.4. Microstructure et contenu de Pr 7 | 43 |
| 2.3. Conclusion..... | 45 |
| CHAPITRE 3 : IDENTIFICATION DE LA 'İŞŞĀH ZĀRĀH / NOK^ERIYYĀH PAR L'ANALYSE DE SES CARACTÉRISTIQUES..... | 46 |
| 3.1. Traduction de זָרָה et de נְקִרְיָה | 46 |
| 3.1.1. זָרָה | 47 |
| 3.1.2. נְקִרְיָה | 47 |
| 3.1.2.1. זָרָה et נְקִרְיָה lorsqu'employés pour désigner l'autre femme | 48 |
| 3.2. Caractérisation physique de l'autre femme | 52 |
| 3.2.1. « Vêtue comme une prostituée, le secret au cœur » : un physique révélateur | 52 |
| 3.2.2. La signification des parties du corps au service de sa description | 56 |
| 3.2.2.1. Son cœur..... | 56 |
| 3.2.2.2. Son visage | 57 |
| 3.2.2.3. Ses pieds..... | 58 |

| | |
|---|-----------|
| 3.2.2.4. Ses lèvres..... | 60 |
| 3.2.2.5. Une description genrée du corps | 61 |
| 3.2.3. Beauté fatale..... | 63 |
| 3.2.4. « Turbulente et rebelle » : la violence physique d'une femme | 63 |
| 3.2.4.1. Une femme chasseuse | 64 |
| 3.2.4.2. Une femme agresseuse | 66 |
| 3.2.4.3. Force de persuasion ou force physique ? | 70 |
| 3.3. Caractérisation par son discours..... | 73 |
| 3.3.1. Une arme féminine | 74 |
| 3.3.2. L'ambiguïté de la parole | 76 |
| 3.3.3. « aujourd'hui, j'(ai) accompli mes vœux » : ambiguïté du verset 14..... | 78 |
| 3.3.3.1. Invitation d'une Israélite à un repas | 78 |
| 3.3.3.2. Invitation d'une étrangère à un rituel de fertilité..... | 79 |
| 3.4. Conclusion..... | 81 |
| CHAPITRE 4 : IDENTIFICATION DE L'AUTRE FEMME PAR L'ENTREMISE DES PERSONNAGES SECONDAIRES, DES OBJETS, ET DU CADRE SPATIO-TEMPOREL DE PR 7..... | 83 |
| 4.1. Les personnages secondaires..... | 83 |
| 4.1.1. נער חסר־לב, le jeune sans cœur..... | 84 |
| 4.1.1.1. Une victime passive | 86 |
| 4.1.1.2. Animalité du jeune homme | 89 |
| 4.1.1.2.1. « comme un bœuf, il vient vers l'abattoir »..... | 90 |
| 4.1.1.2.1.1. Quand sacrifice, sexe et souper se confondent..... | 92 |
| 4.1.1.2.2. Un cerf ou un fou? Difficulté du v. 22c | 94 |
| 4.1.1.2.3. « comme l'oiseau qui se précipite vers le piège »..... | 96 |
| 4.1.1.2.4. L'animalité pour signaler l'absence d'agentivité | 97 |
| 4.1.2. La personne à la fenêtre | 97 |
| 4.1.2.1. Le motif de la femme à la fenêtre dans l'archéologie | 98 |
| 4.1.2.2. La scène typique de la femme à la fenêtre dans la Bible hébraïque..... | 99 |
| 4.1.2.3. Une femme à la fenêtre en Pr 7,6 ? | 102 |
| 4.1.3. L'homme | 104 |
| 4.2. Les objets..... | 106 |
| 4.2.1. La myrrhe, l'aloès et la cinnamome : une quadruple dimension | 106 |
| 4.2.2. Le lit et les couvertures d'Égypte..... | 108 |
| 4.2.3. Témoignage d'hospitalité ou d'excès ?..... | 110 |

| | |
|---|------------|
| 4.3. Lieux et temporalité | 113 |
| 4.3.1. « Tantôt dans la rue, tantôt sur les places » : occupation des lieux..... | 113 |
| 4.3.2. « au crépuscule, à la tombée du jour, au milieu de la nuit, l'obscurité venue » : temporalité..... | 114 |
| 4.3.3. Jour/nuit, intérieur/extérieur : les limites entre sécurité et danger | 115 |
| 4.4. Conclusion..... | 117 |
| CHAPITRE 5 : VIOLENCES SEXUELLES EN PR 7 : POUR DÉPASSER L'INTERPRÉTATION SELON LAQUELLE L'AUTRE FEMME EST UNE SÉDUCTRICE..... | 119 |
| 5.1 Renversement des rôles de genres..... | 120 |
| 5.1.1. Une définition de la séduction..... | 121 |
| 5.1.2. Qui ne dit mot, consent...?..... | 123 |
| 5.1.3. Pr 7 : consentement ou contrainte ? | 125 |
| 5.1.4. Profil d'une agresseuse et d'une victime..... | 129 |
| 5.1.5. Séduction et chasse..... | 132 |
| 5.1.6. Pr 7 et le harcèlement de rue | 133 |
| 5.1.6.1. Entre victime et tentatrice | 135 |
| 5.2. Conclusion..... | 137 |
| CONCLUSION..... | 139 |
| BIBLIOGRAPHIE | 155 |

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur la figure centrale du chapitre 7 du livre des Proverbes, la 'iššāh zārāh/nok^eriyyāh (« l'autre femme »). Pour bien cerner son identité, qui ne trouve toujours aucun consensus chez les chercheurs et les chercheuses et qui donne lieu encore à ce jour à l'émission de nombreuses hypothèses, je m'intéresse à divers aspects de sa description. J'examine d'abord les mots zārāh et nok^eriyyāh, dont la traduction ne fait aucunement l'unanimité, du point de vue philologique, sémantique, intratextuel (en lien avec Pr 1-9) et intertextuel (notamment en lien avec les livres d'Esdras et de Néhémie). Les traductions proposées jusqu'alors visent essentiellement à cerner deux des caractéristiques possibles de ce personnage : son comportement hors-normes ou son origine étrangère (non-israélite). Je porte également une grande attention sur sa caractérisation physique – par la description de son corps et par les actions qu'elle pose – de même que sa caractérisation par son discours. Je cherche ensuite à identifier les personnages secondaires – le jeune homme, la personne narratrice et l'homme –, leurs relations avec l'autre femme contribuant à l'identification de cette dernière. Je m'intéresse également aux objets évoqués par l'autre femme dans son discours et aux différentes dimensions que ces derniers évoquent, de même qu'au lieu et à la temporalité de Pr 7. Enfin, à la lumière de l'analyse que je présente, je formule une critique de l'interprétation populaire selon laquelle l'autre femme serait une séductrice. Par l'importance que j'accorde à la violence en Pr 7 et à l'aide de théories féministes, je soutiens qu'une femme présentée telle une meurtrière – face à un jeune homme passif, n'ayant pas la capacité de se défendre – ne peut être identifiée de la sorte et qu'une telle association participe à la banalisation de la violence.

Mots clés : Exégèse, Proverbes 7, 'iššāh zārāh/nok^eriyyāh, Bible hébraïque, féminisme., sexe, genre.

INTRODUCTION

Une femme, une prédatrice, une meurtrière en série erre la nuit dans les rues et les places publiques, vêtue telle une prostituée, avant d'aller à la rencontre d'un jeune homme qui deviendra sa énième victime. Le comportement violent de cette femme, doublé de son discours ambigu, font d'elle une redoutable menace pour les jeunes hommes, d'autant plus qu'elle est mise en opposition avec le personnage de la Sage personneifiée, une femme vertueuse et chaste. Ce portrait se retrouve dans le chapitre 7 du livre des Proverbes qui, tout comme l'ensemble du livret qui va du chapitre 1 à 9 (Michaud, 1984, p. 68), est construit sous la forme d'un enseignement d'un parent à son enfant, un jeune garçon, enseignement portant sur divers sujets, dont le choix d'une vie sage. Le chapitre 7 vise précisément à mettre le jeune garçon en garde du danger que pose cette femme, tantôt qualifiée de *zārāh* (« d'autre », « d'autrui », etc.), tantôt de *nok^eriyyāh* (« d'étrangère », « d'inconnue », etc.), à laquelle je référerai comme « l'autre femme » dans le cadre de ce mémoire. Il est bien connu que l'identification de cette dernière constitue le problème principal de Pr 7, problème qui se pose comme un obstacle à l'obtention d'un consensus chez les exégètes, donnant lieu encore à ce jour à l'émission de nombreuses hypothèses. C'est avec l'intention de contribuer aux recherches faites sur l'autre femme que j'ai conçu ce projet de mémoire. Les recherches précédentes serviront de base à cette étude et, à partir de ces dernières, je tenterai de proposer mes propres hypothèses en lien avec certaines questions qui, jusqu'ici, n'ont toujours pas de réponses universellement satisfaisantes. Ma question de recherche centrale vise l'identification de l'autre femme, de même que sa fonction dans le chapitre 7. Je tenterai d'y répondre à l'aide d'une analyse portant sur la description de la femme et sur les relations qu'elle entretient avec les différents personnages secondaires, de même qu'avec les lieux et les objets qui y sont évoqués. J'aborderai le texte dans une perspective féministe afin de mettre de l'avant la violence et les relations de pouvoirs entre les personnages, en plus de remettre en question l'interprétation selon laquelle l'autre femme est une séductrice.

Problématique et revue de la littérature

Comme les recherches les plus récentes sur le livre des Proverbes le démontrent, il n'existe aucun consensus en ce qui concerne l'identité de la femme qui joue la contrepartie de la Sage (Dietrich,

2019, p. 126). Cette femme a fait l'objet de maintes études en exégèse au cours des siècles, ses aspects mystérieux encourageant la recherche d'une interprétation quant à son identité qui arriverait à satisfaire même les plus grand.e.s exégètes. Face à une personnalité aussi diversifiée, à un comportement aussi imprédictible et à une description aussi ambivalente, il n'est pas étonnant que personne, jusqu'ici, n'ait réussi à démystifier ce personnage biblique. De plus, comme le mentionne Dumais, l'identification d'un personnage doit ainsi se faire par l'étude des différents aspects de sa composition. C'est donc pourquoi mon étude portant sur l'identification de cette femme doit passer par des questionnements ne concernant pas que les deux termes utilisés pour la nommer, c'est-à-dire אִשָּׁה זָרָה et אִשָּׁה נְכַרְיָה, mais également les actions qu'elle pose et les paroles qu'elle proclame, les personnages secondaires qu'elle rencontre, les lieux dans lesquels elle se trouve et les objets qu'elle possède (Dumais, 1994, p. 193).

L'autre femme

Parmi les défis que posent l'identification de cette femme, on retrouve avant tout la polysémie des deux termes qui sont utilisés à de nombreuses reprises pour la nommer, soit אִשָּׁה זָרָה et אִשָּׁה נְכַרְיָה (Camp, 2000, p. 41). Les traductions de ces termes varient grandement d'un.e exégète à l'autre : « forbidden woman » et « stranger » (Clifford, 1999, p. 82), « strange woman » et « alien » (Fox, 2000, p. 238), « strange woman » et « foreigner » (McKane, 1977, p. 220), « stranger » et « outsider » (Murphy, 1998, p. 41), « another's wife » et « adulteress » (Toy, 1908, p. 144), « unfaithful wife » et « unchaste wife » (Waltke, 2004, p. 362). Cette variété de traduction se fait également ressentir d'une Bible à l'autre : « femme étrangère » et « l'exotique » (Chouraqui), « l'autre femme » et « l'inconnue » (Nouvelle traduction), « femme inconnue » et « femme étrangère » (Nouvelle Bible en français courant), « femme dévergondée » et « l'étrangère » (TOB) pour ne donner que quelques exemples. Il suffit de citer ces quelques commentateurs pour prendre conscience de la variété des traductions possibles pour rendre seulement deux mots. C'est pourquoi plusieurs ont choisi de se référer à ce personnage comme étant simplement « the Strange Woman » (Bellis, 1998; Brenner, 1993; Camp, 2000; Dietrich, 2019; Maier, 1998; Mathys, 2019; Newsom, 1999; Van der Toorn, 1989; Whybray, 1994), un terme qui permet d'englober la différence de comportement ainsi que la possible différente ethnicité du personnage concerné.

La majorité des exégètes conclut que cette אִשָּׁה נְכַרְיָה et אִשָּׁה זָרָה des chapitres 1 à 9 n'est qu'un seul et unique personnage, mais un personnage allégorique. Selon Maier, la raison de la popularité de cette interprétation allégorique est en lien avec « the polyvalent traits of this figure [that] cannot be fused into a single character » (1998, p. 99). Effectivement, la difficulté, voire l'impossibilité d'identifier ce personnage avec précision, qui est représentée en Proverbes 1-9 face à la Sagesse personnifiée, empêche de recevoir toute proposition concernant sa fonction. Plusieurs exégètes ont formulé diverses hypothèses, mais chacune d'entre elles ne s'applique qu'à l'une des facettes de l'autre femme, alors qu'elle se révèle porteuse de multiples visages au fil des chapitres. Dans certains cas, on justifie la figure allégorique en analysant les aspects communs aux différents passages dans lesquels se retrouve l'autre femme, malgré les différences majeures qu'elle présente d'un chapitre à l'autre. Ce rassemblement de points communs sous une forme allégorique permet également de trouver une contrepartie à la Sagesse (Yee, 1989, p. 54).

Il y a également des études du livre des Proverbes de type diachronique, qui vise à reconstituer le milieu de vie du texte et la signification qu'il pouvait avoir à son époque, c'est-à-dire la période perse achéménide (Camp, 1991, p. 18). Bien qu'il y ait consensus à ce sujet, tou.te.s ne sont pas nécessairement d'accord avec les interprétations de l'autre femme comme étant une étrangère (*foreigner*), interprétations qui sont justifiées par le biais d'une lecture intertextuelle avec les livres d'Esdras et de Néhémie. Ces deux livres, qui n'en formaient qu'un seul à l'origine, visent à broser un portrait de la période postexilique en mettant l'accent sur la condamnation des mariages exogamiques (Eskenazi, 1992, p. 116). À la lumière de ce que disent Esdras et Néhémie, Proverbes 7 est également lu comme une critique des mariages exogamiques ; pour justifier cette lecture, on signale notamment que Proverbes 7 présente un enseignement où le parent met en garde le jeune garçon contre la dangerosité que représente une femme pour la stabilité de la communauté de la gôlah, c'est-à-dire les exilés qui étaient finalement revenus en terre d'Israël sous l'empire perse (Dietrich, 2019, p. 125; Yee, 2003, p. 143). Dans ces cas-ci, l'identification de la femme est en lien avec sa différence ethnique plutôt qu'avec sa différence comportementale, puisque l'enseignement du parent est perçu comme voulant préserver la communauté de la gôlah du risque que représentaient les étrangers et particulièrement les étrangères lors de la période perse (Yee, 2003, p. 145).

Parmi ceux et celles qui cherchent à cerner le sens des termes זָרָה et נְכַרְיָה, certain.e.s examinent les autres emplois de ces termes dans le reste de la Bible. Dans une étude publiée en 1939, Humbert présente les traductions faites de ces termes selon les passages et les contextes dans lesquels ils sont utilisés à l'extérieur du livre des Proverbes. Il écrit que le sens général de זָר, soit celui référant à ce qui est autre simplement, prédomine dans la littérature sapientielle, alors que son sens ethnique et politique, lui, prédomine plutôt dans la littérature prophétique (Humbert, 1939, p. 261). Pour ce qui est du terme נְכַרְיָה, il le définit généralement comme étant quelque chose à l'extérieur d'un cercle donné et, dans le cas de Proverbes, Humbert le traduit par « femme d'autrui » (Humbert, 1939, p. 263). C'est donc dans cette optique que l'on voit des traducteurs et des traductrices mettre l'accent sur le caractère infidèle de la femme dans leurs traductions. De plus, Camp, qui croit que la date de rédaction influence grandement notre perception de cette femme, rappelle la possibilité de situer Pr 7 dans une période postexilique plus tardive, à un moment où les mariages exogamiques, et indirectement, les femmes étrangères, ne représentent plus une aussi grande menace (1991, p. 19). Quant à l'infidélité, le temps n'a pas diminué sa gravité. Bien entendu, plusieurs exégètes ne sont pas convaincu.e.s par les arguments présentés dans l'article d'Humbert, et préfèrent tout de même traduire le terme נְכַרְיָה par « étrangère », puisqu'il est traduit unanimement de la sorte lorsqu'il est utilisé pour nommer les femmes à ne pas marier dans les livres d'Esdras et de Néhémie (Esd 10,10.12.14.18 ; Ne 13,27).

L'identité de la femme ne se résume toutefois pas qu'aux deux termes qui sont utilisés pour la décrire. Effectivement, certains versets nous offrent des indices quant à son identité, comme par exemple le verset 10 dans lequel apparaît la seule description physique de cette femme dans le chapitre à l'étude. Le terme hébreu זֹנָה, souvent traduit par « à l'apparence d'une prostituée » (Brown *et al.*, 1979, p. 1011), mais qui pourrait également référer au comportement (Lelièvre & Maillot, 2000, p. 158), vient donc créer plusieurs enjeux quant à l'identification de la femme et à son intention face au jeune homme. Comme certain.e.s le suggèrent, le terme זֹנָה, généralement traduit par « prostituée », est possiblement employé ici en guise de jeu de mot pour indiquer que la femme a des intentions cachées, référant ainsi aux prostituées qui couvrent leur visage d'un voile afin de camoufler leur identité (Clifford, 1999, p. 83; Murphy, 1998, p. 43). Pour d'autres, le mot זֹנָה désigne plutôt une Israélite qui a recourt à la prostitution dans le but de payer ses vœux (Van der Toorn, 1989, p. 199).

Nous verrons donc que les descriptions de l'autre femme et de son comportement ont une grande influence sur le choix des mots fait par les exégètes pour rendre נְכַרְיָהּ et זָרָה. La traduction de termes aussi polysémiques requiert nécessairement une analyse du contexte, à la fois littéraire et historique, dans lesquels ils sont utilisés. À ce sujet, Elisabeth Schüssler Fiorenza a vu justement en quoi consistait l'acte de traduire, c'est-à-dire que « every translation is always an interpretation as well » (1983, p. 44).

Les personnages secondaires

On ne peut identifier la femme de Pr 7 et la fonction qu'elle joue dans ce chapitre sans prendre aussi en considération les autres personnages. C'est pourquoi j'accorderai une attention particulière aux autres personnages présents dans le chapitre, ceux avec qui l'autre femme entre en interaction. On pense ici au jeune homme qui rencontre l'autre femme dans la rue, au mari de la femme (ou l'homme de la maison) et au narrateur (ou à la narratrice) de la scène qui se déroule dans la rue à la nuit tombée. J'expliquerai brièvement en quoi une analyse de leurs relations avec l'autre femme sert de clé d'interprétation pour cerner la fonction de cette dernière.

Le jeune homme

Le personnage secondaire qui attire d'abord mon attention est présenté au verset 7 par le terme נָעַר הַסְּרִי־לֵב, c'est-à-dire un jeune homme sans esprit (Fox, 2000, p. 39-40). Son apparition dans le chapitre 7 sert de leçon pour le garçon à qui s'adresse l'instruction ; la leçon vise justement à éviter que ce type de comportement soit reproduit par celui qui choisit le chemin de la sagesse. Ce personnage, qui à la fin du chapitre devient une des nombreuses victimes de l'autre femme, se fait d'abord avoir par la ruse de cette dernière, afin qu'il la suive jusqu'à sa chambre. Bien qu'il ne soit qu'un accessoire dans le plan mis en place par l'autre femme, les différents éléments à l'œuvre dans le discours de l'autre femme constitueront une piste intéressante en vue de comprendre la fonction qu'elle a dans le chapitre. Le verset 14, dans lequel il est mentionné d'un paiement de vœux, vient également s'insérer dans le questionnement face à l'intention de la femme dans sa relation avec le jeune homme. Certains commentateurs, en lisant ce verset en relation avec la description de la femme comme זָרָה, au verset 10, ont tenté d'établir un lien avec la prostitution et les cultes étrangers (à la suite de l'étude de Boström, cf. Fischer, 2019, p. 116 et Perdue, 2000, p. 132).

D'autres l'interprètent plutôt selon le livre du Lévitique et le paiement de vœux d'un culte israélite (Camp, 1997, p. 315; Van der Toorn, 1989, p. 198). Dans ce cas-ci, il serait alors possible qu'il s'agisse d'invitation à partager un festin avec la femme (Cohen, 1945, p. 41; Toy, 1908, p. 151; Whybray, 1994, p. 114), ou encore, que le garçon soit considéré lui-même comme l'objet du sacrifice (Bellis, 2018, p. 75; Clifford, 1999, p. 89; Yee, 2003, p. 157). Je m'intéresserai à ces différentes hypothèses et au lien qu'elles entretiennent avec l'interprétation majoritaire, soit que l'autre femme invite le jeune homme à avoir une relation sexuelle avec elle. En somme, il est clair que ce verset est une pièce importante du casse-tête que représente l'identification de la femme de Pr 7.

L'homme absent

Le jeune homme sans esprit n'est pas le seul personnage secondaire qui sera étudié. En effet, un mystérieux *אִישׁ אַחֵר*, « l'homme », est mentionné par la femme elle-même au verset 19. L'accent est d'ailleurs mis sur son absence de la maison dans laquelle est invité le jeune homme, et surtout sur la durée de cette absence. L'interprétation de la relation qui unie le personnage principal avec cet homme peut se faire en parallèle avec l'interprétation du terme *זוֹנָה*. La femme, plutôt que d'être une prostituée, est donc possiblement mariée (Barucq, 1972, p. 1457) et tente de marquer la relation détachée qu'elle a avec son mari qui est en voyage (Alter, 2011, p. 71; Fox, 2000, p. 248; Toy, 1908, p. 154; Whybray, 1994, p. 116). Ou peut-être est-elle plutôt une prostituée mariée (McKane, 1977, p. 339) ? Cependant, il ne fait pas de doute que, prostituée ou non, son comportement reste bien plus dangereux que celui d'une prostituée régulière ; le jeune homme paiera de sa vie la nuit passée avec l'autre femme (Yee, 2003, p. 155).

L'inconnu.e à la fenêtre

Nous retrouvons également dans le chapitre 7 un personnage qui entre en contact indirect avec l'autre femme. Il est question ici de la personne qui assure la narration de la scène de rencontre dans la rue entre l'autre femme et le jeune homme, cette narration débutant au verset 6. L'identité de cette personne est disputée, la première personne du singulier en hébreu ne permettant pas de distinguer s'il s'agit d'un homme ou d'une femme (Brenner, 1993, p. 118). La majorité des exégètes défend l'interprétation de l'homme à la fenêtre, cet homme étant soit le père ou

l'instructeur du jeune garçon à qui s'adressent les 9 premiers chapitres du livre des Proverbes (Alter, 2011, p. 67; Clifford, 1999, p. 84; Cohen, 1945, p. 39; Fox, 2000, p. 242; Heijerman, 1995, p. 106; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 156; Michaud, 1984, p. 88; Olojede, 2017, p. 150; Perdue, 2000, p. 133; Weeks, 2007, p. 153; Whybray, 1994, p. 112; Yee, 2003, p. 153-154). Cependant, certain.e.s exégètes ont présenté l'hypothèse selon laquelle une femme en serait plutôt la narratrice (Bellis, 1998, p. 80; 2018, p. 73-74; Brenner, 1993, p. 120; Heijerman, 1995, p. 104; Imray, 2013, p. 660; Van der Weiden, 1970, p. 69; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 57). La position de la femme à la fenêtre est non seulement attestée dans d'autres textes bibliques (Jézabel en 2 R 9,30-32, la mère de Sisera en Jg 5,28, Mikal en 1 S 19,11 ; 2 S 6,16 et Rahab en Jos 2,15), mais également par certaines découvertes archéologiques. Effectivement, plusieurs plaques d'ivoire retrouvées au Proche-Orient ancien mettent en scène une femme regardant par la fenêtre (Ackroyd, 1967, p. 345; Aharoni, 1967, p. 180; Aschkenasy, 1998, p. 13; Bellis, 2018, p. 73; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 156; Van der Weiden, 1970, p. 69). De plus, dans la Septante, la traduction grecque de la Bible hébraïque, la narration est plutôt faite à la 3^e personne du singulier, mettant en scène l'autre femme elle-même à la fenêtre, cette position lui permettant de traquer sa proie avant d'aller à sa rencontre (Fox, 1996, p. 36; Toy, 1908, p. 146; Whybray, 1994, p. 113). Bien que l'identification d'un homme ou d'une femme à la fenêtre ne soit pas en lien direct avec l'identification de l'autre femme, il est intéressant d'analyser la vision qu'a cette personne de l'autre femme, puisque, faut-il le rappeler, la seule image qui nous vient de cette dernière provient de la perception qu'en fait ce narrateur ou cette narratrice inconnu.e. En effet, le discours prononcé par l'autre femme ne se rend au lectorat que par l'intermédiaire de la narration faite par la personne postée à la fenêtre (Alter, 2011, p. 68; Heijerman, 1995, p. 103). De plus, il est intéressant de rappeler que la posture de la femme à la fenêtre rappelle une réalité sociale : celle des femmes qui étaient restreintes à la sphère privée, à la maison, et qui ne participaient à la vie publique que de loin, en regardant par leur fenêtres (Aschkenasy, 1998, p. 14; Brenner, 1993, p. 120). Il devient alors évident que l'autre femme, quant à elle, est à l'opposé de cette observatrice, puisqu'elle est active dans les lieux publics.

Les lieux et les objets

Une étude du chapitre 7 du livre des Proverbes ne saurait être complète sans une attention portée aux lieux, à la temporalité et aux objets qui y sont mentionnés. Ces derniers sont tout aussi

importants que les personnages secondaires dans le travail d'interprétation de l'autre femme. En effet, on remarque d'abord que le verset 9 est dédié entièrement à la description du moment de la journée auquel la rencontre entre l'autre femme et le jeune homme a lieu : בְּנֶשֶׁף־בְּעֶרְבַיּוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וְאֶפְלָה. Le vocabulaire employé, à savoir « le crépuscule », « tombée du jour », « le milieu de la nuit » et « obscurité », vise à mettre l'accent sur la nuit et l'aspect secret (Olojede, 2017, p. 150) et dangereux (Fox, 2000, p. 243) de cette rencontre. Sans compter que cette rencontre a lieu en public : dans la rue (חֹרֵץ) et les places (רְחֹבוֹת), des lieux peu fréquentés par les femmes, surtout à cette heure de la journée. Il sera donc intéressant d'étudier en quoi le choix de cette temporalité sert à indiquer les intentions possibles de la femme. En ce qui concerne les objets, la majorité sont mentionnés par la femme dans sa description de la chambre dans laquelle est invité le jeune homme à passer une nuit en sa compagnie. On y mentionne entre autres le lit appartenant à la femme (עֶרְשֵׁי), le lin d'Égypte (הַטְּבוֹת אֶטְיוֹן מִצְרַיִם), la myrrhe (מֵר), l'aloès (אֶהְלִים) et la cinnamome (קִנְמֹן), qui peuvent non seulement avoir une connotation sexuelle, en raison de leur association au Cantique des cantiques, mais également économique de par leur rareté (Fox, 2000, p. 247-248; Toy, 1908, p. 153), et mortifère, la myrrhe, l'aloès et la cinnamome étant utilisées dans des rites funéraires (Bellis, 2018, p. 75; Clifford, 1999, p. 89; O'Connell, 1991, p. 238; Yee, 2003, p. 156).

Ce bref survol de la littérature nous apprend donc que de tenter une interprétation de l'autre femme, présente dans divers chapitres du livre des Proverbes, représente une tâche qui ne saurait être réalisée dans le cadre d'un mémoire de maîtrise. Par ailleurs, l'absence de consensus face à l'identification de cette femme semble encourager la production de nouvelles études et de nouvelles lectures qui pourraient permettre éventuellement de jeter un peu plus de lumière sur un personnage encore dans l'ombre. Dans le cas de mon étude, mon attention sera portée sur cette femme telle qu'elle est décrite dans le chapitre 7 exclusivement, en considérant qu'elle est un personnage indépendant des autres apparitions en Proverbes 1-9. Je tenterai alors de répondre aux questions qui concernent l'identité de cette femme et de sa fonction dans le chapitre 7 en m'inspirant entre autres des recherches citées plus haut. En somme, par le biais d'une analyse philologique et sémantique, d'une méthodologie diachronique et d'une approche féministe, je chercherai, d'une part, à cerner la ou les meilleures traductions des termes זָרָה et נְכַרְיָה s'appliquant à la femme du chapitre 7 du livre des Proverbes, et, d'autre part, à comprendre la ou les fonctions de ce personnage

dans ce même chapitre en lien avec les interactions qu'elle a avec les différents personnages secondaires.

Hypothèses

Les hypothèses concernant l'identité de l'autre femme sont aussi nombreuses que le nombre d'études faites sur Pr 1-9. Je reprendrai donc certains aspects de différentes études afin de proposer le portrait de l'autre femme qui me semble le plus adéquat en fonction de son apparition dans le chapitre 7.

Sur la traduction de זָרָה et נְכַרְיָהָ

Tout d'abord je ne crois pas que les termes זָרָה et נְכַרְיָהָ doivent être compris dans un sens restrictif, que ce soit pour signaler sa possible origine étrangère ou sa différence de comportement. Ces termes polysémiques sont appliqués à différents portraits de différentes femmes en Pr 1-9 et peuvent certainement référer à une différence ethnique dans un passage et à une différence comportementale dans l'autre. Dans le cas de Pr 7 uniquement, j'élabore davantage sur la différence comportementale, en partie car les hypothèses défendant une origine ethnique différente de l'autre femme dans ce chapitre se basent sur des interprétations des versets 10 et 14 qu'on interprète comme référant à des cultes de fertilités voués à des déesses étrangères, hypothèses auxquelles je n'adhère pas. Je crois que, dans le cas de Pr 7, ces versets peuvent être compris à la lumière de lois et coutumes judéennes, et donc que l'autre femme se présente comme « autre » davantage en raison de son comportement et de son genre, bref du fait qu'elle ne respecte pas les normes sociétales (Snijders, 1980, p. 56) et qu'elle ne semble pas avoir de liens familiaux (Lang & Ringgren, 1998, p. 425)

Sur la violence de l'autre femme

Bien que de nombreuses études aient ciblé l'identification de l'autre femme, la majorité d'entre elles ne visent que son discours. Cependant, je suis d'avis que sa caractérisation physique – notamment par son apparence, par l'utilisation des parties de son corps et par ses mouvements – est essentielle dans la reconstruction de son portrait. Ainsi, j'accorderai beaucoup d'importance à

certains versets – notamment les versets 10, 12, 13 et 21 – et même à certains verbes en particulier – notamment les verbes קָחָה, « saisir », נָטָה, « faire céder » et נָדָה, « contraindre » –, afin de mettre en évidence la violence dont témoigne le texte. À ce sujet, je suis également d’avis que de nombreuses traductions évacuent cette violence afin de la remplacer par l’idée de séduction et de persuasion. Je tenterai donc de soutenir mes traductions par des analyses intertextuelles avec les autres occurrences de ces verbes dans la Bible hébraïque, de même que par l’analyse narrative de Pr 7. Cet accent que je mettrai sur le vocabulaire violent me permettra de soutenir d’autres hypothèses que celles défendues par plusieurs exégètes, notamment en ce qui concerne la relation entre le jeune homme et l’autre femme, mais également en ce qui concerne l’identification de cette dernière en tant que séductrice.

Sur le jeune homme

L’identification du jeune homme et la nature de sa relation avec l’autre femme est de grande importance quant à la reconstitution du portrait de l’autre femme elle-même. Je suis d’avis que ce qui caractérise d’abord la relation entre l’autre femme et le jeune homme est la violence. À cet effet, je crois que la réaction du jeune homme – sa passivité – est conditionnée à la fois par la force physique que l’autre femme impose sur lui. Il ne semble pas libre de ses propres mouvements, ce qui est davantage soutenu par sa comparaison à trois animaux enchaînés et prisonniers de pièges.

Sur la personne à la fenêtre

Les recherches féministes faites sur la Bible ont encore à ce jour de la difficulté à se faire une place dans le monde de l’exégèse, surtout lorsque ces dernières sont faites à l’aide de méthodes historiques. Les résultats de ces études sont parfois taxés de « unscientifique » et d’« ideological » et les compétences et le sérieux des exégètes qui les produisent sont constamment remis en question¹ (Fander, 1993, p. 214). L’hypothèse de la femme à la fenêtre en Pr 7,6-23, d’abord examinée par Athalya Brenner (1993, p. 120) et Fokkelien Van Dijk-Hemmes (1993, p. 57), et soutenue à leur suite par d’autres exégètes – majoritairement des femmes – en est un bon exemple. Dans les cas où

¹ Bien qu’Asher-Greve mentionne qu’il est normal que les travaux de certaines femmes soient critiqués quand elles n’ont pas une formation en archéologie ou en histoire ancienne (1997, p. 219), je crois que les critiques adressées au travail des exégètes féministes, souvent faites par des hommes, sont parfois injustifiées.

cette hypothèse est connue des exégètes, certains se contentent de mentionner qu'ils n'y adhèrent pas, (Lelièvre & Maillot, 2000, p. 156; McKane, 1977, p. 335) alors que d'autres vont dénoncer le « manque de preuves textuelles explicites » (Waltke, 2004, p. 371 note 48) et vont qualifier ces lectures de « overreading » (Fox, 2000, p. 258, 262).

Comme ce n'est pas mon avis, j'ai donc pour objectif d'enrichir les hypothèses relatives à la femme à la fenêtre. En plus de considérer diverses découvertes archéologiques, je ferai appel notamment aux études de Aschkenasy (1998) et de Seeman (2004) qui se sont intéressé.e.s au motif des femmes à la fenêtre dans la Bible hébraïque, bien que ces dernier.ère.s considèrent le narrateur de Pr 7,6-23 comme étant un homme. Je reprendrai les conditions que Aschkenasy et Seeman auront établies dans les autres récits présentant des femmes à la fenêtre et je tenterai de démontrer qu'elles sont également réunies en Pr 7,6-23, et ce, même s'il est généralement admis que le narrateur est le père du jeune homme.

Sur l'autre femme en tant que séductrice

Finalement, bien que ma démarche féministe se manifesterait tout au long de mon travail de mémoire, je consacrerai le dernier chapitre à une critique de l'interprétation selon laquelle l'autre femme est une séductrice, une critique que je formulerai à la lumière de divers concepts et théories féministes. Nombreux.ses sont les exégètes qui emploient le vocabulaire de la séduction pour caractériser l'autre femme et sa façon d'agir face au jeune homme (cf. Aitken, 1986, p. 74, 76; Bellis, 2018, p. 74; Burns, 1995, p. 20; Farmer, 1991, p. 48,49; Forti, 2007, p. 92 note 9; 2020, p. 28, 29, 32; Greenstone, 1950, p. 68, 72; Hubbard, 1989, p. 109-110, 112; Jones, 2003, p. 67; Kidner, 1964, p. 75; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 168; Létourneau, 2021, p. 16, 18, 20; Masenya, 2017, p. 126; McKane, 1995, p. 221; Ross, 2008, p. 90, 93; Schökel & Vilchez, 1984, p. 221, 224, 229; Snijders, 1980, p. 56; Yee, 2003, p. 154-155). Cependant, ce langage vient se heurter à la conception selon laquelle le jeune homme serait une *victime* (Cox, 1982, p. 144; Hurowitz, 2013, p. 101-102; Maier, 1998, p. 96; Stone, 2004, p. 133; Toy, 1908, p. 158; Van Der Weiden, 1970, p. 71; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 59; Waltke, 2004, p. 373, 383; Weeks, 2007, p. 144; Yee, 2003, p. 155; Yoder, 2015, p. 218). Ainsi, par l'importance que j'accorde à la violence dans les actions de l'autre femme et à la manipulation dans son discours, je tenterai de démontrer en quoi l'idée de

séduction – au sens contemporain et féministe du terme – est irréconciliable avec le portrait qui est dressé en Pr 7.

Ma lecture tiendra donc compte des informations qui auront été récoltées tout au long du mémoire concernant l'identification des différents personnages, et elle inclura différents concepts associés aux études féministes, comme les notions de consentement (Mathieu, 2013; Zaccour, 2019) et de contrainte (Boucherie, 2019; Bouquet, 2021; Marzano, 2019). Je montrerai que le texte biblique présente un renversement des rôles de genres, dans lequel l'autre femme est celle qui, non seulement terrorise les hommes seuls dans les endroits publics, mais adopte aussi un comportement d'agresseur. Un tel comportement peut d'ailleurs être comparé à un phénomène contemporain, celui du harcèlement de rue. En effet, deux caractéristiques sont centrales à la définition du harcèlement de rue, la première identifiant l'endroit des agressions dans un lieu public et la deuxième définissant l'agresseur comme une personne inconnue de la victime (Blais, Dumerchat, et Simard, 2021, p. 3). Ces deux caractéristiques sont présentes en Pr 7. De plus, le rapport confirme que les comportements perpétrés par les agresseurs, quels qu'ils soient, ne sont pas sollicités par les victimes (Blais, Dumerchat et Simard, 2021, p. 9). Cela indique donc une autre similitude avec Pr 7, chapitre dans lequel le jeune homme est passif (Andruska, 2019, p. 90; Burns, 1995, p. 20, 24, 26; Cox, 1982, p. 144; Grossberg, 1994, p. 12; Heijerman, 1995, p. 102; Lelièvre & Maillot, 2000 p. 166-167; Masenya, 2017, p. 126). Par cette comparaison, je pourrai davantage m'opposer à l'interprétation selon laquelle l'autre femme est une séductrice, en soutenant qu'elle est plutôt une agresseur.

J'ai donc comme objectif de compléter cette idée du renversement des genres qui a été brièvement abordée par certain.e.s exégètes, d'abord par Van Dijk-Hemmes. Cette dernière compare la rencontre entre l'autre femme et le jeune homme avec le début d'une « rape scene », les similitudes identifiées se retrouvant spécifiquement en Pr 7,13, alors que l'autre femme attrape (קִיָּץ) et embrasse (קִיָּץ) le jeune homme (1993, p. 59). Une autre exégète, Yee, voit quant à elle dans ce même passage un langage qui évoque les violences sexuelles, le verbe קִיָּץ étant également employé en Dt 22,25, en Jg 19,25 et en 2S 13,11. 14, passages dans lesquels sont décrites des scènes de viol (Yee, 2003, p. 155, 130). Finalement, Waltke mentionne également la possibilité d'y voir un

« viol », ce dernier écrivant « she “rapes” dull men by clever deceit »² (2004, p. 374). Cependant, dans mon cas, la violence prendra une plus grande part dans mon analyse de l'autre femme, ce qui n'est pas nécessairement le cas chez ces exégètes.

Méthodologie

Afin de réaliser mon travail de recherche, je ferai appel une méthodologie à la fois diachronique (notamment l'exégèse historico-critique) et synchronique (notamment la critique structurelle et la narratologie), ainsi qu'à une approche féministe. Dans le cas de l'exégèse historico-critique, je m'interrogerai sur le milieu de vie qui a donné naissance à Pr 7 et spécialement à son personnage principal (Fander, 1993, p. 207-208). Dans le cas de la critique structurelle, je m'attarderai à la composition du texte et aux procédés littéraires qui sont à l'œuvre, Robert Alter y identifiant notamment différents parallélismes, métaphores et mots-clés thématiques (2011, p. 67ss.). La critique structurelle a une visée à la fois heuristique et herméneutique, puisque « [s]'il est vrai que la structure supporte le sens, la découverte des relations formelles entre les éléments du texte, à tous niveaux, devrait pouvoir éclairer sa signification profonde et faciliter l'interprétation » (Girard, 1994, p. 156). Dans le cas de la narratologie, je porterai une attention aux différents personnages du chapitre et à leur apport à l'intrigue, de même qu'au narrateur (ou à la narratrice) et au possible changement de point de vue auquel on assiste dans les versets 6 à 23 (Dumais, 1994, p. 189-197). Enfin, concernant mon approche féministe, je m'intéresserai à l'idéologie que le texte véhicule à propos des femmes (Genest, 1994, p. 323). De plus, j'accorderai une importance à la perception des lectrices contemporaines des différents personnages de Pr 7 et aux relations de pouvoir entre eux qui participent à leur construction (Genest, 1994, p. 324).

Plan des chapitres

Je procéderai en plusieurs étapes. Le premier chapitre sera consacré à la critique textuelle de Proverbes 7, que je réaliserai à l'aide de la dernière édition critique du texte hébreu du livre des

² Il est important de noter que, contrairement à Van Dijk-Hemmes et Yee, Waltke ne fait pas une lecture féministe de Pr 7, la mention du « viol » n'apparaissant qu'à une reprise dans son étude et ce dernier n'expliquant pas son choix de terminologie pour décrire les actions de la femme. Il critique d'ailleurs l'hypothèse de Brenner et de Van Dijk-Hemmes concernant la femme à la fenêtre car, selon lui, une telle hypothèse « reflects their own modern, historical conditioning » (2004, p. 371).

Proverbes, publiée dans la Biblia Hebraica Quinta (BHQ 2008). Je consulterai également la version précédente, soit la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). Je commencerai donc par proposer ma propre traduction du chapitre 7, et ce, en prenant en considération les variantes signalées dans l'apparat critique de la BHQ.

Le deuxième chapitre sera consacré à une contextualisation de Pr 1-9 et Pr 7. La reconstitution du *Sitz-im-Leben* de la période de rédaction – soit la période perse achéménide –, de même que l'identification du genre littéraire de Pr 1-9, me permettront de comprendre le personnage de l'autre femme à la lumière des enjeux économiques, politiques et sociaux qui ne sont pas étrangers à la production du texte. Bien entendu, cette reconstitution du monde derrière le texte restera hypothétique, Ricoeur ayant pointé que « le réel passé est, au sens propre du mot, invérifiable. [...] C'est ici que la parenté avec la fiction s'impose. La reconstruction du passé [...] est l'œuvre de l'imagination. » (1986, p. 21). Je présenterai également les liens entre Pr 1-9 et les livres d'Esdras et de Néhémie et les interdictions face des mariages exogamiques qui les caractérisent.

Le troisième chapitre sera consacré au personnage central, la אִשָּׁה זָרָה / נְכַרְיָה. Dans ce chapitre, j'examinerai les hypothèses qui ont été présentées jusqu'à maintenant par différent.e.s exégètes tout en me positionnant par rapport à elles. Le chapitre sera divisé en trois parties. Tout d'abord, à l'aide d'une analyse philologique et sémantique, intra-textuelle (en lien avec Pr 1-9) et intertextuelle (en lien avec les livres d'Esdras et de Néhémie), je tenterai de cerner les meilleures traductions possibles des deux termes utilisés pour décrire cette femme. Ensuite, je m'intéresserai aux caractéristiques physiques de l'autre femme, avant de finalement analyser ses caractéristiques par son discours. De nouveau à l'aide d'une analyse philologique, sémantique et intertextuelle, je mettrai l'accent sur la violence du vocabulaire hébreu, une violence qui joue un grand rôle dans la caractérisation de l'autre femme, spécialement dans sa relation avec le jeune homme.

Dans le quatrième chapitre, je traiterai des personnages secondaires qui ont été introduits plus tôt dans la problématique. Je procéderai à l'aide des mêmes méthodes que dans le cas de la traduction des termes désignant l'autre femme, c'est-à-dire une analyse philologique, sémantique et intertextuelle. Je commencerai d'abord par le jeune homme, puis j'enchaînerai avec la personne à la fenêtre. Afin d'identifier cette dernière, je ferai appel non seulement à une analyse intertextuelle, en identifiant les autres passages bibliques dans lesquels on retrouve un personnage dans cette

position, mais aussi à l'archéologie, en exposant les découvertes qui attestent la présence de femmes aux fenêtres au Proche Orient ancien³. Je terminerai cette section sur les personnages secondaires par l'analyse de l'homme dont la relation avec l'autre femme est incertaine. Ce chapitre comportera également une analyse des objets qui y sont mentionnés, notamment les aromates et le mobilier de la chambre. Enfin, je m'intéresserai au cadre spatio-temporel de Pr 7 et en quoi il contribue à la caractérisation de l'autre femme.

Finally, le cinquième chapitre sera consacré à ma critique de l'interprétation selon laquelle l'autre femme est une séductrice. Je présenterai d'abord une définition contemporaine et féministe de la séduction, puis je ferai appel à divers concepts issus des études féministes – notamment le consentement et la contrainte – afin de montrer en quoi Pr 7 devrait être compris davantage comme une scène d'agression que comme une scène de séduction.

³ Je suis consciente de la mise en garde de Carol Meyers concernant l'étude d'artefacts anciens et leur apport aux reconstructions des sociétés anciennes. Selon elle, ces objets, bien qu'ils soient des preuves du passé, ne sont pas « gender-noisy » et les considérer comme tel serait de l'essentialisme (Meyers, 1997, p. 279). Cependant, dans le cas des plaques d'ivoires qui seront étudiées, elles y représentent clairement des personnages féminins ; il semble alors tout à fait pertinent de les intégrer dans l'étude.

CHAPITRE 1 :

TRADUCTION ET CRITIQUE TEXTUELLE

Ce premier chapitre consiste à présenter ma traduction de Pr 7, traduction à partir de laquelle je rédigerai l'ensemble de mon mémoire. Il s'agit également d'en faire la critique textuelle à l'aide de la BHQ, de la BHS et des commentaires de certain.e.s exégètes. Le but visé par la critique textuelle est de tenter de retracer le texte le plus ancien, mais aussi de mettre en évidence la pluralité textuelle et de mettre en valeur les divers sens que dévoilent les variantes textuelles.

Comme le soulignent Römer et Macchi, le texte hébreu, dans sa transmission, a subi de nombreux changements (1994, p. 5). Bien que ma traduction soit essentiellement fondée sur le texte établi par les massorètes, les variantes signalées dans les différents manuscrits et dans les différentes traductions anciennes – grecque, syriaque et araméenne – peuvent nous informer de la compréhension de ce texte aux diverses époques des traductions ; elles peuvent aussi nous offrir des pistes d'interprétations intéressantes.

1.1. Traduction

¹ Mon fils, garde mes paroles,

et tu chériras avec toi mes préceptes.

² Garde mes préceptes et tu vivras,

et mes enseignements comme la prunelle de tes yeux.

³ Lie-les à tes doigts,

écris-les sur la tablette de ton cœur.

⁴ Dis à la Sagesse : « tu es ma sœur »,

et appelle le savoir comme parenté

⁵ pour te protéger de l'autre femme,

des mots doux de l'inconnue.

⁶ Ainsi, à la fenêtre de ma maison,

par mon treillis, je regarde en bas

⁷ et je vois parmi les simples,
je perçois parmi les fils, un jeune sans cœur.

⁸ Passant dans le marché, près de son coin,
et dans le chemin de sa maison il avançà,

⁹ au crépuscule, à la tombée du jour,
dans la noirceur de la nuit, l'obscurité venue.

¹⁰ Et voici qu'une femme l'aborde
vêtue comme une prostituée, le secret au cœur.

¹¹ Turbulente et rebelle,
ses pieds ne restent pas dans sa maison.

¹² Tantôt dans la rue, tantôt sur les places,
près de chaque coin, elle fait le guet.

¹³ Elle le saisit et l'embrasse,
durcit son visage et lui dit :

¹⁴ « je devais des sacrifices de paix,
aujourd'hui, j'(ai) accompli(s) mes vœux.

¹⁵ C'est pourquoi je suis sortie pour te rencontrer,
pour chercher ton visage et je t'ai trouvé.

¹⁶ J'ai recouvert mon lit de couvertures,
de tissus colorés d'Égypte,

¹⁷ j'ai aspergé ma couche,
de myrrhe, d'aloès et de cinnamome.

¹⁸ Viens! Saoulons-nous de volupté jusqu'au matin,
jouissons dans les amours.

¹⁹ Car l'homme n'est pas dans sa maison,
il est allé en voyage au loin,

²⁰ il a pris la bourse d'argent dans sa main,
au jour de la pleine lune, il reviendra dans sa maison ».

²¹ Elle le fait céder sous sa forte emprise,
par le glissement de ses lèvres, elle le contraint.

²² Il va derrière elle soudainement,

comme un bœuf il vient vers l'abattoir,
comme un cerf enchaîné vers le châtiment,
²³ jusqu'à ce qu'une flèche transperce son foie,
comme l'oiseau qui se précipite vers le piège,
sans savoir qu'il s'agit de sa vie.
²⁴ Et maintenant, fils, écoutez-moi,
et portez attention aux mots de ma bouche:
²⁵ Que ton cœur ne se détourne pas vers son chemin,
ne t'égaré pas dans ses sentiers,
²⁶ car ils sont nombreux ceux qu'elle a blessés,
forts sont ceux qu'elle a tués.
²⁷ Sa maison est sur les chemins de Sheol,
descendant vers les chambres de la mort.

1.2. Critique textuelle

1.2.1. *Verset 1*

À la suite du premier verset, la Septante ajoute : υἱέ , τίμα τὸν κύριον , καὶ ἰσχύσεις , πλὴν δὲ αὐτοῦ μὴ φοβοῦ ἄλλον (De Waard, 2008, p. 13). D'Hamonville traduit cet ajout ainsi : « fils, honore le Seigneur et tu seras fort, / ne crains personne d'autre que lui » (2000, p. 198). La majorité des exégètes s'entend pour dire que ce verset n'a pas sa place dans le livre (Barucq, 1964, p. 82; Clifford, 1999, p. 83; D'Hamonville, 2000, p. 199; Fox, 2015, p. 14; Greenstone, 1950, p. 68; Ross, 2008, p. 91; Waltke, 2004, p. 361-362), notamment puisqu'on demande spécifiquement au jeune homme d'écouter les instructions du père, et non celles de YHWH (Toy, 1908, p. 144). Je conserve donc le texte massorétique qui ne comprend pas ce verset additionnel.

1.2.2. *Verset 2*

מִצְוֹתַי, « mes préceptes » et תּוֹרָתִי « mes enseignements »

Le terme מִצְוֹתַי, lorsqu'utilisé dans la littérature sapientiale, évoque les recommandations faites aux enfants par leurs parents (Prévost, 2004, p. 161), ou encore à l'autorité religieuse de l'instructeur de la leçon (Cox, 1982, p. 142), d'où ma traduction par « mes préceptes ». L'expression תּוֹרָתִי, litt. « ma Torah », utilisée en parallèle au verset 2b renvoie, dans ce contexte, non pas à la loi mosaïque, mais plutôt aux paroles du parent et à l'instruction que reçoit le jeune garçon (Prévost 2004, p. 216), C'est pourquoi je traduis par « mes enseignements ». La Septante traduit simplement par τοὺς δὲ ἔμοῦς λόγους, « et mes mots », traduction rendant bien l'idée qui semble être présentée dans le texte massorétique (Fox, 2015, p. 140; Toy, 1908, p. 144; Whybray, 1994, p. 111).

1.2.3. *Verset 3*

אֶצְבָּעֶתַּיךָ « tes doigts »

Le texte massorétique, suivi de la Septante, du Targum et de la Vulgate, lit אֶצְבָּעֶתַּיךָ, « tes doigts », tandis que la Peshitta change pour « ton cou », sans doute un rappel de Pr 3,3 (De Waard, 2008, p. 13; Fox, 2015, p. 141; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 155; Schipper, 2019, p. 253). Je conserve le texte massorétique.

1.2.4. *Verset 4*

תִּקְרָא, « appelle »

Au lieu de lire littéralement תִּקְרָא, « tu appelleras », la Septante semble avoir lu תִּקְנֵה, « acquerra », au v. 4b (Lelièvre & Maillot, 2000, p. 156; Toy, 1908, p. 145). Puisqu'il s'agit de la seule version à l'avoir compris ainsi, je suis le texte massorétique.

1.2.5. *Verset 5*

נְכַרְיָהּ, « inconnue »

N'ayant pas d'équivalent grec pour traduire נְכַרְיָהּ, et refusant de le traduire par ἀλλοτρίας comme elle le fait pour הַזָּרָה, la Septante traduit par καὶ πονηρᾶς, « et mauvaise », afin d'insister sur le danger posé par la femme (Fox, 2015, p. 141). D'Hamonville traduit ainsi le v. 5 : « pour qu'elle te garde de la femme étrangère et vicieuse, si celle-ci t'entreprend par des paroles complaisantes » (2000, p. 200). Pour sa part, la Peshitta traduit les deux mots הַזָּרָה et נְכַרְיָהּ par le seul mot nwkryt', « étrangère », comme en Pr 2,16 (Fox, 2000, p. 403). Je suis donc le texte massorétique avec les deux mots différents.

1.2.6. *Verset 6*

וְנִשְׁקַףְתִּי, « je regarde en bas »

Alors que le texte massorétique accorde le verbe שָׁקַף niph'al à la première personne du singulier, la Septante, suivie par la Peshitta, l'accordent à la 3^e personne du singulier féminin (Elliger et Rudolph, 1977, p. 1283), faisant donc de l'autre femme le sujet du verbe (D'Hamonville, 2000, p. 201; Fox, 2000, p. 404; Waltke, 2004, p. 362). Selon Van der Weiden, à la suite de Dahood, il pourrait s'agir d'un cas où le *yod* suffixé sert à indiquer la 3^e personne du singulier plutôt que la première personne du singulier, ce qui expliquerait les traductions grecque et syriaque (Dahood dans Lelièvre & Maillot, 2000, p. 156; Van der Weiden, 1970, p. 69). Ces versions traduisent les verbes du verset 7 conséquemment (Van der Weiden, 1970, p. 69). Cependant, plusieurs exégètes jugent que le texte massorétique dans lequel le père est compris comme étant celui qui est à la fenêtre est satisfaisant (Barucq, 1964, p. 82; Garrett, 1993, p. 103 note 134; Greenstone, 1950, p. 70), d'autant plus que la lecture des versets 6-7 offerte par la Septante et la Peshitta ne semble pas compatible avec les versets 10-12 dans lesquels la femme est introduite comme un nouveau personnage et semble déjà se trouver dans les rues (Toy, 1908, p. 146). Je conserve le texte massorétique à la première personne du singulier.

1.2.7. Verset 7

וַאֲרָא, « je vois » et אֶבִּינָה, « je perçois »

Comme l'explique Fox, le v. 7 comprend deux phrases parallèles dans chacun des stiques, servant à créer un suspense (2015, p. 242). Pour Clifford, la répétition de termes synonymes relève plutôt d'une dittographie (1999, p. 83). La Septante omet אֶבִּינָה, « je perçois », compris comme un synonyme de וַאֲרָא, « je vois », présent dans le stique précédent (Clifford, 1999, p. 83; de Waard, 2008, p. 13). Elle l'accorde d'ailleurs à la 3^e personne du féminin singulier, l'autre femme étant toujours considérée comme le sujet de ces verbes (Elliger et Rudolph, 1977, p. 1283). La Peshitta, qui suit cette interprétation, traduit également ce verbe à la 3^e personne du féminin du singulier. Contrairement à la Septante, elle n'omet pas le verbe אֶבִּינָה, et le traduit conséquemment à la 3^e personne du féminin singulier (Elliger et Rudolph, 1977, p. 1283). Je conserve donc le texte massorétique avec les deux verbes accordés à la première personne du singulier.

בְּבָנִים, « parmi les fils »

Le terme בְּבָנִים est omis de la Peshitta, du Targum et de la Vulgate (Elliger et Rudolph, 1977, p. 1283), omission justifiée selon Toy puisque בְּבָנִים et חֲסֵר־לֵב désignent essentiellement la même chose (1908, p. 147; cf. aussi Clifford, 1999, p. 83). La BHS suggère de lire בְּבִנְלִים, « parmi les insensés » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 614), alors que Scott lit בְּנֵהֶם, « parmi eux » (1965, p. 63). Clifford retire בְּבָנִים puisqu'il s'agit selon-lui d'une interprétation erronée de בְּפִתְאִים. Alors que la majorité des exégètes traduit par un pluriel, « parmi les simples/naïfs » (cf. Cohen, 1945, p. 40; Fox, 2000, p. 242; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 157; Scott, 1965, p. 63), Clifford croit qu'il s'agit plutôt d'un singulier interprété de manière erronée comme un pluriel, confusion qui serait créée par un *mem* enclitique (1999, p. 83). Je conserve le texte massorétique, car il ne pose aucun réel problème.

1.2.8. Verset 8

הַצֵּד « son coin »

La BHS suggère qu'il est possible de lire הַצֵּד (Elliger et Rudolph, 1977, p. 1283), indiquant qu'il s'agit du coin où la femme se trouve (« son coin »), plutôt que simplement הַצֵּד (« un coin », Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 819). Certains exégètes jugent que la forme avec le suffixe féminin est anormale, d'où son omission dans la Septante (γωνία), dans la Peshitta et dans la Vulgate (Fox, 2015, p. 142; Murphy, 1998, p. 42; Schipper, 2019, p. 253; Waltke, 2004, p. 363, note 8; Whybray, 1994, p. 113). Selon Lelièvre et Maillot, « [l]'antécédent du pronom suffixe *elle* est loin (v. 5) et désigne *l'autre femme*. L'auteur de cette pittoresque description a probablement voulu maintenir le suspense jusqu'au v. 10, dont les premiers mots vont clarifier la situation » (2000, p. 157). Je conserve le texte massorétique et la désignation du coin comme étant celui de la femme.

הָיָךְ, « il avança »

La Septante n'a pas traduit הָיָךְ, qui apparaît à la fin du v. 8, par « marcher, avancer » comme le suggère le terme en hébreu (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 857), mais plutôt par καὶ λαλοῦντα, qui suggère l'idée « d'appeler », de « pousser un cri » (De Waard, 2008, p. 13, 36*) ou de « discuter », et l'a également déplacé au début du verset 9 (D'Hamonville, 2000, p. 200). Ce changement, en plus de corrompre le texte massorétique, fait également disparaître le parallélisme créé par הָיָךְ, « passer par » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 716) et הָיָךְ, « marcher » (Fox, 2015, p. 142). La BHQ s'accorde avec Schleusner et suggère de comprendre ce changement comme le résultat d'une initiative des rédacteurs de la Septante qui ne voulaient pas répéter l'idée de marcher (παραπορεύεσθαι) à deux reprises au sein du même verset (De Waard, 2008, p. 36*). Je conserve donc le texte massorétique avec le parallélisme.

1.2.9. *Verset 9*

בְּעֶרְבַּיּוֹם, « à la tombée du jour »

La formule בְּעֶרְבַּיּוֹם, litt. « dans le soir du jour », est unique dans la Bible hébraïque en raison de sa vocalisation avec un s^oghôl plutôt qu'un s^{er}ê sous le 'ayin (De Waard, 2008, p. 16*; Fox, 2015, p. 143). La BHS suggère d'adopter la vocalisation de Jg 19,9, soit בְּעֶרְבַּיּוֹם, « quand le jour devenait soir » (Elliger & Rudolph, 1977, p. 1283; Fox, 2015, p. 143; Schipper, 2019, p. 253; Waltke, 2004, p. 363). Je conserve le texte massorétique.

בְּאִישׁוֹן לַלַּיְלָה, « dans la noirceur de la nuit »

Le terme אִישׁוֹן, référant à la pupille, est à nouveau utilisé. Certains le traduisent dans ce verset par « milieu de la nuit », le noir de la pupille servant à illustrer un moment sombre de la nuit (Cohen, 1945, p. 40; Toy, 1908, p. 147). Cependant, bien que le texte massorétique le vocalise comme au v. 2b, la BHQ et la BHS suggèrent qu'il s'agit d'un kethibh, comme c'est le cas en Pr 20,20. Le qeré suggéré est אִישׁוֹן, tel qu'il apparaît dans le manuscrit de Leningrad (De Waard, 2008, p. 24*; Elliger et Rudolph, 1977, p. 1283; cf. aussi Murphy, 1998, p. 42; Waltke, 2004, p. 363; Whybray, 1994, p. 113), et se traduirait alors par « obscurité profonde » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 36). Schipper s'oppose à cette suggestion, croyant qu'elle ne repose sur aucune preuve textuelle (2019, p. 253). Lelièvre et Maillot restent également avec la vocalisation du texte massorétique qui évoque la pupille, traduisant le v. 9b comme suit : « quand se dilatent les noires prunelles de la nuit » (2000, p. 153, 158). À la suite de Schipper et de Lelièvre & Maillot, je conserve la vocalisation du texte massorétique.

La Septante entreprend une traduction de ce verset qui s'éloigne du texte hébreu (D'Hamonville, 2000, p. 201; Toy, 1908, p. 147). D'Hamonville la rend ainsi : « et qui discute dans l'obscurité du soir, au moment où se fait un calme nocturne et ténébreux » (2000, p. 200). On remarque l'ajout du verbe λαλοῦντα, « discuter », que Fox suggère de corriger par ἀλύοντα, « agité, éperdu ». Selon lui, il semble peu pertinent de mentionner cette action de parler si les propos du garçon ne sont pas communiqués par la suite (Fox, 2015, p. 142-143).

1.2.10. *Verset 10*

נְצַרְתָּ לֵב, « le secret au cœur »

La description de la femme qui est donnée en Pr 7,10b, נְצַרְתָּ לֵב, donne lieu à plusieurs traductions différentes. La signification de נְצַרְתָּ est incertaine, pouvant à la fois dériver du verbe צָרַר, « être angoissé, attristé », ou du verbe נָצַר, « garder » (Murphy, 1994, p. 42; Schipper, 2019, p. 253). Puisque l'expression « garder le cœur » est considérée ailleurs dans la Bible hébraïque comme positive (Clifford, 1999, p. 83; Fox, 2015, p. 143), les exégètes interprètent le verbe נָצַר en Pr 7,10 à la lumière de son occurrence en Is 48,6, où il désigne quelque chose de secret (Cohen, 1945, p. 41; Ross, 2008, p. 93; Toy, 1908, p. 149). Ainsi, les traducteurs mettent l'accent sur les intentions cachées de la femme en rendant נְצַרְתָּ לֵב par « sournoise, rusée, fausseté » (Clifford, 1999, p. 83; Murphy, 1994, p. 42; Ross, 2008, p. 93; Toy, 1908, p. 149; Whybray, 1994, p. 113-114). Lelièvre et Maillot, identifiant le verbe נָצַר comme un participe passif au qal féminin singulier, traduisent par « enfiévrée de désir » (2000, p. 158).

La BHS suggère de lire לֹוֹט נְצַרְתָּ, la racine de נְצַרְתָּ devenant צֹוֹר, « entourer », et לֹוֹט, un terme qui désigne un « voile » qui masquerait l'identité de la femme (Elliger et Rudolph, 1977, p. 1283; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 158). Ainsi, suivant cette recommandation, Scott traduit par « heavily veiled » (1965, p. 63).

Dans sa traduction de נְצַרְתָּ לֵב, la Septante ajoute le verbe ἐξίπτασθαι, « s'envoler » (Fox, 2015, p. 143) afin d'obtenir : « elle a de quoi faire s'envoler les cœurs des jeunes » (D'Hamonville, 2000, p. 200). Cette traduction s'inscrit dans le thème de « l'amour qui donne des ailes », absent du texte hébreu, mais très exploité dans la traduction grecque de Pr 7 (D'Hamonville, 2000, p. 106-108, 201). La Peshitta, le Targum et la Vulgate traduisent aussi par des verbes actifs en conservant l'idée de l'impact de la femme sur les cœurs des jeunes (De Waard, 2008, p. 36*; Fox, 2015, p. 143; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 158-159; Waltke, 2004, p. 363, note 14). Je conserve le texte massorétique, car il ne pose aucun réel problème.

1.2.11. *Verset 11*

הַמִּיָּה, « turbulente » et סָרְרָת, « rebelle »

Les traductions de הַמִּיָּה et סָרְרָת varient un peu, mais s'inscrivent généralement dans le même ordre d'idées. Le premier, ayant pour racine הַמָּה, a pour signification « être bruyant, turbulent, agité, instable, excité, etc » (Driver, Brown, Briggs & Gesenius, 1979, p. 242; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 159; Toy, 1908, p. 149; Whybray, 1994, p. 114). Le second, dérivant de la racine סָרָר, indique ce qui est « entêté, rebelle » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 710-711; Toy, 1908, p. 149; Whybray, 1994, p. 114). Avec un léger changement de consonnes, il est possible d'obtenir סָרְרָת ou encore סָרְרָת, tous deux faisant référence au mouvement (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 685, 695; Elliger & Rudolph, 1977, p. 1283). La Vulgate traduit d'ailleurs par « vagabonde » (Lelièvre & Maillot, 2000, p. 159). La lecture de סָרְרָת pourrait ainsi évoquer les déplacements nocturnes dans la ville de la bien aimée en Ct 3,2-3, tout en mettant l'accent sur l'instabilité de l'autre femme puisqu'il est lu en parallèle avec הַמִּיָּה (Toy, 1908, p. 149). Je conserve la vocalisation du texte massorétique.

1.2.12. *Verset 12*

La Septante ajoute le verbe ῥέμβεται, « errer », au v. 12a, afin d'indiquer ce que la femme fait dans ces endroits publics (Fox, 2015, p. 143). La Peshitta omet le mot קָל, puisqu'il est impossible pour la femme de guetter à *tous* les coins (Fox, 2015, p. 144).

1.2.13. *Verset 16*

הַטְּבוֹת, « tissus »

La BHS suggère de lire הַטְּיָתִי au lieu de הַטְּבוֹת, soit le verbe נָטָה, « étaler », au hiphil (Elliger & Rudolph, 1977, p. 1283). Cette lecture pourrait expliquer les traductions de la Septante, de la Vulgate, de la Peshitta et du Targum qui ajoutent ce verbe dans le second stique (D'Hamonville, 2000, p. 200-202; De Waard, 2008, p. 14; Fox, 2015, p. 145). Fox croit au contraire que le verbe ἔστρωσα, « j'ai étendu », n'est pas une traduction de הַטְּיָתִי, mais plutôt une tentative d'interprétation

de l'hapax הַטְּבוֹת du texte hébreu, faite en parallèle avec le verbe רָבַדְתִּי qui a une signification similaire dans le stique précédent (2015, p. 145). À la suite de Fox, je conserve l'hapax du texte massorétique.

1.2.14. *Verset 17*

אֶהְלִים, « aloès »

La Septante a compris אֶהְלִים comme désignant la maison de la femme (Barucq, 1964, p. 84; D'Hamonville, 2000, p. 202; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 160). La confusion s'explique par le fait que les termes « aloès » et « tente » partagent la même racine, soit אהל (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 13-14; Waltke, 2004, p. 364, note 21). Elle a ensuite adapté le texte hébreu en ignorant le pluriel et en traduisant par « ma maison » en raison des autres passages dans lesquels il est indiqué que la femme ne demeure pas dans une tente, mais bien dans une maison (Fox, 2015, p. 145).

1.2.15. *Verset 18*

דָּדִים, « volupté »

La Vulgate rend le terme דָּדִים par « seins » (Fox, 2015, p. 145), traduction sans doute influencée par דָּד, qui désigne effectivement les seins (D'Hamonville, 2000, p. 202; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 160), terme qui apparaît avec cette interprétation notamment en Pr 5,19 (De Waard, 2008, p. 14). La Septante, la Peshitta et le Targum sont conformes au texte massorétique en y voyant une référence à une relation sexuelle (De Waard, 2008, p. 14; Fox, 2015, p. 145).

1.2.16. *Verset 20*

הַכָּסָה, « la pleine lune »

La BHS suit le manuscrit de Leningrad et lit הַכָּסָה alors que plusieurs manuscrits hébraïques lisent הַכָּסָה (Elliger & Rudolph, 1977, p. 1284). Waltke soutient que la vocalisation du manuscrit de

Leningrad est erronée et remarque l’assonance avec הַכֶּזֶד dans le stique précédent (2004, p. 364, note 28). Le terme apparaît avec un *he* plutôt qu’un *’alef* au Psaume 81,4 et se traduit par « pleine/nouvelle lune » (Fox, 2000, p. 248; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 161; Waltke, 2004, p. 364-365, note 28). Il réfère alors à une fête ou à un festin se déroulant soit à la Pâque, soit à la fête des huttes, qui étaient alors célébrées la semaine au milieu du mois, c’est-à-dire lors de la pleine lune (Toy, 1908, p. 155; Whybray. 1994, p. 116). La Septante, ne sachant pas comment rendre הַכֶּזֶד/אֶזְרָא , donne simplement $\delta\acute{\iota}\ \eta\mu\epsilon\rho\omega\acute{\nu}\ \pi\omicron\lambda\lambda\omega\acute{\nu}$, « dans bien des jours », et la Peshitta suit la Septante (D’Hamonville, 2000, p. 203; De Waard, 2008, p. 14; Fox, 2015, p. 145). La Vulgate et la version grecque d’Aquila rendent par « pleine lune » (D’Hamonville, 2000, p. 203; De Waard, 2008, p. 14), alors que le Targum l’interprète comme le moment d’une fête ou d’un festin (Lelièvre & Maillot, 2000, p. 161; Toy, 1908, p. 155). L’étymologie du mot est incertaine, des rapprochements avec l’araméen (Toy, 1908, p. 155), l’akkadien (Waltke, 2004, p. 365, note 28) et le syriaque (Fox, 2015, p. 145) ayant été suggérés. Je conserve la vocalisation du texte massorétique.

1.2.17. *Verset 21*

בָּרַב , « forte »

Alors que le texte massorétique lit בָּרַב , soit la racine רַב , dénotant la quantité ou la grandeur, précédée de la particule ב , Fox lit plutôt בְּרַךְ , soit « douceur » (Fox, 2000, p. 239). Il fait cette recommandation sur la base de Tur-Sinai et aussi sur le contexte qui laisse présager que c’est plutôt par la qualité des paroles de la femme (i.e. leur douceur) plutôt que leur quantité que le jeune homme est « séduit » (Fox, 2000, p. 249). Waltke s’oppose à ce changement fait sur la base du contexte, et notamment parce que les lettres *bet* et *kaf*, bien qu’elles soient souvent interchangeables comme le note Fox, ne le sont pas aussi souvent lorsqu’elles sont en forme finale (Waltke, 2004, p. 365, note 29). À la suite de Waltke, je conserve le texte massorétique.

בְּחִלְקָ שִׁפְתֶיהָ, « par le glissement de ses lèvres »

La Septante remplace l'image des lèvres glissantes du v. 21b par des images de pièges (Fox, 2015, p. 146) et rend le stique ainsi : « et par les filets de ses lèvres elle l'a fait succomber » (D'Hamonville, 2000, p. 202).

1.2.18. *Verset 22*

Du point de vue de la critique textuelle, le v. 22 est sans doute le plus difficile à résoudre. En suivant le texte de la BHQ, qui est adopté par plusieurs exégètes (Barucq, 1964, p. 84; Cohen, 1945, p. 42; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 154, 162; Schipper, 2019, p. 252, 253), j'obtiens la traduction suivante :

הוֹלֵךְ אַחֲרֶיהָ פְּתָאִים | כְּשׂוֹר אֶל־טֹבַח יְבוּאָ | וּכְעֶכֶס אֶל־מוֹסֵר אֲנִיל
« Il vient derrière elle soudainement, comme un bœuf il va vers l'abattoir, comme un fou enchaîné vers le châtiment ».

פְּתָאִים, « soudainement »

Tout d'abord, dans le verset 22a, פְּתָאִים a été compris avec une vocalisation différente par la Septante et la Peshitta, soit פְּתָאִים (Pr, 7,7). Traduit en grec par κερφοθεΐς (De Waard, 2008, p. 14), ce mot désigne un pigeon ou une mouette et met une fois de plus l'accent sur la stupidité du jeune homme⁴ (D'Hamonville, 2000, p. 203; Fox, 2015, p. 146-147; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 162; Schipper, 2019, p. 253). Toy affirme simplement que la traduction par « soudainement » est inappropriée et préfère traduire comme suit : « So enticed he follows her » (1908, p. 155-156).

עֶכֶס, « enchaîné »

Ensuite, en raison de l'incompréhensibilité du verset 22c, différentes traductions et corrections ont été proposées (Fox, 2015, p. 146). La traduction de עֶכֶס par « chaîne » est inspirée de l'apparition

⁴ On a aussi suggéré que ce changement pourrait être dû à un choix délibéré du traducteur de la Septante et non pas à une erreur de vocalisation, la traduction par פְּתָאִים convenant bien au contexte (Clifford, 1999, p. 83; De Waard, 2008, p. 36*; Waltke, 2004, p. 365, note 30). Eitan croit que la signification n'a jamais été comprise comme « soudainement », mais comme un rappel de la stupidité du jeune, et ce, même dans le texte hébreu (1926, p. 63).

de ce mot sous la forme plurielle en Is 3,18, au sens de « bracelet » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 747). Ibn Ezra, qui établit le lien entre ce passage d'Is 3,18 et Pr 7,22, indique que, en Pr 7,22, עֲנָבִים ne désigne pas des ornements, mais a plutôt le sens d'entraver, ou d'enchaîner (Eitan, 1926, p. 60; cf. aussi Cohen, 1945, p. 42-43; Waltke, 2004, p. 365, note 33; Whybray 1994, p. 116). Quant au BDB, il suggère de lire עֲנָבִים en Pr 7,22, au sens de « veau », plutôt que עֲנָבִים, au sens de « chaîne » du texte massorétique (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 722, 747). Cette suggestion est faite à la suite de Toy qui traduit par « Like a calf that is led to the stall ». Suite à la modification de certaines consonnes hébraïques, il suggère de lire מַרְבֵּק, « étal » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 918), plutôt que מוֹסֵר (Toy, 1908, p. 159). Selon ce dernier, cette image du veau rappelle l'abattage du bœuf au verset précédent, la mention d'un second animal étant d'autant plus suggérée par la présence du parallélisme⁵ (1908, p. 156; Murphy, 1998, p. 42; Ross, 2008, p. 95). De plus, il juge que la seule occurrence du terme עֲנָבִים en Is 3,18 n'est pas suffisante pour assurer le sens de « chaîne » en Pr 7,22 (Toy, 1908 p. 156).

Pour ce qui est de la Septante et de la Vulgate, plutôt que de lire le mot עֲנָבִים du texte massorétique, elles lisent respectivement καὶ ὡσπερ κύων ἐπὶ δεσμούς et « et quasi agnus lasciviens et ignorans quod ad vincula stultus trahatur » (De Waard, 2008, p. 14; Fox, 2015, p. 147), soit « et comme un chien en laisse » ou « et comme un agneau gambadant et ignorant, ce fou ! qui va être mis au fer » (Lelièvre & Maillot, 2000, p. 162). La confusion a pu se produire au niveau du mot עֲנָבִים mentionné plus tôt, alors lu כְּלָב, « chien » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 476) dans la Septante, le Targum et la Peshitta et כְּבָשׂ, « agneau » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 461) dans la Vulgate (Eitan, 1926, p. 61; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 162). Il est intéressant de noter que la Vulgate ajoute les mots « *lasciviens* », (un ajout dû à une double traduction de עֲנָבִים) et « *ignorans* ». La BHQ ne donne cependant pas d'explication concernant le « *ignorans* » (De Waard, 2008, p. 36*). Bref, c'est la variété des traductions anciennes qui confirme pour certain.e.s exégètes modernes que le עֲנָבִים du texte massorétique est corrompu, alors que pour Eitan il est plus plausible que la signification du terme original עֲנָבִים ait été perdue au moment de la production de ces

⁵ Rashi reste aussi dans l'imagerie animale : à propos du mot עַכְס, il écrit זה ארס נחש, « c'est le venin du serpent », עַכְס pouvant signifier dans le Talmud « chaîne » ou « vipère »; puis, il paraphrase le verset comme suit : « comme le serpent (נחש) qui s'empresse [d'accomplir] la mission dont il a été chargé par le Saint béni soit-Il et châtie le sot coupable à l'égard de l'Omniprésent (litt. le Lieu), béni soit-Il. » (Rashi, 2008, p. 56-57; cf. aussi Cohen, 1945, p. 43; Eitan, 1926, p. 60).

différentes traductions, ce qui aurait encouragé le remplacement de ce terme chez les traducteurs. Les massorètes, quant à eux, auraient conservé le mot original sans en connaître sa véritable signification (Eitan, 1926, p. 61). Eitan suggère finalement la vocalisation suivante : נִכְעָס עַל-מוֹסֵר אֵיִל, utilisant un verbe arabe équivalent de עָכַס qui s'applique aux mouvements des animaux, souvent attachés, qu'on pourrait traduire par « retenir » (Eitan, 1926, p. 62; Waltke, 2008, p. 365, note 33). Je conserve le texte massorétique et traduit par « enchaîné », à la suite de la suggestion d'Ibn Ezra et de l'occurrence du terme en Is 3,18.

מוֹסֵר, « châtiment » et אֵיִל, « cerf »

En ce qui concerne le terme מוֹסֵר du texte massorétique, la Septante a plutôt lu מוֹסֵר et l'a incidemment rendu par δεσμούς, « lien » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 64; De Waard, 2008, p. 14; Fox, 2015, p. 147). Le Targum et la Peshitta suivent la Septante et gardent l'imagerie du chien lié (Toy, 1908, p. 156). Selon Eitan et Fox, ces modifications sont justifiables et vont de pair avec le terme אָוִיל, « fou » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 17), qui devait à l'origine probablement se lire אֵיִל, « cerf » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 19), l'imagerie d'un cerf attaché s'accordant bien avec le terme עָכַס rendu par « chaîne »⁶ (Eitan, 1926, p. 61-62; Fox, 2015, p. 147). Selon Fox, il est possible que la vocalisation de מוֹסֵר, de même que la perte du *waw* dans אָוִיל, aient été accidentelles et influencées par les thèmes du chapitre qui rappellent constamment la discipline et le caractère naïf ou idiot du jeune homme (2015, p. 147). Lelièvre & Maillot rappellent aussi que le *waw* et le *yod* sont des consonnes qui sont souvent confondues (2000, p. 162). Je suis d'avis que cette modification de אָוִיל en אֵיִל, appuyée par plusieurs exégètes, est justifiée. Je traduis donc le v.22c comme suit : « comme un cerf enchaîné vers le châtiment ».

Finalement, signalons que la Septante et la Peshitta ont coupé ce dernier mot du verset 22c pour le fusionner au verset 23a (De Waard, 2008, p. 37*; Fox, 2015, p. 147; Toy, 1908, p. 157).

⁶ Plusieurs autres commentateurs suivent aussi cette traduction, cf: Bellis, 2018, p. 71; Clifford, 1999, p. 83-84; Garrett, 1993, p. 102; McKane, 1977, p. 221; Murphy, 1998, p. 41-42; Ross, 2008, p. 94-95; Scott, 1965, p. 64; Waltke, 2004, p. 264.

1.2.19. *Verset 23*

פָּלַף, « fendre »

La Septante et la Peshitta font donc du cerf, ἔλαφος (De Waard, 2008, p. 37*; Fox, 2015, p. 147; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 162), ou du chien le sujet du verbe פָּלַף au piel inaccompli de la 3^e personne du masculin singulier. Conséquemment, la Septante ajoute le verbe « courir », τρέχει, au verset 23c (Fox, 2015, p. 147).

En ce qui concerne le verset dans son ensemble, plusieurs sont d'avis que l'ordre selon lequel les stiques nous sont présentés serait à réviser. Toy suggère de lire b-c-a, ayant pour effet de simplifier la lecture et de déplacer la référence à la flèche qui perce le foie à la fin du verset (1908, p. 157). Fox suggère le même arrangement, le verset 23a interrompant les comparaisons aux trois animaux, soit le bœuf, le cerf et finalement l'oiseau, la référence à un fou se faisant transpercer par une flèche lui paraissant insignifiante (2015, p. 147). De plus, adoptant la lecture de לִיָּג comme étant l'originale, Fox croit que l'imagerie présentée par un cerf enchaîné et puis transpercé d'une flèche n'est pas aussi pertinente, la présence de la flèche rendant la mention des attaches inutile, d'autant plus qu'un animal enchaîné ainsi se ferait normalement égorger par un couteau (2015, p. 147). Se basant sur le reste du chapitre 7, Eitan soupçonne que les versets 22 et 23 étaient au départ trois versets de deux stiques chacun⁷ et suggère l'arrangement suivant :

A = 22a + 22b B = 23b + 22c C = 23a+23c (Eitan, 1926, p. 62).

Je conserve l'ordre des stiques tels qu'ils sont présentés dans le texte massorétique.

⁷ Alter note également que cette forme triadique pourrait être le résultat de la corruption de ces deux versets (2003, p. 83).

1.2.20. *Verset 24*

בָּנִים, « [les] fils »

Il est possible que le pluriel בָּנִים soit une erreur du texte massorétique (Clifford, 1999, p. 84; Scott, 1965, p. 64). La Peshitta et le Targum suivent le texte massorétique, alors que la Septante et la Vulgate ont choisi le singulier afin d'harmoniser le v. 24 avec le début du chapitre et le verset 25 qui est aussi au singulier (D'Hamonville, 2000, p. 203; De Waard, 2008, p. 14; Fox, 2015, p. 148; Schipper, 2019, p. 253; Toy, 1908, p. 157; Waltke, 2004, p. 365). Je conserve le pluriel du texte massorétique, qui peut être compris comme une généralisation de l'avertissement à plusieurs jeunes garçons (Clifford, 1999, p. 84; Cohen, 1945, p. 43; Fox, 2000, p. 250).

1.2.21. *Verset 25*

La Septante omet le second stique en entier, une erreur scribale possiblement causée par la répétition du לָ en introduction des deux stiques (D'Hamonville, 2000, p. 202; Fox, 2015, p. 148; Toy, 1908, p. 157-158). La Peshitta, la Vulgate, le Targum, de même que la version grecque de Théodotion comportent le second stique (De Waard, 2008, p. 14).

1.2.22. *Verset 27*

בֵּיתָהּ « sa maison »

Plutôt que בֵּיתָהּ, la BHS suggère de lire בְּתִיבֹתֶיהָ, « ses routes » ou « ses sentiers » (Elliger & Rudolph, 1977, p. 1284). Je conserve le texte massorétique, notamment parce que l'image de la maison appartient au même champ sémantique de la « chambre » qui apparaît au verset 27b.

CHAPITRE 2 :

CONTEXTUALISATION DE PR 1-9 ET PR 7

Comme il a été établi dans l'introduction de ce mémoire, l'identification de l'autre femme est une tâche qui ne peut s'accomplir qu'en plusieurs étapes. Ce deuxième chapitre sera donc consacré à la présentation générale du livre des Proverbes et de son contexte de rédaction. Plusieurs exégètes estiment d'ailleurs que ce contexte est intimement lié à la raison pour laquelle le jeune homme est mis en garde contre certains types de femmes en Pr 1-9. Ainsi, je commencerai par dresser un portrait de la période à laquelle le livre fut rédigé, soit la période perse achéménide, tout en évoquant les différentes influences littéraires qui ont donné naissance au personnage de l'autre femme, notamment les interdits face aux mariages exogamiques qui caractérisent les livres d'Esdras et de Néhémie. Ensuite, je présenterai les diverses hypothèses formulées par des exégètes quant au genre et à la tradition littéraire du livre, de même qu'à la macrostructure de Pr 1-9 et au rôle des parents dans l'éducation des enfants en Israël ancien. Enfin, j'aborderai la microstructure et le contenu du chapitre 7 de Proverbes, chapitre considéré comme le climax du premier livret⁸ (Miles, 2004, p. 74, 77, 82; Treier, 2011, p. 40; Waltke, 2004, p. 366; Weeks, 2007, p. 143).

2.1. Période de rédaction de Pr 1-9

Comme l'écrit Perdue, « Any attempt to provide some social and historical background to Proverbs is fraught with peril » (1997, p. 79). En effet, l'absence de mention de Israël ou de son histoire en Pr 1-9 rend sa datation plus ardue. Il est généralement admis que Pr 1-9 est la partie qui fut rédigée en dernier (Barucq, 1972, p. 1459; Lavoie, 2012, p. 243; Whybray, 1995, p. 150), celle-ci servant d'introduction à l'ensemble du livre de Proverbes (Schipper, 2019, p. 47). Bien qu'il soit difficile d'argumenter pour une date de rédaction précise du premier livret, les commentateur.rice.s s'entendent pour fixer celle-ci lors de la période perse, c'est-à-dire entre 538 et 333 ANE (Lavoie, 2012, p. 244; Murphy, 1998, p. xx; Yee, 2003, p. 136). Certain.e.s argumentent pour la situer peu

⁸ Le climax est aussi parfois identifié à un moment précis dans le chapitre, par exemple en Pr 7,9 (Schipper, 2019, p. 265), en Pr 7,22 (Burns, 1995, p. 32) ou en Pr 7,23 (Park, 2019, p. 62).

de temps suivant le retour de la communauté de la gôlah en terre d'Israël, soit au 6^e ou au 5^e siècle ANE, le contenu du livret visant à rebâtir l'identité judéenne de la communauté qui avait été affectée par son exil à Babylone (Fontaine⁹, 1992, p. 145; Perdue, 1997, p. 80-81). D'autres exégètes suggèrent plutôt une date plus tardive, soit au 5^e ou au 4^e siècle, et ce, en raison des influences hellénistiques présentes dans le texte (Barucq, 1972, p. 1459; Maier, 1998, p. 103; Washington, 1995, p. 159-161, note 3).

Comme je n'ai pas pour objectif de retracer la date de rédaction la plus précise possible, je ne tenterai pas d'infirmer ou de confirmer l'une ou l'autre de ces dernières hypothèses. J'aborderai toutefois brièvement certains enjeux socio-économiques de la période perse, afin de mettre en lumière le contexte dans lequel la rédaction de Pr 1-9 a eu lieu.

2.1.1. *Esdras, Néhémie, et les femmes étrangères*

La période perse fut marquée par des instabilités sociales au sein de la population vivant dans la province de Yehoud, anciennement le royaume de Juda (Finkelstein & Silberman, 2002, p. 440; Perdue, 1997, p. 81). En réalité, certaines tensions émergent entre deux groupes distincts, c'est-à-dire la communauté de la gôlah et ceux auxquels Esdras réfère comme עַם-הָאָרֶץ, littéralement le « peuple de la terre » (Esd 4,4). Le premier groupe correspond à la communauté qui fut exilée à Babylone, dès 597 ANE, jusqu'à ce que l'empire néo-babylonien soit défait par l'empire perse et que son roi, Cyrus, permette aux exilés de rentrer aux pays (Eskenazi, 1992, p. 116; Finkelstein & Silberman, 2002, p. 442; Yee, 2003, p. 137). Le second groupe correspond à la population qui reste sur le territoire lors de l'exil. Bien que ces derniers soient identifiés par Esdras comme ayant des origines étrangères, il s'agissait probablement de Judéens qui, n'ayant pas partagé l'expérience de l'exil à Babylone, avaient des différends avec la communauté de la gôlah (Eskenazi, 1992, p. 117). Alors qu'on s'imaginait longtemps que seule une infime portion de la population judéenne resta sur place lors de l'exil, les données archéologiques suggèrent, en fait, que seul le quart de la population fut forcé à cet exil. De plus, la population restée en Juda ne comptait pas que des paysans pauvres, mais également des scribes, des prêtres et des prophètes (Finkelstein & Silberman, 2002, p. 454-

⁹ Fontaine croit que la référence à Salomon aurait pu indiquer une date encore plus ancienne, mais considérant les autres indices qui suggèrent une rédaction au 6^e siècle, elle interprète cette mention comme référant à la sagesse de la période de la monarchie et au besoin d'instruction pour la communauté de retour (1992, p. 145).

455). Malgré le fait que la vie se soit poursuivie en Juda en son absence, la communauté de la gôlah se considère comme l'héritière légitime des terres lui ayant appartenu seulement 60 ans plus tôt (Marbury, 2007, p. 174; Yee, 2003, p. 145). Le retour d'exil sera donc vu comme un grand défi pour la communauté, cette dernière se retrouvant sur un territoire qui est désormais non seulement sans temple, mais également habité par des « étrangers ». La reconstruction de son identité judéenne sera donc une priorité lors de la période perse (Eskenazi, 1992, p. 116; Lavoie, 2012, p. 244; Perdue, 1997, p. 81).

La préservation de cette identité est un aspect central dans les livres d'Esdras et de Néhémie, notamment de par leur position face aux mariages avec des femmes étrangères, unions qui sont perçues comme représentant un enjeu de sécurité pour la gôlah (Marbury, 2007, p. 175; Perdue, 2000, p. 133; Tan, 2008, p. 1; Washington, 1995, p. 171). En effet, les נָשִׁים נְכָרִיּוֹת (Esd 10,2.10.11.14.18.44; Ne 13,26.27) posent un risque pour la pratique de la religion (Camp, 1997, p. 312), d'abord parce qu'elles risquent d'imposer à la population leurs dieux étrangers (Frymer-Kensky, 1999, p. 298), mais également, parce qu'elles menacent la langue natale des enfants – la langue représentant la porte d'entrée à la participation au culte à YHWH (Blenkinsopp, 1991, p. 459; Lavoie, 2012, p. 246). Ces mariages exogamiques représentaient également une grande menace pour la stabilité économique de la communauté judéenne, plusieurs exégètes rappelant d'ailleurs que les femmes sous domination perse détenaient davantage de droits, notamment en ce qui à trait à la propriété (Lavoie, 2012, p. 247; Yee, 2003, p. 146). Certains documents datant du 6e au 4e siècle ANE, retrouvés à Éléphantine en Égypte, une communauté également sous domination perse¹⁰, attestent que certaines femmes pouvaient hériter de propriétés dans le cas d'un divorce (Washington, 1995, p. 178), lequel pouvait d'ailleurs être initié par les deux partis (Eskenazi, 1992, p. 118). Alors que ce sont les mariages exogamiques qui ont permis aux hommes de la gôlah de reprendre possession des terres à leur retour d'exil, ce sont ces mêmes types de mariages qui présentent désormais une menace pour l'identité de la communauté (Blenkinsopp, 1991, p. 471). Comme l'écrit Yee : « *the elites practiced exogamy to obtain the land and endogamy to keep it* » (2003, p. 145). Il n'est donc pas surprenant que plusieurs exégètes se

¹⁰ Bien que de tels documents n'aient pas été retrouvés dans la province de Yehoud, Eskenazi croit qu'il y a de bonnes raisons de croire que les différentes colonies judéennes sous domination perse étaient soumises à des réglementations similaires (1992, p. 118-119).

réfèrent au contexte d'Esdras et de Néhémie afin d'identifier la nature des enjeux soulevés en Pr 1-9, où l'on met en garde un jeune garçon au danger représenté par une אִשָּׁה נְכָרִיָּה, d'une « femme étrangère », à quatre occasions (Pr 2,16 ; 5,20 ; 6,24 ; 7,5). J'aurai l'occasion de traiter des lectures intertextuelles entre Pr 7 et les livres d'Esdras et de Néhémie lorsque j'examinerai les traductions possibles de נְכָרִיָּה et de נְכָרִיָּה, et que j'analyserai le verset 14.

2.1.1.1. *Autorat salomonique*

Plusieurs exégètes expliquent l'attribution du livre des Proverbes comme appartenant à une tradition de la Sagesse en raison du fait que le roi Salomon ait longtemps été considéré comme son auteur. Bien entendu, on reconnaît aujourd'hui que Salomon n'est pas l'auteur du livre (Murphy, 1998, p. xx; Perdue, 1997, p. 93; Vayntrub, 2020, p. 17-18), ce dernier étant plutôt le résultat d'un travail collectif (Barucq, 1972, p. 1456; Schipper, 2019, p. 44; Whybray, 1995, p. 150). L'attribution de la rédaction de Pr 1-9 au roi le plus sage est plutôt interprétée par plusieurs exégètes comme une façon de réaffirmer la tradition littéraire à laquelle appartient le texte¹¹ (Machado, 2003, p. 17; Perdue, 1997, p. 92-93; Williams, 2003, p. 356). Cependant, de plus en plus d'exégètes voient cette attribution à Salomon non pas comme une référence à sa plus grande qualité, sa sagesse, mais plutôt comme une référence à son seul défaut : son amour pour les femmes étrangères (Blenkinsopp, 1991, p. 457; Dietrich, 2019, p. 131; Miles, 2004, p. 76; Vayntrub, 2020, p. 16; Yee, 2003, p. 149). La mise en garde face aux associations avec les femmes étrangères étant un thème exploité en Pr 1-9, il est logique de voir plusieurs exégètes faire cette association avec les excès du roi qui sont mentionnés notamment en 1 R 11,1-8 (Camp, 2000, p. 43), mais aussi en Ne 13,26 (Fischer, 2019, p. 110) et en Si 47,19-20.

2.1.2. *Autres influences sur Pr 1-9 et le personnage de l'autre femme*

Bien que les influences d'Esdras et de Néhémie sur Pr 1-9 font généralement l'objet d'un consensus chez les exégètes, en raison de la période de rédaction qui est la même et des thèmes communs qui y sont abordés, O'Dowd croit que d'autres livres bibliques sont à considérer comme source

¹¹ O'Dowd, qui explore les influences prophétiques dans le livre des Proverbes, estime que la mention de Salomon fait également référence aux prophètes, et pas seulement à la Sagesse (2018, p. 180).

d'inspiration pour la création du personnage de l'autre femme et de l'exploitation du thème de l'infidélité. L'inspiration viendrait selon lui des prophètes poétiques – Jérémie, Ezéchiel, Osée et Malachie – en raison des métaphores sexuelles et des références au mariage et à la fidélité à l'alliance divine présentes dans ces livres¹², imageries qu'on retrouve également en Pr 1-9 (2018, p. 178-181). Le langage poétique des Proverbes constitue une preuve supplémentaire, ce dernier s'éloignant du langage rappelant le commentaire historique employé dans les livres d'Esdras et de Néhémie, et s'apparentant davantage à celui utilisé par les prophètes (O'Dowd, 2018, p. 178).

Certain.e.s exégètes ont également soutenu que quelques textes extrabibliques auraient pu avoir une influence sur la rédaction de Pr 1-9 et sur la création du personnage de l'autre femme. À cet effet, plusieurs notent les aspects similaires entre le premier livret et la tradition de sagesse égyptienne, notamment en raison du genre littéraire d'instruction qui est fortement attesté en Égypte (Barucq, 1972, p. 1460). Certain.e.s ont relevé les similarités sur la forme, soit celle d'un enseignement transmis d'un père à son enfant¹³ (Andruska, 2019, p. 97; Fontaine, 1992, p. 145; Murphy, 1998, xxi; Shupak, 2011, p. 313; Whybray, 1994, p. 6). D'autres relèvent plutôt un thème commun à ces littératures (Schipper, 2019, p. 2019, p. 49), soit la mise en garde de l'adultère ou de la mauvaise femme (Amsler, 1990, p. 114; Shupak, 2011, p. 315; Washington, 1995, p. 161). On suggère parfois d'interpréter le personnage de l'autre femme de Pr 1-9 à la lumière de l'instruction de Ani. Plusieurs exégètes croient effectivement que la femme contre laquelle met en garde ce texte égyptien, soit une étrangère recherchant un homme pour commettre l'adultère – bref, une femme représentant un obstacle à l'étude du jeune homme –, aurait pu être une source d'inspiration pour le personnage de l'autre femme de Pr 1-9 (McKane, 1977, p. 338; 1995, p. 225; Shupak, 2011, p. 316; Stone, 2004, p. 130 note 2; Washington, 1995, p. 162). Cependant, certain.e.s exégètes refusent de voir dans l'instruction d'Ani une source d'inspiration pour Pr 1-9. Par exemple, pour Weeks, bien que l'imagerie des deux textes soit similaire, les ressemblances ne sont pas assez évidentes pour soutenir que les rédacteurs de Pr 1-9 faisaient bien référence directement

¹² Puisque la métaphore de la séduction et de l'infidélité sert à illustrer l'apostasie dans plusieurs livres prophétiques, Perdue voit dans les références à l'adultère en Pr 1-9 une mise en garde contre les cultes étrangers et suggère que l'autre femme est une dévote de ces derniers (2000, p. 133).

¹³ Clifford note que le titre « fils » est répété à plusieurs occasions en Pr 1-9 à la différence de l'instruction égyptienne dans laquelle le destinataire, qui n'est pas nécessairement un membre de la famille, n'est mentionné qu'au début (2017, p. 130-131).

à Ani (2007, p. 132-133). Selon Tan, les similarités relevées entre les deux textes ne sont pas du tout convaincantes. C'est pourquoi elle est d'avis que, contrairement à la femme de l'instruction d'Ani, l'autre femme de Pr 1-9 n'est pas une femme adultère (2008, p. 38, 40).

Outre les influences égyptiennes, certain.e.s exégètes suggèrent une variété d'influences possibles pour mieux comprendre Pr 1-9. Clifford suggère de voir en Pr 1-9 une reprise de la « scène-type » de récits épiques, tels l'épopée de Gilgamesh¹⁴ et la légende de Aqhat, dans lesquels l'offre de mariage – ou de relation à long terme – par une déesse de l'amour représente en fait un danger mortel pour le personnage principal (1993, p. 64). L'auteur de Pr 1-9 aurait simplement remplacé le genre épique par le genre de l'instruction, appartenant à la tradition de la sagesse, et aurait ajouté un troisième personnage, celui de la sagesse personnifiée, afin de s'opposer au personnage de l'autre femme (Clifford, 1993, p. 69-70). En plus de soutenir que ces récits étaient connus des cercles éduqués de Jérusalem (Clifford, 1993, p. 69 note 28), Clifford remet en question l'importance accordée aux relations sexuelles des jeunes gens dans les instructions égyptiennes, contrairement aux exégètes cités plus tôt. Selon lui, « [t]he real reason for the warning is found in the type-scene in the epic context » (1993, p. 71). Pour sa part, Hurowitz remarque que le portrait de l'autre femme s'apparente à celui d'une sorcière que l'on retrouve sur une tablette akkadienne (Maqlû III 1-16) décrivant une cérémonie anti-sorcellerie (Hurowitz, 2013, p. 10). Enfin, Dietrich et Schipper y voient des influences grecques, où l'autre femme rappelle une hétéra, soit une prostituée – ou plutôt une courtisane de classe sociale plus élevée (Budin, 2008, p. 5) –, parfois d'origine étrangère, présente lors des symposiums (Dietrich, 2019, p. 129; Schipper, 2019, p. 258). Bien que ces hypothèses me paraissent intéressantes, je suis portée malgré tout à considérer plus sérieusement que le personnage de l'autre femme tire son inspiration en partie de la situation vécue entre la communauté de la gôlah et les femmes étrangères lors de la période de rédaction du premier livret.

¹⁴ Stone note également une similarité entre Proverbes et Gilgamesh, mais cette fois-ci en Pr 30,20. Il note que, dans les deux cas, on signale le danger que représente une femme en évoquant l'appétit de cette dernière (2004, p. 131).

2.2. Genres littéraires et macrostructure de Pr 1-9

2.2.1. *Le genre littéraire*

Alors que plusieurs biblistes remettent en question l'existence d'une « littérature de la Sagesse » (Andruska, 2019, p. 94) – désignant notamment les livres des Proverbes, de Job et de Qohélet –, il est tout de même possible d'identifier certaines caractéristiques communes aux livres se trouvant dans cette catégorie. Tout d'abord, on remarque que ces derniers ont pour objet l'expérience individuelle plutôt que celle de la nation (Andruska, 2019, p. 100). À ce sujet, plusieurs exégètes ont relevé l'absence de nationalisme et de mention d'Israël dans le livre des Proverbes, et ce, malgré le fait que la divinité soit identifiée comme étant YHWH (Hunter, 2006, p. 85; Hurowitz, 2013, p. 93; Whybray, 1995, p. 150). C'est pourquoi, cela ne signifie pas qu'il faille voir en Pr 7,2 une référence à la Torah de Moïse, l'autorité principale n'étant pas celle de Dieu, mais plutôt celle du parent ou de l'instructeur de Sagesse (Hurowitz, 2013, p. 93). En effet, Pr 1-9 est présenté sous la forme d'un enseignement d'un parent à son fils, son contenu servant à l'éducation transmise dans un contexte familial (Lavoie, 2012, p. 250; Moss, 1997, p. 426; Murphy, 1998, p. xxi). On désigne d'ailleurs souvent le livret comme un manuel d'instructions à suivre dans le but de mener une vie sage (Whybray, 1995, p. 3 ; Williams, 2003, p. 355). C'est donc en raison de son objectif éducatif (Dell, 2006, p. 22) que Proverbes 1-9 adopte un langage aussi impersonnel et traite de sujets universels¹⁵ qui s'avèrent pertinents à plusieurs époques (Hunter, 2006, p. 84). Ainsi, il est plus juste pour de nombreux exégètes de considérer Pr 1-9 comme appartenant au genre littéraire de l'instruction¹⁶ (Andruska, 2019, p. 106; Fontaine, 1992, p. 145; Forti, 2007, p. 96; Vayntrub, 2020, p. 13).

¹⁵ Clifford est d'avis que Pr 1-9 est un message si universel qu'il s'adresse non seulement à des hommes de tous âges, mais possiblement aussi à des femmes (2017, p. 132). Selon lui, cette hypothèse se justifie par le fait que le jeune homme se trouve dans une situation dans laquelle n'importe qui peut se retrouver, c'est-à-dire « walking a path, being tempted by various deceptions, and needing to re-refocus on their goals » (2017, p. 141). Je suis en désaccord avec Clifford; le contenu de Pr 1-9 me semble être clairement destiné exclusivement à un auditoire masculin (Brenner, 1993, p. 118).

¹⁶ Schipper s'oppose toutefois au fait de considérer l'instruction sapientiale comme un genre littéraire, ce dernier n'étant pas attesté dans la Bible hébraïque (2019, p. 47).

2.2.2. Macrostructure de Pr 1-9

Bien que les exégètes s’entendent sur le fait que Pr 1-9 puisse être divisé selon différentes unités littéraires, tou.te.s ne sont pas d’accord sur la façon de procéder à cette division. Ainsi, je présenterai et analyserai entre elles les hypothèses de Fox, de Waltke et de Yee. Tout d’abord, Fox suggère de les séparer selon cinq interludes (Pr 1,20-33 ; 3,13-20 ; 6,1-19 ; 8,1-36 et 9,1-18) – qui consistent en des réflexions générales concernant la sagesse – et dix sermons (Pr 1,8-19 ; 2,1-22 ; 3,1-12 ; 3,21-35 ; 4,1-9 ; 4,10-19 ; 4,20-27 ; 5,1-23 ; 6,20-35 et 7,1-27) – qui consistent en des discours d’un père à son fils – le tout précédé d’un prologue en Pr 1,1-7 (2000, p. 44-45). Il spécifie que, contrairement à plusieurs exégètes, il préfère le terme sermons (trad. de l’anglais *lectures*) à celui d’instructions puisque le premier indique de manière plus précise qu’il s’agit d’un père qui fait une leçon de morale à son jeune garçon. Le terme instructions réfère quant à lui à un genre plus général retrouvé dans la littérature de la sagesse. Chacune de ces lectures sont divisées en trois sections, c’est-à-dire un exorde, une leçon, puis une conclusion (Fox, 2000, p. 45).

Quant à Waltke, il sépare Pr 1-9 en trois sections : un titre accompagné d’un préambule (Pr 1,1-7), un prologue (Pr 1,8-8,36) et un épilogue (Pr 9,1-18). Au sein du prologue, il identifie onze sermons (Pr 1,8-19 ; 2,1-22 ; 3,1-12.13-35 ; 4,1-9.10-19.20-27 ; 5,1-23 ; 6,1-19 ; 6,20-35 ; 7,1-27), ainsi que deux interludes, prononcées par la Sagesse personnifiée (Pr 1,20-33 ; 8,1-36) (2004, p. 10-11). De plus, il estime que le prologue est présenté sous la forme d’un chiasme. Il propose ainsi la structure suivante :

- A Invitations rivales du père et du groupe de malfaiteurs au fils (1,8-19)
- B La réprimande du jeune homme crédule par la Sagesse (1,20-33)
- C Janus: L’ordre du père de prendre compte de son enseignement comme une protection contre les malfaiteurs et la femme adultère (2,1-22)
- D L’ordre du père de prendre compte de son enseignement (3,1-4,27)
- D’ L’avertissement du père face à la femme adultère (5,1-6,35)
- C’ Janus: L’avertissement du père face à la rivale de la Sagesse (7,1-27)
- B’ L’invitation de la Sagesse au crédule (8,1-36)
- A’ Les invitations rivales de la Sagesse et de la femme folle au crédule (9,1-18)¹⁷

¹⁷ Ma traduction du schéma de Waltke (2004, p. 12).

Finally, Yee proposes a structure modeled on the speeches of different characters in Pr 1-9. According to her, the subjects of the speeches are presented in a way to form two chiasmata, in which the sayings about Wisdom – or uttered by Wisdom – are opposed to the sayings about the other woman – or uttered by the other woman (1989, p. 55). She identifies the first chiasmata as follows :

- A Discours des pécheurs (Pr 1,11-14)
- B Discours de la Sagesse (Pr 1,22-33)
 Avertissement contre l'autre femme (Pr 2,16-19)
- B' Discours du père au fils (Pr 4,4-9)
 Avertissement contre l'autre femme (5,1-11.15-23)
- A' Discours du fils (Pr 5,12-14)
 Avertissement contre la femme du mal (5,23-35)

Then, she identifies the second as follows :

- A Discours de l'autre femme (Pr 7,14-20)
- B Discours de la Sagesse (Pr 8,4-36)
- B' Discours de la Sagesse (Pr 9,5-6)
- A' Discours de la femme folle (Pr 9,16-17)¹⁸

One notices that Fox and Waltke have prioritized a structure divided according to the form, following the beginning and the end of the sermons, while the structure of Yee is more in function of the content of the sermons and the speeches and the characters who utter them.

2.2.3. Le rôle de la mère et du père dans l'éducation des enfants

As I have just presented with the structures suggested by Fox and Waltke, Pr 1-9 is formed by sermons given by a father. However, it is interesting to note that, even if the figure of authority present in Pr 1-9 is mostly identified as being a man (Cox, 1982, p. 142; Fox, 2000, p. 256, note 173; Newsom, 1999, p. 85; Pemberton, 2005, p. 63; Whybray, 2004, p. 23), several exegetes are of the opinion that mothers participated in the education of their children in ancient Israel (Marsman, 2003, p. 237). The authority of the mother is also attested as a result of

¹⁸ My translation of the schema of Yee (1989, p. 55).

celle du père à plusieurs reprises dans le livre des Proverbes, notamment en Pr 1,8 ; 4,3 et 6,20¹⁹ (Amsler, 1990, p. 112; Brenner, 1995, p. 54; Clifford, 2017, p. 130; Fontaine, 1992, p. 147; 2009, p. 19; Maier, 1998, p. 104; Martin, 1995, p. 82; Murphy, 1998, p. xxi; Williams, 2003, p. 352), mais également dans le Pentateuque, soit en Ex 20,12, en Lv 19,3²⁰ et en Dt 5,16 (Fischer, 2010, p. 156). Tandis que Van Dijk-Hemmes soutient que la Bible nous fournit assez d'exemples pour considérer une égalité entre l'autorité du père et celle de la mère (1993, p. 55, cf. aussi Marsman, 2003, 239-240; contre Murphy, 1998, p. 283), McKinlay conclut qu'il est impossible d'affirmer un tel propos (1996, p. 101-110). Il est vrai que les femmes étaient généralement considérées comme inférieures à leurs maris (Hunter, 2006, p. 95), mais il est difficile de suivre Lang lorsqu'il prétend que les mères n'étaient jamais impliquées dans l'éducation des enfants (Lang, cité dans Moss, 1997, p. 427). Cette tâche, en plus d'être partagée par les parents, n'était pas non plus répartie selon les sexes. Ainsi, les femmes étaient impliquées dans l'éducation de leurs jeunes garçons, tout comme l'étaient les pères dans celle de leurs jeunes filles, et ce, parfois même jusqu'à l'âge adulte (Fischer, 2010, p. 156; Fontaine, 2009, p. 27).

2.2.4. *Microstructure et contenu de Pr 7*

Le chapitre 7 du livre des Proverbes est identifié comme étant la 10^e leçon donnée par le père (Dell, 2006, p. 45; Perdue, 2000, p. 132), et la 4^e mise en garde contre l'autre femme (Miles, 2004, p. 74; Waltke, 2004, p. 366; Whybray, 1994, p. 25). Les exégètes s'entendent généralement sur la division suivante du chapitre: vv. 1-5, 6-23, 24-25 (Dell, 2006, p. 45; Morla, 2011, p. 60; Schipper, 2019, p. 254; Van Leeuwen, 1997, p. 83), formant ainsi une introduction, une partie centrale, puis une conclusion (Alter, 2003, p. 81; Barucq, 1964, p. 83; McKane, 1977, p. 332; Murphy, 1998, p. 42). L'utilisation de l'appellation בְּנִי, « mon fils », ainsi que des verbes impératifs, comme שְׁמַר, « garde » en Pr 7,1 et שְׁמַעוּ-לִי, « écoutez-moi » en Pr 7,24, dans l'introduction et dans la conclusion, sont très caractéristiques du genre de l'instruction (McKane, 1995, p. 220; Morla, 2011, p. 61). On note un rappel de l'introduction avec l'utilisation d'un langage similaire dans la conclusion, comme la mention de garder ou d'écouter « mes mots », אֶמְרֵי en Pr 7,1.24, ou de « ton cœur », לְבָבְךָ en Pr

¹⁹ Cf. aussi en Pr 10,1 ; 15,20 ; 17,25 ; 19,26 ; 23,22.25 ; 30,17 (Amsler, 1990, p. 112). À ces passages, il faudrait ajouter évidemment la mère de Lemuel en Pr 31,1-9 (Fischer, 2010, p. 163).

²⁰ Fischer note avec justesse que la mère est mentionnée avant le père dans ce passage (2010, p. 156).

7,3.25 (Schipper, 2019, p. 254; Van Leeuwen, 1997, p. 84). Afin d'illustrer le danger que court le jeune homme qui n'écoute pas la parole du sage, le thème de la vie, présent en Pr 7,2 par l'impératif חַיִּיךָ « et tu vivras »²¹, est remplacé en Pr 7,27 par des images du Shéôl et de la mort (Morla, 2011, p. 62; Schipper, 2019, p. 254; Wolff, 1974, p. 24).

Quant à la partie centrale, elle est vue comme une variation de l'instruction traditionnelle (McKane, 1977, p. 332; 1995, p. 220) dans laquelle le narrateur décrit une scène qui se déroule dans la rue afin d'illustrer le danger que représente l'autre femme. Pour sa part, Alter identifie cette partie centrale à un type de poésie narrative dans lequel il y a « évocation narrative de personnages, de gestes, de discours et d'actions d'une manière qui n'est pas sans rappeler l'imagination fictionnelle des récits en prose » (2003, p. 81). Selon Whybray, cette partie centrale, qui présente des descriptions détaillées qu'on ne retrouve pas ailleurs, constituait probablement au départ un poème indépendant, les versets d'introduction et de conclusion ayant été ajoutés plus tardivement²² (1994, p. 26; 1994, p. 110). Au sujet de la scène qui se déroule dans la rue et qui est rapportée par la personne à la fenêtre, les commentateurs médiévaux y voient une scène imaginée (Fox, 2000, p. 241). Encore aujourd'hui, certain.e.s exégètes considèrent qu'il s'agit d'une métaphore plutôt que d'une expérience vécue, notamment en raison des descriptions détaillées, des allusions sexuelles, des comparaisons aux animaux et des références à la mort qui ponctuent la scène (Clifford, 1999, p. 85; Hunter, 2006, p. 97). À l'inverse, plusieurs exégètes sont d'avis que les versets 6 à 23 décrivent une scène commune, ou du moins que la narration appartient au registre réaliste (Aitken, 1986, p. 74-75; Fox, 2000, p. 241; Greenstone, 1950, p. 70; Schipper, 2019, p. 256 ; Von Rad, 1970, p. 50-51, note 1; Waltke, 2004, p. 368), certain.e.s allant d'ailleurs jusqu'à parler d'un genre littéraire autobiographique (Morla, 2011, p. 60; Van Leeuwen, 1997, p. 86 ; Yoder, 2009, p. 85). Pour d'autres, il n'y a pas de raison de croire que cette histoire n'est pas une expérience personnelle

²¹ Clifford compare l'impératif du verbe « vivre » avec ses occurrences en Gn 20,7 ; 42,28, en Jr 27,12.17 et en Ez 18,32, où le contexte indique que l'expression est utilisée pour éviter la mort. À la lumière de ces passages, il croit que son occurrence en Pr 7,2, qu'il traduit par « and live! », vient mettre l'accent sur le choix entre la vie et la mort que devra faire le jeune homme (1999, p. 87 ; aussi Fox, 2000, p. 240 ; Waltke, 2004, p. 368).

²² Suivant cette hypothèse, Whybray soutient que la femme mentionnée aux vv. 6 à 23 n'est pas la même que celle contre laquelle le père met en garde au v. 5 (1994, p. 110). Comme je réalise mon analyse en considérant le texte comme un tout, je ne m'attarderai pas davantage sur les enjeux de strates rédactionnelles. Ainsi, je considérerai la femme du v. 5 et celle des vv. 6-23 comme étant la même.

vécue par le narrateur²³ (Cox, 1982, p. 144; Hubbard, 1989, p. 109, 111), Lelièvre & Maillot allant jusqu'à y voir une référence à une scène récurrente, ce qui justifierait la description aussi vive et précise de la scène (2000, p. 166). À la suite de Park, je suis d'avis qu'évaluer le réalisme de cet épisode n'a pas tellement d'importance, l'identité de l'autre femme étant sans doute imaginée (2018, p. 63).

2.3. Conclusion

Ainsi, Pr 1-9 fut rédigé lors de la période perse achéménide, une période marquée par des instabilités sociales en raison des tensions qui opposent la communauté de retour de l'exil et ceux restés en Juda. Il serait donc possible, comme le suggèrent certains exégètes, de lire Pr 1-9 à la lumière des représentations négatives qui étaient alors faites des femmes étrangères et des dangers que ces dernières représentaient pour le culte à YHWH. En ce qui concerne le genre littéraire de Pr 1-9, la majorité des exégètes classent le livret comme appartenant au genre littéraire de l'instruction. Bien que ce dernier soit souvent présenté sous la forme d'un enseignement d'un père à son fils, les exégètes rappellent que les mères avaient également leur rôle à jouer auprès du père en ce qui a trait à l'éducation des enfants, ce qui est rappelé à plusieurs reprises en Pr 1-9. Finalement, j'ai présenté la microstructure de Pr 7, qui se divise en une introduction, une partie centrale et une conclusion. Cette partie centrale, en plus de comprendre de nombreuses descriptions de l'autre femme, comprend également le seul discours que cette dernière adresse dans le livre des Proverbes. Ce sont donc les descriptions qui sont offertes dans cette partie centrale, de même que les événements qui y sont relatés, qui attireront particulièrement mon attention dans les prochains chapitres de ce mémoire. Je commencerai par l'analyse de son personnage principal : l'autre femme.

²³ Il est aussi possible que la scène soit imaginée, mais basée sur une expérience vécue précédemment par le narrateur, comme le suggère Toy (1908, p. 147).

CHAPITRE 3 :

IDENTIFICATION DE LA 'ĪŠŠĀH ZĀRĀH / NOK^ERIYYĀH PAR L'ANALYSE DE SES CARACTÉRISTIQUES

Dans ce troisième chapitre, je me pencherai sur le personnage de l'autre femme et sur sa caractérisation en Pr 7. Je procéderai en trois étapes. Premièrement, j'analyserai les termes זָרָה et נִכְרִיָּה et j'explorerai les différentes traductions qui ont été proposées pour leurs occurrences en Pr 1-9. Deuxièmement, je me tournerai vers la première dimension de la caractérisation de l'autre femme, que j'identifie comme sa caractérisation physique. Ainsi, j'analyserai les informations sur son habillement qui nous sont offertes au v. 10, sur certaines parties de son corps, de même que sur les actions qu'elle pose. Une attention particulière sera accordée à l'attitude violente l'autre femme, notamment aux versets 12, 13, 21 et 26. Finalement, j'analyserai la seconde dimension de sa caractérisation, soit la caractérisation par son discours. Je m'intéresserai aux représentations sexistes qui sont faites de la parole des femmes dans la Bible hébraïque, puis à ce qui constitue le vrai danger dans le discours de l'autre femme : son ambiguïté. Je terminerai ce chapitre en portant une attention particulière aux intentions que la femme énonce au v. 14, verset ayant suscité de nombreuses hypothèses chez les exégètes.

3.1. Traduction de זָרָה et de נִכְרִיָּה

Comme je l'ai indiqué en introduction de ce mémoire, la traduction et l'interprétation des termes זָרָה et נִכְרִיָּה ne trouvent consensus ni chez les exégètes, ni dans les différentes traductions de la Bible. On peut facilement dire que les traductions possibles de ces termes sont aussi nombreuses que le sont les portraits de cette femme. En ce qui me concerne, j'ai décidé de rendre ces termes respectivement par « autre » et « inconnue », me rangeant ainsi avec la Nouvelle Traduction de la Bible (Alferi et Lavoie, 2001, p. 1535). J'aurai l'occasion de justifier mon choix une fois que j'aurai examiné le sens de ces deux termes à la lumière de leurs autres occurrences dans la Bible hébraïque.

3.1.1. זָרָה

Alors que le verbe זָרַח est identifié à ce qui est étranger (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 266), son sens concret est « turn aside, deviate, go away » (Snijders, 1980, p. 53). Sa racine revient à plus de 70 occasions dans la Bible hébraïque²⁴, majoritairement chez les Prophètes et dans le Pentateuque. Toujours est-il que c'est dans le livre des Proverbes qu'on compte le plus d'occurrences, ces dernières étant au nombre de 14 (Wigram, 2018, p. 384). Or, nous verrons que le terme ne revêt pas la même signification dans toutes ces apparitions, sa polysémie faisant en sorte que le concept « takes on the coloration of each specific situation in which it is used » (Snijders, 1980, p. 53). Par exemple, Humbert, dans son étude sémantique des termes זָרַח et זָרָה, note que l'utilisation qui en est faite dans le Pentateuque – essentiellement dans les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres – et en Osée a une connotation religieuse. Dans ces livres, il sert donc à désigner ce qui est profane, ce qui est « autre que sacré », ou encore les personnes à l'extérieur de la prêtrise (1939, p. 260; cf. aussi Camp, 1997, 311; Maier, 1998, p. 93; Snijders, 1980, p. 55). Par ailleurs, le terme זָרַח prend un sens ethnique et politique lorsqu'il est utilisé dans la littérature prophétique, où il en vient à désigner les nations étrangères (Humbert, 1939, p. 260) et les ennemis et les destructeurs d'Israël (Snijders, 1980, p. 54). Lorsque le terme prend cette connotation ethnique, il peut également désigner, dans certains cas, les dieux étrangers (Camp, 1997, p. 311; Humber, 1939, p. 260; Snijders, 1980, p. 54). Finalement, le terme peut prendre la signification d'un « autre » tout simplement, désignant ce qui se trouve à l'extérieur d'une catégorie distincte (Weeks, 2007, p. 130). Selon Humbert, c'est cette signification qui est prédominante dans la Bible hébraïque, et c'est ainsi qu'il devrait être compris dans le livre des Proverbes (1939, p. 260-261).

3.1.2. זָרָה

L'adjectif זָרָה découle du nom זָרַח, soit « ce qui est étranger » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 648). On compte 45 occurrences du terme, majoritairement dans les livres des Proverbes et d'Esdras (Wigram, 2018, p. 819). Lang et Ringgren notent que l'adjectif זָרָה réfère toujours à une relation, qu'elle soit avec une personne « autre », une personne à l'extérieur de la famille ou

²⁴ Pour une analyse détaillée de chacune des occurrences de זָרַח, voir Humbert, 1939.

une personne à l'extérieur de la nation d'Israël (1998, p. 425-426). Bien que ce dernier cas soit le sens prédominant de l'adjectif, il n'est pas requis de traduire chacune de ses occurrences en Pr 1-9 de la sorte (Goff, 2008, p. 26-27). En effet, il désigne probablement simplement la femme d'un autre dans certains passages, notamment en Pr 5,20 (Lang & Ringgren, 1998, p. 425). Humbert ne voit d'ailleurs jamais de référence à l'ethnicité dans l'utilisation de נְכַרִּי dans le livre des Proverbes et, conséquemment, interprète toutes les occurrences du terme dans ce dernier sens. נְכַרִּי désigne donc simplement « *celui qu'on ne reconnaît pas comme sien* » ou encore une femme « étrangère, mais à la famille seulement » (1939, p. 263; cf. aussi Sneed, 2007, p. 5; Whybray, 1995, p. 73).

3.1.2.1. זָרָה et נְכַרִּיָּה lorsqu'employés pour désigner l'autre femme

En ce qui concerne Pr 1-9 exclusivement, la femme est décrite par le terme זָרָה en Pr 5,3, par le terme נְכַרִּיָּה en Pr 6,24 et par la paire en Pr 2,16; 5,20 et 7,5. Comment rendre ces termes et leur polysémie dans leurs occurrences au sein de Pr 1-9 ? D'abord, il est possible de s'interroger quant au(x) personnage(s) qu'ils désignent. Avons-nous affaire à une seule femme qui se manifeste sous différents traits de caractère d'une apparition à l'autre (Arbel, 2015, p. 131; Fischer, 2019, p. 113; Maier, 1998, p. 99; Van Leeuwen, 1997, p. 84; Yee, 1989, p. 54)? Ou s'agit-il simplement de différentes femmes, représentant différents dangers pour les jeunes hommes (Brenner, 1993, p. 124; Fontaine, 1992, p. 146; Létourneau, 2021, p. 2; Whybray, 1994, p. 110)? De plus, plusieurs s'interrogent à savoir s'il faut considérer ce personnage comme une femme de chair²⁵ (Forti, 2020, p. 41; 2020, p. 181; Whybray, 1995, p. 73) ou plutôt comme une allégorie²⁶. Nombre d'exégètes préfèrent ne pas trancher entre l'une ou l'autre de ces hypothèses et optent pour un portrait de cette femme qui permet leur cohabitation (Bellis, 2018, p. 70; Camp, 1991, p. 30; Clifford, 2017, p. 139; Jones, 2003, p. 67; Scott, 1965, p. 43; Tan, 2008, p. 102; Yee, 2003, p. 150).

Privilégiant l'interprétation de différentes femmes, je ne m'intéresserai ici qu'à la traduction des termes זָרָה et de נְכַרִּיָּה dans le contexte de Pr 7. Je me range ainsi avec plusieurs exégètes qui suggèrent des traductions différentes influencées par les contextes dans lesquels ces femmes

²⁵ Pour une étude sur la femme de Pr 1-9 en tant que femme de chair, voir Forti, 2007.

²⁶ Cette interprétation fut longtemps privilégiée, dès l'antiquité et jusque chez les commentateurs juifs et chrétiens du Moyen-Âge (Forti, 2020, p. 180 ; Goff, 2008, p. 22). Forti note également qu'on la retrouve régulièrement dans les lectures féministes (2020, p. 180).

apparaissent (Bellis, 2018, p. 70; Dietrich, 2019, p. 127; Hunter, 2006, p. 92; O'Dowd, 2018, p. 174; Snijders, 1980, p. 53). Ne pas reconnaître cette polysémie et incidemment traduire mécaniquement ces termes par le même équivalent dans chacune de ses occurrences en Pr 1-9 relèverait même, selon Hunter, de l'erreur, celui-ci qualifiant cette habitude adoptée par plusieurs exégètes d'« impardonnable » (2006, p. 92). Il faudrait plutôt considérer le choix de ces mots polysémiques comme ayant été volontaire : ceux-ci permettent à la fois d'amplifier l'ambivalence dans la représentation des femmes de Pr 1-9 (Dietrich, 2019, p. 127) et d'accommoder diverses interprétations de ces personnages (Plöger dans Lang & Ringgren, 1998, p. 428).

Malgré la variété de traductions suggérées en Pr 7,5, la majorité de ces dernières arrivent à se classer sous deux grandes catégories. D'une part, il y a les traductions qui mettent l'accent sur l'ethnicité de la femme et, d'autre part, celles qui mettent l'accent sur l'étrangeté dans son comportement. On peut identifier dans la première catégorie les interprétations qui font de cette femme une « étrangère » dans les traductions françaises ou une « foreigner » et une « alien woman » dans les traductions anglaises (Cohen, 1945, p. 39; McKane, 1995, p. 225; Park, 2019, p. 56; Schipper, 2019, p. 252). Plusieurs exégètes fondent leur interprétation de la femme du chapitre 7 sur une analyse intertextuelle avec les livres d'Esdras et de Néhémie et leur admonition contre les femmes étrangères. L'objectif du père serait ainsi de protéger la communauté de la gôlah en invitant le fils à choisir une « bonne » femme, une femme judéenne (Marbury, 2007, p. 176). Suivant cette interprétation, plusieurs exégètes voient dans cette figure bien plus qu'une simple étrangère. En effet, certains font de la femme du chapitre 7 une dévote d'une déesse étrangère, et ce, en supposant que le v. 14 fait référence à un rite de fertilité auquel le jeune homme est invité à participer (Blenkinsopp, 1991, p. 464-465; Burns, 1995, p. 21; Scott, 1965, p. 43) ou en supposant que le v. 10 décrit la femme comme une personne « à l'apparence d'une prostituée » (Farmer, 1991, p. 49; McKane, 1977, p. 339). J'aurai l'occasion de revenir plus en détails sur ces interprétations impliquant des cultes étrangers lorsque j'analyserai le verset 14 et l'identité de la personne à la fenêtre. Ainsi, plusieurs exégètes comprennent le chapitre 7 comme une façon d'explicitier le risque posé par les femmes étrangères au culte à YHWH. L'avertissement formulé par l'instructeur de sagesse au jeune homme serait donc une tentative pour protéger la population de Yehoud d'une éventuelle exposition aux déités étrangères (Fischer, 2019, p. 116; Hunter, 2006, p. 96), un risque qui a été évoqué plus tôt dans ce chapitre.

Même si les interprétations de cette femme en tant qu'étrangère sont défendues par de nombreux exégètes, la majorité des traductions proposées pour rendre les termes זָרָה et נְכַרְיָה, surtout en Pr 7,5, appartiennent pourtant à la seconde catégorie. Pour plusieurs, le manque de référence à l'ethnicité du personnage, autre que dans la mention de זָרָה et נְכַרְיָה, rend difficile de soutenir la traduction « femme étrangère »²⁷ (Brenner, 1993, p. 122; Goff, 2008, p. 26; Sneed, 2007, p. 5; Van Der Toorn, 1989, p. 199; Weeks, 2007, p. 131). En outre, il semble important de mentionner que, en Pr 1-9, contrairement aux livres d'Esdras et de Néhémie où le terme נְכַרְיָה est utilisé pour désigner les femmes étrangères, le terme n'apparaît seul qu'en Pr 6,24. Dans ses autres occurrences, il est toujours précédé de זָרָה. Plutôt que de considérer נְכַרְיָה dans ces occurrences comme un parallélisme de précision de זָרָה, Brenner le comprend plutôt comme une « expansion poétique » de celui-ci (Brenner, 1993, p. 123). On pourrait ainsi considérer que זָרָה prévaut sur נְכַרְיָה (Maier²⁸, 1998, p. 94). Pour cette raison, les traductions mettant l'accent sur les différences dans le comportement – différences qui sont multiples – sont priorisées.

Ceux et celles qui sont d'avis que Pr 7 fait référence à l'infidélité maritale traduisent l'un des deux termes par « femme adultère » dans les traductions françaises et « adulteress » ou « loose woman » dans les traductions anglaises (Aitken, 1986, p. 73; Cox, 1982, p. 141; Garrett, 1993, p. 101; Jones, 1961, p. 92; Ross, 2008, p. 91; Scott, 1965, p. 63; Toy, 1908, p. 144; Waltke, 2004, p. 362). Cependant, plusieurs critiques peuvent être formulées à l'endroit de ces traductions, notamment parce que « [c]e sont là des paraphrases plus que des traductions » (Lavoie, 2012, p. 255; cf. aussi Bellis, 2018, p. 26; Marbury, 2007, p. 168). Un terme hébreu existe bien déjà pour désigner l'adultère, soit נָאֵף, et on le retrouve à deux occasions dans le livre des Proverbes, soit en Pr 6,32 et Pr 30,20 (Hunter, 2006, p. 92 note 1; Washington, 1995, p. 168). De plus, certain.e.s exégètes rappellent que les termes נְכַרְיָה, זָרָה et זֹנֵה – ce dernier se traduisant par « prostituée » – ne sont pas synonymes (Humbert, 1939, p. 264; dans un autre sens, voir Fischer, 2019, p. 113). C'est probablement l'utilisation de זֹנֵה en Pr 7,10, qui a incité certain.e.s exégètes à rendre l'un ou l'autre

²⁷ Pour certain.e.s, même si l'ethnicité fait l'objet de préoccupation dans certains passages, elle ne peut s'appliquer à chacun d'entre eux. En somme, c'est le thème de l'adultère qui est prééminent (Camp, 1997, p. 312 ; O'Dowd, 2018, p. 175), même si ce dernier ne s'applique pas non plus à tous les passages (Washington, 1995, p. 167).

²⁸ Cette autrice affirme que cette prévalence peut être soutenue par le fait que נְכַרְיָה est toujours employé « as the second component of a parallel pair » en Pr 1-9. Ce dernier n'étant pas accompagné de זָרָה en Pr 6,24b, elle semble donc le considérer comme en pair avec רָע, « [femme de] mal », en Pr 6,24a (Maier, 1998, p. 93-94).

des deux premiers mot par « femme adultère » (Farmer, 1995, p. 40; Hunter, 2006, p. 92). Il semble donc difficile de traduire זָרָה et נִכְרִיָּה par « prostituée », comme le font Schökel et Vilchez, leur lecture de Pr 7 semblant avoir la prostitution comme thème central (1984, p. 223). Enfin, Farmer met en lumière le sexisme derrière ces traductions, les termes זָרָה et נִכְרִי n'étant jamais traduits avec une connotation sexuelle lorsqu'ils sont utilisés pour décrire les comportements d'hommes (1995, p. 40).

Pour contrer ces critiques, plusieurs exégètes traduisent les mots זָרָה et נִכְרִיָּה par des termes qui permettent tout de même de déduire qu'il s'agit d'une femme adultère. Par exemple, en Pr 7,5, certain.e.s exégètes tentent d'inclure le sens premier de נִכְרִיָּה dans leur traduction, mais en suggérant « celle qui n'est pas la tienne » (Humbert, 1939, p. 265; cf. aussi Forti, 2007, p. 98-99) ou celle qui « appartenant à un autre homme t'est et doit t'être étrangère » (Barucq, 1972, p. 1457), son étrangeté provenant ainsi de son statut marital et de ses intentions de commettre l'adultère (Goff, 2008, p. 27; Newsom, 1999, p. 89-90; Van Der Toorn, 1989, p. 199; Van Der Weiden, 1970, p. 71). C'est dans cette optique que je propose la traduction de זָרָה par « l'autre femme » et de נִכְרִיָּה par « inconnue ». Néanmoins, même si une traduction n'accompagne pas toujours les écrits des exégètes, la plupart de ces derniers.ères se réfèrent au personnage de Pr 7 comme « the adulteress », en raison du portrait global qui peut être dressé du chapitre 7, soit une femme à la recherche d'un jeune homme pour commettre l'adultère (Amsler, 1990, p. 113-114; Clifford, 2017, p. 133; Forti, 2020, p. 181; 2020, p. 28-29; Giguère, 1986, p. 313; Ho, 2020, p. 33; Hurowitz, 2013, p. 100; Imray, 2013, p. 652; Kidner, 1964, p. 75 note 1; Masenya, 2017, p. 124; Michaud, 1984, p. 89; Perdue, 2000, p. 132; Shupak, 2011, p. 313; Whybray, 1994, p. 110; 1995, p. 73).

Plusieurs exégètes notent que les termes זָרָה et נִכְרִיָּה peuvent pointer vers d'autres caractéristiques du comportement de la femme, notamment lorsqu'on opte pour une traduction plus générale – comme « l'autre femme » – plutôt que pour une traduction qui n'implique que l'adultère. À cet effet, certaines autrices suggèrent de voir dans ces termes une indication du non-respect de cette femme pour les normes sociales (Grossberg, 1994, p. 21; Snijders, 1980, p. 56), ou pour les lois israélites et l'alliance avec YHWH (Camp, 2000, p. 47-48; Fontaine, 1992, p. 148; Forti, 2007, p. 92 note 9; Maier, 1998, p. 99). Cette dernière interprétation se justifie notamment par les différentes lectures possibles de Pr 7,14, verset sur lequel je reviendrai plus en détails plus loin dans ce chapitre et dans le suivant. En outre, la caractérisation « d'autre » pourrait être perçue dans

son genre (Bach, 1997, p. 28; Brenner, 1993, p. 123; Camp, 2000, p. 61). Comme le décrit Brenner, le terme η peut dénoter « something or somebody who – from the narrator’s or textual speaker’s perspective – stands outside the right order of things » (1993, p. 122). Dans ce cas-ci, le point de vue étant celui d’un homme et le texte s’adressant à des hommes, le personnage est « autre » car il s’agit d’une femme (Newsom, 1999, p. 89).

3.2. Caractérisation physique de l’autre femme

Dans cette prochaine section, je m’intéresserai à la caractérisation physique qui est faite de l’autre femme. Bien que la plupart des études de ce personnage se concentrent essentiellement sur son discours, ses rares descriptions physiques ne sont pas moins importantes pour bien cerner son identité. Je me concentrerai d’abord sur le verset 10, la mention du terme $\eta\eta$ ayant permis le développement de diverses hypothèses chez les exégètes. Ensuite, j’analyserai les différentes parties du corps de cette femme qui sont mentionnées dans le chapitre 7 – son cœur, son visage, ses pieds et ses lèvres – et la signification que ces dernières peuvent avoir quant à l’identification du personnage. Puis, je m’intéresserai à la description des actions qui sont posées par l’autre femme. Tandis qu’aucun.e exégète ne néglige le comportement « séducteur » de la femme et de sa force de persuasion – interprétations auxquelles je m’opposerai –, très peu d’attention est accordée à l’attitude violente de cette femme, outre le fait qu’elle est parfois qualifiée de *femme fatale* (Blenkinsopp, 1991, p. 466; Fontaine, 2009, p. 141; Kozlova, 2021, p. 2; O’Dowd, 2018, p. 173; Schökel & Vilchez, 1984, p. 229; Van Leeuwen, 1997, p. 86; Waltke, 2004, p. 372). Qui plus est, je suis d’avis que ces références à la violence ne se présentent pas qu’aux versets 26-27, lesquels mentionnent le nombre de ses victimes et situent sa maison sur les routes du Shéôl; elles se retrouvent également dans la scène de rencontre qui est décrite par la personne postée à sa fenêtre (Pr 7,6-23).

3.2.1. « Vêtue comme une prostituée, le secret au cœur » : un physique révélateur

Pr 7,10b comprend la seule description de l’apparence de l’autre femme et celle-ci a été interprétée de diverses manières par les exégètes. Ce stique semble évoquer deux idées, d’où ma séparation par une virgule. Je traduis la première partie, $\eta\eta$, par « vêtue comme une prostituée », le nom commun $\eta\eta$ désignant un vêtement (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 1011) et le verbe

הַזָּנָה, au qal participe féminin singulier, par « être ou agir en prostituée » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 275). À la lumière de cette description physique, certain.e.s exégètes supposent que l'autre femme est une prostituée en quête de clients lors de l'absence de son mari (McKane, 1977, p. 339; 1995, p. 225-226; Schipper, 2019, p. 256, 273; Schökel & Vilchez, 1984, p. 227), alors que d'autres soutiennent que le texte, ne l'identifiant pas comme une prostituée, la décrit simplement vêtue de la sorte (Camp, 1997, p. 322; 2000, p. 61; Fox, 2000, p. 243; Martin, 1995, p. 83; Shupak, 2011, p. 312; Washington, 1995, p. 167; Yee, 2003, p. 154). McKane croit que l'expression הַזָּנָה דְּשֵׁית désigne des vêtements en lien avec un culte extérieur, le texte pouvant ainsi suggérer que l'autre femme serait une dévote d'Aphrodite²⁹ (McKane, 1977, p. 339; 1995, p. 225). Quant à Van Der Toorn, il soutient que, sans s'adonner à ce genre de pratiques tous les jours, cette femme israélite aurait recouru à la prostitution afin de pouvoir payer les vœux qu'elle indique devoir accomplir en Pr 7,14 (1989, p. 199). Sans faire de l'autre femme une הַזָּנָה s'adonnant à la prostitution sacrée – une pratique dont l'existence est de plus en plus remise en question³⁰ (Fontaine, 2009, p. 48; Maier, 1998, p. 96) –, Van Der Toorn la présente comme étant laissée sans argent pour payer ses vœux en l'absence de son mari, ce qui serait considéré comme une offense grave selon Dt 23,22 (1989, p. 200, 2003; cf. aussi Garrett, 1993, p. 103; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 60-61). Cette hypothèse semble toutefois peu probable, considérant que tout argent obtenu par la pratique d'une forme de prostitution n'aurait en aucun cas été accepté par le clergé du Temple (Frymer-Kensky, 1999, p. 294, 301 note 3; dans un autre sens, voir Burns, 1995, p. 28; Machado, 2003, p. 58-59), comme cela est notamment indiqué en Dt 23,18-19³¹. Aussi, bien que son mari soit parti avec la bourse d'argent (Pr 7,20), cette femme ne semble pas avoir l'intention de faire

²⁹ Il écrit toutefois « [m]y view is that the wisdom teacher is warning young men against an affair with a married woman who is a prostitute, and that her being a devotee of Aphrodite is not the nub of the matter » (McKane, 1995, p. 225-226; cf. aussi 1977, p. 339). On peut alors se questionner quant à la pertinence de cette information, l'identification de l'autre femme étant généralement directement liée à la raison pour laquelle elle représente un si grand danger pour le jeune homme à qui s'adresse Pr 7.

³⁰ Pour plus d'information à ce sujet, voir le livre de Budin (2008) sur le mythe de la prostitution sacrée. Selon elle, il s'agirait plutôt d'une construction littéraire (Budin, 2008, p. 4).

³¹ Van Der Toorn croit que ces versets attestent l'existence de cette pratique et que celle-ci était acceptée dans la société israélite jusqu'à la réforme deutéronomiste (1989, p. 200-201 ; cf. aussi Garrett, 1993, p. 104). À l'opposé, Camp soutient que cette législation sur l'argent obtenu par la prostitution, ainsi que celle concernant la pureté de la viande de sacrifice (Lv 7,19-20), s'appliquaient à la période de rédaction de Pr 7 (2000, p. 47).

payer le jeune homme pour leur soirée³², son aisance financière étant bien mise en valeur par l'énumération, aux versets 16-17, des biens de luxe qu'elle possède (Goff, 2008, p. 27 note 24).

Alors que la racine זנ est généralement associée à la prostitution, sa signification première désigne une simple relation sexuelle hors mariage (Bird, 2006, p. 42; Erlandsson, 1980, p. 100) ou encore une femme qui n'est pas convenable pour le mariage (Goff, 2008, p. 27 note 24)³³. En fait, on peut qualifier de « prostitutions » (זנה) tout comportement de femme échappant au contrôle d'un homme (Maier, 1998, p. 104). Il devient donc possible de comprendre cette désignation de l'autre femme par le terme de זנות comme une indication de son désir de commettre l'adultère. Ainsi, plusieurs exégètes la considèrent comme en train d'agir comme le ferait une prostituée (Murphy, 1998, p. 43; Van Leeuwen, 1997, p. 85; Yee, 2003, p. 154); cette interprétation est d'autant plus vraisemblable lorsque l'on considère que « le substantif [זנה] peut indiquer le vêtement ou l'attitude » (Lelièvre & Maillot, 2000, p. 158). Il est alors intéressant de comparer Pr 7,10 avec certains passages des Prophètes³⁴ dans lesquels la métaphore de la prostitution est utilisée afin de dépeindre l'infidélité du peuple d'Israël envers YHWH. Dans ces cas-ci, c'est également la racine זנ qui est employée, cette dernière désignant un peuple qui s'est détourné de son dieu. Comme l'écrit Brenner: « [a] woman who betrays her husband's trust is called a prostitute too, since she has 'turned away' from her lawful spouse » (1994, p. 79). Il devient alors possible de considérer la racine זנ – désignant l'adultère – comme une précision de la racine זנה , plus générale (Erlandsson, 1980, p. 100). Par ailleurs, le terme זנות pouvait également servir à désigner une femme étrangère lors de la période perse, les mariages mixtes étant alors considérés comme de la prostitution (Lavoie, 2012, p. 255 note 44). Il pourrait alors s'agir de la raison pour laquelle Park voit une référence à son origine ethnique étrangère dans la description physique de l'autre femme au v. 10b (2018, p. 60).

L'interprétation de ce passage comme une référence à un vêtement porté par une prostituée semble toutefois être l'hypothèse promue par le plus grand nombre d'exégètes (Bellis, 2018, p. 74; Maier,

³² L'explication offerte par Schökel et Vilchez à ce sujet me paraît peu convaincante. Cette omission du prix demandé par la femme serait dû au fait que qu'elle ne veut pas nuire à l'ambiance de séduction, soit au fait qu'elle est une prostituée qui ne demande pas de salaire comme celle mentionnée en Ez 16,34 (1984, p. 228). Dans ce dernier passage, cependant, la prostituée paye ses amants, ce qui ne semble pas être le cas en Pr 7.

³³ Goff note d'ailleurs que les rabbins discutent des différents types de זנות en Yevamot 61b (2008, p. 27 note 24).

³⁴ Cf., avec diverses nuances, Os 1-3 ; Jr 3,6-13 ; Ez 16 et 23 ; etc.

1998, p. 96; Whybray, 1994, p. 110). Par ailleurs, il est difficile de proposer une description plus précise de ce type de vêtement. Il est fort probable que les prostituées se paraient de manière à les distinguer du reste de la population, mais aucune référence permettant de reconstituer un portrait de ces femmes n'a été conservée (Grandpierre, 2012, p. 143). En raison de cette absence de source, la majorité des exégètes interprète cet habillement à la lumière de celui porté par Tamar en Gn 38,14.19, lorsque cette dernière tend un piège à son beau-père Juda en se faisant passer pour une prostituée. Aussi, à l'instar de Tamar, la femme de Pr 7,10 porterait possiblement un voile (פְּצִיף) couvrant une partie de son visage (Fischer, 2019, p. 115; Hubbard, 1989, p. 112; Imray, 2013, p. 652-653; Morla, 2011, p. 61; Scott, 1965, p. 65; Toy, 1908, p. 148; Waltke, 2004, p. 373; Yoder, 2009, p. 85-86). Par contre, plusieurs exégètes remettent en question l'interprétation selon laquelle le port du voile par Tamar ferait partie de son habit de prostituée. En effet, c'est plutôt le contexte du récit, soit la nécessité de cacher son identité aux yeux de Juda, qui expliquerait son choix de le porter (Kozlova, 2021, p. 3 note 5; Quick, 2021, p. 98-99). Par ailleurs, le port du voile semblait plutôt être une pratique adoptée par les femmes fiancées et de classes supérieures, et non par les prostituées (Kozlova, 2021, p. 3; Van Der Toorn, 1995, p. 330).

D'aucuns croient que l'interprétation en intertextualité avec Gn 38,14 permet une explication à la seconde partie du stique, qui est considérée comme problématique du point de vue de la critique textuelle. C'est à la suite de l'interprétation du vêtement comme voile que la BHS – suivie par plusieurs exégètes – suggère de changer le נְצַרְתָּ לֹוֹט du texte massorétique afin d'obtenir נְצַרְתָּ לֹוֹט, la racine צור signifiant « entourer » (Lelièvre et Maillot, 2000, p. 158) et לוֹט désignant un « recouvrement » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 532), c'est-à-dire un voile. Ce changement semble nécessaire pour plusieurs exégètes en raison de la valeur positive attribuée à l'expression « garder ton cœur », נָצַר לְקֶדֶד, en Pr 4,23 (Clifford, 1999, p. 83; Fox, 2015, p. 143; Kozlova, 2021, p. 2-3), expression qui ne semble alors pas avoir sa place dans la description d'une telle femme. Ainsi, plusieurs exégètes voient, dans cette seconde partie du stique, une confirmation du fait que le vêtement du v. 10 viserait à cacher l'identité de la femme (Jones, 1961, p. 93; Scott, 1965, p. 63). À mon avis, et je l'ai montré dans le premier chapitre, le texte massorétique peut tout à fait offrir une interprétation satisfaisante sans être altéré. La première partie du stique pourrait désigner une parure qui, bien que non identifiée de manière précise, sert à attirer le regard des passants sur la femme, tout en indiquant qu'elle semble être à la recherche d'un partenaire pour

avoir une relation sexuelle extramaritale (Fischer, 2019, p. 114; Fontaine, 2009, p. 48; Greenstone, 1950, p. 71; Park, 2019, p. 61; Weeks, 2007, p. 134). Quant à la seconde partie du stique, elle mettrait plutôt l'accent sur les intentions cachées de l'autre femme, celles qu'un simple habillement ne saurait révéler.

3.2.2. *La signification des parties du corps au service de sa description*

Je m'intéresserai maintenant aux différentes parties du corps de l'autre femme, lesquelles appartiennent à sa description physique. On remarque effectivement que l'anatomie occupe une place prépondérante en Pr 7, où l'on fait référence au cœur (Pr 7,10), au visage (Pr 7,13), aux pieds (Pr 7, 11) et aux lèvres (Pr 7,21) de l'autre femme, mais également aux yeux (Pr 7,2), aux doigts et au cœur (Pr 7,3) du fils à qui l'instruction est destinée. Je montrerai que l'utilisation des parties du corps, de même que la façon dont elles sont employées pour l'autre femme et le fils, est faite dans une perspective androcentrique et vient mettre l'accent sur le danger que représente cette femme.

3.2.2.1. *Son cœur*

Comme je viens de l'indiquer, le verset 10b doit se lire comme suit : נִצְרָת לֵב. Identifié comme un qal participe passif féminin singulier, le verbe נִצְרָת, de la racine נצר, « garder », pourrait ici se traduire comme « le cœur gardé/protégé ». Comme nous l'avons vu au premier chapitre, plusieurs exégètes choisissent de l'interpréter à la lumière de son occurrence en Is 48,6, alors qu'il y est employé au même temps de verbe et où il désigne quelque chose de secret (Cohen, 1945, p. 41; Jones, 1961, p. 93; Ross, 2008, p. 93; Toy, 1908, p. 149). En conservant le texte massorétique, il devient alors possible d'y voir une indication quant aux intentions cachées de la femme. De plus, le fait de remplacer לֵב par לֹט, comme le suggère la BHS, diminuerait l'importance qui semble être accordée au cœur dans ce chapitre, où il représente un mot clé thématique puisqu'il est employé à quatre reprises (Schipper, 2019, p. 254). Sa première occurrence est en Pr 7,3, verset dans lequel l'instructeur de sagesse enjoint le jeune homme d'écrire ses préceptes et ses enseignements « sur la tablette de ton cœur », le cœur qui, rappelons-le, était considéré à la fois comme le siège des émotions, mais surtout de l'intelligence et de la sagesse (Dhorme, 1963, p. 111, 113-114; Duesberg, 1979, p. 272-273; Kozlova, 2021, p. 2). Dans le cas de l'autre femme, si elle a bel et bien « le secret

au cœur », on peut en déduire que les intentions qu'elle y cache sont à l'opposé de la sagesse. Par conséquent, plusieurs exégètes traduisent l'expression du v. 10 par avoir « la ruse au cœur » (Aitken, 1986, p. 73; Bellis, 2018, p. 71; Cohen, 1945, p. 41; Cox, 1982, p. 143; Driver, 1951, p. 250; Greenstone, 1950, p. 71; Jones, 1961, p. 93; Toy, 1908, p. 148; Whybray, 1994, p. 113), cette idée allant de pair avec le fait de garder ses intentions cachées, puisque « le cœur exprimait par excellence la partie interne et invisible, par opposition à la partie externe et visible qui était la face » (Dhorme, 1963, p. 110). Ainsi, la ruse dont elle fait preuve n'est pas visible aux yeux du jeune homme ; c'est ce qui rend la femme aussi dangereuse.

Kozlova a récemment offert une analyse de cette expression à la lumière de l'occurrence de la racine נצר en Is 65,4 et des images du Shéôl qui y sont énoncées. Elle lie les représentations du Shéôl comme une prison et les morts qui s'y trouvent comme y étant « gardés »³⁵, et suggère deux interprétations possibles pour comprendre l'expression de Pr 7,10, soit « (1) “dead of heart,” i.e., the strange woman is *dead* on the inside, or as (2) “a grave-like heart,” i.e., the woman is thought of as possessing a tomb-chamber for a heart » (Kozlova, 2021, p. 6-8). Bien que la conclusion de Kozlova soit intéressante et rappelle l'image de la femme en Qo 7,26 où son cœur est comparé à des pièges, je maintiens l'interprétation du cœur secret, cette traduction me semblant plus près de la signification de la racine נצר.

3.2.2.2. *Son visage*

Même si le visage est considéré – à l'opposé du cœur – comme la partie visible, cela ne signifie pas nécessairement que celui-ci est automatiquement facile à déchiffrer. Mention est justement faite du visage de l'autre femme en Pr 7,13 où on peut lire הַעֲזֹה פְּנֵיהָ, que je traduis par « [elle] durcit son visage ». Puisque le visage est le reflet des émotions et des intentions d'une personne (Dhorme, 1963, p. 43, 59), il n'est pas surprenant que plusieurs aient soutenu l'idée d'un voile le couvrant, cette action allant de pair avec l'aspect mystérieux de l'autre femme. Néanmoins, le fait de durcir son visage, par l'utilisation du verbe עזז comme c'est le cas dans ce verset, tend à signifier « d'un air effronté, éhonté, provoquant, etc. » (Dhorme, 1963, p. 58), plusieurs exégètes le traduisant

³⁵ Consciente que le texte de Is 65,4 est également difficile à traduire, Kozlova semble s'accorder avec la traduction de Wagner, soit « Those who sit inside tombs spend the night among the 'preserved' », ces derniers, les נְצֻרִים, étant identifiés comme les morts (Wagner dans Kozlova, 2021, p. 6).

conséquemment (Barucq, 1964, p. 84; Clifford, 1999, p. 82; Cohen, 1945, p. 41; Fox, 2000, p. 245; Lelièvre et Maillot, 2000, p. 159; Murphy, 1998, p. 41; Park, 2019, p. 61; Ross, 2008, p. 93; Schipper, 2019, p. 252; Scott, 1965, p. 64; Toy, 1908, p. 151; Whybray, 1994, p. 114). La signification de cette expression semble donc corroborer la description de cette femme : elle n'a aucune honte et est insensible (Fox, 2000, p. 245). Il me paraît toutefois intéressant de maintenir une traduction qui conserve l'idée de la dureté du visage, celle-ci complétant le portait violent et agressif de cette femme, tout en évoquant de nouveau son aspect mystérieux et caché. Si son visage est bel et bien rigide, c'est qu'il ne laisse ainsi passer aucune émotion ; le port du voile pour le camoufler serait donc futile.

En somme, certain.e.s exégètes ont compris la mention de ce visage durci et effronté comme une indication de la manipulation qui va suivre. Cette expression décrivant le visage de l'autre femme se retrouve tout juste avant le début de son discours, ce dernier étant compris par plusieurs comme un flot de mensonges qu'elle énonce au jeune homme en vue de l'amadouer, une telle femme ne pouvant être digne de confiance (Garrett, 1990, p. 681; 1993, p. 104 note 142; Jones, 2003, p. 72 note 33; Ross, 2008, p. 94; Van Leeuwen, 1997, p. 85; Waltke, 2004, p. 377).

3.2.2.3. *Ses pieds*

J'en viens maintenant à l'analyse d'un euphémisme récurrent dans la Bible hébraïque, celui des pieds. Il n'est effectivement pas rare que les pieds soient utilisés afin de désigner les organes génitaux (Bellis, 2018, p. 74; Dhorme, 1963, p. 108; Hunter, 2006, p. 91; Treier, 2011, p. 41; Van Leeuwen, 1997, p. 85; Yoder, 2009, p. 86; 2015, p. 219), ces derniers, par pudeur, étant souvent désignés par différents euphémismes (Dhorme, 1963, p. 108). Dans le cas de Pr 7,11, où l'on mentionne *בְּרֵיתָהּ לֹא יִשְׁכְּנוּ רַגְלֶיהָ*, soit « ses pieds ne restent pas dans sa maison », on peut alors comprendre que cette femme n'a pas des rapports sexuels qu'avec son mari, ses partenaires sexuels étant en fait nombreux (Bellis, 2018, p. 74; Treier, 2011, p. 41; Yee, 2003, p. 155). Il n'est donc pas étonnant que l'une des raisons faisant de cette femme un aussi grand danger soit intimement liée à l'aspect libertin de sa sexualité (Camp, 2000, p. 61; Masenya, 2017, p. 125). Contrairement aux prostituées, les femmes dites « respectables » voyaient leur sexualité soumise à un rigoureux contrôle social (Bird, 2006, p. 47; Frymer-Kensky, 1999, p. 300) et elles-seules pouvaient être

trouvées coupables d'adultère³⁶ (Hunter, 2006, p. 91). Certaines femmes dans la Bible hébraïque sont justement identifiées comme dangereuses en raison de leur autonomie, précisément leur autonomie sexuelle (Imray, 2013, p. 654). On pense notamment à la femme de Potiphar en Gn 39,7-18, un personnage auquel est souvent comparée l'autre femme de Pr 7 (Amsler, 1990, p. 114; Bach, 1997, p. 30; Dietrich, 2019, p. 132; Maier, 1998, p. 96). En effet, on rencontre dans ces deux récits à une femme mariée tentant d'avoir une relation sexuelle avec un autre homme. Cependant, contrairement à la femme de Potiphar, l'autre femme en arrivera à ses fins avec le jeune homme, alors que Joseph résistera à la tentatrice (Aitken, 1986, p. 76; Ross, 2008, p. 92). En tentant de briser les règles entourant la sexualité des femmes, la femme de Potiphar représente donc une grande menace pour la stabilité de l'ordre social ; c'est ce qu'illustre bien le fait que sa tentative a pour résultat d'envoyer Joseph en prison pour un crime qu'il n'a pas commis (Brenner, 1994, p. 112; cf. aussi Newsom, 1999, p. 96). D'ailleurs, ce non-respect des normes sexuelles, généralement appliquées aux femmes, vient renforcer l'identification de l'autre femme comme הַזָּרָה et comme הַזָּרָה, puisque, comme le rappelle Maier, « [w]hile the male 'outsider' transgresses conventional behaviour in economic matters, the female 'outsider' transgresses the sexual mores that are an important criterion for boundaries and social organization » (1998, p. 104).

Les pieds ne semblent pas être les seuls euphémismes désignant les organes génitaux de la femme en Pr 7. En effet, plusieurs exégètes croient qu'il est possible de comprendre la « maison » de l'autre femme, au v. 27, comme un euphémisme désignant son utérus³⁷. Ce passage met donc bien en évidence que, contrairement à la Sagesse qui doit être choisie comme épouse (Pr 7,4), une union avec l'autre femme mène à la mort³⁸ (Park, 2019, p. 61; Yoder, 2015, p. 219). Par ailleurs, lorsque le terme חֶמְדָּה, « chambre », est utilisé en Pr 18,8; 20,27.30; 26,22 à l'état construit avec בֶּטֶן, « ventre,

³⁶ Comme l'écrit Grandpierre, « [i]l ne s'agit pas de considération morale ou religieuse, mais seulement d'une question de droit relative à la légitimité d'un potentiel enfant » (2012, p. 142). Toutefois, l'homme avec qui la femme mariée commet l'adultère recevra la même punition qu'elle, ce dernier ayant porté atteinte à la propriété d'un autre homme (Frymer-Kensky, 1999, p. 297; Kornfeld, 1950, p. 94).

³⁷ Cette interprétation n'a rien d'in vraisemblable, car il est bien connu que le corps pouvait être représenté comme une « maison d'argile » (Jb 4,19), une « maison de chair » (Paralipomènes de Jérémie 6,3), une « tente d'argile » (Sg 9,15) une « tente précieuse » (Testament de Job 43,7), une « tente » et une « maison terrestre » (2 Cor 5,1.4). Quant à l'expression חֶמְדָּה יְמִינָה, « chambres de la mort », elle désigne simplement le Shéôl (Cohen, 1945, p. 43 ; Toy, 1908, p. 158), alors que Van der Weiden y voit des influences cananéennes avec la construction de temples pour leurs dieux. Il traduit conséquemment « chambre de Môt », un de leurs dieux le plus important (1970, p. 73-74).

³⁸ Bien que cette distinction soit énoncée dès Pr 7,2 comme je l'ai mentionné plus tôt dans ce mémoire (voir page 43 note 21).

utérus » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 105), il signifie alors le plus profond de l'être (Treier, 2011, p. 7). Le terme רָחֵם en est d'ailleurs venu à désigner les parties génitales des femmes dans la Mishna (Niddah 2,5) et dans le Talmud (Jones, 2003, p. 70 note 26; Waltke, 2004, p. 385-386). À cet effet, Newsom écrit au sujet de l'autre femme que: « her vagina is the gate of Sheol. Her womb, death itself » (1999, p. 95). Il semblerait que le danger que représente la sexualité incontrôlée de cette femme soit accentué par son association avec la mort. Par conséquent, le lien entre les aspects sexuels et mortifères – tous deux important dans la caractérisation de la femme et identifiables dans plusieurs passages du chapitre 7 (Yee, 2003, p. 156) – sera traité à plusieurs reprises dans ce mémoire.

3.2.2.4. *Ses lèvres*

Pr 5,3 présente une image des lèvres de la femme faisant couler du miel, qui se révèle être amer comme l'absinthe, tandis que Pr 7,21 fait appel à une autre image, soit celle du « glissement de ses lèvres » (בְּחִלְקָן שֶׁפִּתְיָהּ). Dans ce v. 21, la racine חלק est employée comme un nom masculin (Wigram, 2018, p. 436). On identifie deux significations générales à cette racine, la première étant celle de l'action de « diviser », d'où la désignation d'une « portion » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 323), tandis que la seconde est celle d'« être lisse » ou « *smooth* » (Schunck, 1980, p. 444). Selon cette deuxième signification, la racine חלק pourrait faire référence à la « flatterie » ou à l'« hypocrisie » (Schunck, 1980, p. 445). Bien que Schunck comprenne l'occurrence de חלק en Pr 7,21 comme une référence à la « flatterie », je crois qu'il serait plus à propos de le comprendre comme une référence à ce qui « est glissant », d'où ma traduction, à la suite de Chouraqui (1989, p. 1243), par « glissement ». Cette compréhension du terme est le résultat de son association avec le terme רַחֵם, « chemin » ; l'expression désigne ainsi un chemin glissant comme en Jr 23,12 et Ps 35,6; 73,18 (Schunck, 1980, p. 445). J'estime qu'il est important de conserver l'image du glissement, puisque la flatterie, qui réfère souvent au contexte de séduction, ne me semble pas évoquer toute l'ambiguïté³⁹ présente dans le discours de la femme, lequel est beaucoup plus dangereux qu'une simple séduction. C'est une compréhension similaire que les rédacteurs de la

³⁹ Le terme *smooth*, souvent utilisé dans les traductions anglaises de ce passage, semble mieux évoquer cette ambiguïté que le terme « glissement » que j'ai choisi. En effet, « “smooth,” that is, slippery, [suggest] both pleasure and danger » (Bellis, 1994, p. 194; cf. aussi Newsom, 1999, p. 90).

Septante semblent avoir eue avec leur traduction par « les filets de ses lèvres ». L'idée des filets, tout comme celle du glissement, évoque davantage un danger que ne le fait la simple flatterie.

3.2.2.5. *Une description genrée du corps*

J'ai mentionné précédemment que les parties du corps ont une place importante au sein du chapitre 7 du livre des Proverbes. Nous venons de voir que quatre d'entre elles sont utilisées afin de décrire l'autre femme, soit le cœur, le visage, les pieds et les lèvres. Il me semble intéressant de noter que les parties du corps qui ont été choisies en vue de décrire l'autre femme semblent mettre l'accent à la fois sur le danger qu'elle représente (cœur et visage) et sur sa sexualité (pieds, lèvres et possiblement utérus) tandis que les parties du corps utilisées dans les versets 1 à 5, versets s'adressant directement au fils, ont une tout autre signification.

Le choix de certaines parties du corps dans l'instruction destinée au jeune homme n'est pas anodin ; elles ont une signification bien précise. On retrouve à cet effet la triade yeux, doigts et cœur, cette combinaison servant à englober la personnalité du jeune homme (Fox, 2000, p. 220). Cette triade est notamment associée avec l'étude, un domaine masculin, et ainsi avec la capacité à recevoir la sagesse. Bien sûr, la vision est indispensable puisqu'elle donne la capacité de lire et d'apprendre les textes sacrés (Dhorme, 1963, p. 77, 126; Fox, 2000, p. 239). Il n'est donc pas surprenant que l'instructeur de sagesse enjoint le jeune homme de garder ses commandements כְּאִישׁוֹן עֵינָיֶךָ, « comme la prunelle de tes yeux » (Pr 7,2)⁴⁰, signifiant ainsi qu'ils ont une grande valeur et devraient être traités avec soin (Cohen, 1945, p. 39; Dell, 2006, p. 46; Dhorme, 1963, p. 80; Fox, 2000, p. 239; Jones, 1961, p. 91; McCarthy, 1981, p. 290; McKane, 1995, p. 221; Perdue, 2000, p. 134; Toy, 1908, p. 144; Whybray, 1994, p. 111; Yoder, 2009, p. 84). En ce qui concerne le devoir d'enrouler les commandements autour des doigts (Pr 7,3), plusieurs y voient une référence aux phylactères (Greenstone, 1950, p. 68-69; Jones, 1961, p. 91; Murphy, 1998, p. 42; Schipper, 2019, p. 261), quoiqu'on ne puisse établir définitivement si cette pratique était courante à l'époque de rédaction du texte (Toy, 1908, p. 144-145; Waltke, 2004, p. 369). Il est toutefois certain que cette

⁴⁰ On pourrait traduire littéralement par « comme le petit homme de tes yeux ». La pupille est désignée par le terme אִישׁוֹן, qui fait référence à son propre reflet lorsque l'on regarde dans la pupille d'une autre personne (Aitken, 1986, p. 74; Fox, 2000, p. 239; Greenstone, 1950, p. 68; Jones, 1961, p. 91; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 155; McCarthy, 1981, p. 290; Schipper, 2019, p. 260; Whybray, 1994, p. 111).

consigne donnée par l'instructeur de sagesse – avec une visée possiblement figurative – invite à simplement se souvenir des commandements, les doigts étant toujours visibles (Cohen, 1945, p. 39; Dell, 2006, p. 46; Fox, 2000, p. 240; Toy, 1908, p. 144; Waltke, 2004, p. 369; Whybray, 1994, p. 111). Finalement, l'instructeur de sagesse demande au fils d'écrire les commandements על־לִבְךָ לִכְתֹּב « sur la tablette de ton cœur » (Pr 7,3b). Bien que j'ai déjà brièvement examiné la signification du cœur, cette dernière ne semble pas être la même qu'en Pr 7,10. En plus d'être le siège de l'intelligence, le cœur est également associé avec la mémoire, d'où l'expression « apprendre par cœur » (Dhorme, 1963, p. 123; cf. aussi Wolff, 1974, p. 50). Lorsqu'on demande au jeune homme de graver les commandements sur la tablette de son cœur, on met l'accent encore une fois sur l'importance de ne pas les oublier et de bien les assimiler⁴¹ (Dell, 2006, p. 46; Fox, 2000, p. 240; McKane, 1995, p. 220; Murphy, 1998, p. 42-43). Comme il est le siège de l'intelligence, le cœur est également à l'origine des décisions prises par l'individu (Dhorme, 1963, p. 122; Schipper, 2019, p. 277). Le fait de garder les commandements sur la tablette du cœur implique donc que les décisions prises par le fils seront toujours en harmonie avec la sagesse, contrairement aux actions de la femme qui sont gardées secrètes.

On remarque donc qu'un message est transmis par cette utilisation genrée des parties du corps : l'autre femme détournera le jeune homme de sa poursuite d'une vie sage. Selon Park, l'instructeur de sagesse utilise la kinesthésique comme technique rhétorique, soit l'appel aux sens du lectorat, par la mention notamment de la vision, de l'odorat et de l'ouïe (2019, p. 57). Les intentions malveillantes de l'autre femme sont suggérées par l'anatomie qui est employée pour la décrire, et ce, avant même qu'elle n'ait la chance de les énoncer dans son discours. D'un autre côté, l'anatomie employée en Pr 7,1-5 pour faire appel au fils aurait pour but de « fight fire with fire – to create greater kinesthetic empathy with Lady Wisdom rather than the Foreign Woman » (Park, 2019, p. 61; cf. aussi Kozlova, 2021, p. 2).

⁴¹ Certain.e.s y voient une référence symbolique au Dt 6,9, soit au fait d'écrire les commandements sur les montants de portes (Cohen, 1945, p. 39; Jones, 1961, p. 91).

3.2.3. *Beauté fatale*

Avant de conclure cette section sur l'apparence physique de l'autre femme, je souhaiterais m'arrêter sur l'importance qui est accordée à la vision en Pr 7. Selon Park, cet accent mis sur le visuel – la scène étant, rappelons-le, visionnée par une personne postée à sa fenêtre puis décrite au fils – ne sert pas seulement à mettre en évidence la disponibilité sexuelle de l'autre femme, mais également à confirmer son allure attirante (2018, p. 61). En effet, plusieurs autres exégètes soulignent la beauté de l'autre femme, malgré qu'une seule mention soit faite à ce sujet en Pr 6,25 (Arbel, 2015, p. 132; Martin, 1995, p. 83). Pour Fischer, toutefois, alors qu'il n'y a pas de description évidente de cette beauté, celle-ci serait perçue par le jeune homme dans l'impression que l'autre femme lui donne d'elle-même (2019, p. 114). Par ailleurs, Létourneau est d'avis que le terme *וַיִּבְרַח* – posant un enjeu de traduction dans son occurrence au v. 22 en raison de sa signification incertaine⁴² – devrait être compris comme un « feature of the strange woman's beautification and seduction ». Selon elle, le terme désignerait possiblement un bracelet porté par la femme, lequel participerait à attirer l'attention du jeune homme afin qu'il la suive⁴³ (Létourneau, 2021, p. 18). Cependant, nous verrons que le physique de l'autre femme n'est pas à lui seul entièrement responsable de son influence sur le jeune homme.

3.2.4. « *Turbulente et rebelle* » : la violence physique d'une femme

J'en viens maintenant aux descriptions des actions posées par l'autre femme. Comme je viens de le présenter, le verset 10 est le premier d'une série de descriptions exposant à la fois sa sexualité incontrôlée et son aspect violent. Je suis d'avis que, dès le verset 10, même si celui-ci n'offre qu'une description physique de l'autre femme, il est déjà établi que le jeune homme n'a aucune chance face à cette dernière. À la suite de Kidner, cette femme « keeps nothing back; she is dressed, as we say, to kill; inwardly, she gives nothing away (10b, lit. 'guarded of heart', meaning either hard, unyielding, or close, secretive). It will be an unequal contest » (1964, p. 75). Les relations de pouvoir inégales entre ces deux personnages sont mises en évidence, et ce, même avant que la

⁴² Voir les notes de critique textuelle du v. 22 au premier chapitre.

⁴³ Contrairement à Amsler qui croit que seul le discours de l'autre femme, et non pas sa beauté, est responsable de sa persuasion sur le jeune homme (1990, p. 114).

femme n’use de son discours. Elles seront toutefois amplifiées par les actions posées par l’autre femme aux versets 12 et 13, versets qui seront étudiés dans cette section.

3.2.4.1. *Une femme chasseuse*

Certain.e.s exégètes se sont intéressées à l’imagerie de la chasse présente dans le chapitre 7, particulièrement dans la relation entre l’autre femme prédatrice et le jeune homme réduit à l’état de proie (Forti, 2020, Létourneau, 2021; cf aussi Yee, 2003, p. 157). Il semble donc difficile de passer sous silence la violence qu’implique une telle relation de pouvoir. Dans la description de l’autre femme, on remarque que les actions qui lui valent d’être désignée comme une prédatrice (Burns, 1995, p. 27; Newsom, 1999, p. 95; Waltke, 2004, p. 384; Weeks, 2007, p. 144; Yee, 2003, p. 157) ou comme une chasseuse (Aitken, 1986, p. 75-76; Kidner, 1964, p. 75; Létourneau, 2021, p. 16; Miles, 2004, p. 78) se retrouvent principalement au verset 12. Je traduis ce dernier ainsi : « Tantôt dans les rues, tantôt sur les places, près de chaque coin, elle fait le guet ». Tout d’abord, on remarque dans le premier stique que cette femme est à l’affut, son territoire de chasse s’étendant un peu partout en ville (Miles, 2004, p. 78). Malgré cela, c’est le verbe רָצַח, « embusquer, guetter » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 70) qui l’identifie tel un lion (Ps 10,9) ou un ours (Lam 3,10) attendant le moment idéal pour surprendre sa proie (Létourneau, 2021, p. 16 note 63; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 59; Waltke, 2004, p. 375; Yoder, 2009, p. 86). Ce verbe évoque également la violence dont cette femme est capable (Jones, 2003, p. 72; Yoder, 2009, p. 86), la majorité de ses occurrences se retrouvant dans des contextes guerriers (Jos 8,2.4.7.12.14.19.21; Jg 9,25.32.34.43; 20,29.33.36.37.38; 1 S 15,5; Jr 51,12; 2 Ch 20,22) ou dans des récits d’enlèvement ou de meurtre (Dt 19,11; 16,2 ; 21,20; Jg 16,9.12; Ps 59,4 Lam 4, 19 ; 12,6 ; Mi 7,2 ; cf. aussi Forti, 2020, p. 29). Ce verbe רָצַח apparaît aussi en Pr 1,11.18 pour décrire les actions des gâcheurs, personnages dangereux qui doivent susciter la méfiance du jeune homme (Jones, 2003, p. 72; Yee, 1989, p. 56). En somme, l’activité de la femme témoigne de l’inégalité entre elle et le jeune homme qu’elle traque ; elle a l’habitude de ce qu’elle fait, elle est toujours en mouvement et elle a mis les moyens en place afin qu’il ne puisse pas lui échapper (Aitken, 1986, p. 75; Schipper, 2019, p. 267-268; Weeks, 2007, p. 144).

La représentation de l’autre femme en tant que chasseuse est également soutenue par la conséquence qui attend tout homme qui aurait une liaison avec elle, soit la mort. Comme je l’ai

mentionné au début de ce chapitre, les versets 24-27, qui servent de conclusion à l'épisode de l'autre femme, présentent les conséquences fatales d'une union avec l'autre femme et s'opposent aussi aux versets d'introduction dans lesquels on rappelle qu'une union avec la sagesse apporte la vie. Le caractère meurtrier de l'autre femme est effectivement mis en évidence au verset 26 où l'on mentionne que ses victimes sont nombreuses (Fontaine, 2009, p. 44-45; Murphy, 1998, p. 283; Snijders, 1980, p. 56; Whybray, 1994, p. 12; Yee, 1989, p. 53). Le vocabulaire utilisé dans ce verset, riche en allusions à la mort et à la guerre, mérite que l'on s'y attarde de plus près. Le verset peut également se lire comme suit : כִּי־רַבִּים הָלָלִים הַפִּילָה וְעַצְמוֹת כָּל־הַהַרְגָּהָ : « car ils sont nombreux les percés qu'elle a fait tomber, et multiples ceux qu'elle a tués ». Tout d'abord, l'adjectif הָלָלִים, de la racine הָלַל, peut se traduire par « percés » ou « blessés mortellement » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 319). Waltke note qu'il est souvent employé, comme dans ce cas-ci, avec le terme נָפַל, « tomber », afin de désigner ceux qui sont morts au combat, ou toute autre « violent, not natural, death » (2004, p. 385). En outre, le verset est construit sous la forme d'un parallélisme d'intensification dans lequel la force meurtrière de la femme est confirmée par l'utilisation du verbe הָרַג, « tuer », dans le second stique (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 246). Quant au terme וְעַצְמוֹת, littéralement « et des os », qui peut se traduire à la fois par « forts » ou par « nombreux » (Brown, Driver, Briggs, 1979, p. 783 ; D'Hamonville, 2000, p. 203; Fox, 2000, p. 251), il confirme que cette femme est bel et bien une meurtrière en série (Létourneau, 2021, p. 20). En effet, le verbe עצם connote souvent l'idée de multiplicité (cf. Ps 40,6.13; 139,17; Jr 5,6; 15,8; 30,14.15) et cette connotation vient peut-être du fait que l'on savait que les os d'une personne étaient nombreux.

Ainsi, l'aspect violent et meurtrier de l'autre femme est incontournable dans ce verset : telle une chasseuse, elle compte – par dizaines? centaines? – ceux qu'elle a tués; c'est pourquoi, dans la Bible hébraïque, « no other woman has been represented as such a murderous figure » (Létourneau, 2021, p. 20). J'aurai l'occasion de développer davantage cette imagerie de la chasse au prochain chapitre lorsque je m'intéresserai à la figure du jeune homme, lequel est réduit à du gibier en Pr 7,22. Ainsi, telle une chasseuse, après avoir traqué sa proie (Pr 7,12), elle la saisit (Pr 7,13), une action que j'analyse dans la section suivante.

3.2.4.2. Une femme agresseuse

J'en viens maintenant à l'étude du verset 13 qui est, à mon avis, trop souvent négligé par les exégètes dans leurs études sur Pr 7. Puisque le langage est considéré par la majorité d'entre eux et elles comme l'arme la plus dangereuse de l'autre femme, cela a pour effet de minimiser la puissance de ses actions physiques dans la réalisation de son objectif, soit celui de passer la nuit avec le jeune homme. Alors que le second stique du verset 13 se mérite souvent une brève explication, comme nous avons pu le voir plus tôt, le premier est très souvent ignoré. Pourtant, son analyse est essentielle pour quiconque souhaite brosser un portrait de cette femme mystérieuse. Il s'agit du moment où la femme « saisit », *הִקְיָהוּ*, et « embrasse », *הִשָּׂנָהוּ*, le jeune homme (Pr 7,13a). Dans ce contexte dit de « séduction », l'utilisation de ce premier terme, qui dérive de la racine *קִיָּה*, est fort intéressante. De manière générale, il fait référence à l'idée de « rendre fort » ; chez les individus, il réfère à la force physique (Hesse, 1980, p. 301-302). Sa signification au hiphil est « s'emparer, saisir, attraper » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 304-305), signification qu'il n'a que lorsqu'il est utilisé dans cette forme verbale (Hesse, 1980, p. 304). On remarque ainsi à nouveau les connotations violentes et l'imagerie de la chasse : la prédatrice s'est emparée de sa proie et la retient avec force, de sorte que cette dernière ne puisse s'échapper même si elle se débattait (Miles, 2004, p. 78). D'ailleurs, Hesse, dans son étude du verbe *קִיָּה* lorsqu'il est employé au hiphil, rappelle que « [w]hen a living creature or one of its members is “seized” or “grasped,” we are often dealing with an act of violence »⁴⁴ (1980, p. 304).

En analysant le terme *קִיָּה* à la lumière du terme *נִשָּׂהוּ* qui suit, il est possible d'interpréter cette violence sous un autre angle. Schipper interprète cette action d'embrasser le jeune homme comme une « passionnée advance », mais aussi comme une salutation commune, suggérant que celui-ci et l'autre femme ne sont pas étrangers l'un.e de l'autre⁴⁵ (2019, p. 268, 273; cf. aussi Hurowitz, 2013, p. 100). D'ailleurs, il compare cette action à celle de la Shulamite qui, en Ct 3,4, « tient » son amant

⁴⁴ Pour justifier son affirmation, Hesse cite les passages suivants en guise d'exemple : Gn 19,16 ; Ex 9,2 ; Dt 22,25 ; 25,11 ; Jg 19,25 ; 29 ; 1 S 15,27 ; 17,35 ; 2 S 1,11 ; 2,16 ; 13,11 ; 2 R 2,12 ; Jr 50,33 ; Za 14,13 ; Jb 18,9 ; Pr 26,17. L'absence de Pr 7,13 dans cette liste est peut-être due au fait que c'est une femme qui est le sujet du verbe *קִיָּה* et que celle-ci est plutôt perçue comme une séductrice.

⁴⁵ À son avis, le fait que la femme agit sans honte au stique suivant (*הִקְיָהוּ פְּיָהּ*) pourrait suggérer qu'elle aurait agrippé le jeune homme par ses parties génitales (Schipper, 2019, p. 268). Cette explication, qui est fondée sur Dt 25,11 – et non Dt 25,15-16 –, est irrecevable, car elle n'a aucune base textuelle en Pr 7.

(Schipper, 2019, p. 256). Bien que les contextes soient similaires, le verbe utilisé en Ct 3,4 est אָחַז et non הִזִּיק. De surcroît, à l’opposé du récit présenté dans le Cantique des cantiques, je suis d’avis que le fait de retrouver le terme נִשְׁקָא à la suite de הִזִּיק – qui, comme nous venons de le voir, sous-entend de la violence et de la force physique exercée sur quelqu’un – pourrait indiquer une agression sexuelle, plutôt qu’une rencontre amicale ou amoureuse entre deux connaissances, comme le suggère Schipper. Considérant que la femme se présente au jeune homme en posant un geste violent, en exerçant sa force sur lui, il n’est pas étonnant que plusieurs exégètes l’identifient comme étant agressive (Burns, 1995, p. 20; Farmer, 1991, p. 89; Miles, 2004, p. 79; Waltke, 2004, p. 385), voire comme *une agresseuse*⁴⁶ (Burns, 1995, p. 24; Van Leeuwen, 1997, p. 85).

En outre, lorsque le terme הִזִּיק est utilisé pour évoquer la force physique d’un homme sur une femme, il peut prendre la signification de « violer » (Hesse, 1980, p. 302). Il n’est pas anodin que ce terme soit utilisé dans différents passages bibliques qui sont communément compris de nos jours comme des viols, soit Dt 22,25, Jg 19,25 et 2 S 13,11.14 (Gravett, 2004, p. 281; Yee, 2003, p. 155, 230; cf. aussi Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 59). Comme le mentionne Gravett, bien qu’il n’y ait pas de mot hébreu qui traduise précisément l’idée du viol, il est parfois possible de traduire les termes עָנָה et שָׁכַב de la sorte. Elle note également que, dans le cas du viol de Tamar en 2 S 13, l’utilisation de la force (הִזִּיק) par Amnon est directement liée à la compréhension du terme qui suit (עָנָה) au sens de « violer » (2004, p. 281). Puisque c’est le terme נִשְׁקָא, et non עָנָה ou שָׁכַב, qui suit הִזִּיק en Pr 7,13, je préfère parler d’agression sexuelle plutôt que de viol. En définitive, il est important de ne pas effacer la dimension violente du verbe הִזִּיק en Pr 7,13.

Dans le même ordre d’idées, il convient de s’attarder à l’occurrence du terme לָקַחָהּ au verset 21. Dérivant de la racine לָקַח, « prendre », ce terme pourrait être compris comme un rappel du verbe הִזִּיק employé au verset 13. Lelièvre et Maillot, en proposant une traduction qui s’éloigne de la compréhension généralement acceptée du terme, me semblent être sur une piste intéressante. Ces derniers traduisent le terme par « emprise », une traduction qui leur semble rendre de manière adéquate le sens de la racine לָקַח, tout en s’harmonisant avec le contexte présenté en Pr 7,21 (Lelièvre et Maillot, 2000, p. 161; cf. aussi D’Hamonville, 2000, p. 203). Ils ne sont d’ailleurs pas les seuls à rappeler que le verbe est souvent utilisé dans des contextes où un homme prend une

⁴⁶ Quant à Treier, il identifie l’épisode décrit en Pr 7,13 comme une « agression » (2011, p. 42).

femme (Gravett, 2004, p. 282; Lelièvre et Maillot, 2000, p. 161) et qu'une utilisation de ce verbe dans un tel contexte peut parfois évoquer la force et la violence⁴⁷. C'est le cas notamment dans le récit du viol de Dina, en Gn 34,2, dans lequel le terme קָלַל n'indique pas que Sichem la prend comme femme, mais plutôt qu'il la saisit avant de lui faire violence (Gravett, 2004, p. 282). À cet effet, la traduction qu'offre la Septante est plutôt intéressante. Comme j'ai pu le mentionner au premier chapitre de ce mémoire, la traduction grecque ajoute au v. 21a le terme $\beta\rho\acute{o}\chi\omicron\iota\varsigma$, alliant l'image des lèvres de l'autre femme à des pièges ou des filets (D'Hamonville, 2000, p. 202; Fox, 2015, p. 146; Schipper, 2019, p. 274). Sur cette traduction, que Forti et Talshir considèrent comme plutôt libre, elles écrivent: « [a]s for קָלַל 'smooth, flattering, seductive words' he [le traducteur] forgoes its exact meaning and offers a word that would comply with the context » (2005, p. 160; cf. aussi Fox, 2015, p. 146). Contrairement à Forti et Talshir, je ne considère pas que le traducteur a renoncé au sens du texte hébreu ; ce dernier en fait plutôt une interprétation similaire à celle de Lelièvre et Maillot. En effet, quoi de mieux pour exemplifier « l'emprise » qu'a cette femme sur le jeune homme qu'une imagerie de pièges et de filets⁴⁸? De plus, cette compréhension du terme קָלַל , désignant l'action de « prendre » ou d'« attraper », ne semble pas du tout étrangère aux autres images de femme chasseuse qui sont exploitées en Pr 7. Ainsi, l'idée de force physique employée par la femme, qui est évoquée d'abord par l'utilisation du terme קָח en Pr 7,13, semble confirmée dans ce verset.

Cependant, la majorité des exégètes traduisent קָלַל en Pr 7,21 par l'idée de « persuasion » présente dans son discours (Barucq, 1964, p. 84; Bellis, 2018, p. 71; Clifford, 1999, p. 83; Cohen, 1945, p. 42; Garrett, 1993, p. 102; Greenstone, 1950, p. 75; Jones, 1961, p. 94; Miles, 2004, p. 82; Ross, 2008, p. 94; Toy, 1908, p. 155; Waltke, 2004, p. 365), notamment en raison du parallèle qui est fait avec ses lèvres au même verset (Murphy, 1998, p. 440). C'est d'ailleurs la définition que nous donne Seebass quant à l'utilisation de la racine קָלַל sous la forme d'un substantif plutôt que sous

⁴⁷ Gravett soutient que le terme קָלַל témoigne d'un geste violent dans les passages suivants : Gn 14,12 ; 1 S 2,16 ; 5,1 ; 2 S 8,1 ; 2 R 18,32 ; 23,34 ; Jb 40,24 ; Pr 6,25 (2004, p. 282 note 10). Au sujet de ce dernier passage, il est intéressant de noter que la TOB et la Nouvelle Bible en français courant traduisent le terme קָלַל par les verbes « captiver » (1988, p. 997) et « séduire » (2019, p. 1012). Cela semble témoigner à nouveau d'une minimalisation de la violence exercée par l'autre femme et de l'interprétation de Pr 7 comme d'un épisode de séduction.

⁴⁸ À l'encontre de Forti et Talshir, Loader considère que la traduction grecque du v. 21 suit la version hébraïque sans trop de changements (2009, p. 216-217). Peut-être interprète-t-il $\beta\rho\acute{o}\chi\omicron\iota\varsigma$ comme une compréhension de קָלַל plutôt que comme un ajout de la LXX?

sa forme verbale (1997, p. 21). Il est intéressant de noter que le substantif est également utilisé par l'instructeur de sagesse afin de référer à son propre enseignement en Pr 1,5 et 4,2 (Cohen, 1945, p. 42; Fox, 2000, p. 248; Greenstone, 1950, p. 75; Murphy, 1998, p. 45; Newsom, 1999, p. 93; Ross, 2008, p. 94; Schipper, 2019, p. 274; Waltke, 2004, p. 382; Weeks, 2007, p. 144-145; Whybray, 1994, p. 116). La traduction du substantif לְקָה, au sens d'enseignement (cf. Pr 1,5 ; 4,2 ; 9,9 ; 16,21.23), est ainsi remplacé par l'idée de persuasion et de séduction, ce qui, dans un contexte biblique, s'appliquerait mieux à une femme. En effet, le substantif prend la signification d'« enseignement » ou de « doctrine » dans huit de ses neuf occurrences dans la Bible hébraïque, la seule exception étant en Pr 7,21, soit lorsqu'une femme est son sujet⁴⁹ (Wigram, 2018, p. 650). Il pourrait donc s'agir d'un autre cas de traduction sexiste, semblable à celui qui concerne les traductions de נְרִיָּה et נְרִיָּהָ (cf. Farmer, 1995, p. 40). Ce sexisme est davantage évident dans les traductions de לְקָהָה par « discours séducteur » (cf. les traductions de Bellis, 2018, p. 71; Cox, 1982, p. 144; Whybray, 1994, p. 116). Jones choisit lui aussi de traduire par « seductive speech », malgré sa reconnaissance de l'utilisation du terme en tant qu'enseignement ailleurs en Pr 1-9. Selon lui, cette traduction sert à préciser le sens suivant : choisir l'enseignement de l'autre femme plutôt que celui de la Sagesse, reviendrait à choisir le mauvais enseignement (1961, p. 94 ; cf. aussi Schipper, 2019, p. 274).

Selon Miles, il est possible de faire cohabiter à la fois l'idée de violence de la part de l'autre femme et l'idée d'un enseignement trompeur. Miles évoque un jeu de mots polysémique entre les racines לָקַח, qui clôt le premier stique, et חָלַק, par lequel débute le second (2004, p. 82; cf. aussi Fox, 2000, p. 249). Quoique je ne soutienne pas la compréhension de la racine חָלַק par « détruire », comme le fait Miles, je suis d'avis que la juxtaposition de l'idée de violence – évoquée par ma compréhension du terme לְקָהָה au sens d'« emprise », et du terme חָלַק, au sens de « glissement » – permet de mettre en lumière la différence majeure qui existe entre l'enseignement de l'instructeur de Sagesse (Pr 1,5; 4,2) et celui de l'autre femme : la position dans laquelle se trouve la personne qui le reçoit. L'idée selon laquelle le jeune homme est libre de faire son choix entre la Sagesse et l'autre femme (Van

⁴⁹ Il me semble intéressant de noter que deux de ces occurrences, soit Pr 16,21.23, évoquent également les lèvres, celles de l'homme sage. Contrairement aux lèvres de l'autre femme – qui comme nous l'avons vu sont associées au danger – celles de l'homme sage sont associées à l'enseignement. Pour Thomas, l'utilisation de la racine לָקַח dans ces trois contextes dénote l'idée de persuasion. Cependant, elle est positive en Pr 16,21-23, et négative en Pr 7,21 (1969, p. 284).

Dijk-Hemmes, 1993, p. 54; Whybray, 1994, p. 112) m'apparaît plutôt comme une illusion. Contrairement à l'instructeur de sagesse, l'autre femme ne laisse aucun choix : elle prend les devants et impose ses propres volontés à ce dernier, comme je l'ai évoqué avec l'analyse du terme קָנָה en Pr 7,12. On remarque l'ironie dont fait preuve le texte par la réutilisation d'un mot clé présent plus tôt en Pr 7 (Alter, 2003, p. 88) ; ce qui pourrait paraître comme un enseignement pour certain.e.s est en fait une prise de contrôle sur les actions d'une autre personne. La situation est toutefois évoquée avec un langage ambigu, ses lèvres, ou plutôt ses paroles, étant glissantes, de sorte que celui qui les écoute ne puisse discerner entre le bien et le mal qu'elles évoquent. Je pourrai davantage soutenir mon hypothèse selon laquelle le jeune homme n'a pas véritablement de choix lors de mon analyse de deux verbes employés au verset 21, analyse que je présente dans la section suivante.

3.2.4.3. *Force de persuasion ou force physique ?*

Je suis d'avis que le verset 21 comprend certains verbes qui s'inscrivent dans le continuum de violences perpétrées par l'autre femme dans le chapitre 7 du livre des Proverbes. Je pense ici aux verbes תָּדַדְהָנָה et הִטְתָּהּ. Je crois également que l'idée de force et de contrainte qu'évoquent ces deux verbes est souvent évacuée dans les traductions de Pr 7,21 pour être remplacée par celui de la persuasion de l'autre femme et que l'enjeu relatif à l'absence de consentement du jeune homme est généralement interprété comme un enjeu de séduction. Je souhaite donc explorer la signification de ces termes dans d'autres récits afin de soutenir l'idée que j'ai évoquée dans la section précédente, soit que le jeune homme ne fait pas le choix de suivre la femme, mais qu'il y est plutôt contraint.

La racine נָטָה, d'où dérive le verbe הִטְתָּהּ, peut avoir la signification générale d'« étendre, allonger » ou d'« incliner, plier » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 639). Les deux traductions semblent être attestées dans l'emploi du verbe au hiphil, temps auquel il est employé en Pr 7,21 (Wigram, 2018, p. 811). Il peut aussi avoir le sens de « tourner » ; par exemple « tourner le cœur de quelqu'un », le faire « dévier du chemin », ou même le « pervertir » (Ringgren, 1998, p. 385). Le verbe en Pr 7,21 est conjugué à la 3^e personne du féminin singulier, faisant donc de l'autre femme le sujet. Il comprend également un suffixe pronominal à la 3^e personne du masculin singulier, indiquant ainsi que l'action est performée sur le jeune homme. Considérant qu'il est généralement admis que le contexte de Pr 7 en est un de séduction, plusieurs exégètes traduisent

ce verbe conséquemment, soit par « elle le persuade » (Schipper, 2019, p. 252; Toy, 1908, p. 155; Whybray, 1994, p. 116), soit par « elle le séduit » (Murphy, 1998, p. 41; Schökel & Vilchez, 1984, p. 228). Je crois toutefois que ces traductions évacuent la possibilité d'une action physique posée par l'autre femme sur le jeune homme, action physique qui semble pourtant suggérée par le verbe הט , comme l'indique Burns⁵⁰ (1995, p. 28). Schipper remarque d'ailleurs que ce verbe est utilisé à plusieurs reprises en Pr 1-9 afin d'encourager le jeune homme à s'incliner vers la Sagesse, son emploi en Pr 7,21 servant ainsi à exemplifier le fait que le jeune homme se détourne de cette dernière (2019, p. 273-274). À la suite de son raisonnement, j'ajouterais toutefois que le jeune homme ne se détourne pas de la Sagesse par lui-même, mais se fait détourner par l'autre femme – celle qui est le sujet du verbe הט –, contrairement aux autres occurrences identifiées par Schipper où le sujet du verbe est le fils⁵¹. D'ailleurs, comme l'écrit Schipper, cette dernière « bends his will » (2019, p. 273), une image qui rappelle que la racine הט peut avoir le sens de « plier » et de « dévier du chemin ». M'inspirant de la Nouvelle Traduction (Alferi et Lavoie, 2001, p. 1536), je propose la traduction suivante : « elle le fait céder »⁵². Le jeune homme ne se détourne pas du chemin de la Sagesse ; c'est l'autre femme qui le détourne, elle fait plier sa volonté qui, autrement, l'aurait fait prendre le chemin de la Sagesse.

En ce qui concerne le verbe הט découlant de la racine הט , il est également employé au hiphil 3^e personne du féminin singulier, avec un suffixe pronominal de la 3^e personne du masculin singulier. Au hiphil, ce verbe peut avoir la signification de « contraindre, forcer » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 623). Alors que Fox soutient que l'idée de force physique est généralement sous entendue dans l'utilisation de ce verbe (2000, p. 248), plusieurs exégètes optent pour une traduction qui évacue la dimension de force pour de nouveau mettre l'accent sur sa persuasion, d'où la traduction par « elle le séduit » (Garrett, 1993, p. 102; Hubbard, 1989, p. 111; Miles, 2004, p. 82;

⁵⁰ Toutefois, contrairement à Burns, je ne crois pas qu'il s'agisse de « persuasion physique », mais simplement de force physique.

⁵¹ Les autres occurrences du verbe הט identifiées par Schipper en Pr 1-9 sont les suivantes : Pr 2,2 ; 4,5.20.27 ; 5,1.13 (2019, p. 273).

⁵² Quelques exégètes traduisent d'ailleurs par « [he] yields », soutenant ainsi l'idée de céder (Cohen, 1945, p. 42; Greenstone, 1950, p. 75; Hubbard, 1989, p. 111).

Morla, 2011, p. 59; Ross, 2008, p. 94; Toy, 1908, p. 155)⁵³. Cette association avec la séduction s'explique par le fait que le verbe נָדַד est précédé de l'expression « par le glissement de ses lèvres ». M'opposant de nouveau à la lecture de ce verset comme étant une scène de séduction, je crois qu'il faudrait plutôt interpréter cette occurrence de נָדַד comme un exemple de manipulation verbale dont le jeune homme est victime. Restant plus fidèles à la signification de la racine נָדַד, Bellis, Cox et Kronholm suggèrent la traduction du terme en Pr 7,21 par « elle l'oblige ». Toutefois, ces mêmes exégètes opposent cette traduction à celle qu'ils offrent de נָטָה, soit « elle le persuade », au stique précédent (Bellis, 2018, p. 71; Cox, 1982, p. 144; Kronholm, 1998, p. 240⁵⁴). Cependant, je crois que la forme chiasmique du v. 21 (Miles, 2004, p. 82; Waltke, 2004, p. 382-383) – soit que « les éléments de la phrase sont repris, dans la phrase parallèle, mais dans l'ordre inverse » (Girard, 1984, p. 39) – ne permet pas de soutenir une traduction de ces verbes par des actions évoquant des idées contraires. Ainsi, le v. 21, qui se lit comme suit, הַטָּתוּ בָּרַב לַקָּהָה | בְּחֶלֶק שְׂפָתֶיהָ תַּדְיָהוּנּוּ, évoque la formule suivante :

| | |
|----|---------------------|
| A | הַטָּתוּ |
| B | בָּרַב לַקָּהָה |
| B' | בְּחֶלֶק שְׂפָתֶיהָ |
| A' | תַּדְיָהוּנּוּ |

Au contraire, le v. 21 est construit sous la forme d'un chiasme synthétique, c'est-à-dire de deux unités syntaxiques qui expriment « une totalité par la complémentarité de leurs termes » (Girard, 1984, p. 38). On le remarque notamment par l'utilisation de possessifs au féminin singulier (« son emprise » et « ses lèvres »), par la double utilisation de la préposition ב, de même que par le jeu de mots évoqué par les racines לַקָּה et הַלַּק à la pointe du verset. En outre, les verbes הַטָּתוּ et תַּדְיָהוּנּוּ, de par leur position aux extrémités du chiasme, évoquent l'idée maîtresse du verset (Girard, 1984, p. 45). Il serait alors erroné de les comprendre comme évoquant des idées contraires. Or, les deux verbes choisis par les exégètes énoncé.e.s plus tôt, soit « persuader » et « obliger », ne désignent

⁵³ Contre McKane qui souligne que le verbe suggère l'idée de « mettre en déroute », plutôt que de séduire (1995, p. 227).

⁵⁴ Voir aussi Hubbard qui, à l'inverse, traduit par « With her enticing speech she caused him to yield, With her flattering lips she seduced him » (1989, p. 111).

⁵⁵ Ma traduction du verset se lit comme suit : « Elle le fait céder sous sa forte emprise, par le glissement de ses lèvres, elle le contraint ».

pas des actions équivalentes, ni même complémentaires. L'idée d'être persuadé implique d'avoir un pouvoir de décision, ce qui, comme j'ai pu l'évoquer à plusieurs reprises, ne semble pas être le cas du jeune homme dans le contexte de Pr 7. À l'inverse, lorsque l'on est « obligé », la place faite au choix est inexistante. Il m'apparaît alors contradictoire de considérer la racine קָדַח comme pouvant appartenir au « langage d'amour » et de la traduire par « elle l'oblige », comme le fait Kronholm (1998, p. 239-240). C'est donc pourquoi je traduis ces verbes respectivement par « faire céder » et « contraindre », deux verbes qui respectent la forme du verset en chiasme synthétique et les significations des racines קָדַח et נָטַח .

En somme, je crois que ces deux verbes en Pr 7,21 devraient être traduits comme évoquant à la fois l'idée de force physique et l'idée de manipulation verbale, toutes deux appuyant l'idée de violence à l'égard du jeune homme. Leur utilisation en Pr 7,21 viendrait donc confirmer l'absence de choix du jeune homme face aux intentions de l'autre femme, celle-ci étant le sujet des verbes.

Maintenant que j'ai pu présenter le caractère violent de l'autre femme, j'aimerais, dans la suite de ce mémoire, poursuivre ma remise en question de son association avec la séduction dans le chapitre 7. L'autre femme n'a pour moi rien d'une séductrice. La conception du chapitre 7 comme évoquant une scène de séduction semble tellement ancrée chez les exégètes que, même dans les études féministes, on présente l'autre femme à la fois comme une prédatrice et une séductrice (cf. Forti, 2020, p. 28, 29, 32; Létourneau, 2021, p. 18, 19), deux représentations contradictoires. Je suis d'avis que la prédation, la violence et l'agression ne devraient pas être associées ou identifiées à de la séduction. Cela étant dit, je ne crois pas que les connotations sexuelles soient absentes du récit. Au contraire, je crois que les connotations sexuelles sont utilisées de sorte qu'elles se confondent avec les connotations mortifères, de telle sorte que le jeune homme est incapable de détecter les véritables intentions de l'autre femme. Bref, son discours me semble plus trompeur que séducteur. En définitive, cette femme demeure une meurtrière, peu importe les techniques qu'elle met en place pour atteindre son objectif.

3.3. Caractérisation par son discours

Dans cette prochaine section, je m'attarderai à ce qu'un grand nombre d'exégètes identifie comme étant l'arme fatale de l'autre femme – une arme encore plus dangereuse que sa beauté ou ses

actions –, c'est-à-dire son discours (Aitken, 1986, p. 75; Amsler, 1990, p. 114; Jones, 2003, p. 68-69; Lavoie, 2012, p. 260; Murphy, 1998, p. 45; O'Dowd, 2018, p. 177; Perdue, 2000, p. 134; Tan, 2008, p. 97). En effet, ce dernier occupe une grande place au sein de l'unité centrale du chapitre 7, sept versets sur dix-huit lui étant dédiés⁵⁶. Comme le mentionne Alter, « le dialogue y est l'élément moteur de la narration, à la fois dans la caractérisation des personnages et dans la révélation de l'argument thématique » (2003, p. 85). Pour cette raison, je ne pourrai traiter de tous les éléments mentionnés par l'autre femme dans cette section que j'identifie comme la caractérisation par son discours. Plusieurs éléments nous aidant à l'identifier – tels les objets qu'elle mentionne – seront traités dans le prochain chapitre. Dans cette section, je me consacrerai donc à la représentation de son discours de manière générale, de même qu'à la caractéristique principale de ce dernier, soit son ambiguïté. Finalement, j'analyserai le contenu du v. 14, la mention de sacrifices de paix constituant un exemple probant de cette ambiguïté.

3.3.1. *Une arme féminine*

Bien que je remette en question la représentation de l'autre femme en tant que séductrice, il n'est pas étonnant qu'elle fût longtemps considérée de la sorte, car la séduction se manifeste davantage par les paroles que par les actions (Aletti, 1977, p. 129) et l'autre femme est précisément reconnue pour sa loquacité. De plus, la séduction est souvent vue comme une arme employée par les femmes (Yee, 1989, p. 53). Van Dijk-Hemmes explique cette association entre les femmes et la séduction comme étant une façon de compenser pour leur faiblesse physique. Analysant certains récits de violence sexuelle, elle remarque que les hommes sont silencieux, ou presque. Ces derniers peuvent se permettre de ne compter que sur leur force physique et n'ont ainsi pas besoin de recourir aux discours afin d'obtenir ce qu'ils souhaitent. Le discours séducteur qui cherche à tromper autrui n'est donc nécessaire que pour les femmes⁵⁷ (Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 59).

⁵⁶ Je me réfère ici à la séparation mentionnée en début de chapitre, l'unité centrale comprenant ainsi les versets 6 à 23.

⁵⁷ C'est également le cas des sirènes, qui utilisent leur voix pour tromper les pêcheurs, auxquelles l'autre femme est comparée par certain.e.s exégètes (Bach, 1997, p. 29; Hubbard, 1989, p. 114). D'Hamonville rappelle qu'il s'agit d'un thème grec et que, conséquemment, la LXX exploite beaucoup ce qu'il nomme la « métaphore nautique » dans sa traduction des Proverbes (2000, p. 203).

Selon Bach, les femmes bibliques loquaces sont souvent dépeintes d'un point de vue androcentrique comme dangereuses, tentatrices et menteuses, lequel associe la bonne féminité à un rôle passif et silencieux. Cette mauvaise réputation constitue donc la conséquence pour ces femmes qui ne se conforment pas à cet idéal féminin, comme on peut le constater avec l'autre femme de Pr 7 et la femme de Potiphar (Bach, 1997, p. 30-31). Milne est d'avis que le corps et les mots de l'autre femme ne font plus qu'un, cette union de deux armes féminines représentant davantage une menace pour les hommes (2002, p. 62-63). Cette fusion entre corps et discours se manifeste notamment dans la mention des lèvres glissantes en Pr 7,21, les lèvres référant évidemment à un attribut physique de l'autre femme, mais pouvant également désigner la parole – tout comme le peuvent la langue et la bouche (Dhorme, 1963, p. 83, 88; Duesberg, 1979, p. 288-289). Par ailleurs, il semble pertinent de noter que la bouche est également associée à l'acte de manger et de boire (Dhorme, 1963, p. 85), deux actions évoquant parfois la relation sexuelle. Comme le rappelle Williams, « [m]anger suggère parler, et inversement, et l'allusion aux rapports sexuels suggère que le langage est non seulement communication, mais aussi connection et correspondance agréable » (2003, p. 365). Cette association entre parler et manger (i.e. avoir des relations sexuelles) soutient davantage cette union entre le corps et les mots de l'autre femme. Il devient encore plus difficile pour le jeune homme de distinguer où se termine son discours et où commence son corps. Bien que je remette en question l'interprétation selon laquelle l'autre femme serait une séductrice, je n'évacue pas l'aspect sexuel qui teinte le récit de Pr 7, ce dernier m'apparaissant plutôt évident dans son discours. En outre, nul ne peut nier les connotations sexuelles attribuées aux mots de l'autre femme en Pr 7,5 (Newsom, 1999, p. 93), le terme utilisé pour les décrire, *הַלִּיָּקָה*, que je traduis alors par « doux », étant également utilisé pour décrire ses lèvres en Pr 7,21.

Tandis que la Sagesse personnifiée et la présence de prophétesses sont des exemples qui témoignent de représentations positives de la parole des femmes⁵⁸ (Amsler, 1990, p. 114), il est évident que le discours de l'autre femme n'appartient pas à cette catégorie, celui-ci témoignant plutôt de sa nature malveillante (Milne, 2002, p. 63). L'une des caractéristiques faisant du discours de l'autre femme

⁵⁸ Il en est de même pour la femme de valeur de Pr 31, le poème acrostiche spécifiant justement la sagesse (*הַחֲכָמָה*) de sa bouche et la bonté de ses principes (*תּוֹרַת הַחֵן*) qui sont sur sa langue à la lettre פ – פָּ désignant la bouche (Amsler, 1990, p. 114).

une arme si dangereuse se trouve justement dans l'ambiguïté de celui-ci, un aspect que j'explore dans la section qui suit.

3.3.2. *L'ambiguïté de la parole*

On pourrait penser que le discours éloquent de l'autre femme nous permettrait d'en apprendre davantage sur son identité, la description que nous offre la narration n'étant pas suffisante pour l'identifier. Cependant, l'autre femme évoque ses intentions avec une rhétorique habile, rendant pratiquement impossible pour le destinataire d'identifier, sans ambiguïté aucune, ce qui est réellement attendu de lui. À mon avis, cet aspect mystérieux contribue à sa réputation de meurtrière en série. Certain.e.s exégètes ont donc précisé que le contenu des paroles de l'autre femme n'était pas la seule source du danger, mais que celui-ci se trouvait également dans les niveaux d'interprétations multiples se dégageant de ses paroles. Dans son étude portant sur la parole de l'autre femme, Aletti identifie cette ambiguïté comme une technique de séduction qui est employée par l'autre femme. Établissant les ressemblances entre le discours de cette dernière et celui de la Sagesse personnifiée, il indique toutefois que les deux personnages ont un objectif tout-à-fait différent : l'une veut le bien, alors que l'autre veut le mal (Aletti, 1977, p. 133; cf. aussi Blenkinsopp, 1991, p. 466; Camp, 2000, p. 76; Stuart, 2006, p. 330; Tan, 2008, p. 97; Yee, 1989, p. 53). À ce sujet, voici ce qu'il écrit : « la plus grande séduction ne consiste-elle pas à inviter au mal avec (presque) les mêmes paroles que celui qui appelle au bien ? » (1977, p. 133 ; cf. aussi Miles, 2004, p. 78). Là où Aletti voit de la séduction, je vois plutôt de la duperie et du leurre, d'autant plus lorsque l'on sait quel dénouement attend le jeune homme. Le fait de calquer son discours sur celui de la Sagesse est une tactique adoptée par l'autre femme qui vise à rendre le choix du jeune homme encore plus ardu (Tan, 2008, p. 100) et à lui donner l'illusion qu'il est en position de choisir⁵⁹. Plusieurs sont d'avis qu'en plus de partager l'élément de la parole, l'autre femme et la Sagesse se retrouvent dans des endroits similaires, telles les rues et les places (Pr 8, 3; cf. aussi Blenkinsopp, 1991, p. 466; Van Leeuwen, 1997, p. 85; Yoder, 2009, p. 86; 2015, p. 219), et offrent toutes les deux un repas de viande (Pr 9,2; cf. aussi Létourneau, 2021, p. 17). Pour toutes ces raisons, l'autre femme est interprétée comme la contrepartie de la Sagesse personnifiée par de

⁵⁹ Contre Yee qui est d'avis que les deux femmes ont des propositions en apparence similaires, mais sont en fait rivales (1989, p. 55).

nombreux.ses exégètes⁶⁰ (Aitken, 1986, p. 74; Arbel, 2015, p. 131; Jones, 1961, p. 91; Sneed, 2007, p. 6; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 54; Van Leeuwen, 1997, p. 83; Whybray, 1994, p. 112; Yoder, 2009, p. 81).

Dans sa comparaison entre les deux femmes, Sneed évoque les connotations sexuelles qui sont parfois également détectables dans ce qu'offre la Sagesse personnifiée⁶¹, quoiqu'il précise que cette dernière, contrairement à l'autre femme, n'ira jamais jusqu'à satisfaire ses intentions sexuelles avec le fils. Elle conserve sa « qualité virginale » (2007, p. 7). Les exégètes sont d'ailleurs nombreux.ses à noter qu'on invite le fils à prendre la Sagesse pour épouse en l'appelant « sœur », un terme utilisé à plusieurs reprises dans le Cantique des cantiques (Ct 4,9.10.12; 5,1.2) pour décrire la bien aimée⁶² (Aitken, 1986, p. 74; Bellis, 2018, p. 70; Clifford, 1993, p. 61; Greenstone, 1950, p. 69; Grossberg, 1994, p. 10; Jones, 2003, p. 69-70; Lelièvre et Maillot, 2000, p. 155; Miles, 2004, p. 74; Murphy, 1998, p. 43, 45; Perdue, 2000, p. 134; Stone, 2004, p. 133; Toy, 1908, p. 145; Van Leeuwen, 1997, p. 84; Von Rad, 1970, p. 197 note 1; Waltke, 2004, p. 370; Whybray, 1994, p. 112; Yee, 1989, p. 62; Yoder, 2009, p. 84). Parmi les ressemblances entre les deux femmes, Sneed évoque notamment l'invitation au repas, par la Sagesse en Pr 9,2-5 et par l'autre femme en Pr 7,14. La connotation sexuelle associée à la consommation de nourriture ne semble pas, selon Sneed, intentionnelle de la part de la Sagesse, mais elle l'est certainement dans le cas de l'autre femme (2007, p. 7). J'analyse cette invitation de la part de l'autre femme dans la section suivante.

⁶⁰ À ce sujet, Milne ajoute que le choix imposé par le texte entre la bonne et la mauvaise femme est plus complexe en réalité, puisque « even the sages will taste the fruits of both Woman Wisdom and the Strange Woman, both life and death. Thus, what is a duality in the abstract becomes one in experience » (2002, p. 65).

⁶¹ Clifford soutient qu'il n'y a pas d'explication satisfaisante quant à la représentation sexualisée de la Sagesse personnifiée (1993, p. 61). Quant à Sneed, il croit que la Sagesse « needs to be eroticized to make itself more interesting to young men [which] shows that fundamentally, wisdom has a lack and is never fully present. If it were truly superior to folly, it would not need to use sexuality to bolster its claims » (2007, p. 6).

⁶² Contre Fox qui défend que l'idée selon laquelle le terme « sœur » n'a pas seulement des connotations érotiques, mais peut simplement désigner une relation affective, interprétation qu'il fait en parallèle avec l'utilisation de *אָהָב* au même verset, lequel désigne une personne avec qui on entretient une relation d'amitié. Enfin, « the femininity of wisdom is not essential in these verses [...] [because] the metaphors in this verse imply an egalitarian relationship between the reader and wisdom. » (2000, p. 240-241; cf. aussi Dell, 2006, p. 46). Quant à Schipper, il croit qu'il peut s'agir d'inviter le fils à voir en la Sagesse à la fois une épouse et une personne de confiance (2019, p. 262).

3.3.3. « aujourd'hui, j'(ai) accompli mes vœux » : ambiguïté du verset 14

Contrairement à ce qu'affirme Van Dijk-Hemmes, je ne crois pas que le discours de l'autre femme présente clairement ses intentions (1993, p. 60-61). En fait, l'action qu'elle évoque au v. 14 apparaît particulièrement énigmatique. Si son discours n'était pas trompeur, il serait plus facile – ou simplement possible – pour les exégètes de s'entendre sur ce à quoi elle fait référence lorsqu'elle aborde le jeune homme (Murphy, 1998, p. 44). Elle s'introduit en lui disant « je devais des sacrifices de paix, aujourd'hui, j'(ai) accompli mes vœux ». Le plus grand problème de ce verset – qui se lit comme suit : זָבַחַי שְׁלָמִים עָלַי הַיּוֹם שְׁלַמְתִּי נְדָרַי – se situe au niveau de l'interprétation des זָבַחַי שְׁלָמִים, des « sacrifices de paix », et des נְדָרַי, des « vœux ». Leur mention a donné naissance à diverses interprétations en lien avec l'identité de l'autre femme. Je ferai ainsi un retour sur les diverses hypothèses présentées par les exégètes quant à l'interprétation du v. 14, avant de présenter la mienne.

3.3.3.1. Invitation d'une Israélite à un repas

Bien que l'interprétation de ce verset soit encore la source de désaccord parmi les exégètes, la majorité l'interprète à la lumière de Lv 7,16 et de la réglementation entourant le délai pour consommer la viande offerte en sacrifice. L'expression זָבַחַי שְׁלָמִים est généralement traduite par « sacrifices de paix/d'actions de grâces » (Barucq, 1964, p. 84; Clifford, 1999, p. 82; Cohen, 1945, p. 41; Fox, 2000, p. 245; Murphy, 1998, p. 41; Schipper, 2019, p. 252; Whybray, 1994, p. 114), ces types de sacrifices s'inscrivant dans la catégorie plus large des זָבַחַי (Fox, 2000, p. 245-246). Par conséquent, il est possible de considérer que l'autre femme invite le jeune homme à partager un repas en sa compagnie, la viande fraîche qu'elle a sacrifiée devant être partagée et consommée dans le délai prescrit (Aitken, 1986, p. 75; Alter, 2003, p. 86; Cohen, 1945, p. 41; Fox, 2000, p. 245; Jones, 1961, p. 93; Lelièvre et Maillot, 2000, p. 159; Létourneau, 2021, p. 16; Masenya, 2017, p. 124; Schipper, 2019, p. 269; Scott, 1965, p. 65; Stone, 2004, p. 132-133; Toy, 1908, p. 151-152; Van der Weiden, 1970, p. 69; Whybray, 1994, p. 114; 2011, p. 246; Yoder, 2009, p. 87). Alors que certain.e.s perçoivent l'autre femme comme une religieuse suivant de près les rituels israélites (Greenstone, 1950, p. 73), d'autres considèrent plutôt ce qu'elle dit comme un mensonge, ce qui, comme je l'ai évoqué plus tôt, est également suggéré par le durcissement de son visage. Son propos religieux au v. 14 ne viserait en fait qu'à camoufler ses véritables intentions séculières (Kidner,

1964, p. 75 note 1; Miles, 2004, p. 80; Ross, 2008, p. 94; Schipper, 2019, p. 270; Waltke, 2004, p. 376-377). Par conséquent, Garrett croit que l'autre femme ne fait pas référence à de la nourriture, mais qu'elle demande plutôt de l'argent au jeune homme afin de pouvoir payer ses vœux, vœux qu'elle n'a en fait aucune intention de réaliser, puisque ses motivations culturelles ne sont qu'une façade lui permettant de gagner la confiance du jeune homme (1990, p. 682; 1993, p. 103-104). Ainsi, plusieurs sont d'avis que, même si la mention des vœux semble énigmatique, l'objet de l'invitation concerne clairement une activité sexuelle à laquelle l'autre femme souhaite s'adonner avec le jeune homme (Garrett, 1993, p. 103; Murphy, 1998, p. 43-44), la nature sexuelle de la demande s'imposant davantage dans la suite du discours qui est adressé à ce dernier (Miles, 2004, p. 79; Morla, 2011, p. 61; Van Leeuwen, 1997, p. 85; Whybray, 1994, p. 114). Cependant, certain.e.s exégètes interprètent ces connotations sexuelles et leur lien avec le paiement de vœux sous un angle différent. Leurs hypothèses sont présentées dans la section suivante.

3.3.3.2. *Invitation d'une étrangère à un rituel de fertilité*

Comme j'ai pu le présenter plus tôt dans ce chapitre, plusieurs exégètes considèrent l'autre femme comme une non-judéenne. En plus de donner aux termes נְכַרְיָה et נִרְיָה une connotation ethnique, ces exégètes justifient également leurs hypothèses de la femme étrangère à l'aide de l'interprétation qu'ils font du v. 14. Dans son étude portant sur Pr 7, Mathys explore la possibilité selon laquelle l'autre femme aurait été une phénicienne, le v. 14 pouvant ainsi référer à un culte phénicien. Toutefois, Mathys reconnaît la difficulté que pose une telle hypothèse en raison du peu d'information que nous donne la Bible quant aux pratiques culturelles étrangères (2019, p. 150-151). D'autres exégètes, sans préciser l'origine ethnique précise de la femme, n'y voient qu'une référence générale à des cultes sacrificiels étrangers, possiblement offerts à des déesses de la fertilité. Cette interprétation serait confirmée par les connotations sexuelles qui deviennent explicites aux v. 16-17 (Burns, 1995, p. 27; Perdue, 2000, p. 136; Scott, 1965, p. 65; Waltke, 2004, p. 377). Pour sa part, Blenkinsopp compare l'autre femme à la sorcière d'Is 57,3-13, toutes deux étant engagées dans des נִבְחִי, des cultes sacrificiels, en plus d'être dépeintes comme des prostituées (1991, p. 465). Les interprétations du v. 14 comme référant à un culte de la fertilité ont été proposées à la suite de l'étude de Boström dans laquelle il tente d'identifier l'autre femme de Pr 1-9 comme une dévote d'Ištar (Boström dans Washington, 1995, p. 164). Il comprend le verbe שְׁלֵמָה, soit « accomplir, compléter » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 1022) au qatal avec un

suffixe pronominal à la première personne du singulier, comme un inaccompli, impliquant donc que les vœux de l'autre femme seront complétés par la relation sexuelle à laquelle elle invite le jeune homme à participer (Boström dans Fox, 2000, p. 246; McKane, 1995, p. 224).

Bien que je n'endosse pas l'interprétation de Boström, je crois qu'une de ses suggestions mérite d'être explorée. Contrairement à Fox qui s'oppose à la traduction de *יִשְׁלַמְתִּי* comme un inaccompli, je suis d'avis que le temps de ce verbe revêt une certaine ambiguïté. Alors que la majorité des exégètes traduit ce verbe à l'accompli, soit par « Aujourd'hui j'ai accompli mes vœux » (Barucq, 1964, p. 84; Cohen, 1945, p. 41; Fox, 2000, p. 246; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 159; Murphy, 1998, p. 41; Ross, 2008, p. 93; Schipper, 2019, p. 252; Toy, 1908, p. 151-152; Van der Weiden, 1970, p. 69; Waltke, 2004, p. 364), certain.e.s y voient plutôt une référence à une action qui sera réalisée prochainement (Clifford, 1999, p. 88; Jones, 2003, p. 72, note 35; McKane, 1977, p. 337). Comme il est indiqué dans la grammaire hébraïque de Joüon, le « qatal s'emploie parfois pour une action qui appartient en réalité au futur, généralement au futur prochain, mais qui est représentée comme s'accomplissant au moment même de la parole » (1947, §112g).

Selon Camp, le fait d'interpréter l'invitation de l'autre femme à la lumière de Lv 7,16 rend l'ambiguïté du temps de verbe de *יִשְׁלַמְתִּי* sans importance puisqu'il est question d'une invitation à profaner le culte israélite. Elle écrit :

[s]ince the ultimate fulfillment of the 'peace-offering' vow involves two days of feasting, it seems clear that this process is not yet in every sense complete at the time the woman accosts the young man. It is possible that she has already offered her sacrifice (though the lack of a verb in v. 14a leaves the phrase temporally ambiguous) and that the moment of the sacrifice constituted a technical completion, thus making appropriate a translation of the perfect verb in v. 14b with the English past tense. On the other hand, the 'today' (*hayyom*) of v. 14b may refer to the 24-hour period beginning that night (c.f. 7.9) and ending the following evening, in which case the act of sacrifice has yet to take place and a translation of *shillamti* with modal force [...] is appropriate (2000, p. 46 note 8).

Quoique l'affirmation de Camp soit juste, je ne crois pas que l'ambiguïté du temps de verbe de *יִשְׁלַמְתִּי* invite à ce qu'on la résolve et qu'on ne lui attribue qu'une seule signification. Évidemment, le lectorat est finalement mis au courant que cette invitation ne concernait ni le partage d'un repas, ni la participation à un sacrifice, ni une relation sexuelle : ce qui attend ultimement le jeune homme

est en fait une invitation à mourir. L'ambiguïté de l'invitation prend son sens lorsqu'on évalue les différentes implications qu'elle peut avoir, et les possibles perceptions que peut en faire le jeune homme. Comme l'écrit Bellis, cette invitation est « intentionally ambiguous » (2018, p. 75; cf. aussi Yee, 2003, p. 155); elle s'inscrit dans la rhétorique habile employée par l'autre femme qui lui permet de voiler ses intentions – sans toutefois mentir de façon délibérée –, d'où ma traduction par « j'(ai) accompli(s) ». Je crois conséquemment que l'invitation du v. 14 est à prendre à plusieurs niveaux : une invitation à une relation sexuelle, une invitation à un repas et une invitation à un sacrifice et qu'il ne faut pas opter pour l'une ou l'autre de ces interprétations. Treier qualifie la rencontre entre les propos aux connotations culturelles et sexuelles évoquée par la femme de « bizarre pickup line » (2011, p. 41). Bien que cette invitation soit effectivement *bizarre*, je suis d'avis qu'elle n'est ni accidentelle ni maladroite. Elle semble volontairement posée ainsi par l'autre femme, de manière à rendre implicite ces différentes dimensions.

3.4. Conclusion

Comme je l'ai démontré tout au long de ce chapitre, l'identification de l'autre femme est une tâche qui ne se réduit pas qu'à la traduction des termes *אֲחֵרָה* et de *אֲחֵרָהּ*. Son identité se reflète tout autant dans son apparence physique que dans la description des actions qu'elle pose. Ainsi, j'ai procédé à mon analyse en plusieurs étapes. Premièrement, j'ai dressé un portrait des traductions possibles des termes *אֲחֵרָה* et *אֲחֵרָהּ* en concluant que leur polysémie devrait justifier une traduction plus générale, telle que « autre » ou « inconnue », plutôt qu'une traduction plus précise, telle que « adultère » ou « étrangère ». Deuxièmement, je me suis intéressée aux caractéristiques physiques de l'autre femme en Pr 7 en commençant par une analyse du v. 10 et du possible vêtement qui y est décrit. Par la suite, j'ai analysé les différentes parties du corps de l'autre femme – son cœur, son visage, ses pieds et ses lèvres – et comment leur description avait pour fonction de rappeler sa dangerosité et sa sexualité débridée. J'ai également mis en opposition la description des parties du corps de l'autre femme avec celle des parties du corps du fils (Pr 7,2.3), qui, elle, avait pour fonction de mettre l'accent sur l'étude et la capacité à recevoir la sagesse. De plus, j'ai accordé une grande importance à un aspect souvent ignoré des études sur l'autre femme, c'est-à-dire la violence. Je me suis d'abord intéressée à la représentation de l'autre femme en tant que chasseuse (Pr 7,12), en tant que meurtrière en série (Pr 7,26), puis finalement en tant qu'agresseuse (Pr 7,13.21). J'ai mis en évidence l'aspect violent des actions posées par l'autre femme, soit celle de saisir (*חִזַק*), celle de

faire céder (נטה) et celle de contraindre (נדח). À la lumière de cette violence utilisée par l'autre femme, j'ai souhaité remettre en question l'interprétation générale selon laquelle l'autre femme serait une séductrice.

Troisièmement, je me suis intéressée à la caractérisation de l'autre femme par son discours. J'ai donc présenté l'image négative qui est associée aux femmes bibliques loquaces, un point de vue androcentrique identifiant une bonne femme comme étant silencieuse. J'ai également analysé l'ambiguïté du discours de l'autre femme et en quoi celle-ci fait sa force. Finalement, je me suis concentrée sur les différentes interprétations du v. 14 et j'ai conclu que, plutôt que d'opter pour une seule interprétation, il était possible d'y voir une invitation volontairement ambiguë de la part de l'autre femme.

CHAPITRE 4 :

IDENTIFICATION DE L'AUTRE FEMME PAR L'ENTREMISE DES PERSONNAGES SECONDAIRES, DES OBJETS, ET DU CADRE SPATIO- TEMPOREL DE PR 7

Maintenant que j'ai pu analyser les caractéristiques de l'autre femme, je me tourne vers l'analyse des autres éléments participant à la construction de son identité. Ainsi, ce 4^e chapitre sera divisé en trois parties. La première partie portera sur les personnages secondaires de Pr 7. Je commencerai par le plus important, le jeune homme, avant de m'intéresser également à la personne qui relate les événements depuis sa fenêtre. Je terminerai cette partie en m'intéressant à l'homme qui est évoqué dans le discours de l'autre femme. La deuxième partie portera sur les objets que l'autre femme évoque dans la description de la chambre dans laquelle elle compte recevoir le jeune homme pour la nuit, notamment la myrrhe, l'aloès, la cinnamome et les couvertures. Je m'intéresserai également au concept d'hospitalité et à sa signification dans le contexte de cette invitation par l'autre femme. Enfin, la troisième partie portera sur les lieux et la temporalité de cette scène de rencontre. Je m'intéresserai au lien entre le genre féminin du personnage principal et sa présence, non accompagnée, dans des lieux publics à la nuit tombée, ainsi qu'aux implications portées par une telle situation.

4.1. Les personnages secondaires

Bien que ma recherche vise l'identification de l'autre femme, une telle tâche ne pourrait être réalisée sans une étude portant sur les relations qu'elle entretient avec les différents personnages secondaires en Pr 7. Le plus important de ces derniers est bien évidemment le jeune homme, celui qu'elle rencontre et à qui elle adresse son long discours avant qu'il ne devienne éventuellement sa nouvelle victime.

4.1.1. נָעַר הַסֵּרֶלֶב, *le jeune sans cœur*

Le jeune homme est mentionné pour la première fois en Pr 7,7, où on le décrit comme étant בְּפִתְאִים, « parmi les simples ». Selon Fox, dans la Bible hébraïque, le פְּתִי, singulier de פִּתְאִים, n'est jamais intrinsèquement coupable. Fox croit cependant que, dans le livre des Proverbes, le פְּתִי n'est pas seulement ignorant, mais qu'il choisit de rester dans cet état d'ignorance (Fox, 2000, p. 43). Fox rappelle toutefois que le verbe dénommatif de la même racine, פָּתַח, signifie à la fois « être simple », mais également « être attiré » ou encore « être trompé » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 834), indiquant que la malléabilité du פְּתִי lui donne la capacité d'apprendre l'enseignement de la sagesse (Fox, 2000, p. 42-43; cf. aussi Clifford, 2017, p. 131; Hunter, 2006, p. 81; Schipper, 2019, p. 264; Yoder, 2009, p. 85). Néanmoins, le jeune homme de Pr 7 se distingue des פִּתְאִים, puisqu'on précise au stique suivant qu'il est un נָעַר הַסֵּרֶלֶב, ce que je traduis par un « jeune sans cœur ». Considérant mon analyse au sujet de la signification du cœur dans la Bible hébraïque au chapitre précédent – soit qu'il est le siège de l'intelligence –, désigner le jeune homme en tant que נָעַר הַסֵּרֶלֶב aurait pour équivalent français l'expression « sans cervelle », ou « *empty-headed* » en anglais (Fox, 2000, p. 39-40). L'accent est donc mis sur l'absence d'intelligence de ce jeune homme (Dhorme, 1963, p. 123; Murphy, 1998, p. xxiv). De plus, Morla note justement que l'absence de cœur du jeune homme rappelle le verset 3 dans lequel l'instructeur de sagesse invite le fils à écrire ses commandements sur la tablette de son cœur⁶³ (2011, p. 61). Or, le jeune homme étant sans cœur – c'est-à-dire sans les commandements –, il ne suit donc pas les instructions qui lui ont été données. D'ailleurs, Fox est d'avis que c'est cette désignation en tant que « sans cervelle » qui rend le jeune moralement coupable, puisque « [i]t is within one's power to “get a mind” (19:18) » (2000, p. 242). Ainsi, selon ces exégètes, le texte établit la culpabilité à venir du jeune homme par la désignation du jeune comme étant *volontairement* idiot. Je tenterai cependant de déconstruire cette supposition, celle que le jeune homme est responsable de ce qui lui arrive et qu'il aurait facilement pu s'en sortir.

⁶³ Malgré cette remarque, il est intéressant de noter qu'au lieu de traduire ces deux occurrences du terme לֵב par « cœur », Morla les traduit plutôt par *mente*, « esprit » et *juicio*, « jugement » (2011, p. 58-59). Afin que le rappel de Pr 7,3 soit bien mis en évidence en Pr 7,7, j'ai décidé de traduire ces deux occurrences du terme לֵב par « cœur ».

En ce qui concerne le terme נָעַר, il donne une indication quant à l'âge du jeune homme. Le terme נָעַר, référant à la jeunesse, peut à la fois désigner un jeune enfant de trois mois (Ex 2,6), tout comme il peut désigner un adolescent de 17 ans (Gn 37,2; cf. aussi Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 654-655). La nature de la leçon semble cependant nous indiquer qu'il s'agirait plutôt d'un adolescent ou d'un jeune homme plutôt que d'un enfant (Clifford, 2017, p. 132), ce dernier semblant toutefois plus jeune que l'autre femme qu'il rencontre (Masenya, 2017, p. 121).

Outre sa caractérisation en tant que « sans cœur », le texte nous indique également que le jeune homme était en mouvement, soit « passant dans le marché, près de son coin, et dans le chemin de sa maison [à elle] il avança » (Pr 7,8). Les deux verbes décrivant ses actions sont עָבַר, « passer » au qal participe actif, et יִצְעַד, « avancer » au qal inaccompli à la 3^e personne du masculin singulier. Il existe certains désaccords chez les exégètes à savoir si le jeune homme était volontairement en direction de la maison de l'autre femme, ou si cette dernière l'a intercepté lors de sa balade nocturne sans destination précise. Pour plusieurs exégètes, il y a lieu de se questionner quant à l'innocence du jeune homme, sachant que celui-ci se retrouve dans le quartier de l'autre femme à la nuit tombée, empruntant le chemin vers sa maison, וְדָרָךְ בֵּיתָהּ (Masenya, 2017, p. 127; Treier, 2011, p. 41; Van Leeuwen, 1997, p. 84). Pour Schipper, le verbe צָעַד, dont le jeune homme est le sujet actif, est suffisant pour inculper ce dernier d'avoir consciemment désobéi aux enseignements de l'instructeur de sagesse, son déplacement semblant avoir comme but précis la maison de l'autre femme (2019, p. 264). Hunter considère même que l'utilisation de ce verbe fait écho au substantif de la même racine, utilisé en Pr 5,5. Selon lui, le terme צָעַד, « pas », serait teinté d'une connotation sexuelle semblable à celle que porte son équivalent ougaritique (2006, p. 91). Il écrit, au sujet du jeune homme qui avance (צָעַד) dans la direction de la maison de l'autre femme, que « the expression 'taking the road' is semantically linked to the 'steps' of 5.5. The word is rare, so the pun may well have been noticeable to an informed Hebrew reader » (Hunter, 2006, p. 92). Il propose également un lien entre la mention des pas du jeune homme et des pieds – et donc possiblement des organes sexuels – de l'autre femme qui ne restent pas en place dans sa maison, au verset 12 (2006, p. 92).

À mon avis, il est difficile de définir quelle était la destination du jeune homme seulement par ces deux verbes, l'hébreu suggérant plutôt que ce dernier marchait dans un chemin qui se trouve être,

par hasard, celui de la maison de l'autre femme (Cf. Aitken⁶⁴, 1986, p. 75; Greenstone, 1950, p. 70; Jones, 1961, p. 92; Toy, 1908, p. 147). Par contre, il est évident que cette rencontre n'était, elle, pas l'effet du hasard, comme le souligne Alter (2003, p. 86). Mais contrairement à ce que ce dernier suggère, seule l'autre femme semble être au courant de ce rendez-vous. L'autre femme évoque elle-même dans son discours qu'elle a précisément choisi ce jeune homme avant de venir à sa rencontre (Pr 7,15), tandis que le texte n'offre aucune information pouvant suggérer une réciprocité ressentie par le jeune homme à l'égard de cette rencontre, et encore moins qu'il était « on a prowl for a girl » comme le laisse entendre Van Leeuwen (1997, p. 85). De plus, il me paraît difficile de mettre le blâme sur une faiblesse morale de la part du jeune homme pour avoir suivi l'autre femme (Pr 7,22) et ne pas lui avoir résisté, comme le font certain.e.s exégètes (cf. Cox, 1982, p. 144; Fontaine, 2009, p. 44; Hunter, 2006, p. 83; Schipper, 2019, p. 274; Waltke, 2004, p. 367, 372). Comme je l'ai démontré dans le chapitre précédent, l'autre femme use à la fois d'une rhétorique habile, mais également d'actions violentes et de force envers le jeune homme, ce dernier n'étant plus en position de choisir l'enseignement de la Sagesse. Je m'intéresserai donc à cette position passive adoptée par le jeune homme dans la section suivante.

4.1.1.1. *Une victime passive*

J'ai eu l'occasion de développer sur l'absence de choix du jeune homme et sur le fait qu'il semble davantage contraint que libre de suivre l'autre femme lors de mon analyse du terme לִקְרֹךְ (Pr 7,21) et des verbes קָרַח (Pr 7,13), נָטָה et נָדָה (Pr 7,21) au chapitre précédent. Je souhaiterais maintenant développer sur cette idée, mais en me focalisant cette fois-ci sur le point de vue du jeune homme plutôt que sur celui de l'autre femme. À la suite de Weeks, je suis d'avis qu'il n'est pas si évident pour le jeune homme de simplement suivre l'enseignement de sagesse qu'il a reçu afin de se défendre de l'autre femme, puisque « she is not always a static danger, a trap to be avoided by staying away from her door (5: 8, cf. 9: 14), or at least out of range of her eyes (6: 25), but can, rather, be a *predator, actively seeking prey* »⁶⁵ (2007, p. 144). Cependant, à l'encontre de Weeks, je ne crois pas que ce soit le discours de l'autre femme, présenté sous forme d'enseignement, qui

⁶⁴ Bien qu'Aitken remarque qu'il est impossible de déduire à partir de l'hébreu si le jeune se dirigeait volontairement chez l'autre femme, il croit que c'est l'explication la plus logique selon le contexte (1986, p. 75).

⁶⁵ Les italiques sont les miennes.

arrive à convaincre le jeune homme de la suivre (2007, p. 144-145). Afin de défendre mon point de vue, je m'intéresserai à la représentation du jeune homme en Pr 7 ainsi qu'à la terminologie qui est utilisée par de nombreux ses exégètes pour qualifier son comportement.

Tout d'abord, il me semble important d'aborder le fait que, malgré la culpabilité que lui font parfois porter les exégètes, le jeune homme est néanmoins souvent désigné en tant que *victime* de l'autre femme (Alter, 2003, p. 84; Cox, 1982, p. 144; Forti, 2020, p. 29; Greenstone, 1950, p. 70; Hurowitz, 2013, p. 101-102; Kidner, 1964, p. 75; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 167; Maier, 1998, p. 96; Masenya, 2017, p. 126; McKane, 1995, p. 222; Schökel & Vilchez, 1984, p. 228; Sneed, 2007, p. 7; Stone, 2003, p. 134; Van Der Weiden, 1970, p. 71; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 59; Waltke, 2004, p. 373, 383; Weeks, 2007, p. 144; Yoder, 2015, p. 218). On remarque également qu'il est un personnage complètement silencieux (Alter, 2003, 85; Clifford, 1993, p. 70) mais surtout *passif* (Burns, 1995, p. 20, 26; Cox, 1982, p. 144; Forti, 2008, p. 48; Grossberg, 1994, p. 12; Heijerman, 1995, p. 102; Masenya, 2017, p. 126; Miles, 2004, p. 78-79; Schipper, 2019, p. 276). Je crois toutefois que cette passivité ne devrait pas être interprétée avec l'intention de culpabiliser le jeune homme pour ne pas s'être défendu. La façon dont le texte met l'accent sur l'activité de l'autre femme, en opposition à la passivité du jeune homme (Clifford, 1999, p. 84-85; Heijerman, 1995, p. 102; Morla, 2011, p. 61; Schipper, 2019, p. 280), semble plutôt pointer vers une incapacité de ce dernier à répondre aux actions de l'autre femme, celle-ci usant de manipulation. C'est d'ailleurs l'image qui est transmise par Aitken et McKane lorsque ces derniers présentent le jeune homme comme étant « like putty in her hands » (1986, p. 75; 1995, p. 227), et ce, malgré le fait qu'ils considèrent les actions de l'autre femme comme de la séduction (1986, p. 76; 1995, p. 221).

Le fait que le jeune homme soit passif ne me semble pas simplement un effet de la puissance *séductrice* que l'autre femme exerce sur lui, comme le prétendent certains exégètes. Cela me semble plutôt un témoignage de son inertie face à la violence exercée par l'autre femme. Comme l'écrivent Lelièvre & Maillot, « à partir du verset 22 notre inconscient devient totalement passif (il la *suit* !), mais d'entrée [*sic*] elle l'embrasse, sans que sa victime puisse esquisser le moindre geste de résistance ni même de surprise, car il est *anesthésié* » (2000, p. 166-167). Ces auteurs qualifient néanmoins les agissements de l'autre femme de « séduction » (2000, p. 168), une affirmation qui

me semble contradictoire avec le propos de la citation⁶⁶. À mon avis, la représentation du jeune comme étant passif indique, non pas qu'il soit d'une faiblesse morale et qu'il se laisse *séduire* par l'autre femme, mais plutôt que cette dernière prend les devants, de sorte que ce dernier n'ait pas d'autre choix que de se laisser faire, de *céder*, comme je le suggère dans ma traduction de נדה en Pr 7,21. Une analyse des verbes utilisés en Pr 7,6-23 est révélatrice à ce sujet. Sur les 27 verbes de cette péricope, l'autre femme est le sujet de 23 d'entre eux. De plus, il me semble pertinent de noter que parmi les quatre verbes dont le jeune homme est le sujet, deux d'entre eux apparaissent avant que ce dernier ne rencontre l'autre femme, soit lorsque celui-ci se balade dans les rues (Pr 7,8). Ainsi, il ne pose que deux actions une fois que celle-ci vient à sa rencontre, et ce, en Pr 7,22. Il s'agit d'ailleurs des dernières actions qu'il posera. Les verbes décrivant ses actions sont הוֹלֵךְ, « aller » au qal participe actif, ainsi que יָבוֹא, « venir » au qal inaccompli, à la 3^e personne du masculin singulier. Pour plusieurs exégètes, ces actions impliquent que le jeune homme accepte de suivre la femme. Je crois plutôt que le contexte dans lequel ces actions sont effectuées peut nous en dire davantage quant à la situation dans laquelle se trouve le jeune lorsqu'il les performe.

Tout d'abord, ces actions apparaissent au v. 22, c'est-à-dire à la suite des verbes נטה et נדה, lesquels sont des actions de force qui sont performées par l'autre femme sur le jeune homme en Pr 7,21 (« elle le fait céder » et « elle le contraint »)⁶⁷. Puisque les actions du jeune homme sont le résultat d'une contrainte qui est exercée sur lui, il ne devrait pas être tenu responsable de les exécuter. De plus, je souhaiterais offrir une interprétation différente de celle qui est généralement faite du terme פְּתָאָה, « soudainement », qui vient qualifier la vitesse à laquelle le jeune exécute les actions de suivre l'autre femme. Certain.e.s exégètes notent sa ressemblance avec la désignation du jeune homme en tant que פְּתִי, « simple », et suggèrent alors que son occurrence en Pr 7,22 servirait de rappel de la simplicité du jeune homme⁶⁸, et donc, de sa culpabilité (Eitan, 1926, p. 63; Forti, 2008, p. 46; Schipper, 2019, p. 274). On interprète ainsi l'action soudaine du jeune homme, soit celle de suivre la femme, comme un refus de protester à ses avances (Yoder, 2009, p. 88), affirmant ainsi

⁶⁶ Je m'intéresserai davantage aux contradictions présentes dans de nombreuses exégèses, opposant la violence dont use l'autre femme et son identification comme une séductrice, dans le chapitre suivant.

⁶⁷ Voir ma traduction et mon analyse de ces verbes aux pages 69-72.

⁶⁸ C'est notamment l'interprétation qui a été faite par le traducteur de la Septante (Forti, 2008, p. 46; Schipper, 2019, p. 253).

que seul un idiot agirait de manière aussi insensée et précipitée (Fox, 2000, p. 249; Waltke, 2004, p. 383). À ce sujet, il me paraît important de revenir sur les propos d'Aletti :

La séduction vient de la parole humaine, non des choses elles-mêmes. Nous ne sommes donc pas rendus irrémédiablement captifs du charme ou de la violence. Parce que la séduction vient de la parole, un écart demeure toujours entre parole et exécution ; une distance, c'est-à-dire la possibilité de réfléchir, de résister, de se désister même. L'idiot est justement celui qui ne sait ni ne veut prendre du temps pour discerner, dans le discours d'autrui, le vrai du faux. Ainsi le jeune séduit par la femme est comme le bovin stupide qui suit paisiblement son bourreau :

Il la suit *aussitôt*,
comme un bœuf va à l'abattoir. (Prov. vii 22.)

Et le sage dénonce plusieurs fois cette hâte (i 16, vi 18, vii 23). Seule l'observation minutieuse des mots et des choses, ainsi que l'écoute patiente des maîtres (iv 13), permet de déjouer la séduction (1977, p. 140).

Ainsi, Aletti est d'avis que l'action soudaine du jeune homme est le résultat du fait qu'il ait été séduit et que son idiotie l'empêche de discerner le danger impliqué dans l'invitation de l'autre femme. Cependant, l'étude d'Aletti concerne essentiellement le discours de l'autre femme, qu'il comprend comme « l'arme de la séduction » (1977, p. 130). Il ne porte donc pas attention à la violence des actions de l'autre femme, violence qui, selon moi, légitime en partie l'action précipitée du jeune homme. Celui-ci n'agit pas « soudainement » car il se laisse séduire, sans réfléchir, par les avances de l'autre femme (Whybray, 1994, p. 116), mais plutôt parce que ses actions sont désormais conditionnées par la volonté de l'autre femme. La violence de l'autre femme, de même que la ruse qu'elle utilise dans son discours, ont convaincu le jeune homme que toute tentative de résister est futile, légitimant ainsi sa passivité⁶⁹. D'ailleurs, je crois que l'analyse du reste du contenu présenté dans le verset 22 permet de mettre davantage en lumière la nature passive et soumise, plutôt que moralement faible, du jeune homme.

4.1.1.2. *Animalité du jeune homme*

Je porterai maintenant mon attention sur les différentes comparaisons du jeune homme à des animaux, comparaisons qui sont évoquées en Pr 7,22-23 par l'utilisation répétée de la préposition

⁶⁹ Kidner est d'avis que la traduction par « straightaway » est erronée et que ce terme indique plutôt « the sudden yielding after indecision » (1964, p. 76), corroborant ainsi l'idée selon laquelle le jeune homme cède.

ו (Forti, 2008, p. 15, 48). Je présenterai en quoi elles contribuent à renforcer le caractère passif du jeune homme face aux actions de l'autre femme. Comme certain.e.s exégètes l'ont remarqué, la paire de verbes נטה et נדה est utilisée dans la Bible hébraïque dans des contextes où des animaux sont guidés par des humains (Nb 22,23 ; Jr 23,2 ; 50,17). Leur occurrence en Pr 7,21 permet donc d'anticiper la comparaison du jeune homme à des animaux qui s'ensuit (Clifford, 1999, p. 89; Létourneau, 2021, p. 16; Miles, 2004, p. 83). Dans ces versets, le jeune homme est comparé à deux – possiblement trois – animaux : un bœuf, un cerf, ainsi qu'un oiseau. De plus, ces animaux sont décrits comme se dirigeant vers leur propre mort : le bœuf est mené vers l'abattoir (Pr 7,22b), le foie du cerf se fait percer d'une flèche (Pr 7,22c-23a) et l'oiseau se précipite dans un piège (Pr 7,23b). Selon Likeng, on attend de la part des jeunes destinataires des Proverbes qu'ils soient familiers avec la signification implicite de ces comparaisons animalières, la connaissance de la nature environnante ayant une place importante dans l'apprentissage de la sagesse (1998, p. 228).

À la lumière de ces descriptions d'animaux approchant de la mort, il me semble important de revenir sur l'imagerie de la chasse que j'ai abordée lors de ma présentation portant sur l'autre femme. En effet, il semble qu'il n'y ait pas que la description de l'autre femme qui évoque une partie de chasse – la femme étant associée à une chasseuse –, mais également la description du jeune homme. Alors qu'en Pr 7,8 le jeune homme est décrit comme une personne marchant librement dans les rues, ce dernier s'apparentera davantage à une proie qui est traquée par l'autre femme au cours du récit, avant qu'elle n'ait finalement raison de lui en Pr 7,22-23 (Hubbard, 1989, p. 112; Létourneau 2021, p. 16; McKane, 1995, p. 221; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 59; Yee, 2003, p. 157). Je regarderai ainsi chacun des animaux auquel le jeune homme est comparé et la signification qu'ont ces derniers dans la Bible hébraïque.

4.1.1.2.1. « *comme un bœuf, il vient vers l'abattoir* »

Tout d'abord, on dit du jeune homme en Pr 7,22b qu'il est כְּשׂוֹר אֶל-טֶבַח יְבוֹא, soit « comme un bovin, il vient vers l'abattoir ». J'aimerais donc aborder l'imagerie qui est associée à cet animal dans la Bible hébraïque, celle-ci pouvant nous éclairer sur le portrait du jeune homme offert en Pr 7,22. Bien que certain.e.s exégètes parlent du שׂוֹר comme d'un animal fort – ce dernier étant employé en Israël ancien pour performer des tâches de labourage (Forti, 2008, p. 45; Schipper, 2019, p. 274; Wood, 1875, p. 143) –, il est néanmoins représenté comme passif et docile, en raison de sa

condition d'animal domestiqué (Garrett, 1993, p. 104; Waltke, 2004, p. 383; Wood, 1875, p. 141). De plus, il est important de noter que le terme שׁוֹר réfère à une tête de bétail au singulier, sans précision de son sexe, ou sinon à un bœuf (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 1004; Forti, 2008, p. 44; Wood, 1875, p. 155), c'est-à-dire un animal domestique mâle qui a été castré. On remarquera donc que, contrairement à שׁוֹר, les termes פָּר, « taureau » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 830), עֵגֶל, « veau » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 722) ou même אֶבְיִר, « taureau »⁷⁰ à nouveau (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 7), désignent précisément des bovins mâles non castrés. Le choix de comparer le jeune homme à un שׁוֹר, dont le sexe est imprécis, évoque ainsi la puissance émasculatrice symbolique de l'autre femme (Burns, 1995, p. 32). Cette comparaison explicite la subversion des genres qui est à l'œuvre en Pr 7 : le jeune homme est silencieux et passif tandis que l'autre femme, elle, a une voix et joue un rôle actif et violent. De plus, afin d'explorer davantage la passivité de cet animal, il est intéressant de regarder la traduction de la Septante. Dans cette version, le verbe יָבוֹא, « venir » au qal accompli, à la 3^e personne du masculin singulier, est remplacé par une forme passive, soit par le verbe ἄγεται⁷¹ (Forti & Talshir, 2005, p. 162; Fox, 2015, p. 146). Ainsi, on remplace le « il vient » du texte hébraïque par « on [le] mène » dans le texte grec (D'Hamonville, 2000, p. 202; Greenstone, 1950, p. 76; McKane, 1995, p. 227). Les traducteurs de la Septante, dans leur compréhension de Pr 7, évoquent davantage le contrôle auquel le jeune homme est soumis.

Enfin, les exégètes notent que ce type de bovin est également utilisé en tant qu'animal de sacrifice (Létourneau, 2021, p. 16 note 65; Schipper, 2019, p. 274; Wood, 1875, p. 141, 153). Il est mentionné dans des contextes sacrificiels à plusieurs reprises dans le Pentateuque (Cf. Lv 4,10 ; 9,4.18-19 ; 17,3-5 ; 22,23.27-29 ; Nb 7,3 ; 15,11-13 ; 18,17 ; Dt 17,1 ; 18,3) de même que chez certains prophètes (2 S 6,13 ; 1 R 1,19.25). Il me paraît intéressant de noter que parmi ces passages, neuf d'entre eux⁷² réfèrent au même type de sacrifice que celui mentionné par l'autre femme en Pr 7,14, c'est-à-dire un זָבַח. Je crois ainsi que la comparaison du jeune homme à un type de bétail

⁷⁰ Bien que le terme ait pour signification la « puissance », on le traduit parfois par « taureau », comme c'est le cas dans les passages suivants : Is 34,7 ; Ps 50,13 ; 68,31.

⁷¹ La Vulgate suit la Septante et le traduit également par une forme passive (Lelièvre & Maillot, 2000, p. 161).

⁷² Les neuf passages sont les suivants : Lv 4,10 ; 9,18 (sous la forme d'un substantif) et Lv 9,4 ; 17,5 ; 22,29 ; Dt 17,1 ; 18,3 ; 2 S 6,13 ; 1 R 1,19.25 (sous la forme verbale).

souvent offert en sacrifice permet à la fois de rappeler la déclaration ambivalente formulée plus tôt par l'autre femme, et peut-être même de l'éclaircir un peu. Je reviens maintenant sur les différentes implications que peut avoir l'invitation de l'autre femme, et sur comment la comparaison du jeune homme à un bœuf peut influencer leurs compréhensions.

4.1.1.2.1.1. *Quand sacrifice, sexe et souper se confondent*

Le chapitre précédent se terminait par l'analyse du temps de verbe ambigu de *יִלְמְתִי*, les exégètes ne s'entendant pas lorsque vient le moment de déterminer si l'autre femme fait référence à un sacrifice ayant déjà eu lieu, ou un sacrifice qu'elle s'apprête à faire. Mon hypothèse était que cette ambiguïté entourant l'accomplissement de cette tâche était volontaire. J'aurai la chance de la soutenir davantage dans les prochaines lignes.

Une hypothèse intéressante, soutenue par plusieurs exégètes, stipule que le jeune homme n'est nulle autre que l'objet du sacrifice auquel l'autre femme fait référence en Pr 7,14. Clifford (1999, p. 88), suivi par Jones (2003, p. 72 note 35), Yee (2003, p. 155) et Bellis (2018, p. 75), a suggéré de traduire le verbe *יִלְמְתִי* comme un inaccompli et de le comprendre à la lumière des règles entourant la pratique de sacrifices de paix évoquées notamment en Lv 7,16. Basant son argumentation sur une analyse lexicale qui rapproche l'énoncé de Pr 7,14 du récit de Jephté en Jg 11,3-31 – dans les deux cas le personnage principal promet d'offrir en sacrifice quelque chose dont l'identité est ambiguë –, et notant les comparaisons du jeune homme à un animal qui se dirige vers sa mort (Pr 7,22-23), Clifford soutient que le langage ambigu de l'autre femme permet de référer à la fois à la vie du jeune homme et à sa mort imminente (1999, p. 88-89; cf aussi Yee, 2003, p. 157). Bien que je partage l'interprétation des exégètes qui considèrent que l'autre femme annonce d'emblée que le jeune homme sera l'objet de son sacrifice, je suis d'avis que celle-ci n'écarte pas nécessairement une autre interprétation selon laquelle elle invite le jeune homme à un repas ou à une relation sexuelle. En effet, je démontrerai en quoi les connotations associées à ce sacrifice permettent de déduire également ces deux autres interprétations.

Tout d'abord, comme l'écrit Yee, même si le jeune homme est l'objet du sacrifice, le repas n'est pas pour autant écarté. Selon Lv 7,16, la viande de l'animal sacrifié se doit d'être consommée le jour où elle est offerte ; ainsi, le jeune homme « does not know he will *become* "dinner" » (Yee,

2003, p. 157; cf aussi Schökel & Vilchez, 1984, p. 228; Yoder, 2009, p. 89). Le repas semble davantage suggéré par la manière dont le bœuf sera tué, c'est-à-dire à l'abattoir. À ce sujet, Létourneau relève plusieurs occurrences de la racine חָבַח dans des contextes de partage de repas, soit en Gn 43,16, en 1 S 25,11 et en Pr 9,2 (2021, p. 17). Ainsi, Pr 7,14 ne constitue pas la seule référence à une invitation à un repas que l'on retrouve dans le chapitre à l'étude : cette invitation semble confirmée par le fait qu'un bœuf se dirige à l'abattoir afin d'être servi pour le repas. Par ailleurs, comme je l'ai mentionné brièvement au chapitre précédent, des connotations sexuelles accompagnent l'action de manger, connotations qui sont davantage mises de l'avant dans la déclaration de l'autre femme en Pr 7,18a où elle dit au jeune homme : « Viens! Saoulons-nous de volupté jusqu'au matin » (Alter, 2003, p. 87). Cette imagerie est d'ailleurs bien exploitée dans le Cantique des cantiques, où les plaisirs gustatifs font sans cesse référence aux plaisirs de la chair (Andruska, 2019, p. 90; Clifford, 1999, p. 86; Lavoie, 1995, p. 131; Sneed, 2007, p. 7; Yoder, 2009, p. 88). On réfère justement au fait de « boire les amours » en Ct 5,1⁷³ (Grossberg, 1994, p. 9). De plus, le terme יָדָה , qui se retrouve à la fois en Pr 7,18 et Ct 5,1, réfère toujours à la relation sexuelle (Fox, 2000, p. 248; Giguère, 1986, p. 314). On atteste ce type d'association entre la nourriture et la sexualité dans la littérature amoureuse du Proche-Orient ancien (Lavoie, 1995, p. 132), ne le rendant donc pas exclusif au Cantique des cantiques. D'ailleurs, certain.e.s exégètes notent que les connotations sexuelles liées à l'acte de manger sont mises en évidence en Pr 30,20, où une femme adultère mange, s'essuie la bouche et affirme n'avoir rien fait de mal (Fox, 2000, p. 248; Sneed, 2007, p. 7; Yoder, 2009, p. 88). Stone note que ce proverbe, dans lequel une femme plutôt qu'un homme est dans la position de la personne qui consomme l'activité sexuelle, donne une connotation négative à cette imagerie (2004, p. 130). On pourrait ainsi en dire autant de Pr 7, puisque l'autre femme est la personne qui consommera la viande du sacrifice (i.e. le jeune homme), d'autant plus qu'elle possède des motifs malveillants. En brève conclusion, la comparaison du jeune homme à un bœuf peut signifier à la fois la passivité du jeune homme, de même que sa triple identification : (1) en tant qu'objet du sacrifice, puisqu'il est comparé à un bœuf qui est un animal de sacrifice, (2) en tant qu'invité à un repas, puisqu'une référence à un animal tué à l'abattoir rappelle un contexte

⁷³ Les termes utilisés dans ces deux passages sont différents – יָדָה , « boire à satiété », en Pr 7,18, et הָשָׂה , « boire », et שָׁכַר , « être ivre », en Ct 5,1 –, mais ils réfèrent néanmoins à l'action de boire.

de partage de repas, et (3) en tant que partenaire pour une relation sexuelle, puisque le fait de *manger* l'animal/le jeune homme peut référer au fait d'avoir une relation sexuelle avec lui.

4.1.1.2.2. *Un cerf ou un fou? Difficulté du v. 22c*

Les exégètes ne s'entendent pas sur la façon de traduire le v. 22c, qui se lit ainsi selon le texte massorétique : וַעֲכָס אֶל־מוֹסֵר אֲנִיל. Comme je l'ai abordé au premier chapitre, le caractère obscur du texte massorétique pose un défi pour les exégètes lorsque vient le moment de reconstituer l'image qui est présentée dans la narration. En raison du contexte, les anciennes traductions ont tenté de reconstruire le texte en y décelant une comparaison à un troisième animal, soit un chien, un agneau ou un cerf (Forti, 2008, p. 47). Je m'intéresserai ici à l'hypothèse où le terme אֲנִיל est plutôt vocalisé de la sorte : אֲנִל. Ainsi, le stique ferait la description d'un cerf lié ou attaché, une hypothèse encore soutenue par certain.e.s exégètes contemporain.e.s. dans leurs traductions (Aitken, 1986, p. 74; Burns, 1995, p. 32; Eitan, 1926, p. 61; Forti, 2008, p. 44; 2020, p. 29; Fox, 2000, p. 238; Létourneau⁷⁴, 2021, p. 19; Garrett, 1993, p. 104; Ross⁷⁵, 2008, p. 95; Schökel & Vilchez, 1984, p. 228; Yoder, 2009, p. 89; Waltke, 2004, p. 365; Whybray, 1994, p. 117). De plus, la mention d'une flèche qui lui transperce le foie (Pr 7,23a) semble plus appropriée dans le contexte où la cible de cette dernière est un cerf plutôt qu'un fou (אֲנִיל). Forti, dans une étude datant de 2008, a d'abord suggéré que la description d'une flèche fendant le foie du jeune homme venait « clore le cycle de séduction » du jeune homme, le foie étant le siège des émotions (2008, p. 48; cf aussi 2020, p. 29). À la suite de Fox, je suis d'avis que la flèche transperçant le foie signifie plutôt la mort du jeune homme aux mains de l'autre femme (2000, p. 250), le foie étant plus souvent reconnu comme le siège de la vie plutôt que celui des émotions. De la racine כבד, il désigne littéralement « l'organe lourd », en référence au fait qu'il est rempli de sang (Cohen, 1945, p. 43; Dhorme, 1963, p. 129; Jones, 1961, p. 94; Ross, 2008, p. 95; Waltke, 2004, p. 383). Une flèche au foie assure donc la mort rapide de la proie. Schipper note que, bien que le foie soit parfois mentionné dans des contextes sacrificiels (cf. Lv 3,4.10.15 ; 4,9 ; 7,4), la technique de l'arc vient plutôt rappeler l'imagerie de la

⁷⁴ Comme j'ai évoqué plus tôt, Létourneau est d'avis que ce verset évoque possiblement un bijou porté par l'autre femme. Elle suggère donc la cohabitation de ces deux interprétations, soit celle esthétique et celle animalière (2021, p. 19).

⁷⁵ Ross soutient l'interprétation d'un animal, mais celle du chien, à la suite de la Septante, plutôt que du cerf. Voir les notes de critique textuelles du v. 22 pour l'explication de cette interprétation.

chasse présente à plusieurs occasions dans le chapitre 7 (2019, p. 275-276). Ainsi, je suis d'avis que de défendre la métaphore de la flèche au foie comme la fin d'un cycle de séduction, comme le fait Forti dans sa lecture, évacue la dimension violente des actions qui sont perpétrées par l'autre femme. De plus, il me semble primordial de conserver la référence à la chasse qui est suggérée par l'image du foie transpercé par une flèche qu'aurait tirée l'autre femme.

Contrairement à Fox, je ne crois pas nécessaire de réorganiser l'ordre des stiques afin que le texte soit plus vraisemblable. Selon lui, il est illogique qu'un cerf pris au piège ou ligoté meurt d'une flèche au foie ; il se ferait plutôt égorger (2000, p. 250). À la suite de Létourneau, je suis d'avis que la variété des techniques de chasse employée dans ces versets sert à rappeler la polyvalence de l'autre femme en ce qui concerne son habilité à tuer (2021, p. 20) et que la vraisemblance de la technique dans un contexte de chasse historique n'a que peu d'importance. D'ailleurs, cette comparaison du jeune homme à cet animal chassé pourrait renforcer l'interprétation de ce dernier en tant que repas que savourera l'autre femme, le cerf étant considéré comme pure – et conséquemment comme propre à la consommation (Dt 12,15.22 ; 14,5 ; 15,22) – en plus de faire partie des animaux qui forment le menu quotidien de Salomon (1 R 5,3).

Enfin, la mention du cerf ligoté, suggérée par une traduction possible du terme דָּבַר , vient réaffirmer la nature passive du jeune homme. La signification hébraïque de ce terme étant incertaine, plusieurs exégètes ont suggéré de le comprendre à la lumière de son équivalent arabe *'akasa*. Ce verbe signifie « retenir » ou « maîtriser » et est souvent employé dans des contextes où un animal est attaché à une corde (Eitan, 1926, p. 62; McKane, 1995, p. 227; Whybray, 1994, p. 117). Alors qu'on retrouve des comparaisons au cerf pour évoquer l'agilité en Is 35,6 et la rapidité en 2 S 22,34 (Wood, 1875, p. 256), ces caractéristiques semblent toutefois insuffisantes pour se sauver de l'autre femme. Cet animal – ou plutôt, le jeune homme – n'est simplement pas de taille face à elle. L'interprétation du cerf ligoté viendrait donc renforcer l'aspect passif du jeune homme, qui est, selon la Septante, mené malgré lui vers l'abattoir. Il ne serait donc pas responsable des conséquences mortelles qui l'attendent, puisqu'il n'a pas la liberté de s'échapper. En effet, si le cerf – malgré son agilité et sa rapidité – est ligoté, en plus d'être traqué par une archère sans pitié, il me semble difficile de le blâmer pour la situation dans laquelle il se retrouve.

4.1.1.2.3. « *comme l'oiseau qui se précipite vers le piège* »

J'en arrive à la dernière comparaison du jeune homme à un animal, cette fois-ci à un « oiseau qui se précipite vers le piège » (Pr 7,23b). S'agissant sans doute d'un oiseau de petite taille, il n'y a pas davantage de précision sur l'espèce d'oiseau qu'est le צפור (Wood, 1875, p. 463). Il est toutefois reconnu pour sa nature niaise, étant souvent représenté dans la Bible hébraïque en train de se diriger vers des pièges, n'ayant pas la sagesse de prendre conscience du danger qu'il court (Fox, 2000, p. 250; Garrett, 1993, p. 104; Létourneau, 2021, p. 20; Likeng, 1998, p. 229). Bien que les autres représentations d'oiseaux se dirigeant vers des pièges impliquent une responsabilité de la part de ceux-ci, je suis d'avis que la comparaison en Pr 7,23 doit être faite à la lumière du récit qui précède cet événement. Cette comparaison à un oiseau est d'ailleurs l'avant dernière information qui nous est donnée à propos du jeune homme, la dernière étant « sans savoir qu'il s'agit de sa vie ». Ainsi, avant d'en arriver à cette comparaison à un oiseau, le lectorat a vu se déployer sous ses yeux la stratégie de l'autre femme, mêlant actions violentes et contraignantes et invitations au motif ambigu. Forti considère que l'image de l'oiseau se précipitant vers le piège suggère la complicité du jeune à son destin funeste ; qu'il est actif plutôt que passif dans sa capture (2008, p. 49). Cependant, j'argumenterais qu'il s'agit de la seule indication d'une certaine activité du jeune homme, et le fait qu'elle se manifeste à la toute fin du récit me semble suggérer davantage une certaine obéissance à la volonté de l'autre femme, céder à sa volonté étant la seule action possible. De plus, l'image du piège et de l'ignorance du jeune homme face à son destin pourrait tout aussi bien référer à l'ambiguïté du discours de l'autre femme qu'à l'absence d'intelligence ou de discernement du jeune homme. Pour être efficace, un piège doit avoir une allure assez complaisante pour attirer une proie sans que celle-ci ne se doute du danger. L'imagerie de la chasse est donc à nouveau exploitée par la mention du תב, du piège à oiseaux (Forti, 2020, p. 25; Schipper, 2019, p. 276). À la lumière de ce que j'ai évoqué au sujet de la triple dimension de l'invitation de l'autre femme, son discours s'apparente grandement à un piège : le jeune homme est attiré par la mention d'un repas et d'une relation sexuelle, mais ne discerne pas la référence à son sacrifice et à sa propre mort. C'est donc surtout la ruse de l'autre femme qui a raison du jeune homme, et non pas d'abord la stupidité de ce dernier.

4.1.1.2.4. *L'animalité pour signaler l'absence d'agentivité*

Maintenant que j'ai exploré les comparaisons animalières de manière individuelle, j'aimerais m'intéresser à leur signification de manière générale dans le contexte de Pr 7. Pour la plupart des exégètes, ces comparaisons servent à évoquer la nature stupide et imprudente du jeune homme face aux actions et au discours de l'autre femme, de même que son ignorance face au destin qui l'attend (Aletti, 1977, p. 140; Forti, 2020, p. 29; Garrett, 1993, p. 104; Perdue, 2000, p. 136; Waltke, 2004, p. 384). Van Leeuwen va jusqu'à dire que « even animals know better » (1997, p. 85). Cependant, parmi les trois textes bibliques qu'il cite pour justifier son interprétation (Pr 1,16-17 ; Is 1,3 ; Jr 8, 6-7), seul le premier met en scène un animal face à un piège. Le jeune homme de Pr 7 n'est pas comparé qu'à un animal, mais à un animal attaché, forcé d'obéir aux ordres, en plus d'être mis face à des pièges⁷⁶, et ce, tout en étant traqué par une femme dont le texte a largement établi l'habileté à tuer. De plus, on aperçoit une gradation dans cette suite de comparaisons. En effet, on passe d'abord d'un bœuf (un animal domestiqué), à un cerf (un animal sauvage, mais terrestre), puis à un oiseau (un animal non seulement sauvage, mais volatile). Il est ainsi possible d'y voir une explicitation de l'audace de l'autre femme quant à sa volonté d'attraper une proie, son terrain de chasse s'étendant des animaux domestiques aux animaux sauvages, de l'étable à la forêt, de la terre jusqu'au ciel⁷⁷. À la lumière de ce que j'ai déjà établi au sujet de l'aspect passif du jeune homme, il me semble difficile de défendre une quelconque agentivité de sa part, ce qui semble d'ailleurs confirmé par sa comparaison à des animaux.

4.1.2. *La personne à la fenêtre*

J'en arrive maintenant à l'étude de la mystérieuse personne postée à sa fenêtre, celle qui, de cette position, offre la description de la rencontre entre le jeune homme et l'autre femme. Il est important de rappeler que, considérant la distance qui sépare la maison des deux protagonistes dans la rue, le discours de l'autre femme n'est qu'une construction de la personne postée à sa fenêtre (Alter, 2011, p. 68 ; Heijerman, 1995, p. 103). Son identité permet ainsi de comprendre quel genre de perception

⁷⁶ D'autant plus que la Septante ajoute davantage de pièges dans sa traduction du verset 21, comme j'ai mentionné plus tôt.

⁷⁷ Je remercie la professeure Guadalupe González Diéguez qui m'a suggéré cette interprétation lors d'une de nos discussions.

elle a de cette femme. On peut lire au verset 6 : *כִּי בַחֲלוֹן בֵּיתִי בְּעַד אֲשַׁנְבִּי נִשְׁקַפְתִּי* : ce que je traduis par « Ainsi, à la fenêtre de ma maison, par mon treillis, je regarde en bas ». Le verbe *שָׁקַף*, « regarder en bas » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 1054), indique que la personne se trouve au deuxième étage d'une maison. D'ailleurs, par précaution contre le vol, les maisons possédaient rarement des fenêtres à l'étage inférieur (Waltke, 2004, p. 371). Bien que l'identité de cette personne ne soit jamais révélée, la majorité des exégètes considère qu'il s'agit du même narrateur que lors de l'introduction (vv. 1-5) et de la conclusion (vv. 24-27) du chapitre, c'est-à-dire le père ou l'instructeur de sagesse (Aitken, 1986, p. 74; Alter, 2003, p. 83-84; Aschkenasy, 1998, p. 29; Barucq, 1964, p. 83; Clifford, 1999, p. 84; Cohen, 1945, p. 39; Fox, 2000, p. 242; Gargiulo, 2004, p. 52-53; Garrett, 1993, p. 103; Greenstone, 1950, p. 70; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 156; Létourneau, 2015, p. 440, 372 note 317; McKane, 1977, p. 332; 1995, p. 220; Michaud, 1984, p. 88; Miles, 2004, p. 75 note 42; Olojede, 2017, p. 150; Park, 2019, p. 60; Schipper, 2019, p. 263; Seeman, 2004, p. 7; Waltke, 2004, p. 374; Weeks, 2007, p. 153; Yee, 1989, p. 62; Yoder, 2009, p. 82, 84). Cependant, quelques exégètes ont suggéré l'hypothèse d'une femme à la fenêtre, un motif non seulement connu au Proche-Orient ancien, mais aussi attesté dans d'autres récits de la Bible hébraïque.

4.1.2.1. *Le motif de la femme à la fenêtre dans l'archéologie*

Avant de me pencher sur les différents récits de la Bible hébraïque dans lesquels on retrouve des femmes à la fenêtre, je voudrais porter mon regard sur les découvertes archéologiques qui attestent également ce motif. Les exégètes s'y intéressant ont été nombreux. Les plaques d'ivoire sur lesquelles sont représentées des femmes postées aux fenêtres (Ackroyd, 1967, p. 345; Burns, 1995, p. 22; Exum, 1992, p. 89). D'ailleurs, aucune de ces plaques ne présente un homme dans cette position (Gansell, 2014, p. 62). Ces plaques ont été retrouvées sur divers sites, notamment à Arslan Tash en Syrie (Dahood, 1952, p. 213-214; Grandpierre, 2012, p. 152), à Nimroud et à Khorsabad en Assyrie, de même qu'en Samarie (Aharoni, 1967, p. 180; Brenner, 1993, p. 120; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 156; McKane, 1995, p. 223; Perdue, 2000, p. 135; Waltke, 2004, p. 362). On peut retracer leur origine entre 900 et 700 ANE (Bellis, 2018, p. 73; Gansell, 2014, p. 46). Les femmes qu'on y représente sont souvent associées à des déesses de la fertilité – telle Astarte, Anat ou Asherah –, leur position à la fenêtre évoquant leur disponibilité sexuelle (Aschkenasy, 1998, p. 14; Gansell, 2014, p. 65; Létourneau, 2015, p. 435-436; McKane,

1995, p. 223; Perdue, 2000, p. 135). En raison de la réputation de certaines femmes bibliques qui apparaissent à la fenêtre, c'est-à-dire Jézabel et Rahab, une association entre cette position et la pratique de prostitution est également suggérée (Gansell, 2014, p. 64; cf. aussi Létourneau, 2015, p. 437-438). Cependant, il est peu probable que des prostituées aient fait l'objet de représentation sur des plaques d'ivoire (Burns, 1995, p. 24). De plus, comme le souligne Gansell, le cadre de la fenêtre suggère une architecture de palais, attribuant donc à la personne qui regarde un statut plus élevé que celui d'une prostituée (2014, p. 63; cf. aussi McKane, 1995, p. 223). Gansell conclut donc que le motif de ces plaques d'ivoire « designate elite, sequestered women » (2014, p. 64).

En ce qui concerne l'origine de ce motif, elle est incertaine. En raison des perruques à l'égyptienne portées par certaines de ces femmes sur les plaques d'ivoire, Contenaud suggère une origine égyptienne. Leur sujet serait dès lors la personne morte regardant les visiteurs par l'ouverture de son tombeau (1947, p. 1334-1335; cf. aussi Ackroyd, 1967, p. 345). Ces connotations mortifères associées à la position de la femme à la fenêtre se retrouvent également dans les Métamorphoses d'Ovide, dans lesquelles Aphrodite Parakypso⁷⁸ aurait transformé en pierre une jeune femme qui regardait la procession funéraire de son amoureux par la fenêtre (Dahood, 1952, p. 214). Le culte voué à cette déesse est attesté notamment à Chypre et en Phénicie (McKane, 1995, p. 222; Waltke, 2004, p. 362). D'autres associent ce motif à la déesse akkadienne Kili, l'équivalent de la déesse babylonienne Ištar, qui est présentée comme celle qui se penche par la fenêtre (Létourneau, 2015, p. 438; McKane 1995, p. 222).

4.1.2.2. *La scène typique de la femme à la fenêtre dans la Bible hébraïque*

Une scène typique, ou *type scene*, peut être identifiée lorsque le langage utilisé et les thèmes évoqués sont communs à d'autres scènes dans la Bible hébraïque (Dumais, 1994, p. 192-193). Plusieurs exégètes identifient donc une scène typique de la femme à la fenêtre, puisqu'on retrouve des femmes dans cette position à au moins trois occasions : en Jg 5,28 lorsque la mère de Sisera attend le retour de son fils, en 2 S 6,16 lorsque Michal regarde David et finalement en 2 R 9,30 lorsque Jézabel se positionne à la fenêtre avant de s'y faire lancer par ses eunuques (Maier, 1998,

⁷⁸ Albright fait l'association entre l'autre femme qui regarde par la fenêtre dans la Septante (παρακύπτουσα) et la déesse qui porte le même nom (Albright dans Waltke, 2004, p. 362).

p. 105; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 57-58; Van Leeuwen, 1997, p. 84; Waltke, 2004, p. 362). À ces passages, Dahood ajoute Pr 7,6 et Qo 12,3, souvent oubliés, alors qu'ils présentent également des femmes à la fenêtre (1952, p. 214). La Bible hébraïque ne compte qu'une seule occasion où un homme occupe cette position, soit en Gn 26,8 lorsqu'Abimelech regarde Isaac et Rébecca⁷⁹ (Bellis, 2018, p. 73; Miles, 2004, p. 75 note 42; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 57). Ainsi, dans la Bible, il s'agit principalement d'une position adoptée par des femmes royales (Létourneau, 2015, p. 371, 436; McKane, 1977, p. 335-336). À mon avis, le contexte de la personne à la fenêtre en Pr 7,6 comporte plusieurs points communs avec les récits de ces trois autres femmes bibliques, ce qui légitime l'hypothèse selon laquelle c'est une femme qui est la narratrice au versets 6 à 23.

Tout d'abord, dans son étude portant sur les femmes à la fenêtre dans la Bible hébraïque, Aschkenasy⁸⁰ interprète cette scène typique comme une position associée à la réalité féminine de l'époque, celle où les femmes restaient généralement hors de la vie publique (1998, p. 14; cf. aussi Exum, 1992, p. 89). On le remarque notamment dans le cas de la mère de Sisera où deux images sont juxtaposées : la sienne, immobile à sa fenêtre, et celle de son fils et des autres guerriers en train de séparer leur butin et de violer les femmes des guerriers ennemis (Aschkenasy, 1998, p. 16). Cette opposition entre immobilité féminine et mobilité masculine est également soutenue par la référence au bruit des chariots de Sisera, symbolisant le mouvement (Aschkenasy, 1998, p. 25). Dans le cas de Pr 7, on oppose la posture immobile de la personne à la fenêtre à celle de l'autre femme, mobile dans les rues et les places, l'autre femme étant après tout une exception en raison de son refus de se plier aux normes genrées. Selon Brenner, si un homme avait été à la fenêtre en Pr 7,6, il aurait été plus probable qu'il se déplace dans la rue afin de voir la situation de plus près, ou même afin d'intervenir. Cependant, la personne à la fenêtre reste en dehors de la vie publique, ne quittant pas son poste d'observatrice (1993, p. 120; cf aussi Aschkenasy, 1998, p. 23-24). Seeman explique cette absence d'intervention comme une façon de rendre la leçon plus effective, le danger que pose l'autre femme étant mieux explicité avec une conséquence réelle (i.e. la mort du jeune homme), d'autant plus qu'il rappelle que la leçon ne s'adresse pas au jeune homme dans

⁷⁹ Yoder considère qu'on retrouve également des hommes dans cette position lorsque les eunuques de Jézabel la poussent par la fenêtre (2009, p. 85).

⁸⁰ Bien que je me servirai des résultats de son étude pour défendre l'hypothèse de la femme à la fenêtre en Pr 7,6, Aschkenasy considère que la personne à la fenêtre dans ce passage est un homme (1998, p. 29).

la rue, mais plutôt au « fils » (2004, p. 9-10). Cependant, à la suite d'Heijerman, je suis plutôt d'avis que cette inaction est le résultat de l'impuissance ressentie face à la situation qui se déroule dans la rue (1995, p. 102). Ainsi, l'absence d'intervention semble s'inscrire dans le thème de la scène typique de la femme à la fenêtre où, non seulement la femme est contemplative davantage qu'active – comme le sont Michal et la mère de Sisera –, mais où elle symbolise aussi l'absence de pouvoir face à la mort d'un fils. En effet, comme le note Létourneau, Jézabel et la mère de Sisera viennent tout juste de perdre un fils lorsqu'elles sont positionnées à la fenêtre (2015, p. 437). Il s'agit d'un parallèle intéressant qui peut être fait avec Pr 7, dans lequel la mort d'un fils est imminente. Par conséquent, plusieurs exégètes adoptant l'hypothèse de la femme à la fenêtre présentent cette dernière comme une figure maternelle qui, regardant le destin tragique d'un jeune homme dans la rue, se sent concernée à propos de son propre fils (Brenner, 1993, p. 120; 1995, p. 53 note 1; Heijerman, 1995, p. 104; Imray, 2013, p. 660; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 57). D'ailleurs, Fontaine écrit au sujet des femmes praticienne de sagesse que « [t]he positive roles, mostly drawn from the world of the household, which qualify average women as practitioners of the wisdom are also balanced by negative ones in the thinking of the sages » (1995, p. 32). La scène en Pr 7,6-23 pourrait ainsi être considérée comme une représentation de ces deux types de femmes : la mère à la fenêtre qui représente une autorité dans la maisonnée, versus l'autre femme qui représente une sorte de « anti-wife » s'opposant ainsi à la mère (Fontaine, 1995, p. 31,34).

Finalement, je crois que la mère de Sisera et la femme à la fenêtre de Pr 7,6 partagent une caractéristique supplémentaire, soit leurs discours portant sur les autres femmes. La première est décrite en train de songer aux femmes des troupes ennemies et aux viols que leur feront subir les soldats de l'armée de son fils (Jg 5,30). Selon Aschkenasy, cette absence d'empathie éprouvée envers le sort de ces femmes de la part de la mère de Sisera s'explique par le conditionnement de cette dernière face au patriarcat, qui dévalue les femmes et fait passer le plaisir des hommes avant toute chose (Aschkenasy, 1998, p. 24, 26). De nombreuses autrices rappellent que les femmes perpétuent elles aussi les valeurs patriarcales (Aschkenasy, 1998, p. 25; Exum, 2007, p. 78; Maier, 1998, p. 107; Schüssler-Fiorenza, 1983, p. 61). Ainsi, un esprit de compétition entre femmes pourrait teinter la description qui est faite de l'autre femme par la femme/mère à la fenêtre. Dans l'un des portraits que propose Heijerman de la personne à la fenêtre se retrouve celui d'une mère éprouvant de la jalousie pour l'autre femme. Celle-ci représente un danger pour les hommes, certes,

mais sa liberté – sexuelle et de mouvement – semble à la fois enviée et désapprouvée par la mère à la fenêtre⁸¹. La femme à la fenêtre se conforme aux standards genrés de la société et, comme l'autre femme ne s'y conforme pas, elle est vue comme un danger (Heijerman, 1995, p. 104-105; cf. aussi Brenner, 1995, p. 53).

4.1.2.3. *Une femme à la fenêtre en Pr 7,6 ?*

Plusieurs exégètes soutiennent que la personne à la fenêtre en Pr 7,6 pourrait être une femme, se comparant ainsi à Jézabel, à Michal et à la mère de Sisera (Bellis, 2018, p. 73; Brenner, 1993, p. 120; 1995, p. 53; Burns, 1995, p. 22; Dahood, 1952, p. 214; Maier, 1998, p. 104; Mathys, 2019, p. 139; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 57). Comme le rappelle Burns, cette position dans la Bible hébraïque est associée au sexe et à la mort (1995, p. 22; cf. aussi O'Connell, 1991, p. 236), deux thèmes qui s'entrecroisent en Pr 7. Il y a donc de bonnes raisons de considérer que la personne à la fenêtre soit une femme. C'est d'ailleurs ainsi que l'avait considérée la Septante, suivie par la Peshitta, en traduisant le verset 7 à la 3^e personne du féminin singulier, présentant donc l'autre femme comme celle étant postée à sa fenêtre avant de descendre à la rencontre du jeune homme (Miles, 2004, p. 75; Murphy, 1998, p. 42; Perdue, 2000, p. 135; Schipper, 2019, p. 253; Toy, 1908, p. 146; Waltke, 2004, p. 362; Whybray, 1994, p. 112; Yoder, 2009, p. 84-85). Boström soutenait que la version de la Septante correspondait à l'original, et que l'autre femme à la fenêtre était en fait une déesse étrangère, soit Aphrodite (Whybray, 1994, p. 112-113). S'opposant en partie à la thèse de Boström, McKane soutient que le texte massorétique n'a pas besoin d'être changé pour y voir une femme à la fenêtre. Cependant, cette femme ne peut être une déesse étrangère, puisque celles que l'on retrouve dans le motif de la femme à la fenêtre sont dans cette position afin d'être vue des passants – ou dans le but de solliciter des clients dans le cas des déesses associées à la prostitution (Burns, 1995, p. 24) –, ce qui n'est pas le cas de la personne en Pr 7,6, cette dernière échappant à la vue des passants (McKane, 1995, p. 222). En effet, alors que le terme *תִּלְוֹן* désigne une ouverture dans le mur en guise de fenêtre (Waltke, 2004, p. 371), le terme *בַּחֲצֵלָה* désigne plutôt une fenêtre recouverte d'un treillis, permettant à la personne qui regarde de ne pas être vue (Fox,

⁸¹ Comme l'écrit l'autrice féministe bell hooks, « [e]ntre les femmes, les valeurs suprémacistes masculines s'expriment à travers la suspicion, la jalousie et la compétition » (2017, p. 125), caractéristiques qui pourraient expliquer le portrait qui est fait de l'autre femme par l'observatrice à la fenêtre, selon ce que propose Heijerman.

2000, p. 242; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 156; Schipper, 2019, p. 263; Toy, 1908, p. 146). Ce dernier terme rappelle particulièrement Jg 5,28, passage dans lequel il est aussi employé (Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 58). Ce camouflage indique que la personne à la fenêtre s'y trouve afin d'épier ce qui se passe dans la rue, sans l'intention d'intervenir. De fait, plutôt que de voir une déesse étrangère, certain.e.s exégètes suggèrent de voir dans cette figure féminine à la fenêtre la Sagesse personnifiée (Burns, 1995, p. 23; Hunter, 2006, p. 97; cf. aussi Imray⁸², 2013, p. 660; McKane, 1977, p. 336; 1995, p. 223; Perdue, 2000, p. 135;), une reine mère, telle la mère de Lemuel en Pr 31 (Van Leeuwen, 1997, p. 84), ou simplement une mère, comme je l'ai évoqué plus tôt.

Bien que plusieurs exégètes considèrent qu'il est plus probable que le narrateur soit le même tout au long du chapitre, un changement de narration n'est pas impossible⁸³ (Burns, 1995, p. 23). Le point de vue se rend au lectorat par l'entremise de l'auteur implicite, qui, lui, est une « manifestation de l'auteur réel », dont l'identité se construit via le récit raconté (Dumais, 1994, p. 190). Comme l'explique Dumais, des changements de points de vue au sein d'un même récit sont possibles (1994, p. 194). Selon cette information, il serait alors possible de considérer un changement de point de vue en Pr 7,6-23, passant de l'instructeur de Sagesse ou du père vers une mère. De plus, comme je l'ai mentionné au chapitre précédent, les mères étaient impliquées aux côtés des pères en ce qui concerne l'éducation des enfants, ce qui justifie qu'elles auraient pu être concernées par la sexualité de ces derniers (Bellis, 2018, p. 74). Les mères bénéficiaient effectivement d'une certaine autorité et offraient la protection à leurs enfants (Marsman, 2003, p. 240). Néanmoins, le pouvoir d'action de la mère dans le récit de Pr 7 aurait pu être limité par les actions de l'autre femme, ne lui laissant pas d'autre choix que de prévenir son fils. Ainsi, le fait que la personne en charge de la narration soit présentée comme une figure d'autorité ne signifie pas nécessairement qu'il s'agit d'un homme, contrairement à la compréhension de Seeman (2004, p. 8). En fait, si cette personne sert effectivement de modèle pour le destinataire de la leçon, n'y a-t-il pas plus de chances qu'elle se conforme à cette division genrée entre la vie publique et la vie privée? Après tout, le seul autre homme à la fenêtre dans la Bible hébraïque, Abimelech, ne reste pas passif face à ce qu'il observe (Seeman, 2004, p. 9), à l'opposé de la personne à la fenêtre en Pr 7,6, qui reste derrière son treillis.

⁸² Sans la présenter comme une déesse, Imray suggère que la femme à la fenêtre est une mère qui transmet la sagesse qu'elle a elle-même acquise en regardant par la fenêtre (2014, p. 660).

⁸³ Yoder considère le changement de voix comme trop abrupt pour être envisageable (Yoder, 2009, p. 85).

Vu l'opposition qui est faite entre l'autre femme et la Sagesse personnifiée, ou encore, entre l'autre femme et la femme qui l'observe passivement de la fenêtre, ne se pourrait-il pas que sa figure « particip[e] d'une forme d'érotisation de la domination » (Létourneau, 2015, p. 442)?

4.1.3. *L'homme*

Le dernier personnage secondaire que je souhaite analyser est l'homme qui est évoqué par l'autre femme dans son discours. Très peu d'informations nous sont offertes à son sujet, et la façon dont l'autre femme le désigne est elle-même ambiguë. Malgré l'utilisation d'un terme ne donnant aucune information quant à la relation entretenue entre lui et l'autre femme, soit *אִישׁ*, « l'homme », plusieurs exégètes considèrent qu'il s'agit de son mari, et traduisent l'expression conséquemment (Aitken, 1986, p. 73; Barucq, 1964, p. 84; Cohen, 1945, p. 42; Murphy, 1998, p. 41; Ross, 2008, p. 93; Scott, 1965, p. 64; Toy, 1908, p. 154; Van der Weiden, 1970, p. 71; Waltke, 2004, p. 364; Whybray, 1994, p. 115). Plusieurs explications sont offertes pour comprendre cette désignation. Il pourrait s'agir d'un moyen pour l'autre femme de témoigner de son mépris pour lui (Jones, 1961, p. 93), ou encore une façon de signaler le détachement émotionnel qu'elle éprouve envers lui (Cohen, 1945, p. 42; Fox, 2000, p. 248; Schipper, 2019, p. 272; Toy, 1908, p. 154; Waltke, 2004, p. 381; Whybray, 1994, p. 116; Yoder, 2009, p. 88). D'autres vont jusqu'à l'interpréter comme une manifestation de son insatisfaction sexuelle face à son mari (Fontaine⁸⁴, 2009, p. 45; Masenya, 2017, p. 125-126; Miles, 2004, p. 82). Quant à Tan, elle suggère plutôt que cette désignation ambiguë vient plutôt du refus de l'autre femme de révéler son statut marital et que, de ce fait, l'adultère n'est pas le sujet de la leçon⁸⁵ (2008, p. 99; cf. aussi Park, 2019, p. 56). Je suis d'avis que cette désignation témoigne davantage de l'ambiguïté qui fait la force de son discours ; en ne précisant pas si elle est mariée – sans toutefois mentir –, le jeune homme ne ressent pas la peur de

⁸⁴ Fontaine suggère que la mention des sacrifices et des vœux nous informe que l'autre femme n'est pas menstruée – ce qui l'aurait rendue impure pour performer une telle tâche – et que cela indique qu'elle serait à la recherche d'un homme pour lui donner un enfant, ce que son mari n'arrive pas à faire (2009, p. 46). Il me semble difficile de soutenir une telle interprétation, considérant que les connotations mortifères mettent en lumière qu'un rapport avec cette femme mène à la mort, et non à la vie, sans compter qu'aucune référence à la maternité n'est décelée.

⁸⁵ Possiblement parce que la peine n'était pas appliquée à l'homme dans l'éventualité où ce dernier n'était pas au courant que la femme était mariée (Grandpierre, 2012, p. 142). Cependant, comme le mentionne Kornfeld, contrairement à certains codes de lois de l'ancien orient, le code de lois de la Bible hébraïque « ne tolère aucune atténuation » dans un cas d'adultère (1950, p. 94).

se faire prendre et de subir la colère du mari⁸⁶. Rappelons que selon Lv 20,10 et Dt 22,22, la peine infligée à une femme qui commet le délit d’adultère est également appliquée à l’homme avec qui elle le commet, et que cette peine est souvent la mort. L’autre femme semble même souhaiter vouloir apaiser les angoisses du jeune homme en précisant que cet homme sera absent pour une longue période, diminuant ainsi le risque de se faire surprendre⁸⁷ (Alter, 2003, p. 87; Waltke, 2004, p. 381). Van Leeuwen note d’ailleurs les connotations sexuelles qu’évoquent le verbe באו, « venir », et surtout le fait que l’homme ne *reviendra* dans sa maison qu’au jour de la pleine lune (1997, p. 85). La voie semble donc libre pour le jeune homme.

Certaines hypothèses ont également été proposées en lien avec le métier de l’homme et la raison de son départ. De nombreux ses exégètes ont donc suggéré qu’il s’agissait d’un marchand (Greenstone, 1950, p. 75; Miles, 2004, p. 81; Schipper, 2019, p. 273), possiblement d’un marchand étranger⁸⁸ (Barucq, 1964, p. 85; Mathys, 2019, p. 143, 146; McKane, 1995, p. 225). Tout d’abord, l’autre femme fait référence à la bourse d’argent, אֶרְבֵּי־כֶסֶף, indiquant que le but de son voyage est possiblement en lien avec les affaires⁸⁹ (Perdue, 2000, p. 136; Whybray, 2011, p. 247; Yee, 2003, p. 157), et que ce voyage sera donc de longue durée (Fox, 2000, p. 248). Le métier de marchand de l’homme semble également corroboré par la mention de nombreux items importés, mentionnés par l’autre femme. J’analyse ceux-ci dans la section suivante.

⁸⁶ Lelièvre et Maillot suggèrent d’ailleurs que si le jeune homme meurt, ce n’est pas aux mains de l’autre femme, mais plutôt du mari de cette dernière une fois qu’il apprendra la liaison entre les deux amants (2000, p. 167). Bien que ces réparations pouvaient être appliquées par le mari trompé en Assyrie et en Babylonie, cela ne semble toutefois pas le cas dans le Lévitique, où la punition relève plutôt de la communauté (Kornfeld, 1950, p. 94-95).

⁸⁷ Pour être accusé de commettre le délit d’adultère, des preuves étaient nécessaires. Ainsi, il fallait soit que les amants soient pris sur le fait, soit qu’il y ait la présence de témoins (Grandpierre, 2012, p. 142).

⁸⁸ Bien qu’il soit difficile de déterminer de quelle origine pourrait être le mari, puisque toutes les nations avaient des marchands (Waltke, 2004, p. 381), Mathys soutient que l’autre femme et son mari sont des Phéniciens (2019, p. 137-155).

⁸⁹ Alter suggère que la mention du mari parti avec la bourse signifie que l’autre femme demande au jeune homme de lui payer une partie des biens d’extravagance qu’elle énumère (2003, p. 88), ce qui me paraît difficile à défendre puisqu’elle ne fait jamais cette demande, explicitement ni implicitement.

4.2. Les objets

Dans son discours, l'autre femme offre une description détaillée de la chambre dans laquelle elle souhaite passer la nuit avec le jeune homme. Elle fait ainsi référence à différents items qui, à première vue, évoquent son pouvoir financier. Évidemment, on pourrait d'abord mentionner le fait qu'elle possède une maison, située dans un quartier urbain, fait qui, à lui seul, témoigne d'une grande richesse (Mathys, 2019, p. 140). Whybray soutient que l'absence de référence à la pauvreté et la présence constante de références à la richesse en Pr 1-9 indique que les destinataires de ce texte étaient des jeunes hommes issus de classes supérieures et vivant en milieu urbain (2011, p. 249). Cependant, je montrerai que les connotations associées aux objets en Pr 7 ont une fonction supplémentaire. Certes, ils évoquent le luxe, mais leur mention par l'autre femme s'inscrit au sein de la rhétorique qu'elle emploie, rendant ses intentions incertaines. Je m'intéresserai ainsi d'abord aux aromates – la myrrhe, l'aloès et la cinnamome –, puis aux couvertures d'Égypte. J'aborderai ensuite le concept d'hospitalité et en quoi l'évocation de ces objets par l'autre femme pourrait témoigner d'une offre d'hospitalité.

4.2.1. *La myrrhe, l'aloès et la cinnamome : une quadruple dimension*

Au verset 17, l'autre femme informe le jeune homme qu'elle a « aspergé [sa] couche, de myrrhe, d'aloès et de cinnamome ». Plusieurs exégètes se sont intéressé.e.s à la signification de ces aromates. Tout d'abord, le fait de retrouver cette combinaison d'aromates en Ct 4,14 – et la myrrhe seule en Ct 1,13 – suggère une ambiance sexuelle (Andruska, 2019, p. 89; Bellis, 2018, p. 75; Camp, 2000, p. 47; Clifford, 1999, p. 86; Cohen, 1945, p. 42; Fox, 2000, p. 247; Goff, 2008, p. 27; Greenstone, 1950, p. 74; Grossberg, 1994, p. 9-10; Imray, 2013, p. 655; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 160; Mathys, 2019, p. 143; O'Connell, 1991, p. 237-238; Schipper, 2019, p. 271; Van Leeuwen, 1997, p. 85; Waltke, 2004, p. 379; Whybray, 2011, p. 246; Yee, 2003, p. 156; Yoder, 2009, p. 87). De plus, leur aspect dispendieux témoigne du pouvoir économique de l'autre femme (Bellis, 2018, p. 75; Maier, 1998, p. 96; Tan, 2008, p. 99; Toy, 1908, p. 153; Van Leeuwen, 1997, p. 85; Waltke, 2004, p. 379; Whybray, 1994, p. 115; Yee, 2003, p. 156). On les considère comme des produits d'importation (Alter, 2003, p. 87; Maier, 1998, p. 96; Yoder, 2009, p. 87), possiblement rapportés par le mari lors d'un voyage d'affaires. La myrrhe serait une importation d'Arabie ou d'Afrique, tandis que l'aloès et la cinnamome proviendraient d'Asie du Sud-Est (Miles, 2004, p. 80;

O'Connell, 1991, p. 237-238; cf. aussi Lelièvre & Maillot, 2000, p. 160). Le fait de les asperger sur le lit viendrait indiquer soit l'extravagance dont fait preuve l'autre femme, soit encore un simple mensonge de sa part (Fox, 2000, p. 247-248).

La myrrhe, מֹר, est parfois employée en guise d'encens, lorsqu'elle est sous sa forme solide ou résineuse (Clifford, 1999, p. 89; O'Connell, 1991, p. 237), et parfois afin de parfumer la maison royale⁹⁰, lorsqu'elle est sous sa forme liquide (Mathys, 2019, p. 143; Miles, 2004, p. 80). L'aloès, אֶדְוֵי, est employée à quatre reprises dans la Bible hébraïque, et dans trois de ces occasions, la myrrhe l'est également (Cf. Ct 4,14 ; Pr 7,17 ; Ps 45,9). Ensemble, ces épices sont donc utilisées pour leur parfum agréable (Camp, 2000, p. 47; Greenstone, 1950, p. 47; Miles, 2004, p. 80; O'Connell, 1991, p. 237; Whybray, 2011, p. 246). Ainsi, la combinaison des trois aromates aurait, selon Mathys, des propriétés intoxicantes (Mathys, 2019, p. 143). Quant à la cinnamome, קִנְמוֹן, en plus d'être employée avec l'aloès et la myrrhe en Ct 4,14 et en Pr 7,17, on l'emploie seulement avec la myrrhe en Ex 30,23 en tant qu'ingrédients d'une recette d'huile d'onction (Camp, 2000, p. 47; Greenstone, 1950, p. 74; Mathys, 2019, p. 143; Miles, 2004, p. 80; O'Connell, 1991, p. 237-238; Schipper, 2019, p. 271), impliquant que la combinaison a aussi des connotations culturelles.

Outre les occurrences de ces épices dans la Bible hébraïque, il peut être intéressant de considérer les utilisations qui en sont faites dans certains passages du Nouveau Testament. Dans ce corpus, ces épices sont utilisées dans des contextes de traitement s'appliquant à des cadavres (Bellis, 2018, p. 75; Dell, 2006, p. 46-47). En effet, on atteste l'utilisation d'aromates (Mc 16,1 ; Lc 24,1), et plus précisément de myrrhe et d'aloès (Jn 19,39-40) dans le processus de traitement du corps de Jésus (Clifford, 1999, p. 89; Miles, 2004, p. 80; O'Connell, 1991, p. 238). De la myrrhe mélangée à du vin est également offerte à ce dernier tout juste avant sa crucifixion en Mc 15,23 (Yee, 2003, p. 156). Comme le souligne O'Connell, bien que ces références se retrouvent dans le Nouveau Testament, Jn 19,40 mentionne que le corps de Jésus fut traité selon les coutumes des Judéens, ce qui atteste l'utilisation des épices dans le rituel de traitement des corps avant leur enterrement. Une pratique similaire est d'ailleurs attestée en 2 Ch 16,14, où le corps du roi Asa est brûlé avec plusieurs épices, בְּשֵׂמִים (O'Connell, 1991, p. 238), de même qu'en Jr 34,5 où on dit que des

⁹⁰ L'utilisation de parfums dans les palais et les temples est attestée en Mésopotamie, la bonne odeur étant associée aux rois et aux dieux (Joannès, 2001, p. 632-633).

parfums⁹¹ seront brûlés aux funérailles de Sédécias, comme ce fut le cas lors des funérailles de ses pères (Nutkowicz, 2006, p. 78; Yee, 2003, p. 156). De plus, il est possible que la cinnamome ait été utilisée pour son fort parfum afin de camoufler l'odeur de putréfaction dégagée par les cadavres (O'Connell, 1991, p. 238). L'utilisation de parfums dans les processus funéraires est d'ailleurs bien attestée en Égypte ancienne, les Égyptiens usant de nombreux aromates lors des processus de momifications, dont notamment la myrrhe. Il y aurait ainsi un lien entre la pureté rituelle et l'utilisation d'aromates, ces derniers permettant la préservation du corps (Cothenet, 1960, p. 1297-1298).

Ainsi, Yee déduit de la mention de ces trois épices une triple connotation : économique, sexuelles⁹² et mortifère (2003, p. 156). J'en ajouterais cependant une quatrième, souvent omise des études sur Pr 7, c'est-à-dire la connotation culturelle. L'utilisation des parfums est attestée en lien avec le culte – à titre d'offrande pour les dieux ou en guise d'encens lors des cérémonies – chez plusieurs civilisations anciennes, notamment en Mésopotamie, en Égypte, en Arabie, de même que chez les Grecs et les Romains (cf. Cothenet, 1960, p. 1291-1301). On brûle d'ailleurs des parfums lors de sacrifices d'animaux en Égypte, en Grèce et à Rome afin de purifier ces derniers et de camoufler l'odeur de chair brûlée (Cothenet, 1960, p. 1295-1296, 1299, 1301). Ce type d'utilisation semble donc soutenir l'hypothèse de O'Connell quant à l'utilisation de cinnamome, mentionnée plus tôt. On remarque donc que la mention des aromates en Pr 7,17 peut évoquer à la fois la relation sexuelle, le sacrifice et la mort du jeune homme : les parfums serviront à créer une atmosphère sexuelle tout en permettant de purifier le jeune homme avant son sacrifice et de camoufler l'odeur de celui-ci.

4.2.2. *Le lit et les couvertures d'Égypte*

Précédant la mention des épices, l'autre femme fait une description des tissus qui recouvrent son lit. Le verset 16 se lit ainsi : מְרַבְּדִים רִבְדֹתַי עֲרֵשֵׁי הַטְּבוֹת אֶטוּן מִצָּרִים. Le terme מְרַבְּדִים n'est utilisé qu'à une seule autre reprise dans la Bible hébraïque, en Pr 31,22. Dérivant de la racine רבד, signifiant

⁹¹ Le terme hébreu utilisé est מְשַׂרְפוֹת (lit. « brasiers »), mais on le traduit par « parfums » dans plusieurs cas (cf. Nouvelle traduction, TOB, Bible de Jérusalem).

⁹² Je préfère parler de connotations sexuelles plutôt qu'érotiques comme le fait Yee.

« recouvrir » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 914), il désigne probablement une couverture (Whybray, 1994, p. 115). Je traduis donc le premier stique ainsi : « J'ai recouvert mon lit de couvertures ». La traduction du second stique est un peu plus complexe. Les termes קְטָבוֹת אֲטוּן sont des hapax legomena, rendant donc incertaine l'identification de l'item auquel l'autre femme réfère. Plusieurs exégètes l'identifient comme du lin coloré en provenance d'Égypte, indiqué par le terme מְצָרִים (Miles, 2004, p. 80; O'Connell, 1991, p. 237; Schipper, 2019, p. 271; Whybray, 1994, p. 115). Le fait que le terme soit un hapax legomenon pourrait indiquer qu'il s'agit d'un objet rare et dispendieux (Fox, 2000, p. 247; Mathys, 2019, p. 142), de même que de grande qualité (Cohen, 1945, p. 42; Greenstone, 1950, p. 73; Yoder, 2009, p. 87), d'autant plus qu'il ne s'agit pas des termes plus souvent utilisés dans la Bible hébraïque pour désigner le lin (Whybray, 2011, p. 246), soit פִּשְׁתָּהּ, פִּשְׁתָּהּ בַד, ou encore שֵׁשׁ. Il faudrait rappeler que les pauvres utilisaient leurs vêtements afin de se couvrir la nuit tombée (Greenstone, 1950, p. 74). Le fait de posséder une couverture, et même, une couverture dans un tissu de qualité importé, témoigne donc de la grande richesse de l'autre femme.

Cependant, la richesse de l'autre femme n'est pas la seule information que l'on peut déduire de la mention de cette couverture. Quelques exégètes ont noté la ressemblance entre ce tissu et le linceul utilisé pour envelopper les cadavres (Miles, 2004, p. 80-81; O'Connell, 1991, p. 238), pratique attestée notamment en Mésopotamie (Nutmowicz, 2006, p. 80) de même que dans certains passages des évangiles. Ce linceul est désigné par différents termes grecs dans les passages relatant la mort de Jésus, soit par σινδών, « linceul », en Mt 27,59 ; Mc 15,46 et Lc 23,53, un terme qui désigne précisément un tissu de lin. On utilise également les termes ὀθόνιον, « linges », en Jn 19,40 ; 20,5.6 et en Lc 24,12. La pratique de recouvrir le corps du mort d'un tissu est également attestée en Jn 11,44 lorsque Lazare sort de la tombe dans laquelle il avait été enterré, le visage recouvert d'un σουδάριον, un « suaire » et les mains enveloppées de κειρίαις, de « bandelettes ». Il est d'ailleurs intéressant de noter que, dans la Septante, c'est le terme grec κειρία⁹³ qui est choisi pour rendre l'hébreu מְרִבָּדִים, désignant les couvertures du lit en Pr 7,16a. Ainsi, les connotations mortifères sont d'emblée évoquées avec la mention de ce tissu luxueux, puis renforcées par la présence des parfums au verset suivant. Les connotations économique, sexuelle et mortifère se retrouvent également dans

⁹³ De plus, ce terme est un hapax dans le Nouveau Testament, sa seule occurrence étant en Jn 11,44.

la mention du lit, שָׁרָף. Tout d’abord, la possession d’un lit n’était réservée qu’aux riches, les paysans dormant généralement au sol (Greenstone, 1950, p. 74; Mathys, 2019, p. 141; Waltke, 2004, p. 379). En plus d’être associé à la richesse, le lit est aussi associé à l’endroit où se déroulent les relations sexuelles, notamment en raison de la référence qui y est faite en Ct 1,16 (Fox, 2000, p. 247; cf. aussi Park, 2019, p. 62; Yoder, 2009, p. 87). Grandpierre note que la représentation de lits sur des plaques d’ivoire et d’argile fait souvent référence à l’acte sexuel, les amants y étant couchés dessus (2012, 186-188). Il peut aussi évoquer la mort du jeune homme, le lit⁹⁴ étant utilisé à titre de bière dans les passages suivants : Is 57,2 ; Ez 32,25 ; 2 Ch 16,14 (Burns, 1995, p. 28; Clifford, 1999, p. 89; Dell, 2006, p. 47 note 36; Miles, 2004, p. 81). Enfin, il pourrait également référer à la consommation du repas, comme c’est le cas en Est 1,6 ; 7,8⁹⁵, passage dans lequel le repas est consommé sur un lit.

Ainsi, par la mention du lit, des couvertures en tissu d’Égypte et des épices, l’autre femme contribue à rendre son invitation davantage ambiguë. Tous ces objets rappellent l’invitation au repas, la participation à une relation sexuelle, mais évoquent en même temps la mort imminente du jeune homme. Celui-ci s’apprête à subir le traitement qu’on réserve normalement aux cadavres, le lit devenant son lieu de mort (Jones, 2003, p. 70; Yee, 2003, p. 157). L’autre femme joue d’astuce en évoquant différents items de luxe afin de rendre l’invitation alléchante pour le jeune homme.

4.2.3. *Témoignage d’hospitalité ou d’excès ?*

J’aimerais maintenant me concentrer sur le concept d’hospitalité dans la Bible hébraïque et sur son rapport avec la scène en Pr 7. Considérant certains points communs entre les agissements de l’autre femme et ceux d’Abraham (Gn 18) et de Lot (Gn 19) – constituant des modèles idéaux d’hospitalité –, il serait possible de concevoir l’invitation de l’autre femme comme une manifestation d’hospitalité. Cependant, l’hospitalité offerte par l’autre femme est loin d’être idéale, le jeune homme passant du statut d’invité à celui de victime. À cet effet, l’hospitalité de l’autre femme peut être comparée à celle qu’offre Yaël à Sisera en Jg 4, ces deux femmes ayant enfreint de manière semblable les règles encadrant cette pratique. Comme le mentionne Gudme, ces deux

⁹⁴ Bien que le terme utilisé dans ces passages soit מִשְׁכָּב, il désigne un lit tout comme שָׁרָף en Pr 7,16.

⁹⁵ Dans ces passages, c’est le terme מִשְׁכָּב qui désigne le lit.

passages⁹⁶ évoquent l'ambiguïté associée à l'espace domestique, ce dernier pouvant mener soit à la sécurité, soit à la mort (2014, p. 75). Je m'appuierai sur les résultats de son étude de 2019 dans laquelle elle s'intéresse à l'hospitalité de Yaël, plus précisément au manquement aux règles d'hospitalité de cette dernière, ce qui annonce le sort de Sisera.

Bien que Yaël viole clairement les règles d'hospitalité en tuant son invité, Gudme est d'avis que ces règles ont été brisées bien avant que le piquet ne traverse la gorge de Sisera (2019, p. 99). En fait, l'auteurice affirme que Sisera serait fautif d'avoir accepté l'hospitalité de la part d'une femme. Dans le contexte de la Bible hébraïque, l'offre d'hospitalité venant d'une femme est plutôt contraire aux usages, et ce, pour deux raisons. En premier lieu, en raison de la pureté sexuelle des femmes et de l'honneur de la maisonnée. Gudme écrit que « [b]ecause hospitality is such a risky transaction that exposes the women of the household to potentially threatening and predatory outsider-males, hospitality as a social mechanism has to be closely controlled by the male head of the household » (2019, p. 101). En second lieu, le fait que les femmes soient souvent considérées comme des objets de transaction dans des contextes d'hospitalité les empêche d'être actives en tant que sujet dans de telles situations⁹⁷ (Gudme, 2019, p. 101). Par conséquent, en raison du genre de Yaël, Sisera aurait dû se méfier de son offre d'hospitalité. Cependant, malgré cette infraction aux règles d'hospitalité, certaines des actions de Yaël sont conformes au processus d'hospitalité tel que déployé par Abraham et Lot. Tout d'abord, elle va à la rencontre (קרא) de Sisera (Jg 4,18) et elle lui offre ce qu'il y a de mieux – du lait alors qu'il ne demandait que de l'eau, ainsi qu'une couverture (Jg 4,18-19), comme le veut la coutume de bien recevoir son invité (Gudme, 2019, p. 102).

Si je m'intéresse au récit de Jg 4 et à l'étude qu'en fait Gudme, c'est parce que plusieurs rapprochements peuvent être faits avec le discours que l'autre femme adresse au jeune homme. Pourtant, Pr 7,14-20 n'est généralement pas considéré comme une offre d'hospitalité. Suivant l'analyse que je viens de présenter au sujet des objets évoqués dans l'invitation de l'autre femme, il serait légitime d'affirmer qu'elle compte recevoir son invité avec ce qu'elle a de mieux à offrir,

⁹⁶ Gudme identifie plutôt Pr 9, mais affirme que certains passages des chapitres 2, 5 et 7 peuvent également évoquer cette ambiguïté (2014, p. 77). À mon avis, Pr 7 est un excellent exemple.

⁹⁷ Rahab pourrait être considérée comme une exception à cette règle en raison de son statut de prostituée. Par conséquent, elle n'appartient à aucun homme et est maîtresse de sa maisonnée (Gudme, 2019, p. 101).

c'est-à-dire des items de luxe, importés et d'une grande rareté. Il en est de même pour la viande fraîchement sacrifiée, considérée comme rare et souvent servie afin d'honorer les invités (Ebeling, 2013, p. 64; Yoder, 2009, p. 87), bien entendu si une offre de repas est à comprendre en partie dans son propos en Pr 7,14. De plus, tout comme Abraham, Lot et Yaël, l'autre femme affirme être allée à la rencontre (קרא) du jeune homme en Pr 7,15 afin de lui faire son invitation. Une caractéristique propre à l'hospitalité offerte par l'autre femme contribue à la distinguer de celles de ces trois autres récits : son excès. Dans son livre portant sur les récits de viols dans la Bible hébraïque, Yamada s'est intéressé à l'épisode de Jg 19 dans lequel l'excès d'hospitalité du père de la concubine envers son beau-fils le lévite est indirectement responsable du viol de cette dernière⁹⁸ (2015, p. 73-74). Tout comme dans les autres récits d'hospitalité, le père vient à la rencontre des invités (קרא) et leur donne à boire et à manger (Jg 19,3-4). Cependant, Yamada note que l'utilisation du verbe הזק lors de leur rencontre (Jg, 19,4), verbe qui témoigne de la force, indique que la volonté du père prime sur celle de son beau-fils. De même, à chaque fois que le Lévite exprime son désir de partir, le beau-père le convainc de rester une nuit de plus (Yamada, 2015, p. 75). C'est en raison de cette insistance de la part du beau-père que Yamada considère que l'hospitalité se transforme en excès, que le beau-père n'est pas seulement l'hôte, mais le personnage qui impose sa volonté à son invité (2015, p. 76).

À la lumière de ce que j'ai établi quant à l'utilisation de la force physique par l'autre femme, notamment l'utilisation du terme הזק, l'hospitalité offerte par cette dernière correspond davantage à l'excès. Le jeune homme, qui n'était d'ailleurs pas à la recherche d'un endroit où passer la nuit, se fait accoster par une femme qui lui vend une nuit dans l'extravagance. Cependant, le jeune homme n'a pas la possibilité de refuser cette hospitalité. De plus, le père de la concubine s'adresse à son beau-fils à l'aide de divers volitifs, tout comme le fait l'autre femme. En Pr 7,18, elle enjoint le jeune homme de venir par le verbe הלה au qal impératif (« viens »), de se saouler par le verbe ריה au qal cohortatif de la 1^{ère} personne du pluriel (« saoulons-nous ») et finalement de jouir par le verbe עלס au hitpael cohortatif à la 1^{ère} personne du pluriel (« jouissons ») en Pr 7,18. Dans ce même verset, elle indique son intention, soit que le jeune homme reste chez elle « jusqu'au matin »,

⁹⁸ Le père insiste pour que le Lévite et sa concubine restent plusieurs jours et lorsque ces derniers finissent par quitter la maison, il fait noir et n'auront aucun endroit où rester jusqu'à ce que l'homme de Guivea les reçoive. Ce dernier finira par offrir la concubine à des hommes qui demandaient à être intimes avec son invité, le Lévite.

הַבָּקָר. Tout comme le père de la concubine en Jg 19, l'autre femme impose sa volonté dans son offre d'hospitalité, offre que le jeune homme n'a pas la possibilité de refuser.

À l'inverse, Ho défend que l'offre d'hospitalité est faite par la Sagesse personnifiée en raison de son caractère bienveillant, tandis que l'offre à caractère sexuel de l'autre femme caractériserait cette dernière davantage comme une prostituée invitant un client dans une taverne, une réalité évoquée dans un récit sumérien, l'*Instruction de Shuruppak* (Ho, 2020, p. 33-34). Cependant, pour les différentes raisons évoquées dans cette section et à la suite des résultats de l'étude de Gudme, l'hypothèse selon laquelle l'autre femme offre l'hospitalité au jeune homme – non seulement avec excès, mais en ne respectant pas les codes traditionnels de cette pratique – me paraît davantage intéressante.

4.3. Lieux et temporalité

J'en viens à la dernière section de ce chapitre dans laquelle j'aborderai les lieux où se trouve l'autre femme. Je m'intéresserai également au moment de la journée lors duquel la rencontre entre le jeune homme et l'autre femme se produit, c'est-à-dire à la tombée de la nuit, de même qu'à ce qu'implique le changement entre le jour et la nuit dans d'autres récits de la Bible hébraïque.

4.3.1. « *Tantôt dans la rue, tantôt sur les places* » : *occupation des lieux*

Bien que peu d'informations aient été conservées sur le mode de vie urbain des sociétés israélites et judéennes (Whybray, 2011, p. 249), il semble évident que la scène de Pr 7,6-23 se déroule dans une grande ville (Goff, 2008, p. 27; Olojede, 2017, p. 149; Yoder, 2015, p. 217). Cette localisation peut être déduite notamment par la description de l'endroit où se trouve le jeune homme lorsqu'il est introduit, c'est-à-dire « passant dans le marché, près de son coin » (Pr 7,8). Il n'est pas certain que le terme שוּק corresponde à un marché (Mathys, 2019, p. 141), mais il correspond du moins à un endroit vaste où peuvent se rassembler plusieurs personnes. La présence de nombreux passants est également suggérée par l'utilisation du terme פְּנֵה, « coin », une intersection entre deux rues étant susceptible d'être plus achalandée (Greenstone, 1950, p. 72; Waltke, 2004, p. 376). Il en va de même pour le verset 12 qui décrit l'autre femme dans la rue (חַיִּץ) et les places (רְחֹבוֹת). En raison de ces nombreuses descriptions urbaines, évoquant des endroits publics vastes où peuvent se

rassembler plusieurs personnes, certain.e.s exégètes suggèrent que la scène prend place à Jérusalem (Greenstone⁹⁹, 1950, p. 73; Toy, 1908, p. 152).

4.3.2. « au crépuscule, à la tombée du jour, au milieu de la nuit, l'obscurité venue » : temporalité

Le verset 9 est entièrement dédié à la description du moment de la journée lors duquel les deux protagonistes se rencontrent. Le verset se lit ainsi : בְּנֶשֶׁף-בְּעֶרְבַּיּוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וְאֶפְלָה. Les deux stiques semblent évoquer une procession temporelle (Toy, 1908, p. 147; pour une opinion contraire, cf. Waltke, 2004, p. 372), dans laquelle la noirceur s'installe à une grande rapidité, comme c'est notamment le cas au Proche-Orient (Fox, 2000, p. 243; Greenstone, 1950, p. 70). Le premier stique, « au crépuscule, à la tombée du jour », réfère à la fois à la fin de journée de travail – suggérée par la mention du « soir du jour » (עֶרְבַּיּוֹם) et par le fait que des personnes circulent encore à l'extérieur (Olojede, 2017, p. 150) – de même qu'à la fin de la clarté apportée par le soleil – indiquée par la mention du « crépuscule » (נֶשֶׁף). Au second stique, « dans la noirceur de la nuit, l'obscurité venue », la transition entre le jour et la nuit est définitivement complétée. On le précise notamment par le terme אֶפְלָה, « obscurité », mais également par la mention de la אִישׁוֹן לַיְלָה, la « pupille de la nuit », en référence à la noirceur de la pupille (Fox, 2000, p. 243; Rashi dans Greenstone, 1950, p. 68). Cette noirceur est de nouveau confirmée au verset 20 lorsque l'autre femme affirme que l'homme sera de retour à la pleine lune, signifiant donc que la rencontre entre elle et le jeune homme se déroule lors d'une nuit sans lune (Alter, 2003, p. 84, 87). La rencontre se produit dans l'obscurité de la nuit, laquelle assure à la fois tranquillité et anonymat (Cf. Ex 10,22-23; Jb 24,15) pour les deux individus (Alter, 2003, p. 84; Fischer, 2019, p. 115; Fox, 2000, p. 243; Yoder, 2009, p. 85). À ce sujet, plusieurs exégètes remarquent que, dans la poésie amoureuse du Cantique des cantiques, la nuit est un moment choisi par les amants pour se retrouver (Cf. Ct 3,1 ; 8 ; 5,2; cf. aussi Gn 30,15-17; Clifford, 1999, p. 87; Miles, 2004, p. 76; Yee, 2003, p. 154; Yoder, 2009, p. 85). Cependant, je suis d'avis que les connotations sexuelles de Pr 7 ne sont présentes que dans le discours de l'autre femme, ces dernières étant évoquées à titre de ruse. La mention de la nuit dans

⁹⁹ La justification de Greenstone concerne davantage la mention d'un sacrifice en Pr 7,14 – sacrifice qui devait être offert au Temple –, que la description de l'espace urbain.

le cas de Pr 7 ne témoigne donc pas d'une atmosphère romantique ou amoureuse, mais plutôt du danger qui guette le jeune homme.

4.3.3. *Jour/nuit, intérieur/extérieur : les limites entre sécurité et danger*

Maintenant que j'ai établi le contexte spatio-temporel de Pr 7, il m'est désormais possible d'affirmer que celui-ci est choisi afin de présenter le jeune homme dans une situation délicate, indiquée par la fine limite qui sépare la sécurité du danger. Alors que certain.e.s exégètes soutiennent que la nuit évoque l'érotisme, d'autres ont rappelé que cette dernière est parfois évocatrice de situations inopportunes, en raison de la vulnérabilité dans laquelle elle positionne les personnages (Jb 4,12-17; Ct 5,2-7; cf. aussi Fox, 2000, p. 243; Yoder, 2009, p. 85). Yamada le définit bien en écrivant : « With the coming of darkness, the character's environment moves into a liminal space – the boundary between day and night, safety and danger. The threat of peril increases with the coming of dark » (2008, p. 78). Bien que l'auteur tienne ces propos au sujet de Jg 19, ils s'appliquent certainement à Pr 7, dans lequel le verset 9 est entièrement dédié à définir cette limite entre la fin de la journée et le début de la nuit, description qui vise à établir un climat de tension chez le lectorat. Cependant, dans le cas de Pr 7, la nuit n'est pas le seul indicateur du danger qui guette le jeune homme. Ce danger est davantage insinué par la présence inhabituelle d'une femme non accompagnée dans un lieu public. Déjà qu'il est curieux de retrouver des personnes à l'extérieur à cette heure précise de la journée (Aletti, 1977, p. 134), cela suggère qu'il ne s'agit pas de personnes *normales* (Miles, 2004, p. 76; Yee, 1989, p. 62).

Dans son étude portant sur Jn 4, Neyrey s'intéresse à la place des femmes dans les lieux publics et tente de reconstruire les attentes sociales face aux genres dans l'Antiquité (1994, p. 77). Son étude peut être pertinente à l'analyse de Pr 7. Il explique qu'on attendait de la part des hommes une participation à la vie publique – celle qui se déroulait dans les carrés et les places –, tandis qu'on attendait de la part des femmes qu'elles soient plus actives dans la sphère privée¹⁰⁰ (Neyrey, 1994,

¹⁰⁰ Je suis consciente de la critique formulée par Meyers au sujet des rôles des femmes en Israël ancien et que certaines de nos conceptions contemporaines – telle que l'infériorisation des femmes – auraient pu être projetées sur cette société ancienne (1999, p. 33, 35). Elle explique que cette division des rôles des genres ne s'appliquait pas nécessairement aux sociétés agraires en Israël ancien – elle parle plutôt d'une complémentarité des rôles des genres –, le travail manuel des femmes étant indispensable à la survie de la famille (Meyers, 1999, p. 38-39). Je suis aussi consciente que la Bible hébraïque est le produit, non seulement des hommes, mais également d'une société urbaine (Jérusalem), et elle ne représente pas *nécessairement* la réalité de l'époque (Meyers, 1999, p. 34; Schüssler-Fiorenza, 1983, p. 85). Cependant,

p. 79; cf. aussi Bach, 1997, p. 28; Ebeling, 2013, p. 56; Fontaine, 2009, p. 19; Gudme, 2014, p. 71; Masenya, 2017, p. 124; Schüssler-Fiorenza, 1983, p. 87; Washington, 1995, p. 161). De plus, il était certainement mal vu pour une femme de s'adresser à un homme inconnu dans un espace public, un tel comportement pouvant entraîner une accusation d'agir comme le ferait un homme¹⁰¹. Une certaine discrétion était donc attendue de la part des femmes en public (Fontaine, 2009, p. 15). À ce sujet, Neyrey écrit d'ailleurs que « [m]ales in that culture, moreover, were expected to be sexually aggressive, whereas females were deemed virtuous in terms of their defense of their sexual exclusivity » (1994, p. 78, 82). Ainsi, les femmes se déplaçaient généralement en groupe, puisqu'une femme seule dans un lieu public risquait de se faire accuser de chercher à être désirée par les hommes (Grandpierre, 2012, p. 150; Neyrey, 1994, p. 82), ou simplement d'être une prostituée (Washington, 1995, p. 162).

Vu ce portrait, il serait juste d'affirmer que l'autre femme ne se conforme pas aux standards genrés face à l'occupation des lieux publics. La Bible hébraïque établit que la bonne femme – mais surtout, la bonne épouse – se retrouve à la maison, dans la sphère privée (Alter, 2003, p. 89; Greenstone, 1950, p. 72; Miles, 2004, p. 77; Yoder, 2009, p. 86). On compte toutefois deux exceptions à ce portrait, où une femme dans la sphère publique est vue de manière positive, et ce, dans le livre des Proverbes. Il s'agit de la Sagesse qui crie sur les places publiques (Pr 8,1-3) et de la femme de valeur qui participe au commerce (Pr 31,24). Cependant, ces deux représentations relèvent plutôt d'exceptions (Fontaine, 1995, p. 25; 2009, p. 15) et il semble évident, pour plusieurs raisons, que la présence de l'autre femme dans les lieux publics n'est pas dépeinte avec cette même positivité. Tout d'abord, la raison pour laquelle l'autre femme se retrouve dans les rues est à l'opposé de celle pour laquelle la Sagesse s'y trouve (Miles, 2004, p. 78). Alors que la Sagesse offre ouvertement son discours sur la place publique pour que tou.te.s puissent l'entendre, l'autre femme choisit précisément le destinataire de son discours (Pr 7,15) et elle présente son invitation dans le secret et

dans mon cas, je ne tente pas de prouver que le texte de Pr 7 est une représentation de la réalité : je m'intéresse plutôt à l'idéologie qui était véhiculée par les hommes – ou du moins, par certains hommes – à l'égard des femmes et comment la particularité du portrait de l'autre femme contribue à faire d'elle une menace pour les personnages bibliques masculins. Ainsi, lorsque je parle de la distinction des rôles selon le genre et des normes sociales associées à ces derniers, je fais référence à ceux qui sont établis dans le contexte littéraire de la Bible hébraïque, et non à ceux d'une réalité historique.

¹⁰¹ Malgré cela, on ne s'attendait généralement pas de la part des hommes qu'ils s'engagent dans des conversations avec des femmes inconnues (Neyrey, 1994, p. 81).

l'intimité de la nuit (Loader dans Olojede, 2017, p. 150). Il en est de même pour la femme de valeur qui, malgré qu'elle soit active toute la nuit (Pr 31,15.18), ne l'est pas dans les lieux publics, mais plutôt à la maison. Le moment auquel l'autre femme se trouve dans les rues a donc une grande influence sur la façon dont le lectorat devrait percevoir sa présence dans un tel endroit.

Pr 7 semble jouer sur les limites entre le danger et la sécurité, limites qui se manifestent à la fois dans la transition entre le jour et la nuit et dans la transition entre l'extérieur et l'intérieur. J'ai évoqué plus tôt que la nuit pouvait être synonyme de danger à venir et que la mention du passage du jour à la nuit au verset 9 sert à établir une certaine tension chez le lectorat. Il en est de même pour l'offre d'hospitalité de l'autre femme. Gudme remarque qu'une certaine ambivalence peut être associée à l'offre d'hospitalité puisque, bien que son objectif ultime soit d'offrir la protection à l'invité, ce dernier entre dans un état de vulnérabilité lorsqu'il accepte d'entrer dans la demeure de son hôte, à l'abri des regards externes. L'invité devient en quelque sorte à la merci de son hôte (Gudme, 2014, p. 61; 2019, p. 89). L'invitation de l'autre femme pourrait ainsi, à première vue, sembler hors de danger, puisqu'elle fournit une échappatoire aux menaces de la nuit, tout en permettant au jeune homme de profiter de l'extravagance que sa demeure a à offrir. Cependant, l'offre d'hospitalité n'étant pas du ressort des femmes, le garçon se trouvait en danger avant même d'entrer dans la maison de l'autre femme (Aschkenasy, 1998, p. 31).

4.4. Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai poursuivi mon étude sur l'identification de l'autre femme par le biais d'une analyse concernant certains éléments secondaires du récit. J'ai procédé en trois étapes. En premier lieu, je me suis intéressée aux personnages secondaires, en commençant par le jeune homme. J'ai mis en évidence le statut de victime passive de ce dernier face aux actions violentes et aux paroles de l'autre femme. J'ai donc poussé mon analyse plus loin qu'une simple interprétation de sa désignation en tant que « sans cœur », une désignation qui encourage plusieurs exégètes à lui faire porter une culpabilité quant au destin que lui réserve l'autre femme. J'ai donc analysé les verbes dont il est sujet en plus de m'intéresser à la signification derrière les comparaisons à des animaux, ces derniers étant davantage forcés à suivre l'autre femme que pleinement libres de leurs actions. Par l'analyse de ces comparaisons, j'ai pu confirmer la représentation de l'autre femme en tant que chasseuse et prédatrice sans pitié, imagerie que j'ai abordée au chapitre précédent. Je me suis

ensuite intéressée à la personne à la fenêtre en offrant des pistes d'interprétations à partir de l'archéologie et de la scène typique que l'on retrouve à plusieurs occasions dans la Bible hébraïque. À la lumière de ces informations, j'ai suggéré de considérer cette personne comme une femme, possiblement une mère qui représente une figure d'autorité pour le destinataire de Pr 1-9 auprès du père. Cette femme à la fenêtre tirerait son autorité de sa contribution à l'éducation du fils et de son respect face à la division genrée des sphères, de même que du jugement qu'elle porte à l'égard de l'autre femme, laquelle représente un danger pour les hommes de par son refus de se conformer aux normes sociales. Je me suis également brièvement intéressée à l'homme qui est mentionné par l'autre femme, un marchand qui serait à l'origine des biens de luxes importés qui se retrouvent dans la chambre de cette dernière.

Cette enquête m'a donc amenée à me pencher sur l'étude des objets qui sont évoqués par l'autre femme – la myrrhe, l'aloès, la cinnamome, les couvertures d'Égypte et le lit –, des objets auxquels on attribue à la fois des connotations économique, sexuelle, mortifère et culturelle. Leur mention m'a donc permis de rappeler l'importance de l'ambiguïté dans le discours de l'autre femme, ce dernier pouvant à la fois évoquer une invitation à une relation sexuelle et une invitation à mourir. L'analyse de ces objets m'a également permis de faire certaines comparaisons avec l'offre d'hospitalité – ou plutôt l'excès de celle-ci – dans la Bible hébraïque, particulièrement dans le cas où l'hôte est une femme.

Dans la troisième et dernière partie, je me suis concentrée sur le cadre spatio-temporel de Pr 7-6-23. J'ai commencé par examiner les lieux – les marchés, les places, les coins de rues –, et ensuite le moment de la journée auquel la rencontre a lieu – la transition entre la fin de la journée et le début de l'obscurité. J'ai ensuite évoqué en quoi la combinaison de ces derniers créait un climat de tension chez le lectorat, celui-ci étant conscient de la vulnérabilité dans laquelle le jeune homme se trouve et du danger attendu. Finalement, je me suis intéressée à l'exploitation des limites entre le jour et la nuit et entre l'extérieur et l'intérieur, des limites créant une tension entre la sécurité et la mise en danger du jeune homme. Cette tension est finalement davantage mise en évidence par l'ambiguïté implicite de l'offre d'hospitalité, qui vise à protéger, mais implique nécessairement la mise en danger des deux personnes impliquées ; l'hôte et l'invité.

CHAPITRE 5 :

VIOLENCES SEXUELLES EN PR 7 : POUR DÉPASSER L'INTERPRÉTATION SELON LAQUELLE L'AUTRE FEMME EST UNE SÉDUCTRICE

J'en viens au dernier chapitre de ce mémoire, dans lequel j'aimerais remettre en question certaines idées assez bien établies chez les exégètes concernant la représentation de l'autre femme en Pr 7. Au terme de ma revue de littérature et en préparation à la rédaction du présent mémoire, j'ai pris conscience que, contrairement à ce que plusieurs exégètes admettent, un consensus semble bien exister en ce qui a trait à l'identité de l'autre femme. Dans l'œil des exégètes, l'identification de l'autre femme oscille entre l'étrangère et l'adultère, mais une caractéristique englobe presque toujours ces deux identifications : celle de la *séductrice*. Les connotations sexuelles évoquées par l'autre femme dans le chapitre 7 du livre des Proverbes contribuent à faire de la séduction d'un jeune homme le but recherché par cette femme inconnue. Comme je l'ai évoqué au troisième chapitre, le discours est considéré par de nombreux exégètes comme étant l'arme principale de l'autre femme, ses actions n'étant ainsi analysées qu'en surface. Cependant, à la lumière des éléments que j'ai présentés jusqu'à maintenant dans ce mémoire, les conclusions que j'ai tirées semblent justifier la compréhension de Pr 7, non pas comme une scène de séduction, mais comme une scène de violence sexuelle¹⁰².

J'aimerais ainsi, dans ce dernier chapitre, réactualiser certaines des analyses que j'ai présentées tout au long de ce mémoire à la lumière de certains concepts issus des études féministes et de genres. Je m'intéresserai tout au long de ce chapitre aux rôles genrés et à leur subversion qui s'opère en Pr 7, à la fois dans un contexte biblique, mais aussi dans une perspective contemporaine opposant agresseur.e et victime. Je commencerai par proposer une définition de la séduction, de même que du consentement, afin d'éclairer les dynamiques de pouvoir et la violence qui caractérisent la relation entre l'autre femme et le jeune homme. J'établirai également les différences

¹⁰² Je traiterai abondamment de violences sexuelles perpétrées par des hommes sur des femmes, et ce, même si le cas de Pr 7 présente la situation inverse. Cette décision est appuyée par le fait que 99% des agresseurs sont des hommes et 80% des victimes sont des femmes (Zaccour, 2019, p. 13). Cela ne diminue toutefois pas la gravité des agressions dont sont victimes des hommes, et/ou dont les femmes sont les agresseurs.

entre le concept de consentement et celui de contrainte. Par la suite, je m'intéresserai brièvement aux représentations de femmes meurtrières et d'hommes victimes dans certains récits de la Bible hébraïque afin d'établir les bases pour offrir une comparaison avec Pr 7, tout en mettant en lumière l'impact que peut avoir la sexualisation des personnages féminins dans des rôles violents sur la conception de la séduction. Je m'intéresserai ensuite à la relation entre la description de l'autre femme en tant que chasseuse et son interprétation en tant que séductrice – relation qui évoque une conception erronée de la séduction – avant de proposer un rapprochement entre Pr 7 et une scène de harcèlement de rue. Ainsi, je mettrai en lumière le sexisme derrière les interprétations de l'autre femme en tant que séductrice tout en affirmant que les lectrices contemporaines peuvent se reconnaître dans le rôle du jeune homme, oscillant entre celui de la victime et du responsable.

5.1 Renversement des rôles de genres

Comme je l'ai mentionné brièvement à quelques reprises dans les chapitres précédents, un renversement des rôles de genres semble s'effectuer en Pr 7, du moins en ce qui concerne les deux personnages principaux, soit l'autre femme et le jeune homme. Ce renversement peut être attribué à la façon d'agir respective des deux personnages, l'autre femme étant active et loquace, tandis que le jeune homme est passif et silencieux (Masenya, 2017, p. 126). Il est bien attesté que la Bible est un corpus rédigé par des hommes, pour des hommes, mais surtout à *propos* des hommes, les personnages féminins étant souvent relégués au second plan. Ainsi, lorsqu'on attribue une voix et une forme de pouvoir à un personnage féminin, c'est généralement dans le but de peindre un portrait négatif de cette dernière¹⁰³ (cf. Bach, 1997, p. 30-31; Schüssler-Fiorenza, 1983, p. 45). Dans le cas de l'autre femme, j'argumenterais que sa représentation négative associée à un danger est due à sa façon d'agir, qui s'apparente davantage à celle d'un homme qu'à celle d'une femme (Forti, 2020, p. 40; Masenya, 2017, p. 125). En effet, cette dernière ne respecte d'aucune façon les normes genrées en ce qui à trait aux déplacements dans les lieux publics, sans compter qu'elle agit à l'encontre du pouvoir que l'homme de la maison devrait exercer sur elle en allant à la rencontre d'hommes inconnus dans les rues. Elle revêt des caractéristiques masculines en offrant l'hospitalité au jeune homme, en plus d'être représentée en tant que chasseuse et fournisseuse de viande pour le repas, des tâches normalement assurées par les hommes (Gudme, 2014, p. 70). Malgré la mention

¹⁰³ Ou, à l'inverse, de le présenter comme un idéal, souvent inatteignable (Schüssler-Fiorenza, 1983, p. 45).

d'un homme dans son discours, elle semble totalement autonome, une caractéristique qui n'est normalement pas attribuée aux *bonnes* femmes dans la Bible hébraïque (cf. Imray, 2013, p. 654; Masenya, 2017, p. 125). Il n'est donc pas étonnant que la femme qui vient perturber l'ordre social et la division des sphères soit vue comme un danger (Brenner, 1994, p. 112). Cependant, une des raisons évoquées par les exégètes faisant de l'autre femme un si grand danger est qu'elle est une *séductrice*. Je critiquerai cette association à l'aide de certains concepts que je définirai dans les prochaines sections.

5.1.1. Une définition de la séduction

Afin de remettre en question l'association entre les actions de l'autre femme et la séduction, il me paraît important de proposer une brève définition de ce qu'est la séduction¹⁰⁴. Éric Fassin la définit comme suit : séduire c'est « *provoquer le désir de l'autre* » (2012, p. 59). Le sociologue analyse la séduction à la lumière de la notion de pouvoir telle que théorisée par Michel Foucault. Selon ce dernier, on ne peut parler de pouvoir que lorsque le sujet sur lequel il est exercé conserve une certaine liberté, laquelle est définie comme étant la possibilité du sujet de réagir d'une manière ou d'une autre face à l'exercice de ce pouvoir. Ainsi, bien que le pouvoir soit considéré comme « [u]ne action sur des actions » – c'est-à-dire qu'il exerce une influence sur la réaction du sujet dominé –, il ne peut exister sans « un champ de possibilités où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place » chez le sujet dominé (Foucault, 1994, p. 237). Autrement, il s'agit alors de violence, laquelle « agit sur un corps » et ne permet pas au sujet de réagir d'autre façon que par la passivité. Selon Foucault, contrairement au pouvoir, la violence « elle force, elle plie, elle brise, elle détruit » (1994, p. 236; cf. aussi Fassin, 2012, p. 58-59). Par conséquent, Fassin soutient qu'on peut comprendre la séduction comme un rapport de pouvoir entre deux personnes, rapport dans lequel l'une des parties tente de provoquer le désir de

¹⁰⁴ Il me semble important de préciser que la définition que je proposerai est une définition à la fois contemporaine et féministe. Le mot « séduire » vient du latin « *seducere* », composé de *se*, indiquant la séparation, et de *ducere*, « tirer à soi ». Il avait initialement la signification de « détourner du vrai, faire tomber dans l'erreur », ce qui pourrait effectivement décrire les actions de l'autre femme envers le jeune homme. Cependant, l'étymologie de ce mot ne reflète pas la compréhension qu'on fait de l'action de « séduire » depuis le 18^e siècle, laquelle correspond « à l'idée de "plaire" » (pour une analyse plus complète du verbe « séduire », cf. Rey, 1993, p. 1907). Ainsi, puisque les exégètes se référant à l'autre femme comme une *séductrice* ne proposent pas de définition de ce qu'est l'action de « séduire », je suppose qu'ils se réfèrent à ce concepts dans sa définition contemporaine, plutôt qu'à son étymologie et à sa signification qui n'est dès lors plus en vigueur.

l'autre, certes, mais du moment que le sujet *séduit* a la possibilité de réagir, soit en acceptant, soit en refusant ladite séduction. Fassin mentionne avec justesse qu'on ne peut forcer une personne à éprouver du désir. Dans l'éventualité où l'on tenterait de forcer ce dernier, il ne s'agit plus de séduction, mais plutôt de viol (Fassin, 2012, 59), ou d'une agression (Marzano, 2019, p. 163). Pour résumer la position de Fassin, « [i]l faut donc essayer d'appréhender la relation de séduction comme une relation de pouvoir, qui n'a de sens que si elle confronte deux sujets "libres" – au sens foucauldien : non pas affranchis de la domination, mais confrontés à un "champ de possibilité", en particulier bien sûr celle de dire "non", mais aussi de dire "oui" » (Fassin, 2012, p. 60).

Toutefois, la représentation populaire – et hétérosexiste – de la séduction ne semble pas être celle de deux sujets libres, mais plutôt celle d'un homme actif et persévérant devant arriver à ses fins, et ce, en dépit d'un éventuel refus exprimé par la femme convoitée. Certaines représentations culturelles, notamment cinématographiques, perpétuent l'idée que le « non » d'une femme serait une invitation à l'homme de la convaincre de changer d'avis, qu'elle souhaiterait en fait dire « oui » (Boucherie, 2019, p. 44; Fassin, 1997, p. 11; Zaccour, 2019, p. 120). Ces nombreuses représentations – qui sont ensuite généralisées et considérées comme étant la norme dans des *camps de séduction* destinés aux hommes, tel que le présente Ward dans son étude (2020, p. 98-99) – tirent leurs origines d'une conception sexiste de la sexualité. Selon cette conception, les femmes auraient une sexualité passive, tandis que les hommes auraient une sexualité active (Boucherie, 2019, p. 33; hooks, 2017, p. 270).

Mettant en application la théorie de la performativité du genre de Judith Butler, Boucherie remarque que, en conformité avec les standards genrés concernant la sexualité, les femmes seront davantage portées à agir passivement face aux avances des hommes¹⁰⁵, spécialement lorsque ces avances sont faites dans des contextes dits de séduction. L'autrice considère que ce phénomène témoigne d'un respect des « scripts du consentement » (2019, p. 80). Par ces derniers, Boucherie entend le fait « d'"assumer" tout rapport sexuel survenant après une entreprise de séduction » (2019, p. 80). Fassin s'est intéressé à un phénomène similaire, celui du *date rape*, c'est-à-dire

¹⁰⁵ Ward note qu'en fait, dans les *camps de séduction*, on apprend aux hommes que les femmes vont performer cette passivité, et ce, même si leurs envies coïncident avec celles des hommes qui tentent de les séduire, les encourageant donc à persévérer malgré un « non » (2020, p. 99).

lorsqu'il y a « de la violence au cœur des jeux de la séduction : quand le viol vient bousculer les figures imposées du rendez-vous amoureux (*date*) » (1997, p. 2). Pour plusieurs féministes il est important de remettre en question l'idée selon laquelle il n'y aurait pas de viol si un rendez-vous amoureux – ou selon Boucherie, une entreprise de séduction – a précédé celui-ci (Fassin, 1997, p. 5), et donc d'aller à l'encontre des scripts du consentement. Ainsi, la conception de la séduction comme une relation de pouvoir entre deux personnes libres est remplacée en pratique par l'idée selon laquelle la séduction émane de la transformation du refus en un consentement grâce à différentes méthodes qui proviennent soit de la manipulation, soit de la force physique, soit d'une combinaison des deux. Bref, dans la plupart des cas, il s'agit d'une imposition du désir des hommes sur les femmes, ces dernières – par conformisme face aux normes genrées en matière de sexualité et par respect des scripts du consentement – performant la passivité.

5.1.2. *Qui ne dit mot, consent...?*

Maintenant que j'ai mis en opposition une définition de la séduction et la façon dont elle est souvent comprise et représentée, c'est-à-dire comme une performance active – voire même agressive – de la part des hommes et passive de la part des femmes, j'aimerais me pencher sur la notion de consentement. De nombreuses féministes s'opposent à l'expression « qui ne dit mot consent », utilisée en guise de sous-titre pour cette section, puisqu'elle ne prend pas en compte la complexité du concept de consentement (Boucherie, 2019, p. 68). J'utiliserai en guise de point de départ la définition proposée par Bouquet, soit « consentir c'est adhérer, autoriser, acquiescer, donner son assentiment, y compris en exprimant une résistance ou une résignation, alors que le consentement - substantif dérivé de "consentir" avec le suffixe "-ment" - désigne un accord, une conformité ou une uniformité d'opinion » (2021, p. 16). Bouquet énonce les différentes catégories du consentement, soit explicite ou implicite, exprimé ainsi de manière verbale ou tacite. Peu importe la façon dont il est exprimé, le consentement reste toutefois « le produit de la libre volonté, d'une conscience capable de décider de son degré d'adhésion ou de refus » (2021, p. 16). Par ailleurs, pour Marzano, il est important de faire la distinction entre le fait d'approuver, celui de permettre et de laisser faire, trois notions qui se retrouvent souvent au sein de la définition du consentement. Or, tandis que le fait d'approuver témoigne d'une action, le fait de permettre ou encore de laisser faire témoignent davantage de la passivité (Marzano, 2019, p. 157). Adopter une position passive – ou se laisser faire – relèverait plutôt d'une simulation du consentement, puisque le consentement

devrait se manifester de manière enthousiaste et ne peut être déduit d'une attitude passive (Boucherie, 2019, p. 68). Le refus d'une personne ne se caractérise pas toujours par une résistance physique ou verbale et le fait de croire autrement perpétue le mythe de la bonne victime¹⁰⁶, ce qui s'inscrit dans la culture du viol (Lessard, 2017, p. 163; Zaccour, 2019, p. 78). De plus, la passivité peut être une réaction neurologique dûe à un trauma, ce qui a pour effet non seulement de couper la parole (Legueil, 2021, p. 48), mais aussi de rendre la personne inapte à se défendre (Lamy, 2021, p. 169-170; Zaccour, 2019, p. 27; cf. aussi Marzano, 2019, p. 160). Ainsi, comme l'écrit Nicole-Claude Mathieu, « céder n'est pas consentir » (2013, p. 133).

Bien que *consentement* et *contrainte* soient des notions antinomiques, la limite qui les sépare peut parfois être brouillée (Boucherie, 2019, p. 117; Legueil, 2021, p. 39), notamment lorsqu'on considère que le principe même du consentement présuppose une relation de pouvoir, puisqu'il s'agit d'une situation où une personne initie la proposition et l'autre l'accepte ou la refuse (Bouquet, 2021, p. 19, 22; Brown dans Minister, 2019, p. 159-160). D'ailleurs, selon Minister, la notion de consentement seule n'est pas suffisante pour distinguer une relation sexuelle d'un viol, l'agentivité d'une personne étant nécessairement influencée par des « normes sociales hégémoniques » (Minister, 2019, p. 161), ce qui s'apparente à une contrainte. Cependant, je ne crois pas qu'il faille comprendre le consentement comme étant donné au cœur d'une relation exempte de dynamiques de pouvoir, mais plutôt comme au cœur d'une relation de pouvoir entre deux personnes *libres*, tout comme l'est la séduction. Ainsi, je comprendrais la contrainte, à la suite de ce qu'écrit Bouquet, comme ce qui « évoque une pression, voire une violence, exercée contre une personne » (Bouquet, 2021, p. 23). De plus, comme le note Boucherie, la contrainte ne se manifeste pas uniquement par des actions de violences extrêmes, mais aussi par la manipulation. Il est donc difficile de confirmer que toutes relations qui ne sont pas « explicitement violent[es] » ont nécessairement bénéficié d'un consentement *libre et éclairé* (2019, p. 125). Il est commun de caractériser le consentement par ces deux adjectifs afin d'indiquer que ce dernier devrait être donné sans avoir subi de contrainte extérieure exercée directement sur le sujet (Bouquet, 2021, p. 21; Lessard, 2017, p. 163). Cependant, Legueil s'oppose d'emblée à l'utilisation du terme

¹⁰⁶ Le mythe de la bonne victime est le fait d'établir certaines caractéristiques du comportement *typique* d'une victime et de culpabiliser celles qui ne s'y conforment pas, de sorte que leur agression est attribuée à leur comportement plutôt qu'à celui de leur agresseur (cf. Lessard, 2017, p. 155-187; cf. aussi Lamy, 2021, p. 165-178).

« consentement éclairé », sachant qu’une fois qu’il est donné, il peut être instrumentalisé par l’autre personne et mener à une situation à laquelle le sujet n’a jamais consenti (2021, p. 27, 33). Elle donne d’ailleurs en guise d’exemple un sujet qui consentirait à une relation amoureuse, celle-ci pouvant mener à un abus sexuel auquel le sujet n’aurait jamais consenti (Legueil, 2021, p. 43).

Par ailleurs, il faut se garder d’assimiler la notion de plaisir à celle de consentement. Boucherie s’oppose à cet amalgame, « [l’]idée du plaisir comme objectif [pouvant] d’ailleurs mener à la production d’une contrainte ». Elle évoque par exemple un cas où l’on tenterait de convaincre l’une des parties que, malgré son refus maintenant, elle en retirera du plaisir dans le futur¹⁰⁷ (2019, p. 50). Ainsi, à mon avis, ce qui distingue la séduction du harcèlement ou de l’agression, c’est le consentement du sujet (Marzano, 2019, p. 160), bien que l’obtention de celui-ci ne soit pas toujours évidente et qu’il puisse être révoqué dans l’éventualité où ce à quoi le sujet a consenti ne concorde pas avec la situation qu’il s’apprête à vivre. Enfin, j’ajouterais que même si le fait de donner son consentement suppose une relation de pouvoir, cette dernière se distingue de la contrainte, laquelle me semble être davantage définie comme une force exercée directement par un sujet sur un autre. Elle se distingue donc des contraintes sociales et de genres.

5.1.3. *Pr 7 : consentement ou contrainte ?*

Je voudrais maintenant expliquer en quoi les définitions de ces trois concepts – séduction, consentement, contrainte – peuvent nous être utiles dans un projet d’exégèse de Pr 7. Il est évident qu’il y a l’établissement d’une relation de pouvoir entre l’autre femme et le jeune homme, mais cette relation de pouvoir est-elle associée à la séduction? S’agit-il de deux personnes *libres* au sens où Foucault l’entend? Y a-t-il consentement ou plutôt contrainte? Selon la traduction que j’ai proposée en début de mémoire, j’affirme qu’il y a définitivement une contrainte (« Elle le fait céder sous sa forte emprise, par le glissement de ses lèvres, elle le contraint »). J’ai d’ailleurs déjà défendu ma traduction du verset 21 à plusieurs reprises au troisième chapitre de ce mémoire, et je voudrais maintenant enrichir mon interprétation en y mettant en application ces trois concepts.

¹⁰⁷ Il me semble donc dangereux de parler, comme le fait Minister, du plaisir qui peut être atteint sans consentement au préalable (2019, p. 169-171). Je crois qu’il est tout-à-fait possible de parler de relations sexuelles dans des dynamiques de pouvoir en y incluant la notion de consentement et en ne la remplaçant pas par celle de plaisir.

Tout d'abord, contrairement à plusieurs exégètes qui priorisaient l'étude du discours de l'autre femme, je me suis davantage concentrée sur la violence des actions qu'elle perpétue. En raison des verbes comme קָזַח, « saisir », נָטַח, « plier, faire céder », et כָּבַד, « contraindre, forcer », il me paraît évident que l'autre femme use de contraintes physiques sur le jeune homme, celui-ci étant soumis à son contrôle (cf. Andruska, 2019, p. 91). Ces contraintes physiques semblent également confirmées par la comparaison du jeune homme aux animaux. Dans le premier cas, il est comparé à un bœuf, un animal domestiqué et possiblement mené vers l'abattoir comme le laisse entendre la version de la Septante. Dans le deuxième cas, il est comparé à un cerf enchaîné et, finalement, il est comparé à un oiseau dans un piège. Ces trois comparaisons mettent en lumière l'influence de l'autre femme sur les actions du jeune homme. Le texte sous-entend donc une certaine contrainte physique par l'emploi d'une chaîne (סָבַר) et d'un piège (כָּבַד). Ensuite, j'ai analysé l'ambiguïté du discours de l'autre femme. Ma conclusion était que cette ambiguïté était volontaire, qu'il s'agissait d'une technique de manipulation employée par l'autre femme afin de ne pas évoquer directement ses intentions au jeune homme, sans toutefois lui mentir. Elle entremêle habilement les allusions à un repas et à une relation sexuelle, mais aussi à la mort imminente du jeune homme.

À l'aune de ce que j'ai établi sur le consentement, il serait juste d'affirmer que, même si le jeune homme avait octroyé son consentement pour une relation sexuelle ou le partage de repas avec l'autre femme, il ne lui a définitivement pas octroyé son consentement pour être sa prochaine victime d'homicide. Son potentiel consentement ne serait donc pas valide, puisque l'autre femme a manipulé le jeune homme afin de l'obtenir, ce que l'on pourrait qualifier d'une contrainte verbale. Enfin, j'ai évoqué au chapitre précédent la passivité du jeune homme, laquelle pourrait être le résultat de contraintes physiques et d'une contrainte verbale combinées. La passivité – ou la peur – face à la réaction d'un agresseur dans l'éventualité d'une résistance ou d'un simple refus peut effectivement conditionner le comportement de la victime¹⁰⁸ (Marzano, 2019, p. 160, 163; Zaccour, 2019, p. 27). La violence et la vengeance sont en effet des réactions communes chez des hommes à qui on a appris que les femmes leur devaient une disponibilité sexuelle (Ward, 2020, p. 110-111). En ce qui concerne Pr 7, l'autre femme offre plusieurs raisons au jeune homme de ressentir une

¹⁰⁸ Il en va de même en ce qui concerne le harcèlement de rue, dont je traiterai plus loin dans ce chapitre. Pour beaucoup de femmes, ne pas réagir à ce type de harcèlement constitue une certaine forme de protection, un éventuel refus ou une réaction défensive risquant d'entraîner de la violence supplémentaire de la part de l'agresseur (Dumerchat & Simard, 2021, p. 38; Lieber, 2008, p. 227, 283).

telle peur, non seulement en agissant agressivement dès le début de leur rencontre, mais également en évoquant la violence qui pourrait s'ensuivre. Comme le mentionne Yoder, la référence au repas – et, par le fait même, à la viande fraîche qu'elle a abattue – établit sa capacité à tuer (Yoder, 2009, p. 87), ce qui pourrait annoncer le risque que court le jeune homme s'il refuse d'obtempérer. La décision du jeune homme de suivre l'autre femme ne serait donc qu'un mécanisme de protection en réaction au danger qu'il court.

Il semble donc difficile d'établir la présence d'un consentement en Pr 7. Il pourrait s'agir d'une *zone grise*, comme le nomme Boucherie, c'est-à-dire une situation où les éléments du viol ne sont pas nécessairement présents, mais où le désir d'une des personnes impliquées n'est pas non plus apparent (2019, p. 72). Cependant, certains indices nous permettent d'évaluer si un consentement tacite semblait exister ou non de la part du jeune homme. Tout d'abord, malgré la description de la chambre dans une atmosphère érotique et de l'invitation de l'autre femme à se saouler dans les amours, le texte ne stipule jamais si le jeune homme éprouve du désir, ou s'il retire éventuellement du plaisir de cette nuit avant d'être tué (Goff, 2008, p. 27-28; pour un avis contraire, cf. McKane, 1995, p. 225). Ensuite, l'utilisation du terme *בְּאַהֲבָה* par l'autre femme en Pr 7,18, de la racine *אהב*, « amour », n'indique pas nécessairement une réciprocité. Le concept de l'amour dans la Bible hébraïque étant trop complexe et vaste, je me contenterai de noter que, dans certains cas, le terme *אהב* est utilisé dans des contextes où un personnage agit sans retenue et où la réciprocité n'est pas de mise, ni même recherchée par le personnage. C'est notamment le cas dans le récit de viol de Dina par Sichem en Gn 34,2 et dans celui de Tamar par Amnon en 2 S 13,1 (Wallis, 1997, p. 104, 108). Le fait que l'autre femme utilise le terme *אהב* n'indique en aucun cas qu'il s'agit de ce que ressent le jeune homme. En fait, l'accent que l'autre femme met sur le plaisir potentiel du jeune homme pourrait d'ailleurs témoigner d'une technique de manipulation afin d'obtenir son consentement malgré son refus initial, ou, du moins, malgré son silence face à son offre.

À la suite de Minister, je ne crois pas que la parole soit la seule façon d'exprimer un consentement enthousiaste, et croire le contraire impliquerait de faire fi des limitations de certaines personnes (2019, p. 161). Or, dans le cas du jeune homme en Pr 7, il n'y a pas que son silence qui semble indiquer une absence de consentement. À ce sujet, plusieurs exégètes comparant Pr 7 avec le Cantique des cantiques notent une différence majeure : celle de l'absence de réciprocité entre les deux protagonistes en Pr 7 (Andruska, 2019, p. 90; Clifford, 1999, p. 86; McKinlay, 1996, p. 111).

De plus, j'ai déjà mis en évidence la passivité du jeune homme dans mon analyse des quatre verbes dont il est le sujet, mis en comparaison avec les 23 verbes dont l'autre femme est le sujet. Alors que pour certains exégètes cette passivité relève du fait qu'il ait été séduit et qu'il ait refusé de se défendre, j'ai montré que la passivité du jeune homme peut être causée par l'agressivité de l'autre femme. Ainsi, la passivité du jeune homme n'indiquerait pas son consentement, mais témoignerait, au contraire, d'une réaction fréquente chez de nombreuses victimes de violences sexuelles face à leurs agresseurs.

Il serait toutefois possible de s'opposer à cette interprétation, selon laquelle le jeune homme serait passif, en raison du fait qu'au Proche Orient ancien, certaines conditions devaient être rassemblées afin de qualifier une action de viol. À ce sujet, il me semble pertinent de citer Grandpierre qui écrit que :

Le viol n'est envisagé que dans des endroits déserts comme la montagne ou la campagne, c'est-à-dire là où, quoi qu'elle fasse, la victime ne peut être entendue, contrairement aux zones urbanisées. Les lois considèrent en effet qu'il est plus difficile de violer une femme dans la rue. Comme il est de son devoir de se débattre, d'opposer une forte résistance physique, de crier, elle devrait alors être entendue et il devrait être moins aisé pour l'agresseur de parvenir à ses fins sans se faire prendre. La femme doit aussi prouver qu'elle avait une bonne raison d'être dehors toute seule et qu'elle ne faisait pas le trottoir. C'est en opposant une résistance que la femme contrecarre la présomption d'avoir fauté. Le comportement de la victime est donc très important, puisqu'il détermine la qualification du délit (viol, et non pas séduction ou adultère) (Grandpierre, 2012, p. 150).

Le réflexe de certains exégètes de considérer l'absence de défense de la part du jeune homme comme une incrimination de la part de ce dernier pourrait ainsi être attribué à la conception du viol au Proche Orient ancien, c'est-à-dire que s'il n'y a pas de résistance, il s'agit de séduction. Néanmoins, l'absence de défense de certaines femmes dans la Bible hébraïque n'empêche pas de qualifier leurs expériences de viol. Je pense notamment à Dina (Gn 34,2) et à la concubine du Lévitain (Jg 19,25), deux personnages dont le silence et la passivité permettent malgré tout la qualification des actions qu'elles subissent comme des viols. Seule Tamar (2 S 13,12-13) exprime sa résistance. Par conséquent, le refus de qualifier ce que le jeune homme subit en Pr 7 de violence sexuelle ne peut être justifié par son silence ou sa passivité. Pourrait-il alors être justifié par le contexte de la Bible hébraïque qui ne permet pas aux hommes d'être victime de viol, considérant que celui-ci est une question de propriété et que l'offense n'est pas causée à la femme, mais plutôt

au mari de celle-ci (Gravett, 2004, p. 280)? En fait, les hommes pouvaient certainement être victimes de violences sexuelles, comme le démontre Greenough dans son étude (2021, p. 39-47). Il est notamment question de violences sexuelles perpétrées contre un homme dans le cas de la tentative de viol en Gn 19, 5, et à nouveau en Jg 19,22, lorsque des visiteurs demandent au maître de la maison de leur livrer son(ses) invité(s) afin qu'ils puissent être « intimes » (ׁ77) avec lui(eux). Il en va de même de Lot et de ses filles qui saoulent leur père afin de coucher avec lui sans qu'il ne s'en rende compte (Gn 19, 30-38) et de Joseph qui refuse les avances de la femme de Potiphar, cette dernière allant jusqu'à tirer le vêtement de Joseph et le lui retirer (Gn 39). Ces deux derniers récits sont particulièrement intéressants puisque, tout comme c'est le cas en Pr 7, les personnages perpétrant ces agressions sont des femmes. Comme le remarque Greenough dans la réception de ces deux textes, le regard est souvent détourné du statut de victime de l'homme. Dans le cas de Gn 19,30-38, l'accent est plutôt mis sur le motif des deux filles de Lot, soit la volonté d'assurer une descendance, ce qui est considéré comme un motif honorable (Greenough, 2021, p. 40). Dans le cas de Joseph, la vertu dont il fait preuve en restant sexuellement pur est louée (Greenough, 2021, p. 42). Il semble donc difficile d'assumer ce renversement des rôles de genres, non seulement en Pr 7, mais dans d'autres récits où des hommes sont les victimes et les femmes les agresseurs.

5.1.4. *Profil d'une agresseuse et d'une victime*

Je voudrais maintenant poursuivre ma critique de l'interprétation selon laquelle l'autre femme est une séductrice, et ce, en m'intéressant à la raison pour laquelle celle-ci est aussi répandue parmi les exégètes dans leurs études portant sur Pr 7. Je m'appuierai notamment sur l'étude de Greenough (2021), évoquée dans la section précédente. Cependant, contrairement à Greenough qui se focalise sur la perspective des hommes en tant que victimes, je m'intéresserai davantage à la représentation de l'autre femme en tant qu'agresseuse. Comme je l'ai mentionné plus tôt, Pr 7 met en scène une subversion des genres. En raison de la passivité qui caractérise de nombreuses femmes en ce qui a trait à l'initiation de contacts (notamment sexuels) dans la Bible hébraïque, il n'est pas étonnant que ces dernières se retrouvent souvent victimes des hommes, que ce soit de meurtre ou de viol (Greenough, 2021, p. 40), tandis que l'inverse est plutôt rare. Comme le note Bellis, il peut alors sembler paradoxal d'offrir une leçon à un jeune homme concernant le danger que pose une femme, sachant que la réalité des textes bibliques – et de la violence qui imprègne ceux-ci – est bien différente (1998, p. 88). Cependant, on remarque un point de convergence parmi les quelques

femmes meurtrières de la Bible, soit la mise à l'avant plan de leur sexualité. Bien que la femme de Pr 7 ne puisse pas, à mon avis être réduite à une séductrice, il ne faut pas non plus nier la présence des connotations sexuelles dans le discours de l'autre femme, ce qui constitue une partie intégrante de son piège.

Selon Milne, la construction de ces récits de mauvaises femmes, de même que l'association qui est faite entre leur sexualité et leur pouvoir meurtrier participent à la formation d'une peur chez les hommes vis-à-vis des femmes et des intentions de ces dernières, et ce, même dans les récits en apparence positifs comme ceux de Yaël et de Judith. À ce sujet, Milne écrit que « [i]ndeed, it is hardly surprising that, steeped in the notion that a woman's bodily beauty and seductive speech can be both weapons of war and instrument of love, men would be fearful and distrustful of women as women » (2002, p. 69). La représentation de l'autre femme exemplifie parfaitement le brouillement de la ligne entre les bonnes et les mauvaises femmes, en raison de son discours ambigu qui arrive à tromper le jeune homme. De plus, la représentation des femmes exprimant une certaine agentivité sexuelle comme des meurtrières (Yael et Judith), ou comme ayant de mauvaises intentions (la femme de Potiphar), justifie le fait qu'elles soient mises sous la tutelle d'un homme (cf. Greenough, 2021, p. 42).

Tout comme le mentionne Greenough, le fait de présenter un homme en tant que victime – et donc, dans une position passive – évoque l'émasculatation et la féminisation de celui-ci (2021, p. 14, 46). Par conséquent, il semble inconcevable pour un homme de mourir aux mains d'une femme si cette dernière n'utilise que de la violence, puisqu'il ne s'agit pas d'une caractéristique féminine. Le récit en Jg 9,53-54 en témoigne bien. Dans ce récit, Abimelech, après avoir été blessé par une femme, demande à son porteur d'armes de l'achever afin qu'on ne puisse pas attribuer sa mort à une femme. Je crois qu'une telle mentalité pourrait convenir à Pr 7 – de même qu'aux autres récits de femmes meurtrières –, soit que le fait d'être séduit devient la seule faiblesse qu'un homme puisse éprouver face à une femme. Il ne pourrait pas être victime seulement de la violence de cette dernière, puisque, dans cette éventualité, il aurait la capacité de se défendre. Cependant, le fait de caractériser de « séduction » certaines techniques qui visent à commettre un meurtre participe à la minimisation de la violence et, dans le cas de Pr 7, de la violence sexuelle. En somme, il me semble important de ne pas faire d'amalgame entre séduction et agression sexuelle, ou entre séduction et meurtre. Certes, les comportements des femmes meurtrières sont *sexualisés* (cf. Masenya, 2017, p. 126) –

cette sexualisation rendant légitime le statut des hommes en tant que victime –, mais ils ne correspondent pas à de la *séduction* selon la définition que j'ai établie plus tôt.

Je crois en effet que la séduction ne devrait pas être associée aux belles paroles qui cachent de viles intentions. Elle doit se manifester entre deux personnes libres, et dans l'éventualité où il devient évident que l'une des parties impliquées ne consent pas, il ne s'agit dès lors plus de séduction, mais d'agression. Plusieurs exégètes, dans leurs études portant sur Pr 7, désignent le jeune homme en tant que victime/proie et l'autre femme en tant que séductrice, tout en qualifiant les actions de cette dernière comme étant agressives ou comme une agression (cf. Greenstone, 1950, p. 68, 72; Hubbard, 1989, p. 109-110, 112; Farmer, 1991, p. 48,49; Kidner, 1964, p. 75; Masenya, 2017, p. 126; Ross, 2008, p. 90, 93; Schökel & Vilchez, 1984, p. 221, 224, 229; Snijders, 1980, p. 56). Pour n'évoquer que quelques exemples, on parle de « périls de la séduction » (Aitken, 1986, p. 74, 76), du « drame de la séduction » (Bellis, 2018, p. 74), de Pr 7 comme étant un récit « de séduction et de guerre » (Jones, 2003, p. 67), de « séduction fatale » (McKane, 1995, p. 221) et on décrit l'autre femme comme une « séductrice agressive » (Burns, 1995, p. 20). Deux exégètes décrivent même l'autre femme comme étant « aussi prédatric[e] que menaçant[e] et pourvoyeus[e] des enfers » tout en parlant de « séduction » dans la phrase suivante (Lelièvre & Maillot, 2000, p. 168). Certaines lectures féministes de Pr 7 mettant de l'avant les caractéristiques d'agresseuse et de chasseuse de l'autre femme n'échappent pas à l'utilisation du vocabulaire de la séduction pour caractériser ses actions (cf. Forti, 2007, p. 92 note 9; 2020, p. 28, 29, 32; Létourneau, 2021, p. 16, 18, 20). Par exemple, Yee remarque que le langage de Pr 7, notamment en ce qui a trait aux actions décrites en Pr 7,12, est « evocative of rape », tout en affirmant que l'autre femme a un discours séducteur (2003, p. 154-155). Toutes les expressions que je viens d'évoquer s'apparentent à des euphémismes, lesquels détournent les interprétations des exégètes qui les utilisent de la violence subie par le jeune homme. Ainsi, même dans les cas où la violence de l'autre femme est prise en compte, elle est amalgamée à la séduction, ce qui est à mon avis est une erreur. Ce phénomène d'atténuation de la gravité des actes posés par les agresseurs est d'ailleurs très répandu encore à ce jour, particulièrement dans les médias. Comme le note Rose Lamy dans son étude portant sur le traitement des violences sexuelles dans les médias, « [e]uphémiser, c'est atténuer la gravité des violences rapportées et c'est aussi les confondre, sciemment ou non, avec l'amour et l'affection » (2021, p. 190). Un agresseur sera ainsi davantage présenté comme un « séducteur » et une agression

sera associée à de la maladresse, c'est-à-dire soit à des « dérapages », soit à des « débordements » (Lamy, 2021, p. 196-200; cf. aussi Chollet, 2012, p. 267-270). Je suis d'avis que cette tendance à minimiser l'importance des agressions sexuelles – et de fait, à l'associer à de l'affection – a un impact sur la conception générale de la séduction.

5.1.5. *Séduction et chasse*

Afin de poursuivre ma réflexion sur cette conception populaire de la séduction, je voudrais revenir sur l'image de la chasseuse exploitée en Pr 7, laquelle a été analysée au deuxième chapitre de ce mémoire. Je défends l'idée selon laquelle l'identification de l'autre femme en tant que chasseuse dans le texte biblique influence son interprétation en tant que séductrice par les exégètes, réflexe qui relève de la proximité entre l'amour et la haine, proximité qui caractérise notamment la chasse. Martine Delvaux évoque cette relation amour-haine dans son livre *Le boys club*, plus particulièrement dans un chapitre intitulé « Chasseurs », dans lequel elle met en lumière la haine comme « un amour qui veut annihiler l'autre », d'où la reconnaissance de l'amour des chasseurs pour leur gibier. Selon elle, « [f]igurer l'autre comme un animal n'a donc pas seulement à voir avec la déshumanisation ; ça a à voir avec l'expression de cette haine qui est amour de la haine, la haine comme amour » (2020, p. 141). Cette explication mène ensuite sur une comparaison qu'elle propose entre la séduction et la chasse. Ce rapprochement entre l'amour et la haine en rappelle un similaire évoqué par bell hooks, celui de l'amour et de la violence (2017, p. 229-233). Cette conception selon laquelle la violence exprimée par les hommes serait en fait un témoignage d'amour – conception qui est notamment véhiculée dans la série de romans romantiques Harlequin – mène à la romantisation des situations dans lesquelles les femmes sont victimes de violences et, par le fait même, à la croyance que le plaisir sexuel en serait conséquemment amplifié (hooks, 2017, p. 231). La comparaison entre la séduction et la chasse témoigne parfaitement de cette romantisation de la violence.

Si l'essentiel du chapitre « Chasseurs » se concentre sur les fraternités universitaires et le phénomène des viols sur les campus, l'analogie entre l'action de « séduire » et de chasser ne concerne pas que ce contexte bien précis et elle n'est pas non plus propre à Delvaux. En effet, cette comparaison est bien connue, car elle est évoquée notamment dans les résultats de sondages d'une étude empirique portant sur le consentement de même que dans le traitement des médias face aux

cas d'accusation d'agressions sexuelles visant des personnalités publiques. Lors des entretiens issus de ses sondages, Boucherie note que certains des hommes répondants ont décrit la séduction comme s'apparentant à un « jeu dans lequel il s'agit de “repérer une proie” puis de l'avoir », ce qui n'est pas sans rappeler la chasse et l'idée selon laquelle la sexualité masculine se doit d'être conquérante (2019, p. 81, 83; cf. aussi Mihindou, 2014). Les hommes assistant aux camps de séduction décrits par Ward sont ainsi comparés à des chasseurs (2020, p. 95). On remarque également les amalgames qui ont été faits entre « désir » et « harcèlement sexuel », entre « drague » et « agression » dans de nombreux traitements médiatiques suivant le mouvement #MeToo, dans lesquels l'agresseur était présenté en tant que victime de salissage ou de fausses accusations (Mihindou, 2014; Zaccour, 2019, p. 81). Ainsi, je crois que cette association de l'autre femme en tant que séductrice provient partiellement de sa description en tant que chasseuse en Pr 7.

5.1.6. *Pr 7 et le harcèlement de rue*

Dans cette prochaine section, j'évoquerai les ressemblances entre le contexte de la rencontre entre le jeune homme et l'autre femme et une scène de harcèlement de rue. Je suis d'avis que l'établissement d'une telle comparaison me permettra de remettre davantage en question l'interprétation des actions de l'autre femme comme de la séduction, le harcèlement de rue, selon la façon dont il se manifeste, pouvant être considéré comme une agression sexuelle (Dumerchat & Simard, 2021, p. 24). Tout comme dans le cas des violences sexuelles, les hommes sont les principaux perpétrateurs du harcèlement dont les femmes sont l'objet, dans un ratio de 9 sur 10 (Dumerchat & Simard, 2021, p. 9). Ainsi, j'aborderai le phénomène de la sorte, et ce, même si la situation en Pr 7 peint le portrait opposé.

Tout d'abord, je propose de comprendre le harcèlement de rue selon la définition proposée par Dumerchat et Simard dans le cadre de leur rapport portant sur *Les impacts du harcèlement de rue sur les femmes à Montréal* (2019). Ainsi, serait considéré du harcèlement de rue « [t]out propos ou comportement à caractère sexuel ou sexiste, intrusif, insistant et non sollicité, commis dans les lieux public et transport en commun, par des inconnus, majoritairement des hommes, ciblant majoritairement des femmes ». Les autrices du rapport incluent notamment le fait de se faire suivre et toucher parmi ces comportements (Dumerchat & Simard, 2021, p. 9; cf. aussi Mihindou, 2014). À la seule lecture de sa définition, on remarque plusieurs points de convergence avec Pr 7,

notamment l'emplacement (un lieu public) et l'acte commis par un.e inconnu.e (l'autre femme). L'action d'embrasser le jeune homme (נשק) – et surtout le fait qu'elle soit commise à la suite d'une action violente, soit celle de saisir (קזח) le jeune homme – pourrait être considérée comme un comportement à caractère sexuel, tandis que l'objet de son discours pourrait être considéré comme un propos à caractère sexuel. La description méticuleuse de la chambre et l'usage de volitifs par l'autre femme témoigne de son insistance, et la passivité du jeune homme nous informe que cette rencontre n'était pas sollicitée. Ainsi, le comportement de l'autre femme envers le jeune homme perpétue différents types de violences – sexuelles, physiques et non-verbales/psychologiques – qui sont employées dans certains cas de harcèlement de rue (Dumerchat & Simard, 2021, p. 23-27).

Comme le note Lieber dans une étude concernant les femmes et les violences qu'elles subissent dans l'espace public, la peur que ces dernières ressentent est essentiellement une peur sexuée, c'est-à-dire qu'elle est attribuée au fait qu'elles soient femmes (2008, p. 204, 213). On peut expliquer cette peur par la « construction sociosexuée de l'espace », laquelle perpétue l'idée que les hommes peuvent disposer de l'espace public comme bon leur semble, tandis que les femmes ne doivent l'utiliser qu'en guise de passage et s'y sentir constamment menacées (Dumerchat & Simard, 2021, p. 25, 30, 36; cf. aussi Delvaux, 2020, p. 73-75; Franck & Paxon, 1989, p. 122; Lieber, 2008, p. 214, 219; Mihindou, 2014). Bien que le harcèlement de rue se produise de jour comme de nuit (Dumerchat & Simard, 2021, p. 21), cette peur sexuée est ressentie davantage à la nuit venue, la présence d'une femme dans l'espace public la nuit suggérant sa disponibilité sexuelle, une croyance originaire de la division genrée des sphères (Lieber, 2008, p. 218-219; cf. aussi Franck & Paxon, 1989, p. 126, 130; Lamoureux, 2000, p. 174). Ainsi, les femmes qui ont à se déplacer la nuit le font par nécessité plutôt que par loisir (Franck & Paxon, 1989, p. 128). Comme je l'ai évoqué plus tôt, cette division des sphères qui dicte l'utilisation de l'espace public avait déjà un impact au Proche-Orient ancien et elle semble indiquer un renversement des rôles des genres dans le cas de Pr 7 où une femme circule librement dans les rues. On remarque également la perpétuation d'une peur sexuée liée à cette occupation de l'espace, mais ressentie cette fois-ci du côté des jeunes hommes. La leçon s'adresse effectivement uniquement aux jeunes garçons, ces derniers étant considérés comme des victimes potentielles de l'autre femme par l'instructeur de sagesse, tout comme le sont les jeunes filles qui se font mettre en garde avant leurs sorties dans les lieux publics (Franck & Paxon, 1989, p. 127; Lieber, 2008, p. 270; Mihindou, 2014; Zaccour, 2019, p. 84). Cette insistance

sur le comportement à éviter dans le but de se garder en sécurité face aux actions des autres fait donc porter le blâme à la victime pour ce qui lui arrive (Dumerchat & Simard, 2021, p. 48; Mathieu, 2013, p. 137; Zaccour, 2019, p. 106). Cependant, j'ai démontré que le jeune homme de Pr 7 n'avait que peu – ou même pas du tout – de contrôle sur la situation.

5.1.6.1. *Entre victime et tentatrice*

Ce réflexe de mettre en garde les jeunes filles contre les dangers qu'elles courent plutôt que d'apprendre aux jeunes hommes à ne pas agresser sexuellement les filles évoque à la fois l'identification de ces dernières à de perpétuelles victimes, mais également à de perpétuelles tentatrices/séductrices. Dans le premier cas, il est pertinent de considérer le concept de la philosophe Elsa Dorlin, soit celui qu'elle nomme la *phénoménologie de la proie*. Cette phénoménologie consiste essentiellement en la normalisation du harcèlement et des agressions sexuelles vécues au quotidien par les femmes et la négation des émotions que peuvent provoquer ces types d'expériences. En fait, il s'agit d'établir une « normalité [qui] renvoie de fait à un critère de l'acceptable [...], défini par la perspective imposée par cet homme à la fenêtre : c'est d'après son échelle de l'acceptable et du crédible, d'après “son monde à lui”, que nous jugeons qu'il est “normal” de subir ce qu'il *fait* puisque c'est lui qui juge “normal” d'agir comme *il le fait* » (Dorlin, 2017, p. 167). Le fait de devoir ainsi vivre malgré – et à travers – toutes ces violences implique que les femmes n'ont pas le choix de déployer des techniques d'autodéfense, ces dernières allant bien au-delà du combat physique contre leurs agresseurs. Parmi celles-ci, on retrouve tout ce qui concerne le fait d'éviter et de fuir, mais aussi tout ce qui a trait au discours et au langage corporel (Dorlin, 2017, p. 169). Dorlin théorise alors le *care négatif* ou le *dirty care*¹⁰⁹, c'est-à-dire lorsque les personnes en position minoritaire se dotent d'un savoir sur l'autre – sur l'agresseur potentiel, sur ses actions et ses intentions –, en vue de pouvoir se défendre advenant que ce dernier ne tente de les violenter. Il s'agit donc de porter attention à l'autre et d'assurer sa propre sécurité en agissant conséquemment (Dorlin, 2017, p. 174-177). Ainsi, ce *care négatif* est adopté en réaction au savoir

¹⁰⁹ Le *care négatif* prend donc forme à partir de « l'éthique du care », théorisée par Carol Gilligan, ce qu'elle définit comme « une véritable éthique qui, loin d'être fondée sur des principes ou des règles prédéfinis, est en grande partie déterminée par le travail quotidien effectué traditionnellement par les femmes dans le domaine privé et qui renvoie à une myriade de gestes et d'affects ayant trait au soin, à la compréhension et au souci des autres » (cf. Dorlin, 2021, p. 15-24).

que les agresseurs – que Dorlin compare également à des chasseurs – développent au sujet de leurs victimes potentielles (2017, p. 178). On pourrait donc suggérer que l'instructeur de sagesse, accompagné de la figure maternelle à la fenêtre, encouragent l'acquisition d'un *care négatif* par le fils, afin qu'il puisse se protéger contre l'autre femme, la chasseuse qui guette ses proies dans l'espace public.

Cependant, si cette interprétation du jeune homme devant pratiquer un *care négatif* rappelle la position de proie perpétuelle dans laquelle les femmes se retrouvent, le fait de le blâmer, pour ce qui lui arrive du fait qu'il est simple d'esprit (קִטְרָה לֵב) et qu'il était possiblement sur le chemin de la maison de l'autre femme, vise à lui faire prendre une part de responsabilités pour la violence qu'il subit. Cette réaction qui est celle de blâmer les victimes¹¹⁰ pour le harcèlement qu'elles subissent – que ce soit en raison de leur habillement jugé provocateur, ou de l'endroit dangereux où elles se trouvaient –, participe à l'identification des femmes en tant que perpétuelles tentatrices et séductrices (Mihindou, 2014; Zaccour, 2019, p. 78, 127) et incite finalement à conclure qu'elles auraient mérité ce qui leur arrive (Lamy, 2021, p. 165). On le remarque notamment par le terme qui est utilisé pour désigner le harcèlement de rue dans certains pays d'Asie du Sud, c'est-à-dire le *Eve teasing*. Malgré le fait que ce terme désigne les mêmes comportements que ceux évoqués dans la définition du harcèlement de rue proposée par Dumerchat & Simard – et que son utilisation soit officielle depuis 1984 –, il insinue que la victime aurait incité l'agresseur à agir de la sorte (Misri, 2017, p. 305-306), lequel est ainsi déresponsabilisé des actes qu'il a commis (Lamy, 2021, p. 166). De plus, ce terme associe la victime à Ève, laquelle a été considérée comme une tentatrice dans l'histoire de la réception, surtout dans les représentations culturelles populaires (Lavigne & Piazzesi, 2019, p. 1).

Ainsi, en proposant cette comparaison entre le récit de Pr 7 et le harcèlement de rue, j'espère encourager les lectrices et les lecteurs contemporain.e.s à remettre en question les interprétations de l'autre femme en tant que séductrice. Comme le note Lieber, « [l]es interactions entre deux inconnus, souvent présentées comme de la simple drague, sont la plupart du temps très mal admises par les femmes interrogées, qui les considèrent comme des intrusions généralement agressives dans leur vie et leur intimité » (2008, p. 278). Avec tous les rapprochements possibles entre Pr 7 et ce

¹¹⁰ C'est ce que l'on nomme en anglais le *victim blaming* (Lamy, 2021, p. 165).

phénomène de harcèlement, il devient plus difficile de considérer la femme de Pr 7 comme une simple séductrice. De plus, le jeune homme se trouve dans une position qui n'est pas sans rappeler celle dans laquelle se trouvent de nombreuses femmes qui subissent du harcèlement de rue, c'est-à-dire une position où elles se questionnent à savoir si leur comportement ou leur habillement est la raison pour laquelle elles ont été agressées. Le rappel constant de la part de leurs familles et de leurs proches qu'elles sont des proies et qu'elles doivent ainsi anticiper la réaction des hommes qu'elles rencontreront vient se mêler au questionnement de ces mêmes personnes, à savoir si elles ne sont pas finalement en partie responsables pour les comportements intrusifs, agressifs et violents des hommes. C'est le rôle qui est joué à la fois par l'instructeur de sagesse et la figure maternelle à la fenêtre, le premier rappelant au fils qu'il doit s'armer contre l'autre femme en apprenant son fonctionnement afin de pouvoir l'éviter, tandis que la deuxième blâme le jeune homme en le qualifiant de « sans esprit ». On peut supposer que si le fils finissait par se faire prendre tout comme le jeune homme, l'instructeur de sagesse le blâmerait de ne pas avoir retenu ses commandements, évoqués en Pr 1-5.24-25. Ainsi, il me semble que le débat qui anime certaines exégètes féministes, à savoir dans laquelle des figures féminines de Pr 1-9 les femmes devraient se reconnaître, est mal orienté. S'il y a une des figures dans ce livret des Proverbes, et particulièrement en Pr 7, à laquelle toutes jeunes filles et femmes¹¹¹ peuvent s'identifier, c'est celle du jeune homme en Pr 7 !

5.2. Conclusion

L'objectif de ce dernier chapitre était donc de m'opposer à l'interprétation de l'autre femme comme une séductrice, une telle interprétation n'étant à mon avis pas compatible avec une démarche féministe, puisqu'elle implique de faire fi de la violence dont le jeune homme est victime. J'ai d'ailleurs évoqué que la romantisation des violences et le refus de dénoncer la violence dans des cas d'agressions sexuelles étaient des phénomènes courants, le monde de l'exégèse biblique n'y étant pas immunisé. J'ai donc établi dès le début que, bien que la notion de pouvoir soit présente d'emblée dans l'acte de séduction, la violence, elle, ne devrait jamais l'être. Les définitions des

¹¹¹ Pour cette déclaration, je me base sur des statistiques qui confirment qu'une grande majorité des femmes seront victimes de harcèlement de rue ou d'agression sexuelle au cours de leur vie. En guise d'exemple, 94% des répondantes dans une étude auprès des femmes montréalaises a été victime de harcèlement de rue (Dumerchat & Simard, 2021, p. 2), et 99% dans une étude menée aux États-Unis (Mihindou, 2014), alors qu'une femme sur cinq est victime de violence dans les espaces publics en France (Lieber, 2008, p. 118), etc.

notions de consentement et de contrainte m'ont permis de mettre en lumière cette distinction entre relation de pouvoir et violence : le consentement est *nécessaire* pour qu'il s'agisse de séduction et s'il y a une contrainte, il s'agit dès lors de violence. J'ai mis en application ces notions au cas de Pr 7 pour déduire que la passivité du jeune homme ne témoignait pas de son consentement et que la violence exercée par l'autre femme sur lui relevait de contraintes physiques et verbale/psychologique. Il me semblait important de ne pas discréditer le fait que le jeune homme soit victime de violence sexuelle en raison de son genre masculin et de sa passivité face aux actions de l'autre femme.

Pour soutenir ma critique de l'interprétation selon laquelle la femme de Pr 7 serait une séductrice, j'ai également offert certaines comparaisons avec d'autres récits bibliques où des femmes sont des meurtrières. L'utilisation de leurs corps afin de tuer leurs ennemis (tous des hommes) a fait en sorte qu'elles sont caractérisées comme des séductrices. En m'appuyant sur la définition de la séduction que j'avais présentée plus tôt, j'ai établi une distinction entre la sexualisation des meurtrières – c'est-à-dire la manipulation par l'usage de leur corps – et la séduction. L'association qui est souvent faite entre l'amour/l'affection et la haine/violence m'a menée vers la description de l'autre femme en tant que chasseuse en Pr 7, description qui me semble expliquer en partie l'interprétation répandue de ce personnage en tant que séductrice.

Finalement, afin de bien mettre en évidence la violence dont le jeune homme est victime, j'ai proposé un rapprochement entre le récit de Pr 7 et le harcèlement de rue. Vu les nombreuses ressemblances qu'on remarque notamment dans les agissements des personnages – soit dans ceux de l'autre femme (i.e. l'agresseuse), ceux du jeune homme (i.e. la victime) et ceux de l'instructeur de sagesse et de la femme à la fenêtre (i.e. l'entourage de la victime) –, il me semble bien difficile d'interpréter Pr 7 comme une scène de séduction. Le jeune homme m'apparaît désormais être dans la même position occupée par de nombreuses femmes de nos jours, soit celle d'une victime qu'on trouve responsable de ce qui lui est arrivé.

CONCLUSION

Afin de me préparer à la rédaction de ce mémoire, j'ai consulté une partie de l'immense littérature qui a été produite sur le livre des Proverbes, et plus particulièrement sur le chapitre 7. Ma perception de ce récit et de son personnage central, l'autre femme, a donc été fortement influencée par ces lectures et les conclusions des études contemporaines faites sur Pr 7. Suivant les analyses de ces exégètes, lesquelles accordaient une grande importance au discours de l'autre femme, mon intérêt s'est donc porté naturellement sur la parole de cette dernière et sur la puissance qui semblait lui être accordée par le récit. Mon avis était alors que le danger de cette femme était principalement lié à sa capacité à convaincre, et ce, jusqu'à ce que j'aborde d'autres aspects de sa personnalité. En souhaitant offrir une étude des plus exhaustives sur ce chapitre, je me suis tournée vers des versets oubliés, vers des descriptions qui ne portaient pas sur son apparence ni sur sa parole, mais sur ses mouvements et ses actions, bref sur des informations qui avaient été négligées par les exégètes jusqu'à maintenant.

Tandis que certaines des hypothèses que j'avais énoncées en début de parcours se sont confirmées, de nouvelles ont émergé lors de la rédaction, notamment celle concernant ma position quant à l'identification de l'autre femme en tant que séductrice. Je présenterai donc un récapitulatif du contenu de chacun des chapitres de ce mémoire, en revenant sur les différentes analyses que j'ai présentées et en rappelant les conclusions que j'en ai tirées.

Le premier chapitre consistait à présenter ma propre traduction du texte hébreu de même que sa critique textuelle, lesquelles ont été faites à l'aide de l'apparat critique de la BHQ et de la BHS, des variantes attestées dans les différentes traductions anciennes – Septante, Peshitta, Vulgate – de même que des remarques de certains commentateurs bibliques. J'ai eu l'occasion de retravailler cette traduction du chapitre 7 à plusieurs reprises lors de la rédaction de mon mémoire, les analyses philologiques et intertextuelles me poussant à revoir le choix initial de mes mots.

Dans le deuxième chapitre, intitulé *Contextualisation de Pr 1-9 et Pr 7*, je me suis d'abord intéressée à la période de rédaction de ce livret, qui, selon la plupart des exégètes, correspond à la période perse achéménide, c'est-à-dire entre 538 et 333 ANE (Lavoie, 2012, p. 244; Murphy, 1998,

p. xx; Yee, 2003, p. 136). En raison de cette date de rédaction, il serait possible de penser que le contexte social de cette période et les enjeux socio-économiques qui la caractérisent aient pu influencer le contenu de Pr 1-9. Je pense notamment aux interdictions visant les mariages exogamiques dont parlent les livres d'Esdras et de Néhémie, aussi rédigés à la période perse, interdictions qui s'expliquent par la volonté de la communauté de retour de l'exil – la *gôlah* – de reconstruire son identité judéenne (Eskenazi, 1992, p. 116; Finkelstein & Silberman, 2002, p. 442; Yee, 2003, p. 137). En raison des risques économiques, culturels et culturels que posent ces mariages avec des femmes étrangères, Esdras et Néhémie les interdisent. L'exploitation du thème des femmes étrangères en Pr 1-9 pourrait également expliquer, selon certains exégètes, l'attribution de la rédaction de ce livre à Salomon en raison de l'amour de ce dernier pour les femmes étrangères (Camp, 2000, p. 43; Fischer, 2019, p. 110).

Je me suis ensuite penchée sur les différentes influences possibles sur la création du personnage central de Pr 7, l'autre femme. Outre les livres d'Esdras et Néhémie, certains livres des Prophètes, tels que Jérémie, Ezéchiel, Osée et Malachie, auraient pu être des influences en raison de l'exploitation des thèmes du mariage et de la fidélité à l'alliance divine qui y sont exploités. D'autres influences extra-bibliques peuvent également être considérées, telles qu'égyptienne, mésopotamienne et grecque, en raison de genres littéraires et de thèmes communs qu'on retrouve dans la littérature de ces différentes civilisations. J'ai également noté que, bien que Pr 1-9 soit communément compris comme appartenant à la tradition de sagesse, plusieurs exégètes remettent en question l'existence d'une telle tradition – à mon avis avec des arguments peu convaincants – et préfèrent parler d'une littérature d'instruction en raison du contenu des chapitres et du fait qu'ils s'apparentent à un enseignement d'un parent à un jeune fils (Andruska, 2019, p. 106; Fontaine, 1992, p. 145; Forti, 2007, p. 96; Vayntrub, 2020, p. 13). À ce sujet, je me suis également brièvement intéressée à l'implication des parents quant à l'éducation de leurs jeunes enfants en Israël ancien et j'ai démontré en quoi ces tâches semblaient être partagées entre le père et la mère, l'autorité de cette dernière étant d'ailleurs attestée à plusieurs reprises dans le livre des Proverbes (Marsman, 2003, p. 237).

Finalement, j'ai présenté la microstructure du chapitre 7 du livre des Proverbes. Ce dernier est divisé en trois parties : une introduction (vv. 1-5), une partie centrale (vv. 6-23) et une conclusion (vv. 24-27). L'introduction et la conclusion sont toutes deux identifiables par l'emploi de

l'expression « mon fils » et de plusieurs impératifs relatifs à l'écoute et le respect des consignes du parent. Cependant, alors que l'accent est mis sur la vie du jeune garçon en introduction, c'est plutôt le thème de la mort et du Shéôl qui est exploité dans la conclusion. La partie centrale est une narration de la rencontre entre le jeune homme et l'autre femme se déroulant dans la rue à la nuit tombée, scène décrite par une personne inconnue postée à sa fenêtre. Alors que plusieurs hypothèses ont été défendues quant à l'historicité de cette scène en raison de son registre réaliste, je suis plutôt d'avis que le personnage de l'autre femme n'est que fictif, sans toutefois défendre qu'il soit métaphorique.

Le contenu du troisième chapitre, *Identification de la 'iššāh zārāh/nok^eriyyāh par l'analyse de ses caractéristiques*, visait à la reconstruction de l'identité de l'autre femme à partir de ses différentes descriptions. Le chapitre était ainsi divisé en trois sections centrales. La première section portait sur sa caractérisation par son nom. Ainsi, j'analysais les termes זָרָה et נִכְרִיָּה et les différentes possibilités de traduction pour ces derniers. J'ai choisi de les traduire respectivement par « autre » et « inconnue » à la suite de la Nouvelle traduction de la Bible, bien que la polysémie de ces deux termes ouvre la porte à différentes traductions possibles. C'est dans le livre des Proverbes qu'on retrouve le plus grand nombre d'occurrences de la racine זָר, dont le verbe זָרַח a la signification de « turn aside, deviate, go away » (Snijders, 1980, p. 53). La signification de ce terme est fortement influencée par le contexte dans lequel il est utilisé, rendant donc une traduction universelle de ce terme impossible. Il peut ainsi avoir un sens religieux (cf. ses occurrences en Ex, Lv, Nb et Os), ethnique et politique (cf. les Prophètes), ou simplement avoir la signification plus générale d'« autre » (Humbert, 1939, p. 260; cf. aussi Camp, 1997, 311; Maier, 1998, p. 93; Snijders, 1980, p. 55). Quant à la racine נִכְרַח, elle se retrouve majoritairement dans les livres des Proverbes et d'Esdras. L'adjectif נִכְרִיָּה semble toujours utilisé pour décrire une relation avec une personne, que cette dernière soit à l'extérieur de la nation ou de la famille, d'où sa traduction par « étranger.ère » dans la plupart des cas (Lang & Ringgren, 1998, p. 425-426). Considérant que je privilégie l'hypothèse selon laquelle les personnages désignés par les adjectifs זָרָה et נִכְרִיָּה en Pr 1-9 sont différentes femmes et que la polysémie de ces termes empêche de trouver une traduction qui satisferait les différents portraits de ces femmes, je propose une traduction qui ne s'applique qu'à la femme présente au chapitre 7.

Les traductions de ces termes offertes par les exégètes dans le cas de Pr 7 oscillent entre celles qui mettent l'accent sur la différence d'ethnicité (« étrangère ») et celles qui mettent l'accent sur la différence de comportement (« adultère »). Alors que je considère cette première suggestion comme trop restrictive, la seconde m'apparaît comme une paraphrase davantage qu'une traduction (Bellis, 2018, p. 26; Lavoie, 2012, p. 255; Marbury, 2007, p. 168). Ainsi, la traduction de זָרָה en « autre » et de נִכְרִיָּה en « inconnue » permet de soutenir différentes hypothèses à la fois, sans restreindre le personnage à une seule caractéristique. L'autre femme peut ainsi être caractérisée d'« autre » en raison de son comportement, en raison de son ethnicité ou en raison de son genre.

La deuxième section visait à dresser un portrait de l'autre femme à partir de ses caractéristiques physiques. Je me suis d'abord intéressée à l'expression שֵׁית זֹנָה du verset 10, que je traduis par « vêtue comme une prostituée ». Plusieurs exégètes interprètent cette information comme indiquant que cette femme s'adonne à la prostitution en l'absence de son mari, ce qui légitimerait notamment la traduction de זָרָה par « femme adultère » (McKane, 1977, p. 339; 1995, p. 225-226; Schipper, 2019, p. 256, 273; Schökel & Vilchez, 1984, p. 227). La racine זָנָה pourrait toutefois simplement évoquer le comportement d'une femme refusant l'autorité d'un homme (mari ou père de famille), considérant que le terme de « prostitutions » est utilisé dans divers passages des Prophètes pour désigner le peuple d'Israël qui s'est détourné de son Dieu (Maier, 1998, p. 104). Elle pourrait également désigner une femme étrangère, les mariages mixtes étant considérés comme de la prostitution à l'époque perse (Lavoie, 2012, p. 255 note 44). Cette expression à elle seule ne permet donc pas de comprendre l'identité de l'autre femme. J'ai ensuite analysé les différentes parties du corps de l'autre femme et la signification que ces dernières pouvaient avoir en lien avec son identification. Son cœur est d'abord évoqué dans la suite du verset 10, se lisant לִבְּךָ, « le secret au cœur » dans le texte massorétique. Plusieurs exégètes ont cependant suggéré de le modifier afin d'obtenir לוֹט, évoquant alors l'idée d'un voile porté par l'autre femme, ce qui pourrait ainsi être lu comme une précision de l'habit de prostituée évoqué au stique précédant (Clifford, 1999, p. 83; Fox, 2015, p. 143; Jones, 1961, p. 93; Kozlova, 2021, p. 2-3; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 158; Scott, 1965, p. 63). Je m'oppose toutefois à cette suggestion de modification, l'expression « le secret au cœur » – qui est une traduction du texte massorétique inchangé – pouvant tout à fait être soutenue dans le contexte présent, celui où les intentions de l'autre femme sont cachées. De plus, cette expression, dans laquelle on évoque le cœur (לֵב) plutôt qu'un voile (לוֹט), viendrait créer une

opposition avec le verset 3 dans lequel on enjoint au jeune homme d'écrire les instructions sur la tablette de son cœur. Le fait que le cœur de l'autre femme soit secret indique que ses intentions sont à l'opposé des principes de sagesse, ce qui témoigne de la dangerosité qu'elle représente. De plus, il semblerait que les femmes mariées portaient le voile, et non les prostituées. En ce qui concerne son visage, on mentionne au verset 13 qu'elle le « durcit ». Le visage étant le reflet des émotions et des intentions d'une personne, le fait de le durcir pourrait indiquer à la fois qu'elle s'apprête à mentir au jeune homme, tout en évoquant son caractère violent (Garrett, 1990, p. 681; 1993, p. 104 note 142; Jones, 2003, p. 72 note 33; Ross, 2008, p. 94; Van Leeuwen, 1997, p. 85; Waltke, 2004, p. 377). Mention est également faite de « ses pieds [qui] ne restent pas dans sa maison » au verset 11. Les pieds étant parfois un euphémisme désignant les parties génitales, il serait possible d'y voir une référence à l'autonomie sexuelle de la femme qui ne se limite pas qu'à un seul partenaire (Bellis, 2018, p. 74; Treier, 2011, p. 41; Yee, 2003, p. 155), ce qui, pour les rédacteurs bibliques, évoque à nouveau le danger qu'une telle femme représente pour l'équilibre dans la société. Finalement, j'ai soutenu la traduction du verset 21 par « par le glissement de ses lèvres », la racine הלק évoquant ce qui est lisse et donc allant de pair avec l'idée que son discours est ambigu/glissant. Ainsi, les parties du corps de l'autre femme – son cœur, son visage, ses pieds et ses lèvres – sont utilisées de manière à exposer le danger que cette femme représente, danger qui est en partie relié à l'aspect libertin de sa sexualité. À l'inverse, les parties du corps du fils mentionnées dans l'introduction – les yeux, les doigts et le cœur – sont employées afin de mettre l'accent sur l'apprentissage et l'étude (Dhorme, 1963, p. 77, 126; Fox, 2000, p. 239). L'opposition entre la description des parties du corps du fils et de l'autre femme indique donc qu'une association avec cette dernière aura pour effet de se détourner de l'étude et, ainsi, d'une vie sage.

J'ai ensuite porté une attention aux actions de l'autre femme, celles-ci participant tout autant à sa caractérisation physique. Tout d'abord, je me suis intéressée au vocabulaire et à l'imagerie rappelant la chasse, ceux-ci mettant l'accent sur la relation de pouvoir violente qui caractérise la rencontre entre l'autre femme et le jeune homme, entre la prédatrice et sa proie. On le remarque notamment par l'emploi du verbe אָרַב, « embusquer, guetter », qui évoque non seulement la chasse, mais aussi la guerre et le meurtre (Forti, 2020, p. 29). La puissance meurtrière de l'autre femme est également confirmée en conclusion du chapitre (Fontaine, 2009, p. 44-45; Murphy, 1998, p. 283; Snijders, 1980, p. 56; Whybray, 1994, p. 12; Yee, 1989, p. 53), le vocabulaire pour décrire ses

victimes et ce qu'elle leur fait – הַלְלִים, « percés » et כָּל־הַרְגִּיָּהָ, « ceux qu'elle a tués » – rappelant à nouveau un contexte guerrier (Waltke, 2004, p. 385). Ensuite, j'ai porté attention aux caractéristiques d'agresseur de l'autre femme, notamment ses actions au verset 13. J'ai mis en lumière la violence que suggère l'utilisation du verbe הִזַּק qui, employé au hiphil, a la signification de « s'emparer, saisir, attraper » (Brown, Driver, Briggs & Gesenius, 1979, p. 304-305). De plus, je rappelle que l'utilisation de ce verbe dans des contextes de violence sexuelle envers des femmes en Dt 22,25, Jg 19,25 et 2 S 13,11.14 (Gravett, 2004, p. 281; Yee, 2003, p. 155, 230; cf. aussi Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 59) et le fait que l'action posée par l'autre femme en Pr 7,13 soit celle d'« embrasser » (נִשָּׂק) pourraient suggérer que la rencontre entre les deux personnages est en fait une agression sexuelle. J'ai ensuite tracé ensuite des parallèles entre l'utilisation du verbe הִזַּק en Pr 7,13 et le terme לִקְחָהּ dérivant de לָקַח, « prendre », en Pr 7,21, que je traduis par « emprise » à la suite de Lelièvre et Maillot (2000, p. 161). Il me paraissait important d'expliquer en quoi je m'opposais à la compréhension de plusieurs exégètes selon laquelle le terme לִקְחָהּ indiquait la force persuasive du discours de l'autre femme (cf. Barucq, 1964, p. 84; Bellis, 2018, p. 71; Clifford, 1999, p. 83; Cohen, 1945, p. 42; Garrett, 1993, p. 102; Greenstone, 1950, p. 75; Jones, 1961, p. 94; Miles, 2004, p. 82; Ross, 2008, p. 94; Toy, 1908, p. 155; Waltke, 2004, p. 365) davantage qu'une force physique qu'elle exerçait sur le jeune homme. Je suis d'avis que l'utilisation de לִקְחָהּ dans ce passage est un rappel ironique de son utilisation par l'instructeur de sagesse en Pr 1,5 ; 4,2 ; 9,9 ; 16,21.23, où le substantif désigne alors l'enseignement de sagesse. Or, en Pr 7,21, un jeu de mots polysémique est créé avec le terme הִלַּק (« glissement »), différenciant donc l'enseignement de l'instructeur de sagesse de celui de l'autre femme. L'ambiguïté du discours de l'autre femme (i.e. le fait que ses paroles soient « glissantes ») en plus de la violence physique qu'elle utilise ne permettent pas de placer ces deux types d'« enseignement » au même niveau : le jeune homme n'a pas la liberté de choisir entre l'un et l'autre (pour un avis contraire, cf. Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 54; Whybray, 1994, p. 112), car il est forcé – et trompé – par l'autre femme. Je soutiens davantage cette idée par mon analyse des verbes הִטְתִּי et תִּדְיִחֶנֶּנִּי également employés au verset 21. Dans les deux cas, les verbes sont conjugués à la 3^e personne du féminin singulier avec un suffixe pronominal de la 3^e personne du masculin singulier, indiquant donc que ces actions sont performées par l'autre femme sur le jeune homme. La racine נָטַח peut avoir la signification d'« incliner, plier », mais également celle de « tourner » au sens de « dévier du chemin », ou même de « pervertir » (Ringgren, 1998, p. 385). Quant à la racine נָדַח, elle a la signification de « contraindre, forcer ».

Ces deux verbes semblent ainsi exprimer des actions similaires, une idée qui est soutenue par la présentation du verset 21 sous la forme d'un chiasme synthétique. Je les traduis donc par « faire céder » et « contraindre », un choix qui me paraît respecter l'idée de force physique et de manipulation verbale impliquée non seulement par la signification de ces termes, mais également par le contexte.

Dans la troisième section de ce chapitre, je me suis intéressée à la caractérisation de l'autre femme par son discours, en mettant l'accent sur l'ambiguïté de celui-ci. J'ai d'abord examiné la représentation négative qui est faite de la parole des femmes dans la Bible hébraïque, cette dernière étant souvent évocatrice d'un non-respect des normes androcentriques, lesquelles associent la bonne féminité à la passivité et au silence. Le premier aspect faisant du discours de l'autre femme un discours ambigu est sa ressemblance avec celui de la Sagesse personnifiée. De nombreux.ses exégètes ont noté cette ressemblance qui unit la Sagesse et l'autre femme, d'autant plus qu'on retrouve les deux femmes dans des endroits similaires, comme les rues et les places (Pr 8, 3, cf. aussi Blenkinsopp, 1991, p. 466; Van Leeuwen, 1997, p. 85; Yoder, 2009, p. 86; 2015, p. 219). Cependant, contrairement à Aletti, je ne crois pas que cette ressemblance témoigne d'une tactique de séduction employée par l'autre femme (1977, p. 133), mais qu'elle cherche plutôt à faire croire au jeune homme qu'il a un choix.

J'ai présenté comment pouvait se manifester cette ambiguïté en analysant le verset 14, lequel a mené à différentes hypothèses chez les exégètes. La mention des זָבָחֵי שְׁלָמִים, des « sacrifices de paix », et des נְדָרִים, des « vœux », a souvent été interprétée par les exégètes en intertextualité avec Lv 7,16 qui détermine le délai prescrit pour consommer la viande offerte en sacrifice. L'autre femme inviterait donc possiblement le jeune homme à partager un repas (Aitken, 1986, p. 75; Alter, 2003, p. 86; Cohen, 1945, p. 41; Fox, 2000, p. 245; Jones, 1961, p. 93; Lelièvre et Maillot, 2000, p. 159; Létourneau, 2021, p. 16; Masenya, 2017, p. 124; Schipper, 2019, p. 269; Scott, 1965, p. 65; Stone, 2004, p. 132-133; Toy, 1908, p. 151-152; Van der Weiden, 1970, p. 69; Whybray, 1994, p. 114; 2011, p. 246; Yoder, 2009, p. 87). Cependant, certain.e.s exégètes sont méfiant.e.s de l'autre femme quant à sa volonté de respecter les lois du Lévitique, et voient plutôt une demande pour participer à une relation sexuelle (Garrett, 1993, p. 103; Miles, 2004, p. 79; Morla, 2011, p. 61; Murphy, 1998, p. 43-44; Van Leeuwen, 1997, p. 85; Whybray, 1994, p. 114), ce qui est également parfois associé à des cultes sacrificiels étrangers (Burns, 1995, p. 27; Perdue, 2000, p. 136; Scott,

1965, p. 65; Waltke, 2004, p. 377) et même à un culte de la fertilité (Boström dans Washington, 1995, p. 164). N'adhérant pas à ces deux dernières hypothèses, je soutiens toutefois la possibilité de comprendre l'invitation de l'autre femme en Pr 7,14 à la lumière de Lv 7,16 et d'un partage de repas. Or, cette interprétation n'a pas à être exclusive. J'explore ainsi les possibilités de traductions du verbe שָׁלַמְתִּי , pouvant à la fois être rendu comme un accompli et comme un inaccompli, d'où ma traduction par « aujourd'hui, j'(ai) accompli mes vœux ». Contrairement à plusieurs exégètes qui tentent de soutenir l'une ou l'autre de ces traductions, je défends, à la suite de Bellis et de Yee, que ce temps de verbe est volontairement ambigu (2018, p. 75; 2003, p. 155). Ce verbe rend l'invitation difficilement discernable pour le jeune, puisqu'elle réfère à la fois à une relation sexuelle, à un sacrifice ultérieur et au partage de repas qui suivra ce même sacrifice. Je développe davantage sur cette ambiguïté dans le chapitre qui suit.

Le quatrième chapitre porte comme titre *Identification de l'autre femme par l'entremise des personnages secondaires, des objets, et du cadre spatio-temporel de Pr 7*. J'ai donc d'abord commencé par une analyse du personnage secondaire le plus important : le jeune homme (נֶעַר הַסֵּרֵל לב), une approximation de son âge étant indiquée par l'utilisation du terme נֶעַר . Alors que plusieurs exégètes comprennent sa dénomination en tant que הַסֵּרֵל־לב – ayant pour équivalent français « sans cervelle » – comme établissant sa culpabilité face à son destin, je m'intéresse davantage aux indices présents dans le texte témoignant de la passivité de ce jeune homme et de son impuissance face aux actions de l'autre femme. Tout d'abord, je ne crois pas que le texte hébreu nous indique qu'il était volontairement en direction de la maison de l'autre femme ($\text{וְדַרְדֵּי בֵּיתָהּ}$), mais plutôt qu'il ne faisait que se déplacer dans le marché.

Dans mon étude portant sur le jeune homme, je m'intéresse à son identification en tant que victime n'ayant pas la capacité de se défendre face à la puissance de l'autre femme, et ce, afin de m'opposer aux exégètes qui lui reprochent de ne pas s'être défendu (cf. Cox, 1982, p. 144; Fontaine, 2009, p. 44; Hunter, 2006, p. 83; Schipper, 2019, p. 274; Waltke, 2004, p. 367, 372). Je me penche d'abord sur la passivité du jeune homme, d'abord exprimée par son silence total dans l'entièreté du chapitre, mais également par la disproportionnalité qui caractérise les actions posées par lui et par l'autre femme. Certain.e.s exégètes ont justement noté que le texte hébreu accentuait l'activité de l'autre femme versus l'immobilité du jeune homme (Clifford, 1999, p. 84-85; Heijerman, 1995, p. 102; Morla, 2011, p. 61; Schipper, 2019, p. 280), la première étant sujet de 23 verbes tandis que le

second n'est sujet que de quatre verbes, sans compter que deux des actions performées par le jeune homme sont en réponse à la violence exercée par l'autre femme en Pr 7,21. J'argumente que la passivité du jeune homme est davantage le résultat d'une contrainte qu'il subit qu'une réponse à la séduction de l'autre femme, ce qui me semble également soutenu par les comparaisons aux animaux évoquées en Pr 7,22-23. Alors que le texte avait déjà établi la relation de pouvoir entre l'autre femme – qui était présentée telle une chasseuse en Pr 7,12 – et le jeune homme, ce dernier prend le rôle de la proie en Pr 7,22-23. Je me suis intéressée à la signification de chacun de ces animaux. Tout d'abord, le שׂוֹר – un bovin dont le sexe est imprécis – que le texte décrit comme étant « mené vers l'abattoir », est certes un animal fort, mais surtout passif et docile, puisqu'il est un animal domestiqué (Garrett, 1993, p. 104; Waltke, 2004, p. 383; Wood, 1875, p. 141). De plus, la Septante remplace le verbe יָבוֹא, « il vient » (D'Hamonville, 2000, p. 202; Greenstone, 1950, p. 76; McKane, 1995, p. 227), pour une forme passive, soit « on le mène », amplifiant sa passivité. Je trace également des liens entre la comparaison avec un שׂוֹר et le propos ambigu formulé par l'autre femme en Pr 7,14. Considérant que le שׂוֹר est un animal de sacrifice (cf. Lv 4,10 ; 9,4.18-19 ; 17,3-5 ; 22,23.27-29 ; Nb 7,3 ; 15,11-13 ; 18,17 ; Dt 17,1 ; 18,3 ; 2 S 6,13 ; 1 R 1,19.25), je m'appuie sur plusieurs exégètes qui traduisent le verbe שְׁלַמְתִּי comme un inaccompli, indiquant donc que le sacrifice auquel l'autre femme réfère sera complété dans un futur proche. Ces exégètes comprennent la comparaison du jeune homme à un animal de sacrifice comme un indice pointant vers le fait que l'objet du sacrifice en question sera le jeune homme (Clifford, 1999, p. 88; Jones, 2003, p. 72 note 35; Yee, 2003, p. 155; Bellis, 2018, p. 75). Cependant, je défends l'interprétation selon laquelle cette compréhension n'enlève pas la possibilité de voir une référence à un partage de repas, de même qu'à une relation sexuelle, les trois interprétations possibles du verset 14 que j'ai évoquées un peu plus tôt. En effet, selon Lv 7,16, la viande offerte en sacrifice doit être consommée le jour même, le jeune homme devenant ainsi le plat principal du repas (Schökel & Vilchez, 1984, p. 228; Yee, 2003, p. 157; Yoder, 2009, p. 89). Enfin, la relation sexuelle peut également être déduite de ce partage de repas, connaissant les connotations sexuelles qui accompagnent l'action de manger dans la littérature du Proche-Orient ancien (Lavoie, 1995, p. 132). La comparaison à un bovin permet donc de soutenir la passivité du jeune homme tout en permettant une triple interprétation du verset 14, dans lequel ce même personnage est à la fois objet de sacrifice, invité à un repas et à une relation sexuelle.

La deuxième comparaison du jeune homme à un animal se trouve en Pr 7,22c, où l'on mentionne qu'il s'apparente à un cerf enchaîné. Contrairement au texte massorétique, je supporte la vocalisation du terme לַיָּאֵ, « cerf » plutôt que לַאֲוִיָּל, « fou », à la suite de plusieurs exégètes (cf. Aitken, 1986, p. 74; Burns, 1995, p. 32; Eitan, 1926, p. 61; Forti, 2008, p. 44; 2020, p. 29; Fox, 2000, p. 238; Létourneau, 2021, p. 19; Garrett, 1993, p. 104; Ross, 2008, p. 95; Schökel & Vilchez, 1984, p. 228; Yoder, 2009, p. 89; Waltke, 2004, p. 365; Whybray, 1994, p. 117). Cette image d'un cerf dont le foie se fait transpercer d'une flèche rappelle la thématique de la chasse et autorise l'hypothèse selon laquelle le jeune homme sera le repas, la viande de cerf étant propre à la consommation (Dt 12,15.22 ; 14,5 ; 15,22). Finalement, la traduction du terme עֲכָפָה par « enchaîné » que je propose vient de son équivalent arabe *'akasa* qui est employé pour désigner des animaux qui sont maîtrisés et attachés par une corde (Eitan, 1926, p. 62; McKane, 1995, p. 227; Whybray, 1994, p. 117), en plus de son occurrence en Is 3,18 où il désigne alors des bracelets. La dernière comparaison animale, évoquée en Pr 7,23b, est celle d'un oiseau qui se précipite vers un piège. Plutôt que de comprendre la comparaison au עֲפֹרָה comme une indication de la stupidité ou de l'absence de jugement du jeune homme, comme le font plusieurs exégètes selon les autres occurrences de cet oiseau dans la Bible hébraïque (cf. (Fox, 2000, p. 250; Garrett, 1993, p. 104; Létourneau, 2021, p. 20; Likeng, 1998, p. 229), j'ai proposé de la comprendre à la lumière de la représentation de l'autre femme en tant que chasseuse, d'autant plus que la mention du piège (תֶּבֶן) témoigne de l'impuissance du jeune homme face à la ruse de l'autre femme. J'ai donc conclu cette section sur le jeune homme en soutenant que les comparaisons à des animaux guidés, attachés et traqués évoquaient son absence d'agentivité et témoignaient de la violence dont l'autre femme est capable en la plaçant dans le rôle de la chasseuse.

Poursuivant mon étude des personnages secondaires, je me suis intéressée à la personne à la fenêtre qui relate les versets 6 à 23. J'ai souhaité évaluer la possibilité qu'il s'agisse d'une femme, contrairement à la majorité des exégètes qui soutient que ce narrateur est un homme (Aitken, 1986, p. 74; Alter, 2003, p. 83-84; Aschkenasy, 1998, p. 29; Barucq, 1964, p. 83; Clifford, 1999, p. 84; Cohen, 1945, p. 39; Fox, 2000, p. 242; Garrett, 1993, p. 103; Greenstone, 1950, p. 70; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 156; Létourneau, 2015, p. 440, 372 note 317; McKane, 1977, p. 332; 1995, p. 220; Michaud, 1984, p. 88; Miles, 2004, p. 75 note 42; Olojede, 2017, p. 150; Park, 2019, p. 60; Schipper, 2019, p. 263; Seeman, 2004, p. 7; Waltke, 2004, p. 374; Weeks, 2007, p. 153; Yee, 1989,

p. 62; Yoder, 2009, p. 82, 84). J'ai donc présenté quelques preuves archéologiques soutenant le motif de la femme à la fenêtre au Proche-Orient ancien, notamment des plaques d'ivoire retrouvées en Syrie, en Assyrie et en Samarie (Aharoni, 1967, p. 180; Brenner, 1993, p. 120; Dahood, 1952, p. 213-214; Grandpierre, 2012, p. 152; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 156; McKane, 1995, p. 223; Perdue, 2000, p. 135; Waltke, 2004, p. 362). Ces femmes qu'on y dépeint sont parfois identifiées comme des déesses de la fertilité (Aschkenasy, 1998, p. 14; Gansell, 2014, p. 65; Létourneau, 2015, p. 435-436; McKane, 1995, p. 223; Perdue, 2000, p. 135), comme des prostituées (Gansell, 2014, p. 64; Létourneau, 2015, p. 437-438) ou comme des femmes royales (Gansell, 2014, p. 63; cf. aussi McKane, 1995, p. 223). J'ai également exploré ce motif dans la Bible hébraïque, une femme se retrouvant dans cette position en Jg 5,28, en 2 S 6,16 et en 2 R 9,30. Je m'appuie sur l'étude portant sur ces trois femmes, présentée par Aschkenasy, celle-ci affirmant que cette position reflétait la réalité de l'époque, dans laquelle les femmes étaient généralement exclues de la vie publique et confinées à la sphère privée. Ainsi, je soutiens que la femme à la fenêtre en Pr 7,6-23 pourrait être une figure maternelle impuissante face à la mort imminente d'un jeune garçon dans la rue et préoccupée pour son propre enfant, Jézabel en 2 R 9,30 et la mère de Sisera en Jg 5,28 ayant également perdu un fils (Brenner, 1993, p. 120; 1995, p. 53 note 1; Heijerman, 1995, p. 104; Imray, 2013, p. 660; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 57). Cette figure d'autorité – qui rappelle l'importance des mères dans l'éducation des enfants – respectant la division des sphères serait ainsi mise en opposition avec l'autre femme, qui, elle, ne se plie pas aux normes de la société. Enfin, le dernier personnage secondaire est l'homme dont l'autre femme souligne l'absence lors de son discours. La désignation généraliste אִישׁ (« l'homme ») fait selon moi partie de son discours ambigu. Le jeune homme ne peut donc déduire s'il s'agit d'un mari ou non, sans toutefois que l'autre femme ait à mentir délibérément.

La deuxième partie du chapitre 4 portait sur les objets mentionnés par l'autre femme. Je me suis donc d'abord intéressée aux aromates – la myrrhe, l'aloès et la cinnamome – qui sont aspergés sur le lit par l'autre femme en Pr 7,17. Ce qui est généralement relevé à propos de ces aromates est qu'ils évoquent une ambiance sexuelle, en raison de leur présence dans le Cantique des cantiques, de même que leur valeur, étant des produits d'importation. Cependant, je ne me suis pas limitée qu'à ces deux dimensions. En effet, j'ai également relevé les dimensions mortifères et culturelles qui sont associées à ces épices. D'abord, j'ai évoqué certains passages des Évangiles dans lesquels

on atteste que la myrrhe et l'aloès étaient utilisés pour le traitement des cadavres (Mc 16,1 ; Lc 24,1 ; Jn 19,39-40 ; cf. aussi Clifford, 1999, p. 89; Miles, 2004, p. 80; O'Connell, 1991, p. 238), une pratique également attestée en Égypte ancienne (Cothenet, 1960, p. 1297-1298). En ce qui concerne leur utilisation au sein du culte, j'ai rappelé l'importance des épices et des parfums dans le cadre de diverses cérémonies attestées en Mésopotamie, en Égypte, en Arabie, de même que chez les Grecs et les Romains (cf. Cothenet, 1960, p. 1291-1301).

Certaines de ces dimensions, notamment économique et mortifère, se retrouvent également dans la mention des autres objets, soit les couvertures d'Égypte et le lit. L'utilisation de l'hapax תְּבִיטוֹת אֶשְׁתֵּי pour désigner du tissu évoque sa rareté et sa valeur, tout comme le fait qu'il soit importé d'Égypte (Fox, 2000, p. 247; Mathys, 2019, p. 142). La puissance économique de l'autre femme est d'autant plus soutenue par la mention d'un lit, שֵׁרָפָה, que la possession de ce mobilier était à l'époque réservée aux riches (Greenstone, 1950, p. 74; Mathys, 2019, p. 141; Waltke, 2004, p. 379). Des connotations mortifères sont également associées à ces deux objets – le tissu et le lit –, le premier rappelant les linceuls dans lesquels les cadavres sont enveloppés avant d'être mis en terre (Miles, 2004, p. 80-81; Nutkiewicz, 2006, p. 80; O'Connell, 1991, p. 238) et le second évoquant une bière ou un cercueil (Burns, 1995, p. 28; Clifford, 1999, p. 89; Dell, 2006, p. 47 note 36; Miles, 2004, p. 81). La mention de ces objets évoquant diverses utilisations témoigne à nouveau de l'ambiguïté qui fait la force du discours de l'autre femme.

J'ai conclu cette section sur les objets en traçant des liens entre le discours de l'autre femme et l'offre d'hospitalité dans la Bible hébraïque, et ce, en me basant particulièrement sur les études de Gudme et sur ses hypothèses concernant les femmes offrant l'hospitalité. Ainsi, je suis d'avis que, tout comme l'évoque Gudme avec Yaël (Jg 4), bien que l'autre femme offre ce qu'elle a de mieux à son invité, les règles d'hospitalité ont été brisées dès la rencontre entre les deux personnages, l'offre d'hospitalité étant exclusivement masculine (Gudme, 2019, p. 101). Je m'inspire également de la conclusion tirée par Yamada en ce qui concerne l'excès d'hospitalité dans le récit de Jg 19, récit dans lequel l'hôte, imposant sa volonté sur ses invités, sera indirectement responsable du viol de la concubine du Lévite (Yamada, 2015, p. 73-76). Considérant la violence de l'autre femme envers le jeune homme et les multiples volitifs employés dans son discours, j'estime que ce qui pourrait s'apparenter à une offre d'hospitalité est en fait un excès ; c'est la volonté de l'autre femme qui prime sur celle du jeune homme.

Enfin, la dernière section du chapitre quatre portait sur les lieux et la temporalité de Pr 7. Tout d'abord, il semble évident, de par la mention de la rue (חֹרֵץ), du marché (שׁוּק) et des places (רְחֹבוֹת), que la scène se déroule dans une ville. Ensuite, le verset 9 est entièrement dédié à mettre l'accent sur le passage entre le début de la soirée et la noirceur totale, indiquant que la rencontre entre les deux personnages a lieu la nuit venue. Je m'intéresse ainsi à cette limite entre l'espace public – dans lequel se trouve le jeune homme – et l'espace privé – la chambre de l'autre femme –, et entre le jour et la nuit. Je suis d'avis que cette limite crée une tension chez le lectorat, la venue de la nuit dans la Bible hébraïque étant souvent évocatrice de dangers imminents (Fox, 2000, p. 243; Yamada, 2008, p. 78; Yoder, 2009, p. 85). Ce danger est également insinué par la présence inhabituelle d'une femme non accompagnée dans un espace public à la nuit tombée (Grandpierre, 2012, p. 150; Neyrey, 1994, p. 82). Le danger qui guette le jeune homme semble donc évoqué à la fois par la mention de certains objets, par le fait que cette offre s'apparente à un excès d'hospitalité, par la présence d'une femme non contrôlée dans un espace public et par la limite entre intérieur et extérieur, entre jour et nuit, entre sécurité et vulnérabilité.

Dans le cinquième et dernier chapitre, *Violences sexuelles en Pr 7 : Pour dépasser l'interprétation selon laquelle l'autre femme est une séductrice*, je me suis tournée vers le lectorat, plus particulièrement vers certaines interprétations répandues chez les exégètes contemporains.e.s. À l'aide de mon analyse qui mettait l'accent sur la violence de l'autre femme et de diverses théories féministes, j'ai souhaité remettre en question les interprétations qui faisaient de l'autre femme une séductrice. J'ai évoqué à plusieurs reprises que Pr 7 présentait un renversement des rôles des genres et que c'est ce dernier qui contribue à faire de l'autre femme une aussi grande menace. Elle ne se soumet pas comme la majorité des femmes bibliques ; elle agit plutôt comme le ferait un homme. Cependant, je ne suis pas d'accord avec les exégètes qui soutiennent que le danger qu'elle pose relève de sa capacité à séduire. Afin de m'y opposer, je propose d'abord une définition contemporaine et féministe de la séduction, soit « *provoquer le désir de l'autre* », tout en rappelant que cette dernière ne peut impliquer de la violence sur l'une ou l'autre des parties (Fassin, 2012, p. 59). La séduction, dans une perspective féministe, reste une relation de pouvoir, certes, mais les sujets impliqués doivent toutefois demeurer *libres* (Fassin, 2012, p. 60). Cependant, la représentation populaire et hétérosexiste de la séduction ne correspond pas à cette définition et met davantage l'accent sur la sexualité active de l'homme et la sexualité passive de la femme

(Boucherie, 2019, p. 33; hooks, 2017, p. 270). Avec une telle conception de la séduction, il n'est pas étonnant que l'autre femme – qui agit violemment et qui impose sa volonté sur celles des autres – soient perçue comme tentant de séduire le jeune homme.

Je m'intéresse ensuite au concept de consentement, qui devrait toujours être impliqué lorsque l'on parle de séduction. Le consentement est une manifestation de libre volonté et il ne peut en aucun cas être synonyme de passivité. De plus, si une contrainte est exercée sur le sujet, ce dernier n'est plus en position de consentir puisque la contrainte relève de la violence davantage que du pouvoir (Bouquet, 2021, p. 23). En appliquant les notions de séduction, de consentement et de contrainte à Pr 7 à la lumière de mon analyse de l'autre femme et du jeune homme, il devient évident que la relation qui unit ces deux personnages n'est pas qu'une relation de pouvoir, mais aussi de violence. Je reviens sur mes analyses des verbes קָזַח, « saisir », גָּבַח, « plier, faire céder », et כָּבַח, « contraindre, forcer », qui sont des actions physiques contraignantes exercées sur le jeune homme, de même que sur les comparaisons à des animaux qui n'ont aucune liberté de mouvement. De plus, malgré les allusions sexuelles présentes dans le discours de l'autre femme, il n'y a pas de réciprocité entre les personnages et rien n'indique que le jeune homme souhaitait effectivement suivre l'autre femme (Andruska, 2019, p. 90; Clifford, 1999, p. 86; McKinlay, 1996, p. 111). La passivité du jeune homme pourrait ainsi être une réaction à la violence qui est performée sur lui (Marzano, 2019, p. 160, 163; Zaccour, 2019, p. 27).

Je suis d'avis que si l'interprétation selon laquelle l'autre femme est une séductrice est aussi populaire auprès des exégètes, c'est en partie en raison de la sexualisation des femmes meurtrières dans la Bible hébraïque. L'émasculatation d'un homme étant d'emblée impliquée par le renversement des rôles des genres – où une femme est sa meurtrière –, il semble toutefois impensable que cet homme ait été victime seulement de la violence d'une femme ; la seule faiblesse des hommes étant le charme des femmes. Je m'oppose toutefois à la caractérisation des actions violentes de l'autre femme comme de la séduction, considérant que cet amalgame participe à la banalisation des violences sexuelles. Les amalgames entre la violence/agression et la séduction sont communs dans les études exégétiques contemporaines portant sur Pr 7. Pourtant, comme j'ai pu le démontrer tout au long de mon mémoire, il ne fait pas de doute que les intentions de l'autre femme sont détectables par le lectorat et qu'une femme avec une aussi grande puissance meurtrière ne peut être décrite comme une simple séductrice. Afin d'explorer davantage cette association entre

actions violentes et séduction, je reviens sur une comparaison bien connue ; celle entre la chasse et la séduction. Je suis d'avis que l'imagerie de la chasse présente en Pr 7 influence l'interprétation de l'autre femme en tant que séductrice chez les exégètes contemporains, cette association exemplifiant à nouveau une banalisation, voire même une romantisation de la violence (Delvaux; 2020, p. 141; hooks, 2017, p. 229-233).

Finalement, dans la dernière section de ce chapitre, j'essaie de soutenir mon opposition à l'interprétation selon laquelle l'autre femme est une séductrice, et ce, en proposant un rapprochement entre la scène de Pr 7 et un phénomène contemporain : celui du harcèlement de rue. Plusieurs points de convergences peuvent effectivement être relevés. Tout d'abord, le fait que la scène se passe dans un lieu public et le fait que la perpétratrice soit une inconnue de la victime ; en outre, l'action d'agripper et d'embrasser, et les connotations sexuelles dans le discours de l'autre femme sont des comportements qui entrent dans la définition du harcèlement de rue (Dumerchat & Simard, 2021, p. 9). De plus, tout comme les femmes, de nos jours, présentes dans l'espace public à la nuit tombée, la passivité du jeune homme de Pr 7, qui traduit peut-être une peur, est également sexuée ; en effet, la leçon de l'instructeur de sagesse ne s'adresse exclusivement qu'aux jeunes hommes (Franck & Paxon, 1989, p. 127; Lieber, 2008, p. 204, 213, 270; Mihindou, 2014; Zaccour, 2019, p. 84). À ce sujet, on demande aux jeunes hommes de développer une attitude et un comportement en vue de se protéger contre les actions possibles de l'autre femme, ce qui s'apparente au *care négatif* tel que théorisé par Dorlin. On enjoint aux jeunes hommes destinataires de Pr 7 d'acquérir un *care négatif* – un savoir sur l'agresseuse potentielle – afin de pouvoir se défendre en cas de danger, tout comme on le demande aux jeunes femmes de nos jours (Dorlin, 2017, p. 174-177). Ces comparaisons me permettent ainsi de soutenir mon opposition à l'interprétation selon laquelle le jeune homme est séduit par l'autre femme. Si son expérience se compare à celle du harcèlement de rue vécue par des femmes, et qu'on lui ordonne de se munir de techniques de défense, c'est parce que ce qu'il subit s'apparente davantage à de la violence qu'à de la séduction.

Cependant, tout comme c'est le cas pour les victimes d'agressions et de violences sexuelles de nos jours, malgré l'accent mis sur la puissance de l'autre femme et l'impuissance du jeune homme, ce dernier est encore blâmé par plusieurs exégètes dans leurs interprétations de Pr 7. Son identification, dans les yeux des exégètes, oscille ainsi entre celle de la victime et de « celui qui l'a

cherché », car il n'a pas respecté les règles de l'instructeur de sagesse, une figure à laquelle nombre de femmes peuvent s'identifier de nos jours.

BIBLIOGRAPHIE

Bibles/textes sources

- Alliance biblique universelle. (2019). *La Bible. La nouvelle français courant*. Paris : Biblio.
- Boyer, F. et al. (dir.) (2001). *La Bible: nouvelle traduction*. Paris : Bayard et Montréal : Médiaspaul.
- Chouraqui, A. (1989). *La Bible*. Paris : Desclée de Brouwer.
- De Waard, J. (2008). *Proverbs: Quinta Editione*. Vol. 17. de Biblia Hebraica Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- École biblique de Jérusalem. (1978). *La Bible de Jérusalem. Nouvelle édition entièrement revue et augmentée*. Paris : Cerf.
- Elliger, K. et Rudolph, W. (1977). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart : Deutsch Bibelgesellschaft.
- Société biblique canadienne. (1988). *Traduction œcuménique de la Bible*, nouvelle édition revue. Toronto : Société biblique canadienne.

Ouvrages de références

- Brown, F., Driver, S.R., Briggs, C. et Gesenius, W. (1979). *The New Brown-Driver-Briggs-Genesis Hebrew-English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers.
- Hatch, E. & Redpath, H. A. (1954). *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. Graz : Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Joüon, P. (1947). *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome : Institut biblique pontifical.
- Rey, A. (1993). *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, Tome 2. Paris : Dictionnaire le Robert.
- Wigram, G. V. (2018). *The Englishman's Hebrew Concordance of the Old Testament. Coded With Strong's Concordance Numbers*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers Marketing.

Méthodologie

- Alter, R. (2003). *L'art de la poésie biblique*. Bruxelles : Lessius.

- Asher-Greve, J. M. (1997). Feminist Research and Ancient Mesopotamia: Problems and Prospects, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Reading the Bible : Approaches, Methods and Strategies* (p. 218-237). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Dumais, M. (1994). La critique narrative, dans J. Duhaime et O. Mainville (dir.), *Entendre la voix du Dieu vivant : Interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (p. 189-199). Montréal : Médiaspaul.
- Fander, M. (1993). Historical-Critical Methods, dans E. Schüssler Fiorenza (dir.), *Searching the Scriptures. Volume One : A Feminist Introduction* (p. 205-225). New York : Crossroad.
- Genest, O. (1994). Lectures féministes de la Bible, dans J. Duhaime et O. Mainville (dir.), *Entendre la voix du Dieu vivant : Interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (p. 313-330). Montréal : Médiaspaul.
- Girard, M. (1994). L'analyse structurelle, dans J. Duhaime et O. Mainville (dir.), *Entendre la voix du Dieu vivant : Interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (p. 149-159). Montréal : Médiaspaul.
- Girard, M. (1984). *Les psaumes redécouverts : Analyse structurelle et interprétation*. Montréal : Bellarmin.
- Guillemette, P. et Brisebois, M. (1987). *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Montréal : Fides.
- Meyers, C. (1997). Recovering Objects, Re-Visioning Subjects: Archaeology and Feminist Biblical Study, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies* (p. 270-284). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Meyers, C. (1999). Women and the Domestic Economy of Early Israel, dans A. Bach (dir.), *Women in the Hebrew Bible: A Reader* (p. 33-43). New York : Routledge.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*. Paris : Éditions du Seuil.
- Römer, T. et Macchi, J-D. (1994). *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Genève: Labor et Fides.
- Schüssler Fiorenza, E. (1983). *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York : Crossroad.
- Struthers Malbron, E. et Capel Anderson, J. (1993). Literary-Critical Methods, dans E. Schüssler Fiorenza (dir.), *Searching the Scriptures. Volume One : A Feminist Introduction* (p. 241-254). New York : Crossroad.

Études féministes

- Blais, M., Dumerchat, M. & Simard, A. (2021). *Les impacts du harcèlement de rue sur les femmes à Montréal*. Montréal : Services aux collectivités de l'Université du Québec à Montréal/Centre d'éducation et d'action des femmes.
- Boucherie, A. (2019). *Troubles dans le consentement. Du désir partagé au viol : ouvrir la boîte noire des relations sexuelles*. Paris : Éditions François Bourin.
- Bouquet, B. (2021). Consentement et contrainte : des notions polysémiques. *Vie sociale*, 1(33), 13-27.
- Chollet, M. (2012). *Beauté fatale : les nouveaux visages d'une aliénation féminine*. Paris : La Découverte.
- Delvaux, M. (2020). *Le Boys Club*. Montréal : Les éditions du remue-ménage.
- Dorlin, E. (2017). *Se défendre : Une philosophie de la violence*. Paris : Éditions La Découverte.
- Dorlin, E. (2021). *Sexe, genre et sexualités*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Fassin, É. (1997). Le *date rape* aux États-Unis. Figures d'une polémique. *Enquête*, 5, 193-222.
- Fassin, É. (2012). Au-delà du consentement : pour une théorie féministe de la séduction. *Raisons politiques*, 2(46), 47-66.
- Franck, K. A. & Paxson, L. (1989). Women and Urban Public Space, dans I. Altman et E. H. Zube (dir.), *Public Places and Spaces*, (p. 121-146). Boston, MA : Springer US.
- hooks, b. (2015). *De la marge au centre : théorie féministe*. Paris : Éditions Cambourakis.
- Lamoureux, D. (2000). Public/Privé, dans H. Hirata *et al.* (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, (p. 172-176). Paris : Presses Universitaires de France.
- Lamy, R. (2021). *Préparez-vous pour la bagarre : défaire le discours sexiste dans les médias*. Paris : JC Lattès.
- Lavigne, J. et Piazzesi, C. (2019). Femmes et pouvoir érotique. *Recherches féministes*, 32(1), 1-18.
- Legueil, C. (2021). *Céder n'est pas consentir : une approche clinique et politique du consentement*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lessard, M. (2017). « Why Couldn't You Just Keep Your Knees Together? » L'obligation déontologique des juges face aux victimes de violences sexuelles. *McGill Law Journal*, 63(1), 155-199.

- Lieber, M. (2008). *Genre, violences et espaces publics. La vulnérabilité des femmes en question*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Mathieu, N-C. (2013). *L'anatomie politique : catégorisations et idéologies du sexe*. Donnemarie-Dontilly: Éd. IXe.
- Marzano, M. (2019). Harcèlement sexuel, séduction et éthique du consentement : ce que nous apprend l'affaire Weinstein, dans S. Lequette et D. Le Vergos (dir.), *Cours petite fille! #MeToo #TimesUp #NoShameFist* (p. 157-165). Paris : Des femmes-Antoine Fouque.
- Mihindou, M. (2014). En finir avec le harcèlement de rue. *Ballast*, 1(1) 52-63.
- Misri, D. (2017). Eve-Teasing. *South Asian: Journal of South Asian Studies*, 40(2), 305-307.
- Ward, J. (2020). *The Tragedy of Heterosexuality*. New York : NYU Press.
- Zaccour, S. (2019). *La fabrique du viol: Essai*. Montréal : Leméac.

Études générales

- Ackroyd, P. (1967). Samaria, dans D. W. Thomas (dir.), *Archaeology and Old Testament Study: Jubilee Volume of the Society for Old Testament Study 1917-1967* (p. 343-354). Oxford : Clarendon Press.
- Aharoni, Y. (1967). Beth-haccherem, dans D. W. Thomas (dir.), *Archaeology and Old Testament Study: Jubilee Volume of the Society for Old Testament Study 1917-1967* (p. 171-184). Oxford : Clarendon Press.
- Andruska, J. L. (2019). *Wise and Foolish Love in the Song of Songs*. Leiden ; Boston : Brill.
- Aschkenasy, N. (1998). *Woman at the Window: Biblical Tales of Oppression and Escape*. Detroit : Wayne State University Press.
- Bach, A. (1997). *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.
- Bal, M. (1988). *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago ; London : The University of Chicago Press.
- Bellis, A. O. (1994). *Helpmates, Harlots, Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible*. Louisville : Westminster/John Knox Press.
- Bird, P. A. (2006). Prostitution in the Social World and Religious Rhetoric of Ancient Israel, dans C. A. Faraone et L.K. McClure (dir.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* (40-58). Madison : University of Wisconsin Press.
- Brenner, A. (1994). *The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*. Sheffield : JSOT Press.

- Budin, S. L. (2008). *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. New York : Cambridge University Press.
- Contenaud, G. (1947). *Manuel d'archéologie orientale : depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre*. Paris : Picard.
- Cothenet, E. (1960). Parfums, dans L. Pirot, A. Robert et H. Cazelles (dir.), *Supplément au dictionnaire de la Bible*, Tome sixième (1291-1331). Paris : Letouzey et Ané.
- Dahood, M. J. (1952). Caananite-Phoenician Influence in Qoheleth (Continued). *Biblica*, 33(2), 191-221.
- Dell, K. J. (2005). Does the Song of Songs Have Any Connections to Wisdom?, dans A. C. Hagedorn (dir.), *Perspectives on the Song of Songs/Perspektiven Der Hoheliedauslegung* (p. 8-26). Berlin : Walter De Gruyter.
- Dhorme, E. (1963). *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*. Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Duesberg, D. H. (1979). Psychologie biblique, dans H. Cazelles et A. Feuillet (dir.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (260-336). Paris : Letouzey & Ané Éditeurs.
- Ebeling, J. R. (2013). *Vies de femmes aux temps bibliques*. Paris : Cerf.
- Erlandsson, S. (1980), זָנָה *zānāh*; זִנְיָיִם *z'ânîm*; זִנָּה *z'nûth*; תְּזִנָּה *taznûth*, dans G. J. Botterweck & H. Ringren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. IV (p. 99-104). Grand Rapids : W. B. Eerdmans.
- Eskenazi, T. C. (1992). Ezra-Nehemiah, dans C. A. Newsom & S. H. Ringe (dir.), *The Women's Bible Commentary* (p. 116-123). Louisville : Westminster/John Knox Press.
- Exum, J. C. (1992). *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Exum, J. C. (2007). Feminist Criticism: Whose Interests Are Being Served?, dans G. A. Yee (dir.), *Judges & Method: New Approaches in Biblical Studies* (p. 65-89). Minneapolis : Fortress Press.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits 1954-1988*, Tome IV 1980-1988. Paris : Éditions Gallimard.
- Giguère, P-A. (1986). Trois textes bibliques sur le plaisir sexuel. *Église et théologie*, 17(3), 311-320.
- Gudme, A. K. H. (2014). Inside-Outside: Domestic Living Space in Biblical Memory, dans D. V. Edelman & E. B. Zvi (dir.), *Memory and the City in Ancient Israel* (61-78). Winona Lake : Eisenbrauns.
- Gudme, A. K. H. (2019). Invitation to Murder: Hospitality and Violence in the Hebrew Bible. *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 73(1), 89-108.

- Finkelstein, I. & Silberman, N. A. (2002). *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*. Paris : Gallimard.
- Fischer, I. (2010). *Femmes sages et dame Sagesse dans l'Ancien Testament. Femmes conseillères et éducatrices au nom de Dieu*. Paris : Cerf & Médiapaul.
- Forti, T. (2020). Hunting and Searching: Contrasting Patterns of Female Behavior in Wisdom Literature. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 34, 22-41.
- Frymer-Kensky, T. (1999). Law and Philosophy. The Case of Sex in the Bible, dans A. Bach (dir.), *Women in the Hebrew Bible: A Reader* (p. 293-304). New York : Routledge.
- Gansell, A. R. (2014). The Iconography of Ideal Feminine Beauty Represented in the Hebrew Bible and Iron Age Levantine Ivory Sculpture, dans I. J. Hulster & J.M. Lemon (dir.), *Image, Text, Exegesis: Iconographic Interpretation and the Hebrew Bible* (46-70). London : Bloomsbury T & T Clark.
- Grandpierre, V. (2012). *Sexe et amour de Sumer à Babylone*. Paris : Gallimard.
- Gravett, S. (2004). Reading 'Rape' in the Hebrew Bible: A Consideration of Language. *Journal for the Study of the Old Testament*, 28(3), 279-299.
- Grossberg, D. (1994). Two Kinds of Sexual Relationships in the Hebrew Bible. *Hebrew Studies*, 35, 7-25.
- Hesse, R. (1980), חֶזֶק chāzaq; חֶזָּאֵק chāzāq; חֶזֶזֶק chāzēq; חֶזֶזֶק chezeq; חֶזֶזֶק chōzeq; חֶזֶזֶקֶה chezqāh; חֶזֶזֶקֶה chozqāh, dans G. J. Botterweck et H. Ringren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. IV (p. 301-308). Grand Rapids : W. B. Eerdmans.
- Hue-Arcé, C. (2020). Les sagesses démotiques et la question du consentement sexuel (Égypte, V^e-I^e siècle). *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2(52), 195-205.
- Hunter, A. (2006). *Wisdom Literature*. London : SCM Press.
- Joannès, F. (2001). Parfums et maquillage, dans F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne* (632-634). Paris : Robert Laffont.
- Kornfeld, W. (1950). L'adultère dans l'Orient antique. *Revue Biblique*, 57(1), 92-109.
- Kronholm, M. T. (1998). נָדָה nāḏah; מַדְדוּחִים maddūhîm, dans G. J. Botterweck, H. Ringgren & H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. IX (p. 235-241). Grand Rapids : W. B. Eerdmans.
- Lang, B. & Ringgren H. (1998). נִכְרַי nkr; נֶכָּר nēkār; נִכְרִי nokrî, dans G. J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. IX (p. 423-432). Grand Rapids : W. B. Eerdmans.
- Lavoie, J-J. (1995). Festin érotique et tendresse cannibalique dans le Cantique des cantiques. *Sciences religieuses*, 24(2), 131-146.

- Létourneau, A. (2015). *Femmes étrangères dans la bible hébraïque : de la douceur du nourrir à la violence du mourir* (Thèse de doctorat). Université du Québec à Montréal. Récupéré de <https://central.bac-lac.gc.ca/.item?id=TC-QMUQ-7882&op=pdf&app=Library>
- Likeng, P. B. (1998). The Use of Animal Imagery in Proverbs. *The Bible Translator*, 49(2), 225-232.
- Marsman, H. J. (2003). *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Leiden : Brill.
- Minister, M. (2019), Sex and Alien Encounter: Rethinking Consent As a Rape Prevention Strategy, dans R. Graybill, M. Minister et B. Lawrence (dir.), *Rape Culture and Religious Studies: Critical and Pedagogical Engagements* (157-174). Lanham : Lexington Books.
- McKinlay, J. E. (1996). *Gendering Wisdom the Host: Biblical Invitation to Eat and Drink*. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Milne, P. J. (2002). Voicing Embodied Evil: Gynophobic Images of Women in Post-Exilic Biblical and Intertestamental Text. *Feminist Theology*, 10(30), 61-69.
- Neyrey, J. H. (1994). What's Wrong With This Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, 24(2) 77-91.
- Nutkiewicz, H. (2006). *L'homme face à la mort au royaume de Juda : Rites, pratiques et représentations*. Paris : Cerf.
- Prévost, J-P. (2004). Mitswah מִצְוָה, dans J-P. Prévost (dir.), *Nouveau vocabulaire biblique* (p. 161). Paris ; Montréal : Bayard.
- Prévost, J-P. (2004). Tôrah תּוֹרָה, dans J-P. Prévost (dir.), *Nouveau vocabulaire biblique* (p. 216-217). Paris ; Montréal : Bayard.
- Quick, L. E. (2021). *Dress, Adornment and the Body in the Hebrew Bible*. Oxford : Oxford University Press.
- Ringgren, H. (1998). נָטָה *nāṭâ*, dans G. J. Botterweck, H. Ringgren & H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. IX (p. 381-387). Grand Rapids : W. B. Eerdmans.
- Schunck, K-D. (1980), חָלַק *chālaq* I; חָלָק *chālāq*; חֶלֶק *chēleq*, חַלּוּק *challuq*; חֶלְקָה *chelqāh*; חֶלְקוֹת *ch^llaqlaqqōth*; מַחְלֵקוֹת *machl^eqōth*, dans G. J. Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. IV (p. 444-447). Grand Rapids : W. B. Eerdmans.
- Seebass, H. (1997). לָקַח *lāqah*; לֶקַח *leqah*, dans G. J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. VIII (p. 16-21). Grand Rapids : W. B. Eerdmans.

- Seeman, D. (2004). The Watcher at the Window: Cultural Poetics of a Biblical Motif. *Prooftexts*, 24(1), 1-50.
- Snijders, L. A. (1980), זור/זר *zûr/zâr*, dans W. B. Eerdmans (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (p. 52-58). Vol. IV, Grand Rapids.
- Stone, K. (2004). *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective*. London ; New York : T & T Clark International.
- Thomas, W. (1969). Textual and Philological Notes on Some Passages in the Book of Proverbs, dans M. Noth et W. Thomas (dir.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Vol. III (p. 280-292). Leiden : Brill.
- Van Der Toorn, K. (1989). Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel. *Journal of Biblical Literature*, 108(2) 193-205.
- Van Der Toorn, K. (1995). The Significance of the Veil in the Ancient Near East, dans D. P. Wright, D. N. Freedman et A. Hurvitz (dir.), *Pomegranates & Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (p. 327-340). Winona Lake, Ind. : Eisenbrauns.
- Von Rad, G. (1970). *Israël et la sagesse*. Genève : Labor et Fides.
- Wallis, G. (1997). אָהַב *'āhabh*; אֶבְחָה *'ah-bhāh*; אָהַב *'ahabh*; אָהַב *'ōhabh*, dans G. J. Botterweck, & H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. I (p. 99-118). Grand Rapids : W. B. Eerdmans.
- Wolf, H. W. (1974). *Anthropologie de l'Ancien Testament*. Genève : Labor et Fides.
- Wood, J. G. (1875). *Wood's Bible Animals: A Description of the Habits, Structure, and Uses of Every Living Creature Mentioned in the Scriptures, From the Ape to the Coral and Explaining All Those Passages in the Old and New Testaments in Which Reference is Made to Beast, Bird, Reptile, Fish, or Insect*. Philadelphia : Bradley, Garretson & Co.
- Yamada, F. M. (2008). *Configurations of Rape in the Hebrew Bible: A Literary Analysis of Three Rape Narratives*. New York : Peter Lang.
- Yee, G. A. (2003). *Poor and Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*. Minneapolis : Fortress Press.

Commentaires et ouvrages portant sur le livre des Proverbes

- Aitken, K. (1986). *Proverbs*. Philadelphia : Westminster.
- Barucq, A. (1964). *Le livre des Proverbes*. Paris : Gabalda.
- Barucq, A. (1972). Proverbes (livres des). *Supplément au dictionnaire de la Bible*, fascicule 47, 1395-1476.

- Bellis, A. O. (2018). *Proverbs (Wisdom Commentary Volume 23)*. Collegeville, Minnesota : Liturgical Press.
- Camp, C. V. (1985). *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*. Sheffield : Almond Pr.
- Camp, C. V. (2000). *Wise, Strange and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible*. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Cohen, A. (1945). *Proverbs. Hebrew Text and English Translation with an Introduction and Commentary*. Hinhead : The Soncino Press.
- Cox, D. (1982). *Proverbs, With an Introduction to Sapiential Books*. Wilmington : Michael Glazier.
- Clifford, R. J. (1999). *Proverbs*. Westminster : John Knox Press.
- D'Hamonville, D-M. (2000). *La Bible d'Alexandrie. Les Proverbes. 17*. Paris : Cerf.
- Dell, K. (2006). *The Book of Proverbs in Social and Theological Context*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Farmer, K. A. (1991). *Who Knows What is Good? A Commentary on the Book of Proverbs and Ecclesiastes*. Grand Rapids : Eerdmans.
- Fontaine, C. R. (2009). *Smooth Words : Women, Proverbs, and Performance in Biblical Wisdom*. London ; New York : Sheffield Academic Press.
- Forti, T. (2008). *Animal Imagery in the Book of Proverbs*. Leiden : Brill.
- Fox, M. V. (2000). *Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*. New-York : Doubleday.
- Fox, M. V. (2015). *Proverbs: An Eclectic Edition with Introduction and Textual Commentary*. Atlanta : SBL Press.
- Garrett, D. (1993). *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*. Nashville : Broadmann Press.
- Greenstone, J. H. (1950). *Proverbs With a Commentary*. Philadelphia : Jewish Publication Society of America.
- Hubbard, D. A. (1989). *The Communicator's Commentary. Proverbs*. Dallas : Word.
- Jones, E. (1961). *Proverbs and Ecclesiastes*. London : SCM.
- Kidner, D. (1964). *The Proverbs. An Introduction and Commentary*. Downer Grove : InterVarsity Press.
- Lelièvre, A & Maillot, A. (2000). *Commentaire des Proverbes III. Chapitres 1-9*. Paris : Cerf.

- Machado, M. A. (2003). *The Book of Proverbs. The Wisdom of Words*. New York : Paulist Press.
- Martin, J. D. (1995). *Proverbs. Old Testament Guides*. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- McKane, W. (1977). *Proverbs*. Philadelphia : The Westminster Press.
- Michaud, R. (1984). *La littérature de la sagesse, histoire et théologie*. Paris : Cerf.
- Miles, J. E. (2004). *Wise King, Royal Fool : Semiotics, Satire and Proverbs 1-9*. London : T & T Clark International.
- Morla, V. (2011). *Proverbios*. Bilbao : Desclée De Brouwer.
- Murphy, R.E. (1998). *Proverbs*. Nashville : Thomas Nelson Publishers.
- Perdue, Leo G. (2000). *Proverbs*. Louisville : John Knox Press.
- Ross, A. P. (2008). Proverbs, dans T. Longman III et D. E. Garland (dir.), *Expositor's Bible Commentary Vol 6* (p. 21-252). Grand Rapids : Zondervan.
- Scott, R. B. Y. (1965). *Proverbs, Ecclesiastes*. New York : Doubleday.
- Schipper, B. U. (2019). *Proverbs 1-15: A Commentary on the Book of Proverbs 1 :1-15 :33*. Minneapolis : Augsburg Fortress Publishers.
- Schökel, A. & Vilchez Lindez, J. (1984). *Proverbios*. Madrid : Ediciones Cristiandad.
- Stuart, E. (2006). Proverbs, dans D. Guest (dir.), *The Queer Bible Commentary* (p. 325-337). London : SCM.
- Tan, N. T. H. (2008). *The 'Foreignness' of the Foreign Woman in Proverbs 1-9: A Study of the Origin and Development of a Biblical Motif*. Berlin : Walter De Gruyter.
- Toy, C. H. (1908). *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*. New-York : Scribner.
- Treier, D. J. (2011). *Proverbs & Ecclesiastes*. Grand Rapids : Brazos Press.
- Van Der Weiden, W. A. (1970). *Le livre des Proverbes : Notes philologiques*. Rome : Biblical Institute Press.
- Van Leeuwen, R. C. (1997). The Book of Proverbs, dans B. R. Gaventa et D. Peterson (dir.), *The New Interpreter's Bible. Vol. 5*. (p. 82-86). Nashville : Abingdon Press.
- Waltke, B. K. (2004). *The Book of Proverbs. Chapters 1-15*. Grand Rapids : W. B. Eerdmans.
- Weeks, S. (2007). *Instruction and Imagery in Proverbs 1-9*. Oxford : Oxford University Press.

Whybray, R. N. (1994). *New Century Bible Commentary: Proverbs*. London : Marshall Pickering.

Whybray, R. N. (1994). *The Composition of the Book of Proverbs*. Sheffield : Sheffield Academic Press.

Whybray, R. N. (1995). *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study*. Leiden, New York ; Köln : Brill.

Yoder, C. R. (2009). *Proverbs*. Nashville : Abingdon Press.

Études sur Pr 1-9

Aletti, J. N. (1977). Séduction et parole en Proverbes I-IX. *Vetus Testamentum*, 27(2), 129-144.

Allolio-Näcke, L. (2019). How to Become an Alien (Woman)?, dans A. Berlejung & M. Grohmann (dir.), *Foreign Women – Women in Foreign Lands. Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE* (p. 1-11). Tübingen: Mohr Siebeck.

Amsler, S. (1990). La sagesse de la femme, dans M. Gilbert (dir.), *La sagesse de l'Ancien Testament* (112-116). Leuven : Leuven University Press.

Arbel, D. V. (2015). 'The Most Beautiful Woman,' 'Woman Wisdom,' and 'The Strange Woman': On Femininity in the Song of Songs, dans E. Ben Zvi *et al.* (dir.), *Poets, Prophets, and Texts in Play: Studies in Biblical Poetry and Prophecy in Honour of Francis Landy* (p. 125-140). London : Bloomsbury T & T Clark.

Bellis, A. O. (1998). The Gender and Motives of the Wisdom Teacher in Proverbs 7, dans A. Brenner & C. Fontaine (dir.), *A Feminist Companion to Wisdom and Psalms* (p. 79-91). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Blenkinsopp, J. (1991). The Social Context of the "Outsider Woman" in Proverbs 1-9. *Biblica*, 72(4), 457-473.

Brenner, A. (1993). Proverbs 1-9: An F Voice?, dans A. Brenner et F. Van Dijk-Hemmes (dir.), *On Gendering Texts : Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (p. 113-130). Leiden ; New York ; Köln : Brill.

Brenner, A. (1995). Some Observations on the Figurations of Woman in Wisdom Literature, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (p. 50-66). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Burns, J. B. (1995). Proverbs 7,6-27: Vignette from the Cycle of Astarte and Adonis. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 9, 20-36.

Camp, C. V. (1991). What's So Strange About the Strange Woman?, dans D. Jobling, P. L. Day & G. T. Sheppard (dir.), *The Bible and the Politics of Exegesis : Essays in Honor of*

- Norman K. Gottwald on His Sixty Fifth Birthday* (p. 17-31). Cleveland : The Pilgrim Press.
- Camp, C. V. (1997). The Strange Woman of Proverbs: A Case Study in the Feminization and Divinization of Evil in Biblical Thought, dans K. L. King (dir.), *Women and Goddess Traditions: In Antiquity and Today* (p. 310-329). Minneapolis : Fortress Press.
- Camp, C. V. et Gunn, D. M. (2015). Loving the Highwayman: Proverbs 1-9 and the Romance of the Road, dans E. Ben Zvi *et al.* (dir.), *Poets, Prophets, and Texts in Play: Studies in Biblical Poetry and Prophecy in Honour of Francis Landy* (p. 206-224). London : Bloomsbury T & T Clark.
- Clifford, R. J. (1993). Woman Wisdom in the Book of Proverbs, dans G. Braulik *et al.* (dir.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ* (p. 61-72). Fribourg : Herder.
- Clifford, R. J. (2017). Proverbs 1-9 as Instruction for a Young Man and for ‘Everyman’, dans S. C. Jones & C. R. Yoder (dir.), *“When the Morning Stars Sang” : Essays in Honor of Choon Leong Seow on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (p. 129-141). Berlin : De Gruyter.
- Cook, J. (1994). אשה זרה (Proverbs 1-9 Septuagint): A Metaphor for Foreign Wisdom? *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 106(3), 458-476.
- Dietrich, J. (2019). The Image of the Foreign Woman in Prov 1-9, dans A. Berlejung & M. Grohmann (dir.), *Foreign Women – Women in Foreign Lands. Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE* (p. 125-135). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Driver, G. R. (1951). Hebrew Notes. *Vetus Testamentum*, 32, 241-250.
- Eitan, I. (1926). The Crux in Prov 7 :22. *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 43, 60-63.
- Farmer, K. (1995). The Misleading Translations in the New Revised Standard Version of Proverbs. *Daughters of Sarah*, 21(1), 38-41.
- Fischer, S. (2019). Foreign Women in the Book of Proverbs, dans A. Berlejung & M. Grohmann (dir.), *Foreign Women – Women in Foreign Lands. Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE* (p. 109-123). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fontaine, C. R. (1992). Proverbs, dans C. A. Newson & S. H. Ringe (dir.), *The Women’s Bible Commentary* (p. 145-152). Louisville : Westminster/John Knox Press.
- Fontaine, C. R. (1995). The Social Roles of Women in the World of Wisdom, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (p. 24-49). Sheffield : Sheffield Academic Press.

- Fontaine, C. R. (2004). The Proof of the Pudding: Proverbs and Gender in the Performance Arena. *Journal for the Study of the Old Testament*, 29(2), 179-203.
- Forti, T. & Talshir, Z. (2005). Proverbs 7 in MT and LXX: Form and Content. *Textus*, 22, 129-167.
- Forti, T. (2007). The “Isha Zara” In Proverbs 1-9: Allegory and Allegorization. *Hebrew Studies*, 48, 89-100.
- Forti, T. (2020). Female Imagery in Wisdom Literature, dans S. L. Adams & M. Goff (dir.), *The Wiley Blackwell Companion to Wisdom Literature* (p. 177-194). Hoboken : Wiley.
- Fox, M. V. (1996). The Strange Woman in Septuagint Proverbs. *Journal of Northwest Semitic Languages*, 22(2), 31-44.
- Fox, M. V. (1997). Ideas of Wisdom in Proverbs 1-9. *Journal of Biblical Literature*, 116, 613-633.
- Fox, M. V. (2007). Ethics and Wisdom in the Book of Proverbs. *Hebrew Studies*, 48, 75-88.
- Gargiulo, M. (2004). Which Parent is the Best Teacher? About Teaching Wisdom and Love in Proverbs I-IX and the Song of Song. *Rivista degli studi orientali*, 78(1/2), 49-55.
- Garrett, D. A. (1990). Votive Prostitution Again: A Comparison of Proverbs 7: 13-14 and 21: 28-29. *Journal of Biblical Literature*, 109(4), 681-682.
- Goff, M. (2008). Hellish Females: The Strange Woman of Septuagint Proverbs and 4QWiles of the Wicked Woman (4Q184). *Journal for the Study of Judaism*, 39, 20-45.
- Heijerman, M. (1995). Who Would Blame Her? The 'Strange' Woman of Proverbs 7, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (p. 100-109). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Ho, S. S. (2020). The Material Realities of Ancient Travel Journey in Proverbs 1-9. *Jian Dao*, 53, 19-40.
- Humbert, P. (1939). Les adjectifs « zâr » et « nokrî » et la « femme étrangère » des proverbes bibliques, dans *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud, secrétaire perpétuel de l'académie des inscriptions et belles-lettres, par ses amis et ses élèves* (p. 259-266). Paris : Paul Geuthner.
- Hurowitz, V. A. (2013). Unsavory Personalities in the Book of Proverbs in Light of Mesopotamian Writings. *Hebrew Studies*, 54(1), 93-106.
- Imray, K. (2013). Love Is (Strong as) Death: Reading the Song of Songs through Proverbs 1-9. *The Catholic Biblical Quarterly*, 75(4), 649-665.
- Jones, S. C. (2003). Wisdom Pedagogy: A Comparison of Proverbs VII and 4Q184. *Vetus Testamentum*, 53, 65-80.

- Kozlova, E. E. (2021). "Dressed as a Harlot and Cunning of Heart"? A New Look at the Heart of the Strange Woman in the Book of Proverbs. *Vetus Testamentum*, 71, 1-13.
- Lavoie, J-J. (2012). Aux origines de l'interdit des mariages mixtes : Quelques réflexions exégétiques et historiques à partir de Proverbes 2, 16-22. *Theoforum*, 43, 243-267.
- Létourneau, A. (2021). From Wild Beast to Huntress: Animal Imagery, Beauty and Seduction in the Song of Songs and Proverbs. *Biblical Interpretation*, 29, 1-27.
- Loader, W. (2009). The Strange Woman in Proverbs, LXX Proverbs and Aseneth, dans J. Cook (dir.), *Septuagint and Reception* (p. 209-227). Leiden : Brill.
- Maier, C. (1998). Conflicting Attractions: Parental Wisdom and the "Strange Woman" in Proverbs 1-9, dans A. Brenner & C. Fontaine (dir.), *A Feminist Companion to Wisdom and Psalms* (p. 92-108). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Marbury, H. R. (2007). The Strange Woman in Persian Yehud: A Reading of Proverbs 7, dans J. L. Berquist (dir.), *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period* (p. 167-182). Atlanta : Society of Biblical Literature.
- Masenya, M. (2017). Reading Proverbs 7 in the Context of Female 'Blessers' and Sugar Mamas in South Africa. *Scriptura*, 116(2), 120-132.
- Mathys, H-P. (2019). Phoenicians and Money Bags: Observations on Prov 7, dans A. Berlejung & M. Grohmann (dir.), *Foreign Women – Women in Foreign Lands. Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE* (p. 137-155). Tübingen: Mohr Siebeck.
- McCarthy, C. (1981). The Apple of the Eye, dans P. Casetti *et al.* (dir.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire* (289-295). Fribourg : Vanenheock & Ruprecht.
- McKane, W. (1995). Avoid the Immoral Woman: Proverbs 7, dans R. B. Zuck (dir.), *Learning from the Sage. Selected Studies on the Book of Proverbs* (p. 219-228). Grand Rapids : Baker Book House.
- Medina, Richard W. (2010). Life and Death Viewed as Physical and Lived Spaces: Some Preliminary Thoughts from Proverbs. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 122(2), 199-211.
- Moss, A. (1997). Wisdom as Parental Teaching in Proverbs 1-9. *Heythrop Journal*, 38, 426-439.
- Murphy, R. E. (1988). Wisdom and Eros in Proverbs 1-9. *The Catholic Biblical Quarterly*, 50(4) 600-603.
- Newsom, C. A. (1999). Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9, dans A. Bach (dir.), *Women in the Hebrew Bible: A Reader* (p. 85-98). New-York : Routledge.

- O'Connell, R. H. (1991). Proverbs VII 16-17: A Case of Fatal Deception in a "Woman and the Window" Type-Scene. *Vetus Testamentum*, 41(2), 235-241.
- O'Dowd, R. (2018). A Prophet in the Sage's House? Origins of the Feminine Metaphors in Proverbs, dans M. J. Broda, R. L. Meek & W. R. Osborne (dir.), *Riddles and Revelations. Explorations into Relationship Between Wisdom and Prophecy in the Hebrew Bible (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies)* (p. 167-181). London : T & T Clark.
- Olojede, F. (2017). What of the Night? Conceptions of Night in Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs. *Scriptura*, 116(2) 148-159.
- Park, W. (2019). Sensing Ethnic Difference: A Kinesthetic Reading of Proverbs 7.1-27. *Journal for the Study of the Old Testament*, 44(1) 54-63.
- Pemberton, G. D. (2005). The Rhetoric of the Father in Proverbs 1-9. *Journal for the Study of the Old Testament*, 30, 63-82.
- Perdue, L. G. (1997). Wisdom Theology and Social History in Proverbs 1-9, dans M. Barré (dir.), *Wisdom, You are my Sister. Studies in Honour of R. E. Murphy, O. Carm. On the Occasion of his Eightieth Birthday* (p. 78-101). Washington : The Catholic University of America Press.
- Schellenberg, A. (2018). "May Her Breasts Satisfy You at All Times" (Prov 5 :19). *Vetus Testamentum*, 68(2), 252-271.
- Shupak, N. (2011). Female Imagery in Proverbs 1-9 in the Light of Egyptian Sources. *Vetus Testamentum*, 61(2) 310-323.
- Sneed, M. (2007). 'White Trash' Wisdom: Proverbs 9 Deconstructed. *Journal of Hebrew Scriptures*, 7, 2-10.
- Tan, N. T. H. (2008). Where is Foreign Wisdom to Be Found in Septuagint Proverbs? *The Catholic Biblical Quarterly*, 70(4), 699-708.
- Van Dijk-Hemmes, F. (1993). Wisdom and Warning Discourse, dans A. Brenner & F. Van Dijk-Hemmes (dir.), *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (p. 48-62). Leiden ; New York ; Köln : Brill.
- Vayntrub, J. (2020). Proverbs, dans S. L. Adams et M. Goff (dir.), *The Wiley Blackwell Companion to Wisdom Literature* (p. 11-29). Hoboken : Wiley.
- Washington, H. C. (1995). The Strange Woman (אשה זרה/נכריה) of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judaeon Society, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (p. 157-184). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Whybray, R. N. (2011). City life in Proverbs 1-9, dans A. A. Diesel et al. (dir.), "Jedes Ding hat sein Zeit...": *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (243-250). Berlin : De Gruyter.

- Williams, J. G. (2003). Proverbes et Ecclésiaste, dans R. Alter & F. Kermode (dir.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, (p. 349-372). Paris : Bayard.
- Yee, G. A. (1989). "I Have Perfumed My Bed With Myrrh": The Foreign Woman ('išša zārâ') In Proverbs 1-9. *Journal for the Study of the Old Testament*, 13(43) 53-68.
- Yee, G. A. (1995). The Socio-Literary Production of the 'Foreign Woman' in Proverbs, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (p. 127-130). Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Yoder, C. R. (2015). Path and Possession in Proverbs 1-9 : A Feminist Biblical Theology Flourishing, dans P. K. Tull et J. E. Lapsley (dir.), *After Exegesis : Feminist Biblical Theology* (p. 217-228). Waco : Baylor University Press.