

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

VIOLENCE AU FÉMININ EN JUGES 4-5 : ENTRE NORMATIVITÉ ET  
SUBVERSION DU GENRE

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

PAR  
ANNE LÉTOURNEAU

AOÛT 2008

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.01-2006). 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.»

À Maude

À Constance

À Thérèse

## REMERCIEMENTS

Je remercie de tout cœur Jean-Jacques Lavoie, mon directeur de recherche, pour la générosité et l'assiduité dont il a fait preuve à toutes les étapes de la rédaction de mon mémoire. Je lui suis en grande partie redevable de cette passion pour l'exégèse des textes anciens qui m'habite désormais. Mes remerciements vont aussi à Marie-Andrée Roy pour ses précieux conseils dès les premiers instants de l'élaboration de mon projet de mémoire, en particulier en ce qui a trait aux perspectives féministes. Encore merci à mes plus proches collègues féministes, Joanie Bolduc et Catherine St-Germain, pour nos stimulantes conversations. Ce mémoire vous doit beaucoup. Mes derniers remerciements vont à Maxime Lafleur pour son soutien et sa patience pendant les difficiles périodes d'écriture.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	xi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	
TRADUCTION ET CRITIQUE TEXTUELLE DE JUGES 4-5	13
1.1 Traduction du chapitre 4	13
1.2 Critique textuelle du chapitre 4	15
1.2.1 Verset 3	15
1.2.2 Verset 4	16
1.2.3 Verset 6	16
1.2.4 Verset 7	16
1.2.5 Verset 8	17
1.2.6 Verset 9	17
1.2.7 Verset 10	18
1.2.8 Verset 11	18
1.2.9 Verset 12	19
1.2.10 Verset 13	20
1.2.11 Verset 14	20
1.2.12 Verset 15	20
1.2.13 Verset 16	21
1.2.14 Verset 18	21
1.2.15 Verset 19	22
1.2.16 Verset 20	23
1.2.17 Verset 21	23

1.2.18	Verset 23	24
1.3	Traduction du chapitre 5	25
1.4	Critique textuelle du chapitre 5	31
1.4.1	Verset 3	31
1.4.2	Verset 4	31
1.4.3	Verset 5	32
1.4.4	Verset 6	33
1.4.5	Verset 7	34
1.4.6	Verset 8	35
1.4.7	Verset 9	36
1.4.8	Verset 10	37
1.4.9	Verset 11	37
1.4.10	Verset 12	39
1.4.11	Verset 13	41
1.4.12	Verset 14	42
1.4.13	Verset 15	44
1.4.14	Verset 16	46
1.4.15	Verset 17	47
1.4.16	Verset 18	47
1.4.17	Verset 20	48
1.4.18	Verset 21	48
1.4.19	Verset 22	50
1.4.20	Verset 23	50
1.4.21	Verset 24	51
1.4.22	Verset 26	52
1.4.23	Verset 27	52
1.4.24	Verset 28	53
1.4.25	Verset 29	54
1.4.26	Verset 30	54

1.4.27	Verset 31	55
CHAPITRE II		
DÉBORAH : LA PUISSANCE D'UNE PAROLE		57
Introduction		57
2.1	La densité du féminin	58
2.1.1	Être femme : les interrelations du genre et du pouvoir	59
2.2	Prophétiser au féminin	60
2.2.1	Déborah la <i>kahina</i> , prophétesse de guerre	62
2.2.2	Une violence de la parole	64
2.2.3	Quand la prophétie annonce une guerre des sexes	66
2.2.4	Quand YHWH habite la parole d'une femme	69
2.2.5	Déborah la femme de flammes	72
2.2.5.1	Lappidôt, mari de Déborah	72
2.2.5.2	Flamboyante Déborah	75
2.3	Juger Israël : du tribunal au champ de bataille	76
2.3.1	La fonction judiciaire de Déborah	76
2.3.2	Sous la gouverne de Déborah	80
2.3.3	Sous le palmier de Déborah : la dimension religieuse d'une judicature	81
2.3.4	Déborah : femme militaire et libératrice	83
2.4	Problématisation du genre chez les <i>Shofetim</i>	88
2.5	Arrogante Déborah ou quand le patriarcat est violenté	90
Conclusion		91
CHAPITRE III		
DÉBORAH : ÉNONCIATRICE D'UNE VIOLENCE POÉTIQUE		93
Introduction		93
3.1	Le « genre » littéraire de Déborah	94
3.1.1	Un chant de victoire ?	94
3.1.2	Un hymne liturgique ?	97



4.1.3 Autonomie d'une épouse et flou des appartenances	133
4.2 L'hospitalité : de la transgression à l'invitation sexuelle	134
4.2.1 Le renversement intentionnel de l'hospitalité : l'image d'un monde en crise	135
4.2.2 La sortie de Yaël : sexe, maternité et mort	137
4.2.2.1 Une sexualité sans consentement : De Léah à Dinah, en passant par Yaël	137
4.2.2.2 Dimension morbide de la maternité	139
4.2.2.3 « Détourne-toi » : une invitation à la déviance	140
4.2.2.4 « N'aie pas peur » : la position dominante de Yaël	142
4.2.2.4.1 Peur de la femme étrangère	143
4.2.2.4.2 Adultère en l'absence du mari	144
4.2.2.4.3 Mortalité de femmes et confusion des genres	144
4.2.3 Sexe et maternage sous la tente	145
4.2.3.1 Couvrir Sisera : de l'enfant à l'amant	146
4.2.3.2 Lorsque tombe le rideau : de la dévirilisation à la dissimulation	146
4.2.3.3 Sous les couvertures : l'intimité amoureuse de Yaël et de Sisera	148
4.2.3.4 De la doudou à l'outre de lait	149
4.2.3.5 Breuvages laitiers, amour et sommeil	151
4.2.4 Yaël le guerrier : la prescription à la masculinité de Sisera	152
4.3 Meurtre et « trouble » dans le genre	155
4.3.1 Piquet et marteau : les instruments d'un meurtre... et d'un viol	155
4.3.2 Intimité mortelle	156
4.3.3 Meurtre et nomadisme ou comment assassiner sous la tente	157
4.3.3.1 <i>Raqqah</i> : de la fellation au viol d'un homme	158
4.3.3.2 Sisera : une monture honteuse et sans vie	160
4.3.3.3 Tableau d'un viol ou regard de Baraq sur la scène	162
Conclusion	163

CHAPITRE 5	
YAËL : L'ÉLOGE D'UNE MEURTRIÈRE	165
Introduction	165
5.1 Yaël la puissante, héroïne d'une époque	166
5.2 Bénédiction de Yaël	168
5.2.1 Bénir une femme, bénir une étrangère	169
5.2.1.1 La bénédiction au féminin : de Yaël à Judith en passant par Marie	170
5.2.1.2 Origine étrangère et nomadisme de la femme bénie	172
5.2.1.3 Yaël la femme exemplaire	173
5.2.1.4 Aux côtés de YHWH	174
5.3 Abreuver de lait un roi	175
5.3.1 Un cantique aquatique : « la mort, s.v.p. »	175
5.3.2 Offrande lactée et danger de mort	177
5.3.3 Du beurre luxueux au sperme ?	179
5.3.3.1 Sisera dormait-il ?	180
5.3.4 Vaisselle d'exception pour un héros déchu	181
5.3.4.1 Rafraîchir les héros	182
5.3.4.2 Offrande et sacrifice	184
5.4 Petites mains de femme et violence d'hommes	185
5.4.1 La main d'une femme : de l'épouse idéale à la sœur violée	185
5.4.2 Tendre la main au quotidien : de la prostitution au travail manuel	186
5.4.3 D'Ehud à Yaël : la main gauche à l'œuvre	187
5.4.4 Marteau des travailleurs : question de classe en Jg 5, 26	188
5.4.5 Violence nomade : lenteur et fracas	190
5.4.5.1 Marteler Sisera : violente femme et partenaire de YHWH	192
5.4.5.2 Détruire sa tête : désirer, mater ou fracasser la tête du chef	193
5.4.5.3 Écraser et transpercer sa bouche : prendre le temps	

d'une violence	194
5.4.5.4 « Entre ses cuisses » : nouveau-né ou amant ?	196
5.4.5.4.1 De Yaël à Delilah : sexe et accouchement	198
5.4.5.5 La chute de Sisera : défaite guerrière, viol et expulsion d'un nouveau-né	199
5.4.5.5.1 Sisera, mourante et captive, tombe à genoux	199
5.4.5.5.2 Virilité en péril : déchéance et échec militaire de Sisera	200
5.4.5.5.3 « Se coucher » : une intimité de violence et de mort	202
5.4.5.5.4 Mort et dépossession d'un homme	203
5.5 De la violence d'une mère à la cruauté d'une autre	205
Conclusion	206
CONCLUSION	209
BIBLIOGRAPHIE	221

## RÉSUMÉ

Ce mémoire est un projet d'exégèse biblique féministe. Il a pour objet les personnages féminins de Déborah et de Yaël dans les chapitres 4 et 5 du livre des Juges. Ces femmes font figure d'exception dans le livre des Juges dont les nombreux personnages féminins sont surtout des victimes. En effet, Déborah et Yaël exercent violence et/ou pouvoir : l'une en raison de son leadership pluriel auprès du peuple d'Israël et de son armée ; l'autre en tant que meurtrière de Sisera, le chef de l'armée cananéenne. Elles apparaissent toutes deux dans le récit de Jg 4 et le chant de Jg 5, deux versions de la même histoire. Ce mémoire s'inscrit à la suite des travaux de Bal (1988 ; 1995) sur les rapports entre genre féminin et meurtre en Jg 4-5 et s'inspire de la théorie de la performativité du genre de Judith Butler (2006). Il porte précisément sur les thématiques du genre, de la violence et du pouvoir, et a pour but de cerner les représentations du genre féminin déployées par Déborah et Yaël à travers leurs actes violents et leurs gestes de souveraineté. Deux hypothèses sous-tendent un tel projet. D'abord, l'acte violent, et par extension le geste de souveraineté, sont le véhicule de contenus genrés. Ensuite, bien que l'idéologie patriarcale imprègne l'ensemble de la bible hébraïque, des espaces de liberté pour les femmes existent à l'intérieur des passages relatifs aux personnages de Déborah et de Yaël. De nombreuses méthodes aussi bien diachroniques que synchroniques ont été requises afin de mener à bien une telle recherche : critique textuelle, traductologie, philologie, analyse littéraire, analyse structurelle, critique des formes et narratologie.

Le premier chapitre a permis d'établir le texte à partir duquel l'exploration des féminités de Déborah et de Yaël a été possible. En effet, s'y trouvent la critique textuelle et la traduction des chapitres 4 et 5 du livre des Juges. Le second chapitre porte sur les représentations du genre féminin de Déborah, la prophétesse et la juge du récit en prose de Jg 4. Nous avons pu constater que, dans le cas de ce personnage, féminité et puissance sont étroitement liées. De cette « femme de flammes » dépend non seulement le déclenchement des combats, mais aussi la présence divine dont elle est la porte-parole. Par ailleurs, sa fonction de juge s'exerce à la fois dans ses dimensions judiciaire, religieuse, politique et militaire. À travers Déborah, le féminin apparaît clairement comme le sexe fort du récit en prose. Le troisième chapitre traite de nouveau de Déborah, mais telle qu'elle apparaît dans le cantique. Cette puissante chanteuse dispose d'un pouvoir à la fois lyrique, religieux et politico-militaire. Son discours, particulièrement violent dans les derniers versets portant sur Yaël et la mère de Sisera, évoque à la fois une conscience aiguë de la condition féminine en contexte de violence guerrière et l'impossibilité d'une réelle solidarité féminine en contexte patriarcal. La Yaël du récit en prose est le sujet du quatrième chapitre. La meurtrière y fait la démonstration d'une féminité où se côtoient les stéréotypes féminins de la mère et de la femme adultère/étrangère et plusieurs traits « typiquement » masculins. Sa masculinisation va de pair avec la féminisation et l'anéantissement de l'ennemi qu'elle assassine, Sisera. Le cinquième chapitre du mémoire porte sur les représentations féminines de Yaël dans le cantique. La féminité de Yaël y apparaît

d'abord en termes « héroïques », entre autres en raison de la bénédiction qu'elle reçoit. Cette femme étrangère et nomade évoque, à travers les représentations de sa féminité, à la fois l'idéal de la femme nourricière et l'anti-modèle de la femme séductrice. Elle se caractérise avant tout par son ambiguïté et sa grande violence. L'agonie de Sisera entre ses cuisses suggère une imagerie maternelle particulièrement souffrante alors même que c'est un homme qui est violé et violenté.

Bref, Déborah et Yaël apparaissent toutes deux comme de véritables héroïnes. C'est en effet un type de féminité héroïque, forte de plusieurs traits dits masculins, que leur fréquentation des lieux de pouvoir et de violence a contribué à construire. Cette féminité constitue une alternative à l'idéal biblique de la « femme de valeur » ainsi qu'à la féminité réifiante de la « femme-utérus ».

Mots-clés : bible hébraïque – livre des Juges – exégèse – traduction – Déborah – Yaël  
– féminisme – genre – violence

Paroles de Lemouel / Roi de Massa / que sa mère lui apprit :  
Mon fils / Fils de mon ventre / Fils de mes rêves / Non / Non et non  
Ne donne pas ta puissance aux femmes / Ton sexe aux prophétesses des rois [...] (Pr 31, 1-3)

Quand le fond de la vallée est devenu un charnier, elles brandissent leurs arcs au-dessus de leurs têtes, elles poussent des cris de victoire, elles entonnent un chant de mort où ces paroles sont entendues, vautour à la tête chauve / frère des morts / vautour fais ton office / avec ces cadavres que je t'offre / reçois aussi ce vœu / que jamais mes flèches ne se plantent dans tes yeux (Wittig, 1969, p. 148).

Elles disent que la guerre est une affaire de femme.  
(Wittig, 1969, p. 180)

Que se produit-il lorsque ce ne sont pas des hommes, mais bien des femmes qui détiennent la גְבוּרָה, la « force » constitutive de toute virilité (par exemple, cf. Jg 8, 21) ? Existe-t-il une contrepartie féminine au nom masculin גִּבּוֹר et à l'adjectif גְבוּר dans la bible hébraïque ? Des femmes telles que les « guérillères » de Wittig (1969) restent-elles à découvrir dans les textes bibliques ? Comment les nommer ? Le mot féminin גִּבּוּרָת constitue une piste intéressante à ce sujet. En effet, il a pour racine גָּבַר qui signifie « être fort, être puissant ». Ce titre est le plus souvent attribué à la maîtresse de maison, celle qui dirige les servantes (cf. Gn 16, 4.8.9 ; 2 R 5, 3 ; Ps 123, 2 ; Pr 30, 23). Pourtant, un autre sens peut être donné à ce mot comme en témoigne Is 47, 5 que Pierre Alferi et Jacques Nieuviarts traduisent par « héroïne » dans la *Nouvelle Traduction*. Ce titre est donné à la « fille des Chaldéens » dont la domination et la violence sont sans équivoque. L'existence d'un tel terme ouvre pour nous la possibilité d'une lecture à contre-courant (Bach, 1997, p. 14 ; Bal, 1988, p. 5), à la recherche de גִּבּוּרָת, des « héroïnes » qui ont les mêmes dispositions dites viriles, mais auxquelles on a réservé trop peu de place dans les textes bibliques et encore moins dans les commentaires. Il s'agit, de cette manière, d'entreprendre ce que

Schüssler-Fiorenza nomme « un accroissement de l'imagination historique » (1986, p. 21) afin de donner la place qui leur revient de droit à ces femmes dont l'ambivalente position parmi des hommes a trop souvent contribué à la marginalisation. C'est à l'intérieur du livre « héroïque » par excellence, le livre des Juges, que nous entreprendrons une telle recherche.

Au détour des pages du livre des Juges, on rencontre de nombreuses femmes : Achsah sur son âne (1, 14) ; la femme de Manoah, mère de Samson, assise dans un champ (13, 9) ; Delilah dont la tête du héros repose sur ses genoux (16, 19) ; la mère de Micah (17, 2-4) ; la concubine du lévite, gisant sans vie à la porte de l'hôte de Guivéa (19, 29), les vierges enlevées à Silo (21, 19-23), etc. La présence d'autant de femmes dans ce livre mène d'ailleurs Lanoir à soutenir qu'elles en constituent un fil conducteur et qu'une « cohérence » se déploie à partir d'elles (2005, p. 63 et 112-113). Dans le même ordre d'idées, Bal soutient : « [...] the commonplaces about history and women's absence from it are seriously challenged by this historical book » (1988, p. 14). Par ailleurs, si le livre des Juges est peuplé de nombreuses femmes, c'est aussi l'un des livres bibliques les plus violents. La combinaison de ces deux motifs permet de constater assez rapidement que les personnages féminins y sont avant tout des victimes : la mère de Sisera et ses princesses, futures victimes d'un massacre et/ou d'un viol par l'armée israélite (5, 28-30) ; la fille de Jephthé, sacrifiée par son père en raison d'un serment contracté avec YHWH (11, 34-40) ; la femme de Samson, originaire de Timna, brûlée vive ainsi que toute la famille de son père, lors de représailles des Philistins contre Samson (15, 6) ; la *pilegesh* (concubine ou maîtresse) du lévite, donnée en pâture aux Benjaminites, violée, battue, puis découpée en douze morceaux par ce dernier, morceaux dispersés parmi les tribus d'Israël (19, 25-29) ; les massacres dont sont victimes hommes et femmes dans la tribu de Benjamin (20, 48 et 21, 7) et la ville de Yavesh-de-Galaad (21, 10-11) ; le rapt des vierges de cette dernière ville (21, 12.14) et des filles de Silo (21, 21-23). Pourtant, parmi ce flot de victimes, on trouve des femmes qui occupent des positions différentes tout en se situant, elles aussi, dans la trame violente des Juges (Bal, 1988).

C'est entre autres le cas d'Achsah, trophée de guerre obtenu par Othniel (Jg 1, 12-15), de la femme de Tévets qui blesse à mort Avimélech (Jg 9, 53), de Delilah, alliée des Philistins, qui découvre et exploite la faiblesse de Samson et le livre à ses ennemis (Jg 16), mais aussi des deux personnages qui se trouveront au cœur de ce mémoire : Déborah et Yaël. Ces deux femmes se partagent une même histoire en Jg 4-5. Cette histoire a ceci de particulier qu'elle est racontée à deux reprises : d'abord en prose au chapitre 4, puis en poésie au chapitre 5, un cas unique dans le livre des Juges (Brettler, 2002, p. 77). Dans chacune de ces versions, il est question d'un conflit militaire entre Israélites et Cananéens, un combat dont le peuple d'Israël sortit victorieux non sans l'aide de deux femmes, Déborah et Yaël, auxquelles nous avons choisi de nous intéresser dans le présent projet d'exégèse biblique. Toutes deux se situent, elles aussi, dans le spectre de la violence : Déborah à travers le leadership pluriel qu'elle exerce auprès d'Israël et de son armée et Yaël en tant que meurtrière de Sisera, le chef de guerre de l'armée cananéenne. Chose rare dans la bible hébraïque, ces femmes exercent un pouvoir et une violence sur des hommes. Par ailleurs, le geste meurtrier de Yaël présente ceci de singulier : la représentation de l'assassinat est à ce point polysémique que des images d'autres violences sont suggérées à travers elles : le viol de guerre dont les femmes sont les principales victimes et les douleurs de l'enfantement. Ainsi, à travers les discours et les gestes de Déborah et de Yaël, ce sont différents types de domination et de violence qui sont évoqués, une violence qui imprègne aussi le discours d'autres personnages féminins dans le cantique : la mère de Sisera et ses princesses (Jg 5, 28-30). Cette figure de la mère de Sisera, nous l'analyserons dans le parallèle antithétique qu'il est possible de tracer entre elle d'une part, et Déborah ou Yaël de l'autre. Ces trois femmes se rencontrent à travers deux thématiques dont nous souhaitons explorer l'interrelation dans les chapitres 4 et 5 : la construction de l'identité de genre féminin et le recours à la violence et au pouvoir. Notre travail s'inscrira à la suite d'un constat fort éclairant de Bal à propos des meurtres dans le livre des Juges : « Murder is not simply gender-related ; it is almost identical with gender. Gender is defined through

murder ; hence, murder is gendered » (1988, p. 281). Cette proposition qu'elle limite au meurtre, nous l'ouvrons au thème plus large de la violence, et du pouvoir qui la sous-tend, avec la question de recherche suivante : De quelle manière le genre féminin se trouve-t-il « interprété<sup>1</sup> » à travers les actes [de discours] violents et les gestes de souveraineté de Déborah et de Yaël en Jg 4-5 ? En effet, nous soutenons que ces deux femmes, violentes et pleines de pouvoir, incarnent de manière normative et/ou subversive ce qu'est une *femme* en Israël ancien. Cette normativité s'exprime par le biais de rôles, de fonctions et de comportements féminins idéaux proposés/imposés comme genre *prêt-à-porter* aux femmes de l'antiquité juive, dans un contexte de culture patriarcale, par les auteurs et les rédacteurs de ces textes. Cependant, à travers la violence féminine de Juges 4-5, il est possible d'identifier certains éléments de subversion du genre. En effet, Déborah et Yaël accomplissent des fonctions traditionnellement réservées aux hommes et ce bien que leur féminité soit sans cesse soulignée. Ce sont donc des propositions de féminités alternatives qui se déploient avec elles et qui font place à certains éléments « virils » de l'identité de genre masculin.

Ainsi, ce travail d'exégèse biblique féministe des chapitres 4 et 5 du livre des Juges sera l'occasion de s'intéresser aux personnages de Déborah et de Yaël dont les représentations seront analysées afin d'identifier de quelles manières la violence et le pouvoir interviennent dans leurs genres féminins respectifs.

À la suite de Couturier (1989, p. 216) et de Soggin (1987, p. 65), nous avons décidé de lire la prose et le cantique de manière indépendante, comme deux textes ayant eu leur évolution propre. Au contraire de nombre d'exégètes qui soutiennent la dépendance du récit face au cantique, plus ancien (Ackerman, 1998, p. 34 et 38 ; van Der Kooij, 1996, p. 142 ; Bal, 1995, p. 177 ; Houston, 1997, p. 534), en particulier d'Halpern (1988) qui affirme que Jg 4 est le fruit de l'incompréhension de Jg 5, nous ne souhaitons pas adopter une telle subordination du récit envers le cantique.

---

<sup>1</sup> L'interprétation renvoie à l'idée de performance. Voir la théorie de Butler en 3.2.2.

D'ailleurs, comme le rappelle Marais : « There is no way to decide which one is "real" or nearest to "reality" ; they are both representations, textual creations, they are texts creating worlds and worlds to which texts refer » (1998, p. 105). Avec Brettler (2002, p. 75-79), nous sommes d'ailleurs d'avis qu'il est impossible de confirmer les influences dans l'une ou l'autre direction et qu'il est préférable d'admettre l'existence de deux textes et même de deux traditions différentes<sup>2</sup>. Cependant, au contraire des Fewell & Gunn (1990, p. 389-390), Brenner (1993, p. 98-99) et Schneider (2000, p. 82-83), nous prendrons soin de distinguer Jg 4 de Jg 5 afin de bien comparer les féminités de Yaël et de Déborah construites dans chacun de ces chapitres.

En ce qui concerne la question de la datation, comme le souligne Lanoir, l'époque prémonarchique des juges est « aujourd'hui [...] davantage tenue pour une reconstruction idéologique et une élaboration littéraire tardive, exilique ou postexilique, éloignée de plusieurs siècles de l'éventuelle réalité historique – si elle existe – dont elle dit rendre compte » (2005, p. 13). La mise en garde est judicieuse car le livre des Juges n'est en aucun cas le reflet de l'époque prémonarchique dont il est avant tout une interprétation (Lanoir, 2005, p. 46). Néanmoins, dans le cadre de ce mémoire, nous n'avons pas cru nécessaire de nous engager dans l'identification d'un milieu de vie et d'une époque puisque notre angle d'approche est avant tout synchronique et littéraire. Comme le dit si bien Lanoir, les femmes auxquelles nous nous sommes intéressée sont avant tout des « stratagèmes littéraires » (2005, p. 46), des femmes de papier et non de chair.

Deux hypothèses principales sous-tendent l'ensemble de notre projet de recherche sur le genre, la violence et le pouvoir dans les chapitres 4 et 5 du livre des Juges. La première est la suivante : l'acte violent, et par extension le geste de souveraineté, est le véhicule de contenus genrés. Cette idée nous a entre autres été suggérée par Bal dans les ouvrages *Meurtre et Différence* (1995), qui porte sur l'une

---

<sup>2</sup> Alter (1985, p. 72) et Matthews (2004, p. 75-76) soutiennent une hypothèse semblable. Seule différence, les deux textes prennent racine dans une tradition commune et non dans deux traditions différentes.

des péripécies à l'étude, et *Death and Dissymetry* (1988) qui traite de l'ensemble du livre des Juges. L'auteure y articule de manière particulièrement féconde genre et violence et nous souhaitons mener cette idée jusque dans le champ de la performativité afin de tenter de comprendre les actes de pouvoir et les gestes violents comme une performance de genre. En effet, c'est la définition du genre de Butler que nous avons retenu afin d'interpréter notre objet textuel. La conception de la philosophe s'enracine dans la théorie de la performativité, soit dans l'idée que le genre est un « faire » (Butler, 2006, p. 96). C'est à travers le discours que ce genre est construit/agi. Butler déploie son idée de performativité du genre en deux temps :

D'abord, [...] l'attente d'une essence genrée produit ce que cette même attente pose précisément à l'extérieur d'elle-même. Ensuite, la performativité n'est pas un acte unique, mais une répétition et un rituel, qui produit ses effets à travers un processus de naturalisation qui prend corps, un processus qu'il faut comprendre, en partie, comme une temporalité qui se tient dans et par la culture (2006, p. 35-36).

Elle refuse l'idée répandue d'un sexe biologique auquel serait appliqué un genre culturel. Avec cette théoricienne, il n'y a essence ni dans le genre, ni dans le sexe puisque que tous deux sont *produits*. En effet, si le genre est performance, le sexe n'en est pas pour autant la contrepartie biologique. Les sexes sont en fait « fixés » à travers le système de production qu'est le genre (Butler, 2006, p. 69). C'est à travers cette performativité du genre que le sexe se voit drapé de prédiscursivité, de naturel. Il faut aussi mentionner que le système hétéronormatif exerce des contraintes sur la pratique performative<sup>3</sup> du genre. Genres et sexes (ainsi que désir et sexualité) doivent s'accorder les uns aux autres, masculin avec mâle, féminin avec femelle, au risque qu'un corps soit incompris et rejeté hors du monde du reconnaissable, de l'humain. Des espaces de liberté existent néanmoins, malgré ce contrôle, et permettent à une certaine volonté de s'exercer. Cependant, subvertir les normes de genre, c'est d'emblée risquer l'exclusion et la marginalité les plus totales.

---

<sup>3</sup> Des actes sont nommés performatifs parce « [...] que l'essence ou l'identité qu'ils sont censés refléter sont des *fabrications*, élaborés et soutenus par des signes corporels et d'autres moyens discursifs. (Butler, 2006, p. 259).

Le choix de telles définitions s'explique avant tout par l'éclairage stimulant qu'apportera la théorie de Butler sur nos personnages féminins aux comportements « virils », elles qui habitent la marge justement en raison de la non-correspondance entre sexe et genre. L'idée d'un genre performé, tel un rituel, s'avèrera particulièrement intéressante pour réfléchir à la scène du meurtre de Sisera par Yaël.

La seconde hypothèse qui sous-tend notre travail de recherche porte sur l'idéologie patriarcale de la bible hébraïque. Nous soutiendrons en effet que malgré l'androcentrisme qui imprègne les chapitres 4 et 5 du livre des Juges, il existe des parcelles de textes où Déborah et Yaël occupent des positions et accomplissent des gestes de nature subversive du point de vue des rapports de pouvoir entre les genres. Certes, Fuchs a raison lorsqu'elle affirme : « [...] the Bible does not merely project a male consciousness, but that it promotes a male-supremacist social and cognitive system » (2000, p. 12). En effet, le texte biblique dans sa construction même est empreint d'idéologie patriarcale. La forme n'est pas détachable d'un contenu qui serait simplement une description neutre. Le texte biblique est aussi, en tout point, prescriptif (Fuchs, 2000, p. 14). Cette valence politique et idéologique a malheureusement été trop souvent ignorée ou oubliée. C'est en effet le propre de l'idéologie, selon Spivak, que le groupe chez qui elle opère la considère comme naturelle et en ignore les effets historiques. (1987, p. 118). Une repolitisation des études bibliques féministes est donc nécessaire (Milne, 1997, p. 39-60) d'où le recours au concept de « politique des sexes » que Fuchs définit comme suit : il s'agit de l'idéologie genrée ou sexuée permettant de justifier la distribution asymétrique du pouvoir entre les genres et par là même la hiérarchisation des uns par rapport aux autres (2000, p. 13).

Cependant, nous sommes d'avis qu'identifier et dénoncer les rapports de pouvoir androcentriques qui sévissent dans les textes bibliques ne signifie pas pour autant que ceux-ci ne recèlent aucun possible pour les femmes. Un texte ne constitue pas un lieu fermé sur lui-même. Il est ouvert par l'acte de lecture et les questions qui habitent lectrices et lecteurs. Aussi, s'il ne faut pas nier que la bible est un espace

traversé de part en part par l'idéologie androcentrique, cela ne signifie pas pour autant que des lieux de liberté et des espaces de résistance pour les femmes ne peuvent s'y dissimuler, des lieux secrets que nos lectures permettront de dévoiler au grand jour. Nous partageons l'idée de Schüssler Fiorenza selon laquelle le rôle des historiennes féministes est aussi de « [...] cherch[er] à scruter les documents androcentriques en quête de leur signification féministe, pour rendre la propriété du passé patriarcal à celles qui, non seulement ont souffert de la souffrance de l'oppression, mais qui ont aussi participé à la transformation et au développement social » (1986, p. 141). Néanmoins, à ce sujet, la vigilance est de mise car ces significations peuvent aussi être détournées de leur visée première par l'idéologie dominante.

L'exégèse féministe que nous entreprenons se déploiera à l'intérieur d'une démarche herméneutique fortement inspirée par Paul Ricœur. À notre avis, le mariage entre herméneutique et féminisme est tout à fait possible. Ricœur soutient d'ailleurs qu'une réconciliation est possible entre l'herméneutique et la critique des idéologies chère aux approches féministes et ce bien que toutes deux se fassent à partir « d'un lieu différent » (1986, p. 400). La critique des idéologies, et donc le féminisme, rejoint par ailleurs l'herméneutique à travers la pratique du doute ou du soupçon. En effet, « [...] une herméneutique du doute, qui démasque les déformations idéologiques, est une composante indispensable de tout effort pour comprendre les grands textes du monde, dont la plupart ont été écrits par les "vainqueurs historiques" » (Schneiders, 1995, p. 41). C'est donc une herméneutique féministe qui alimentera de manière continue l'ensemble de notre travail d'exégèse et d'interprétation des textes en langue hébraïque de Jg 4-5. La définition de l'exégèse féministe selon Fontaine correspond tout à fait à notre idée d'une telle théorie herméneutique : « the task of interpreting biblical texts as we understand it as feminists, involves not just the listening for ancient voices of various timbre, but also the discovery and recovery of one's own voice as an interpreter engaged in the circular activity of reading and making meaning » (1997, p. 13). Cette idée de voix propre de l'interprète rejoint tout à fait celle de Ricœur lorsqu'il parle de

*compréhension de soi* qui émerge lors de la rencontre de la lectrice ou du lecteur avec le *monde du texte*. À l'instar du philosophe, nous affirmons que c'est dans la rencontre avec le monde du texte, alors même que la lectrice que nous sommes devient *autre* à travers l'acte de lecture et qu'une nouvelle *compréhension de soi* en résulte, que l'interprétation est produite. Nous adoptons ainsi cette position philosophique selon laquelle l'interprétation loin de résulter de la seule *explication* d'un texte, de l'analyse de sa structure interne, est aussi et avant tout ce qu'engendre la *compréhension* de ce même texte et engage par là même le sujet. Le concept de *monde du texte* apparaît d'autant plus fécond dans le cadre du présent mémoire qu'il nous mènera à considérer l'impact d'un texte sur le monde et donc, d'une certaine manière, sa portée idéologique. Dans le cas présent, ce que nous chercherons à mesurer, c'est précisément la portée de l'idéologie patriarcale dans le texte. En effet, avec le *monde du texte*, c'est une référence de deuxième degré au réel qui se déploie, une référence non plus aux objets et au monde formels, mais au fait d'*être-au-monde* (Ricœur, 1986, p. 128). L'idée d'imagination productrice, dans son agir sur le monde, est ainsi impliquée. Il s'agira de décider si cet habitacle, cette proposition du texte qui nous est faite, nous convient. En tant que lectrice, fait-il bon de vivre dans ce monde biblique auquel nous donne accès le livre des Juges et plus particulièrement les chapitres 4 et 5 ? Quels en sont les rapports de pouvoir ? Si la proposition du texte est acceptée, une compréhension de soi et donc une transformation seront impliquées. En effet, la compréhension de soi devant le texte implique l'idée de « [...] s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde » (Ricœur, 1986, p. 130). Les récits de Déborah et de Yaël permettent-ils à des espaces de liberté de survivre ? Permettent-ils le déploiement de notre compréhension de soi et celle d'autres femmes ? Notre *soi* et celui d'autres femmes ressortent-ils grandis d'une telle fréquentation textuelle ? Le présent mémoire sera l'occasion de tenter une réponse à de telles questions.

Par ailleurs, notre démarche herméneutique et féministe trouvera son origine et son prolongement (cercle herméneutique) dans une traduction sensible au genre, une traduction féministe de notre objet d'étude, les chapitres 4 et 5 du livre des Juges. L'ouvrage *Gender in Translation* (1996) de Sherry Simon contribuera grandement à affermir notre position sur la question de la théorie féministe de la traduction. Simon y explique entre autres de quelles manières la traduction, dans son rapprochement avec les sciences humaines et les études culturelles, s'est délestée de sa vision d'une traduction idéale à atteindre au profit de l'idée de traduire à partir d'un projet de lecture ouvertement féministe (Simon, 1996, p. 2-13). Il ne s'agira pas pour autant de saboter l'intentionnalité d'un texte pour le convertir à une perspective féministe. Simon adopte en effet la démarche herméneutique et rejoint Ricœur sur le respect du monde du texte jusque dans la traduction féministe : « [it] implies extending and developing the intention of the original text, not deforming it » (1996, p. 16). Nous suivrons Simon et Ricoeur sur ce point et la traduction que nous présenterons au chapitre premier ne cherchera pas à « dépatricariser » le texte ni à transformer un texte possiblement hostile aux femmes en texte proféministe. Nous chercherons plutôt à mettre en lumière les rapports sociaux de sexe entre les différents personnages et à considérer l'importance du genre féminin dans la prose comme dans la poésie. Notre traduction sera donc à même de témoigner non seulement de l'androcentrisme des textes bibliques à l'étude, mais aussi de la découverte d'espaces de liberté pour les femmes. Le projet d'une traduction féministe apparaîtra alors clairement dans sa dimension politique (Simon, 1996, p. 15).

Notre projet d'interprétation des représentations du genre féminin véhiculées à travers la violence et le pouvoir de Déborah et de Yaël en Jg 4-5 nécessitera le recours à de nombreuses méthodes. Plusieurs méthodes historico-critiques seront utilisées. Nous ferons d'abord fait appel à la critique textuelle qui nous permettra de cerner les différences présentes dans les manuscrits d'un même texte et de cerner par là le pluralisme textuel. Le premier chapitre fera état des positions que nous adopterons face aux propositions de l'apparat critique de la *Biblia Hebraica*

*Stuttgartensia* (BHS). Par la suite, nous nous engagerons dans le travail de traduction de l'ensemble des chapitres 4 et 5 à partir de la BHS. La version finale de cette traduction se trouvera aussi au premier chapitre. À propos des péripécies particulièrement débattues en ce qui concerne les questions de genre, elles seront considérées plus en profondeur dans les chapitres portant sur Déborah et Yaël. La majorité des autres traductions de péripécies bibliques seront tirées de la *Nouvelle Traduction*, sauf en cas de mention contraire. Pour mener à bien notre enquête, nous ferons également appel à la critique littéraire. Nous procéderons à l'analyse philologique de nos passages, à l'identification du genre littéraire, en particulier celui du chapitre 5, ainsi qu'à certains éléments d'analyse narrative. Cette dernière permettra de travailler à partir des personnages féminins et du cadre narratif dans lequel ils évoluent. Nous pourrions ainsi cerner de quelles manières Déborah et Yaël construisent leur féminité respective, comment la violence et le pouvoir interviennent dans ces « créations », et à quelles contraintes du regard narratif elles sont assujetties. Notre attention portera en particulier sur les gestes, les paroles qui sont les leurs, les lieux, mais aussi les champs sémantiques dans lesquels elles circulent ainsi que leurs interactions avec les autres personnages, masculins comme féminins. Ces nombreuses méthodes sont toutes synchroniques et donc centrées sur le texte comme totalité signifiante (Yee, 1995, p. 9-11).

Cinq chapitres composeront notre mémoire. Tel qu'annoncé, le premier chapitre présentera la critique textuelle et la traduction de chacun des chapitres du texte biblique à l'étude. C'est à partir de ces premières considérations que se déploiera l'interprétation des personnages féminins dans les chapitres suivants. La première section portera sur Déborah. Nous analyserons d'abord le personnage de Déborah telle qu'elle se présente dans le récit de Jg 4. Nous nous intéresserons à l'accent mis sur la féminité de celle-ci dès les versets 4 et 5. Puis, nous explorerons sa fonction de prophétesse, son titre de אִשָּׁת לְפִי־דָוָן et sa fonction de juge. Finalement, nous nous intéresserons à l'importance accordée à la féminité de

Déborah dans le cadre plus large du livre des Juges et à la violence qui caractérise sa personne. Le troisième chapitre portera de nouveau sur Déborah, mais cette fois-ci sur la poétesse du cantique. Dans un premier temps, nous considérerons le genre littéraire du poème ainsi que son rapport à la féminité. Puis, nous explorerons la manière qu'a Déborah d'habiter le chant qu'elle entonne. Notre attention se portera par la suite sur son leadership dans ses dimensions lyrique, religieuse et militaire ainsi que sur son titre de « mère en Israël ». Sa façon de raconter le meurtre de Sisera et l'attente de sa mère sera finalement à l'étude, tout comme une brève comparaison de l'héroïne avec la déesse cananéenne Anat. Dans la deuxième section, c'est le personnage de Yaël qui nous intéressera. C'est d'abord la meurtrière du récit que nous analyserons. Ses appartenances ethniques et son statut marital retiendront notre attention. Puis, nous explorerons le type d'hospitalité dont elle permet le déploiement et nous analyserons chacun des gestes et chacune des paroles qui précèdent, accompagnent ou font suite au meurtre. Une étude du vocabulaire sera ici requise. Finalement, nous procéderons à l'analyse du récit qui relate l'arrivée de Baraq sur les lieux. En ce qui a trait à la péricope portant sur la femme nomade du cantique, elle sera abordée par le biais d'une analyse de l'expression **בְּיַמֵּי יַעֲל** et du verbe **תְּבַרֵךְ** dont elle est la destinataire. Une analyse comparée du vocabulaire permettra une fois de plus d'interpréter les gestes, les objets et les images participant du meurtre. Finalement, l'étude du personnage de la mère de Sisera fournira un éclairage intéressant sur Yaël.

## CHAPITRE I

### TRADUCTION ET CRITIQUE TEXTUELLE DE JUGES 4-5

L'objectif de ce premier chapitre est de présenter les traductions des chapitres 4 et 5 du livre des Juges effectuées à partir du texte massorétique. C'est un va-et-vient incessant entre la traduction de ces textes et l'interprétation des thématiques du genre féminin et de la violence chez les personnages de Déborah et de Yaël qui mène aujourd'hui à ces deux versions en français. Une critique textuelle, constituée principalement d'un commentaire de l'apparat critique de la BHS, accompagne la traduction de chacun des textes.

#### 1.1 Traduction du chapitre 4

<sup>1</sup>Les fils d'Israël firent encore le mal aux yeux de YHWH quand Ehoud fut mort. <sup>2</sup>YHWH les vendit à la main de Yabîn, roi de Canaan qui régnait à Hatsor. Sisera [était] commandant de son armée et lui, il habitait à Haroshêt Hagoyim. <sup>3</sup>Les fils d'Israël appelèrent YHWH en raison de ses neuf cents chariots de fer. Lui, il avait opprimé les fils d'Israël avec force pendant vingt ans. <sup>4</sup>Or, Déborah, une femme, une prophétesse, une femme de flammes, elle, elle jugeait Israël, en ce temps-là. <sup>5</sup>Et elle, elle siégeait sous le palmier de Déborah, entre Ramah et Bethel, sur la montagne d'Ephraïm. Les fils d'Israël montaient vers elle pour le jugement. <sup>6</sup>Elle envoya

convoquer Baraq, fils d'Abinoam de Qedesh de Naphtali. Elle lui dit : « YHWH dieu d'Israël ne t'a-t-il pas commandé ? Va ! Tu avanceras sur le mont Tabor et tu prendras avec toi dix mille hommes parmi les fils de Naphtali et les fils de Zebouloun. <sup>7</sup>J'entraînerai vers toi, au torrent du Qîshôn, Sisera, le commandant de l'armée de Yabîn. Avec ses chars et sa multitude, je le livrerai dans ta main ». <sup>8</sup>Baraq lui dit : « Si tu marches avec moi, j'irai, mais si tu ne marches pas avec moi, je n'irai pas ». <sup>9</sup>Elle dit : « J'irai certainement avec toi. Cependant, la gloire ne sera pas pour toi sur le chemin dans lequel tu marches, car à la main d'une femme YHWH souhaite vendre Sisera ». Déborah se leva et partit avec Baraq vers Qedesh. <sup>10</sup>Baraq appela Zebouloun et Naphtali au rassemblement à Qedesh. Chacun des dix mille hommes monta à sa suite. Deborah monta avec lui. <sup>11</sup>Heber le Qénite s'était éloigné de Qayin, issu des fils d'Hobab, beau-père de Moïse. Il planta sa tente aussi loin que le chêne à Tsaanannîm qui est près de Qedesh. <sup>12</sup>Ils annoncèrent à Sisera que Baraq, fils d'Abinoam, montait sur le mont Tabor. <sup>13</sup>Sisera appela au rassemblement tous ses chariots, neuf cents chariots de fer, et tout le peuple qui était avec lui, en provenance de Haroshêt Hagoyim, au torrent Qîshôn. <sup>14</sup>Déborah dit à Baraq : « Lève-toi car c'est aujourd'hui que YHWH livrera Sisera dans ta main. YHWH ne sort-il pas devant toi ? » Baraq descendit du mont Tabor, dix milles hommes à sa suite. <sup>15</sup>YHWH jeta dans la confusion Sisera et tous les chars et tout le campement fut passé au fil de l'épée (ou : passa par la bouche de l'épée) devant Baraq. Sisera descendit du char et prit la fuite à pied. <sup>16</sup>Baraq se mit en chasse derrière les chars et derrière le campement jusqu'à Haroshêt Hagoyim. Tout le camp de Sisera tomba au fil de l'épée (ou : à la bouche de l'épée). Il n'en resta plus un. <sup>17</sup>Sisera s'enfuit à pied vers la tente de Yaël, femme d'Heber le Qénite, parce qu'il y avait la paix entre Yabîn, roi d'Hatsor, et la maison d'Heber le Qénite. <sup>18</sup>Yaël sortit à la rencontre de Sisera et elle lui dit : « Détourne-toi, mon seigneur, détourne-toi vers moi. N'aie pas peur ». Il se détourna vers elle, en direction de la tente. Elle le couvrit avec la couverture. <sup>19</sup>Il lui dit : « De grâce, donne-moi à boire un peu d'eau, car j'ai soif ». Elle ouvrit l'outre de

lait, lui donna à boire, puis le couvrit. <sup>20</sup>Il lui dit : « Tiens-toi debout à l'entrée de la tente et si un homme vient, te demande et te dit : " Y a-t-il un homme ici ? ", Tu diras : " Personne " ». <sup>21</sup>Yaël, femme de Heber, prit le piquet de tente et plaça le marteau dans sa main. Elle vint vers lui en secret et elle planta le piquet dans sa bouche. Elle descendit sur le sol. Et lui, profondément endormi, il était épuisé et il mourut. <sup>22</sup>Or, voici que Baraq était à la poursuite de Sisera et Yaël sortit à sa rencontre. Elle lui dit : « Viens afin que je te fasse voir l'homme que tu cherches ». Il vint vers elle. Et voici : Sisera, gisant (ou : effondré), mort, avec le piquet dans sa bouche. <sup>23</sup>En ce jour, dieu soumit (ou : humilia) Yabîn, roi de Canaan, devant les fils d'Israël. <sup>24</sup>La main des fils d'Israël se fit de plus en plus lourde (ou : dure) sur Yabîn, roi de Canaan, jusqu'à ce qu'elle détruise Yabîn, roi de Canaan.

## 1.2 Critique textuelle du chapitre 4

### 1.2.1. Verset 3

Un manuscrit hébraïque lit **וַיִּזְעַקוּ** plutôt que **וַיִּצְעַקוּ**. Il s'agit peut-être d'une confusion phonétique entre les deux mots. Cela n'entraîne pas de modification fondamentale puisque la signification reste la même : crier ou appeler. On peut tout de même mentionner que dans le cas de la racine **זעק**, on retrouve l'idée de l'appel au rassemblement, absente dans le cas de l'autre racine.

Dans quelques manuscrits hébraïques ainsi que dans la Septante, ce ne sont pas les fils d'Israël (**אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**), mais bien simplement Israël qui est opprimé par le roi ennemi. La LXX a fait disparaître un sémitisme. C'est pourquoi nous maintenons le texte massorétique.

### 1.2.2 Verset 4

Plusieurs manuscrits hébraïques lisent וְהִיא « et elle » et non simplement הִיא « elle ». Cela ne modifie pas de manière significative le propos puisque l'emphase sur le personnage de Déborah et sa féminité reste la même avec ou sans le וְ.

### 1.2.3 Verset 6

Au lieu du texte massorétique לְךָ, le verbe הַלֵךְ à l'impératif qui correspond à l'ordre donné par YHWH à Baraq, la LXX suppose une préposition avec un suffixe pronominal masculin (σοι = לְךָ), « à toi » (Baraq). À ce sujet, Soggin précise que la LXX, avec σοὶ ἐνετείλατο, a l'équivalent de לְךָ לְךָ (Soggin, 1987, p. 62). Le contexte ne permet pourtant pas de comprendre ce mot comme une préposition. Nous maintenons donc le texte tel quel avec Lindars (1995, p. 186) qui souligne par ailleurs que la formule impératif (qetol) + parfait (qatal) se retrouve aussi dans un autre oracle en 1 S 23, 2.

### 1.2.4 Verset 7

Plusieurs manuscrits hébraïques n'ont pas וְאִתָּהּ, mais simplement אִתָּהּ. Dans un cas comme dans l'autre, il est difficile de discerner s'il s'agit d'un indicateur de l'accusatif ou de la préposition « avec ».

Quelques manuscrits hébraïques n'ont pas בְּיָדֶיךָ, mais bien בִּידֶיךָ. La présence du *yod* permet de confirmer qu'il s'agit là d'un pluriel alors que la chose reste incertaine dans le texte massorétique. La même situation se présente au verset 14. Le terme serait donc au pluriel plutôt qu'au singulier : dans tes mains. Nous conservons le texte massorétique que le codex Alexandrinus de la Septante appuie.

### 1.2.5 Verset 8

La version grecque prolonge ainsi le verset du texte massorétique: ὅτι οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν ἐν ἣ ἐὺδοῶ κύριος τὸν ἄγγελον μετ' ἐμοῦ. Harlé en offre la traduction suivante : « car je ne sais pas le jour où le Seigneur met l'ange sur la bonne route avec moi » (1999, p. 104). Le verset 14 du texte hébreu viendrait rappeler cette affirmation de Baraq qui précise le motif de ses réticences à agir. Soggin souligne l'intérêt de cette addition de la LXX et l'intègre à sa traduction du texte (1987, p. 58 et 68). Cet ajout, nous choisissons pourtant de ne pas l'insérer dans le texte massorétique. Nous ne suivons ni Soggin, ni Houbigant sur ce point, mais Barthélémy qui s'accorde avec Budde, Nowack et Moore, pour dire qu'il s'agit d'une glose permettant de justifier le refus de Baraq (1982, p. 77-78). Lindars soutient lui aussi qu'il s'agit d'une glose qui n'a pas sa place dans le texte massorétique (1995, p. 189). Nous sommes d'avis que l'amointrissement par quelque justification que ce soit du refus de Baraq viendra occulter du même coup la dynamique genrée entre Déborah et Baraq, la grandeur de sa féminité face à la petitesse de sa masculinité.

### 1.2.6 Verset 9

La Septante compte un verbe de plus par rapport au texte massorétique. Il s'agit de γίνωσκε, soit le verbe savoir à l'impératif 2<sup>e</sup> personne du masculin singulier dont l'équivalent hébraïque est יָדָע. Dans la LXX, Déborah s'adresse ainsi plus souvent de manière impérative à Baraq alors qu'elle confirme qu'elle viendra avec lui, mais annonce que la gloire ne reviendra pas au guerrier en s'adressant directement à lui : γίνωσκε « Sache ». Le dualisme savoir/ignorance semble un filon important dans la LXX, ce que confirme la mention de l'ignorance de Baraq au verset 8 qui permet de légitimer ses hésitations face à la mission qui lui est confiée. Bien

que Boling et Soggin intègrent cet ajout à leur traduction respective, nous rejetons cette addition précisément parce qu'elle s'inscrit dans cette dynamique savoir/ignorance que nous refusions en 1.2.5. Lindars suppose d'ailleurs qu'il s'agit d'une insertion stylistique (1995, p. 189).

### 1.2.7 Verset 10

Plutôt que le construit אֱלֹפִי, quelques manuscrits hébraïques ainsi que celui de Sebir proposent אֱלֹפִים, un numéral à l'état absolu, davantage attendu dans la construction d'un nombre puisque ce terme constitue, d'une certaine façon, le complément du nom du premier. Lindars appuie la lecture proposée par la BHS, confirmée par les versets 6 et 14 (1995, p. 206). Nous sommes plutôt d'avis que cette différence dans les manuscrits s'explique probablement par une harmonisation à partir des versets 6 et 14 où l'on retrouve וַעֲשֶׂרֶת אֱלֹפִים.

### 1.2.8 Verset 11

La BHS propose de vocaliser différemment le terme חתן, afin qu'il ne signifie plus beau-père, mais gendre ou beau-frère. En effet, en Nb 10,29, Hobab est identifié comme le fils de Reuel, le beau-père de Moïse. Les manuscrits A et B de la Septante ne contredisent pas cette possibilité par l'emploi du mot γαμβροῦ pour définir ce lien de parenté. Ce terme, très polysémique, peut en effet signifier gendre, beau-père, beau-frère (Harlé, 1999, p. 78). Traduire par « beau-frère<sup>4</sup> » ou « gendre » ne s'avère

<sup>4</sup> Telle est la traduction retenue par Boling (1975, p. 96). Pour plus de détails, voir son analyse de Jg 1, 16.

pourtant pas davantage légitime que par « beau-père<sup>5</sup> » que nous maintenons. Soggin a raison de qualifier ce problème de traduction d'« insoluble » (1987, p. 63). D'ailleurs, c'est le lien à Moïse qui est essentiel ici, qu'il y ait ou non erreur sur la personne par qui la relation s'établit, cela n'a pas beaucoup d'importance.

Quelques manuscrits hébraïques proposent de lire אֱהָלָה plutôt que אֱהָלָה. La seule différence porte sur la *matres lectionis* employée. Il s'agit d'un *holem he* plutôt que d'un *holem waw*. La traduction du mot reste la même.

Selon la BHS, ce mot se prononce (Qéré) בְּצֵעַנַיִם comme en Jos 19,33 et s'écrit (Kethib) בְּצֵעַנַיִם ou בְּצֵעַנַיִם comme dans le texte massorétique. Selon Lindars, les arbres dont il est question en Jg 4, 11 et en Jos 19, 33 sont identiques (1995, p. 192<sup>6</sup>).

### 1.2.9 Verset 12

Certains manuscrits introduisent הַר « montagne » par la préposition בְּ. Nous maintenons le texte massorétique sans la préposition, car la leçon la plus courte et la plus difficile est souvent la plus primitive. Selon Lindars, le codex Alexandrinus partage possiblement la même lecture que le texte massorétique (1995, p. 207).

<sup>5</sup> Lindars maintient la traduction par « beau-père » (1995, p. 36).

<sup>6</sup> À propos des différentes traductions possibles de l'expression [בְּצֵעַנַיִם] (בְּצֵעַנַיִם), voir Lindars (1995, p. 132).

## 1.2.10 Verset 13

Quelques manuscrits proposent עַד-נַחַל, « jusqu'au torrent » plutôt que נַחַל אֵל « vers le torrent ». Nous maintenons le texte massorétique avec lequel la version grecque est d'ailleurs en accord. Le torrent est la destination et non l'un des lieux d'où proviennent les membres de l'armée de Sisera<sup>7</sup>.

## 1.2.11 Verset 14

Quelques manuscrits hébraïques ainsi que les versions syriaque et latine supposent qu'il faut lire בִּידֵיךָ plutôt que בְּיָדֶיךָ, soit un pluriel. Nous maintenons pourtant le singulier qui est aussi conservé dans la version grecque.

## 1.2.12 Verset 15

Selon la BHS, l'expression לְפִי־חָרָב devrait probablement être éliminée. Elle soutient en effet qu'il s'agit d'une dittographie de cette même expression qui apparaît au verset 16b. Lindars (1995, p. 195) approuve la décision de la BHS. L'expression est pourtant maintenue dans la version grecque et aucun manuscrit ne semble appuyer une telle démarche. Nous conservons cette expression du texte massorétique car la lecture la plus difficile est souvent la plus primitive.

<sup>7</sup> Mentionnons par ailleurs, à la suite de Lindars, que les textes lucianiques supposent la préposition על « sur, au-dessus » avec ἐπί (1995, p. 207).

## 1.2.13 Verset 16

Dans la Septante, on trouve le verbe διώκω qui signifie poursuivre, chasser. Il s'agit probablement d'une harmonisation effectuée à partir du verset 22 où il est également employé<sup>8</sup>. Le texte massorétique emploie le verbe רָדַף dans les deux cas : au *qal* parfait au verset 16 et au *qal* participe actif au verset 22.

## 1.2.14 Verset 18

La signification du terme שְׂמִיכָה dans le texte massorétique demeure obscure. Dans deux manuscrits hébraïques, on retrouve non pas בְּשִׂמְיָהּ, mais plutôt בְּסִמְיָהּ. La racine de ce mot, סָמַךְ, signifie se pencher, s'appuyer, étendre, mettre, poser, reposer, supporter, tenir. Ces différentes significations ne sont pas très éclairantes. Selon Lindars, « couverture » pourrait en être la signification étymologique, mais le terme n'est pas employé en ce sens en hébreu post-biblique (1995, p. 198). Dans le *codex Vaticanus* de la Septante, c'est plutôt le terme מַכְסֵה qui est supposé dans l'emploi du grec ἐπιβολαίω que Bailly traduit par vêtement ou manteau (2000, p. 741), cette dernière signification étant retenue par Harlé dans sa traduction (1999, p. 107). Le *codex Alexandrinus* emploie pour sa part le terme δέρπει qui peut à la fois signifier peau, cuir, manteau ou couverture (Bailly, 2000, p. 447). Selon Harlé, δέρρις est un terme technique pour un rideau de cuir (1999, p. 107). Lindars abonde dans le même sens, rappelant que c'est ce terme qui traduit la יְרִיעָה « tente » de Ex 26, 7.8.9.10.12.13 (1995, p. 198). Soggin privilégie lui aussi la signification de rideau pour le manuscrit A et celle de couverture pour le manuscrit B.

<sup>8</sup> La même explication est donnée par Lindars (1995, p. 196).

Il est d'avis que le codex Alexandrinus (A) traduit très exactement le terme **בְּשִׁמְיָךָ** que l'on retrouve dans le texte massorétique (Soggin, 1981, p. 64). Pour l'instant, nous maintenons les deux traductions de rideau et de couverture puisque l'une ne détient pas davantage de poids que l'autre (voir *infra* 4.2.3)

### 1.2.15 Verset 19

Quelques manuscrits hébraïques ainsi que l'édition Bombugiana Iacobi ben Hayyim Venetiiio proposent le verbe **צְמַתִּי** plutôt que **צְמַאֲתִי**. Doit-on reconnaître sous cette forme le verbe **צְמַת**, mettre fin à, exterminer, anéantir, etc. ? Bien que l'idée d'anéantissement réapparaisse au chapitre 5, verset 27 avec le terme **שָׂרוּר**, celle d'avoir soif est beaucoup plus logique dans le cadre du texte. C'est pourquoi nous maintenons le texte massorétique.

Le Targoum ainsi que plusieurs manuscrits hébraïques fournissent une écriture différente du mot **נְאוֹר** (*kethibh*<sup>9</sup>), soit le *qere* **נְאֹר**. Ce même terme trouve à s'écrire de deux manières différentes dans d'autres manuscrits : **נֹר** dans quelques-uns et **נְאוֹר** dans deux d'entre eux. Le premier terme peut renvoyer à l'idée d'errance où à une région dans laquelle erra Caïn, alors que le second demeure introuvable dans le BDB. Puisque l'outre est beaucoup plus appropriée dans le contexte de la demande de Sisera, il est possible qu'il s'agisse d'erreurs de scribes dans ces deux derniers cas.

---

<sup>9</sup> Soggin en remarque la double vocalisation *plene* (Soggin, 1987, p. 64).

## 1.2.16 Verset 20

Le Targoum ainsi que plusieurs éditions de la version syriaque (S<sup>WMU</sup>) supposent la lecture d'un impératif 2<sup>e</sup> f.s. avec קוּמְי (se lever). La BHS propose donc de modifier עַמְדָּה pour qu'il devienne עַמְדִּי et que le genre féminin de Yaël soit là aussi respectée. Cette correction devrait probablement être adoptée selon Lindars (1995, p. 199-200). Nous souhaitons pourtant conserver cet ordre (impératif) au masculin parce qu'il participe, lui aussi, de l'ambiguïté relative aux questions de genre en Juges 4. Sans modifier le verbe, Boling propose pour sa part de lire non pas un impératif 2<sup>e</sup> féminin singulier, mais un infinitif absolu avec force impérative dont plusieurs autres textes bibliques donnent des exemples (Ex 20,8 et Deut 5,12) (Boling, 1975, p. 98).

## 1.2.17 Verset 21

Plusieurs manuscrits ont le mot בִּלְטָה plutôt que בִּלְאָה. Cette variante ne pose toutefois aucun problème car il s'agit simplement de l'écriture différente d'un même mot (BDB, 2005, p. 532).

Plusieurs manuscrits attribuent un *pathah* comme dernière voyelle au mot נִרְדָּה et non un *qametz hatouph*, ce qui en fait un parfait et non plus un participe. C'est entre autres le cas des codex Alexandrinus et Vaticanus. Nous sommes d'avis, avec Lindars, que le maintien du texte massorétique est préférable à la modification du verbe au parfait puisque celle-ci semble inspirée par le verset 27 du cantique (Lindars, 1995, p. 202-203).

À la place du *pathah* pour la deuxième consonne de  $\text{וַיֵּעַף}$ , la BHS propose de vocaliser un *tséré* et le *wa* devient un *w<sup>e</sup>* :  $\text{וַיֵּעַף}$ . Il ne s'agit alors plus d'un verbe au *qal*, *wayyiqtol*, à la 3<sup>e</sup> personne du masculin singulier, de la racine  $\text{עִיף}$  ou  $\text{עָפָה}$ , être faible, être étourdi, être épuisé, s'évanouir, mais d'un *we-qatal*, 3<sup>e</sup> personne du masculin singulier, de cette racine ou d'un adjectif verbal au sens de « fatigué ». De son côté, Boling propose de lire la racine  $\text{עוּף}$  ou encore  $\text{עָפָה}$ , littéralement « voler » (Is 14, 29 ; 30, 6 ; Ez 32,10) et traduit le verbe comme suit : « He twitched convulsively » (1975, p. 98). C'est aussi l'idée exprimée par les hapax employés dans les manuscrits A et L de la Septante : ἀπεσκάρισεν et ἀπεσκίτησεν, « mourir dans les convulsions ». Quant au manuscrit B, il emploie le verbe rare ἔσκοτώθη que Harlé traduit par « s'enténébra » (1999, p. 109). Toutefois, comme le verbe σκοτώω est ici à l'aoriste passif, il peut également signifier « avoir le vertige » (Bailly, 2000, p. 1766). Quoi qu'il en soit des différentes traductions grecques, nous maintenons le texte massorétique et traduisons le verbe  $\text{וַיֵּעַף}$  par « il était épuisé ».

#### 1.2.18. Verset 23

Au lieu de  $\text{אלהים}$ , un manuscrit hébraïque et la version syriaque indique יהוה. Le manuscrit A de la Septante fait précéder ὁ θεὸς (« dieu ») par κύριος (« seigneur »). Nous maintenons le texte massorétique avec lequel le manuscrit B de la version grecque est en accord.

### 1.3 Traduction du chapitre 5

5<sup>1</sup> En ce jour-là, Déborah chanta, avec Baraq, fils d'Avinoam, en disant :

<sup>2</sup>Quand libres étaient les cheveux en Israël,

quand le peuple fut volontaire,

Bénissez YHWH!

<sup>3</sup>Écoutez, rois.

Prêtez l'oreille, dirigeants.

Moi, pour YHWH, moi, je chante (ou : Puissé-je chanter).

Je rendrai grâce à YHWH, dieu d'Israël.

<sup>4</sup>YHWH, quand tu sortis de Séîr,

quand tu vins de la campagne d'Edom,

la terre trembla, les cieux se déversèrent

et des nuages laissèrent tomber de l'eau.

<sup>5</sup>Les montagnes se liquéfièrent devant la face de YHWH.

C'[est] le Sinäi.

Devant la face de YHWH, dieu d'Israël.

<sup>6</sup>Aux jours de Shamgar, fils d'Anat,

aux jours de Yaël,

des routes cessèrent

et des marcheurs (ou : voyageurs) des chemins allèrent par des voies détournées.

<sup>7</sup>Les hameaux cessèrent [d'être] en Israël,

ils cessèrent [...] jusqu'à ce que je me lève, Déborah,

jusqu'à ce que je me lève, mère en Israël.

<sup>8</sup>On souhaitait choisir de nouveaux dieux ;

alors que la guerre était aux portes.

Un bouclier apparut-il, ou une lance, parmi les quarante mille en Israël ?

<sup>9</sup>Mon cœur [est] pour les commandants d'Israël.

Les volontaires [sont] parmi le peuple.

Bénissez YHWH.

<sup>10</sup>Ceux qui montent de fauves ânesses,

Ceux [qui sont] assis sur des tapis,

Voyageurs (ou : marcheurs) sur la route,

Songez!

<sup>11</sup>Ailleurs/Loin du bruit, les bergers [étaient] entre les auges.

Là, ils raconteront (ou : puissent-ils raconter) les victoires de YHWH,

les victoires de son peuple de paysans en Israël.

Alors, ils descendirent aux portes,

le peuple de YHWH.

<sup>12</sup> « Éveille-toi, éveille-toi, Déborah!

Éveille-toi, éveille-toi, entonne un chant!

Lève-toi Baraq

et fais prisonnier tes captifs, fils d'Avinoam ».

<sup>13</sup> Ainsi, un rescapé descendit vers les chefs.

Le peuple de YHWH, il descendit vers moi avec les héros.

<sup>14</sup> En provenance d'Ephraïm, leur racine en Amalek,

derrière toi, Binyamin, dans tes peuples.

De Mâkîr, les graveurs descendirent.

De Zebouloun, les menants, avec le bâton du scribe.

<sup>15</sup> Mes princes [sont] en Issachar avec Déborah.

Et Issachar, comme Baraq,

fut envoyé à pied dans la vallée.

Près des ruisseaux de Reuben, les décrets du cœur sont grands.

<sup>16</sup> Pourquoi demeures-tu entre les feux de camp, à écouter les sifflements aux troupeaux ?

Aux ruisseaux de Reuben, grands [sont] les questionnements du cœur.

<sup>17</sup>Gilead, dans la lointaine région du Jourdain, s'installa.

Pourquoi Dan séjourne-t-il sur des bateaux ?

Asher demeurait au bord des mers

et il resta dans les ports.

<sup>18</sup>Zebouloun, peuple [qui] a méprisé sa vie pour la mort

et Naphtali sur les hauteurs du pâturage.

<sup>19</sup>Vinrent des rois [qui] se battirent.

À ce moment, les rois de Canaan combattirent.

À Taanak, près des eaux de Meguiddo,

ils ne s'emparèrent d'aucun butin d'argent.

<sup>20</sup>Des cieux, les étoiles combattirent.

De leurs orbites, elles combattirent [contre] Sisera.

<sup>21</sup>[Le] torrent du Qîshôn les emporta.

Un torrent

antique [le] torrent Qîshôn.

Tu écraseras, mon être, avec puissance.

<sup>22</sup>Alors, les sabots du cheval martelèrent,

dans les furieux éclats des hommes.

<sup>23</sup>« Maudissez Meroz »

dit le messager de YHWH.

« Maudissez,

Maudissez ses habitants,

parce qu'ils ne vinrent pas au secours de YHWH,

au secours de YHWH avec les guerriers ».

<sup>24</sup>Qu'elle soit bénie, parmi les femmes, Yaël,

femme du clan des Qénites.

Parmi les femmes dans la tente, qu'elle soit bénie.

<sup>25</sup>De l'eau, il demanda.

Du lait caillé, elle donna.

Dans la faïence des héros, elle offrit du beurre.

<sup>26</sup>Sa main, vers le piquet, elle la tendit

et sa main droite vers le marteau des travailleurs.

Elle martela Sisera.

Elle détruisit complètement sa tête.

Et elle fracassa et elle transperça sa bouche.

<sup>27</sup>Entre ses cuisses, il se courba, il tomba, il se coucha.

Entre ses cuisses, il se courba, il tomba.

À l'endroit où il se courba, là il tomba, foudroyé.

<sup>28</sup>Par la fenêtre, elle se penche.

La mère de Sisera se lamente (ou : pousse un cri strident).

À travers la fenêtre grillagée :

« Pourquoi son chariot tarde-t-il à arriver ?

Pourquoi les bruits des chariots se font-ils attendre ? »

<sup>29</sup>Ses sages princesses répondent

et elle, habite ses paroles à elle (ou : les siennes).

<sup>30</sup>« Ne trouvent-ils pas et ne partagent-ils pas le butin ?

Un utérus, deux utérus pour la tête de chaque guerrier.

Un butin de tissus colorés pour Sisera.

Un butin de tissus colorés.

Une étoffe brodée, un tissu coloré à broderie double (ou : parmi les étoffes brodées)  
pour les cous du butin ».

<sup>31</sup>Ainsi, périrent tous les ennemis de YHWH,

mais ceux qu'il aime [qu'ils soient] comme quand sort le soleil dans sa force.

Le pays fut tranquille pendant quarante ans.

## 1.4 Critique textuelle du chapitre 5

### 1.4.1 Verset 3

L'expression **אֲנֹכִי לַיהוָה** n'apparaît pas dans quelques manuscrits hébraïques, mais cela est de peu de poids face à l'ensemble des manuscrits qui abondent dans le sens du codex de Leningrad. Lindars est du même avis. Il soutient par ailleurs que les scribes saisissaient mal la dimension poétique de la répétition pendant la période antique (Lindars, 1995, p. 228).

Le second « moi » précédant immédiatement le verbe chanter est absent de quelques manuscrits hébraïques ainsi que de la Septante dont le codex Alexandrinus et l'édition lucianique (A et L). Le manuscrit Alexandrinus indique en effet *ἐγὼ τῶ κυρίῳ ᾄσομαι* au contraire du manuscrit Vaticanus qui a *ἐγὼ εἰμι τῶ κυρίῳ, ἐγὼ εἰμι ᾄσομαι*. Nous maintenons le texte massorétique qui est appuyé par le manuscrit B de la Septante. Lindars appuie cette conservation puisqu'il s'agit, à son avis, d'un trait propre à la recension *Καίγ*. Il identifie de nombreux autres exemples de ces répétitions du « moi » dans le livre des Juges : 6,15.18 ; 8,5 ; 11,27.35.37 et peut-être aussi 16,17 (Lindars, 1995, p. 288).

Selon la BHS, la dernière phrase du verset, **אֲזַמְרָ לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**, « Je rendrai grâce à YHWH, dieu d'Israël », est une addition. Nous ne pouvons retenir cette suggestion, car elle n'est appuyée par aucun manuscrit.

### 1.4.2 Verset 4

Alors que le texte massorétique a le verbe **נָטַף**, *qal*, parfait, 3<sup>e</sup> m. pl., de la racine **נָטַף**, « laisser tomber », « couler », « s'égoutter », le codex Alexandrinus (Septante) emploie l'aoriste *ἐξεστάθη* qu'Harlé traduit par « fut mis hors de soi ». À ce

sujet, il précise qu'il faut sans doute corriger ce verbe afin qu'il corresponde au terme employé dans le manuscrit lucianique : ἐξέστη « se décomposa » (Harlé, 1999, p. 112). Les codex Coislinianus et Basiliano-Vaticanus emploient pour leur part le verbe ταρασσω à l'aoriste (ἐταράχθη), ce qui signifie remuer, agiter, troubler, etc. En raison de ces variantes, la BHS propose de lire l'hébreu נִמְזַזְּ אוּ נִמְזַזְּ, soient « être troublé », « se dissoudre », « fondre » ou « être ébranlé », « être délogé » (Harlé, 1999, p. 111-112). Tout en soulignant la présence de cinq variantes dans la version grecque, Barthélémy a tôt fait d'expliquer ces différences, contrant par le fait même la modification du texte massorétique. D'abord, certaines propositions dérivent des autres : ἐστάλαξεν de ἔσταξεν et ἐξεστάθη de ἐξέστη. Barthélémy est de l'avis suivant : « Mieux vaut admettre que c'est sous l'influence du \*G de Jr 2,12 qu'un scribe a écrit ici ἐξέστη par permutation consonantique à partir de ἔσταξεν » (1982, p. 78). Il découvre de même la possible raison d'être de la variante ἐταράχθη : ce verbe permettait sans doute de construire « un parallèle plus classique » à ἐσεισθη (Barthélémy, 1982, p. 78). Barthélémy retient donc uniquement le verbe employé dans le codex Vaticanus : ἔσταξεν. Il pourrait s'agir, selon lui, de la version la plus ancienne en grec. La signification « ruisseler » est en effet très proche de celle du verbe נִטְפַּף , « dégoutter », qui se rencontre dans le texte massorétique. Soggin n'est pas non plus convaincu par les propositions de la BHS. À son avis, les variantes grecques sont hyperboliques ou vague (Soggin, 1987, p. 79). Lindars maintient lui aussi נִטְפַּף (1995, p. 231-232). Pour toutes ces raisons, nous maintenons le texte massorétique.

#### 1.4.3 Verset 5

Dans la Septante, le terme ἐσαλεύθησαν, du verbe σαλεύω, « agiter, secouer, ébranler », est employé, ce qui suppose le verbe נִזְלַף de la racine זלל au *niphal*, au sens de « trembler, chanceler, vaciller », et non le verbe au parfait נִזְלַף, « s'effondrer

et se liquéfier ». La BHS propose cette lecture suggérée par la Septante, mais aussi par la Peshitta et le Targoum. Ce verbe se retrouve d'ailleurs en Is 63,19 et 64,2. Boling et Soggin appuient cette lecture de la BHS, mais la position de ce dernier n'est pas tranchée (Boling, 1975, p. 108 ; Soggin, 1987, p. 80). Lindars abonde dans le même sens et traduit נִזְלַו par « quake ». À son avis, « [...] the meaning "flow down" is not supported by Jewish tradition and the versions (except Vulgate), and so remains unproven » (Lindars, 1995, p. 233). Selon Fokkelman, la signification de נִזְלַו et de נִזְלַו est la même (« shake »). La revocalisation n'est donc pas nécessaire (Fokkelman, 1995, p. 602). Il s'agit de choisir entre deux racines qui sont phonétiquement et sémantiquement semblables (Soggin, 1987, p. 80), mais qui n'impliquent pas la même signification : la première racine implique l'idée de liquide, tandis que l'autre suggère plutôt un mouvement terrestre. Nous conservons le verbe du texte massorétique puisqu'il poursuit l'image du verset 4. Qui plus est, cette idée de « liquide » traverse tout le texte (5,4.5.11.15.16.17.21.20.25) même le meurtre de Sisera (5,25).

La BHS propose que הַיְיָ סִינִי soit peut-être une addition. Soggin et Boling ne sont pas de cet avis. Ils conçoivent tous deux הַיְיָ comme un pronom relatif (Soggin, 1987, p. 80 ; Boling, 1975, p. 108). Nous maintenons le texte massorétique puisque aucun manuscrit n'appuie l'idée d'une addition<sup>10</sup>.

#### 1.4.4 Verset 6

La BHS propose que אֶרְחֹת s'écrive plutôt sous sa forme construite, soit אֶרְחֹת, en écriture déficiente. Cette lecture est approuvée par Lindars (1995, p. 236) et Soggin (1987, p. 80). Ce dernier est de cet avis puisque « le terme *'orah* est

<sup>10</sup> La position de Lindars n'est pas tranchée à ce sujet. Il pourrait s'agir d'un ancien titre attribué à YHWH ou d'une glose (1995, p. 233-234).

rarement utilisé en hébreu pour indiquer la route à proprement parler (Soggin, 1987, p. 80). Aucun manuscrit n'abonde dans ce sens, nous conserverons donc l'absolu du texte massorétique. D'ailleurs, il n'y a pas de raison pour que ce sujet se trouve employé au construit.

Plusieurs manuscrits ont **וְהַלְכֵי** plutôt que **וְהִלְכֵי**. Nous ne conservons pas cet article défini afin de maintenir le parallélisme avec le terme **אַרְחֹת** qui n'est pas défini et qui se rattache au mot **וְהִלְכֵי** comme l'indique la conjonction de coordination **ו**.

La BHS propose d'enlever le second **אַרְחֹת**, une décision approuvée par Soggin (1987, p. 80). Toutefois, comme aucun manuscrit ne vient appuyer une telle suggestion, nous ne pouvons donc pas l'adopter.

#### 1.4.5 Verset 7

La BHS propose de transposer le verset 7 après le verset 8, mais nous ne suivrons pas cette proposition puisque aucun manuscrit n'appuie cette correction.

Quelques manuscrits hébraïques ainsi que la traduction syriaque et le Targoum ont **פְּרִזוֹת** plutôt que **פְּרִזוֹן** (Barthélémy, 1982, p. 79). Le terme aurait alors davantage le sens de hameau, de village ou de région ouverte. Le BDB (2005, p. 826) mentionne cette correction car la signification du terme du texte massorétique est assez douteuse. La compréhension de cette expression dans la Septante ainsi que dans la Vulgate rapproche plutôt le terme **פְּרִזוֹן** de **רִינִים** qui apparaît au verset 3, « potentats, dirigeants ». L'interprétation de Soggin se rapproche de celles de la Septante et de la Vulgate puisqu'il propose la traduction du terme **פְּרִזוֹן** par « la classe dirigeante » (1987, p. 80), une interprétation qui est aussi retenue par le BDB (2005, p. 826). Dans le même ordre d'idées, Fokkelman traduit ce terme par « leadership » (1995, p. 606). Lindars traduit ce même terme par « villageois » et non

« villages » puisqu'à son avis, un sujet personnel est nécessaire (1995, p. 236). Contre la traduction par « villageois », Boling soutient celle de « guerriers » (1975, p. 109). Barthélémy, pour sa part, s'accorde sensiblement avec l'apparat critique de la BHS. À la suite de Houbigant, il propose de traduire פְּרִזּוֹן par le mot « villages ». Il s'agit d'un substantif abstrait, d'un sujet quasi-collectif (Barthélémy, 1982, p. 79). Ce terme s'oppose à la ville en ce qu'il n'y a pas concentration, mais dispersion des demeures. Ce terme renvoie à l'idée d'une collectivité d'individus dispersés géographiquement. Nous retenons cette correction proposée par la BHS et soutenue par Barthélémy puisque plusieurs autres passages soutiennent l'idée d'un contexte pastoral (entre autres les versets 11, 16, 18 et 24).

La Septante (Mss A et B) et la Vulgate n'ont pas le verbe se lever à la 1<sup>ère</sup> p. du singulier, mais plutôt à la troisième personne du féminin singulier, (ἐξ)ανέστη. Lindars propose plutôt une traduction à la deuxième personne avec le maintien d'un *yod* final comme en Jr 31, 21. À son avis, cette interprétation facilite la compréhension du texte (Lindars, 1995, p. 238). Soggin abonde dans le même sens. Le verbe שִׁקְמָתִי présente à son avis « [...] la terminaison archaïque en *-tî*, attestée par ailleurs jusqu'à l'époque de Jérémie et précédée par *se-* "jusqu'à" lui aussi archaïque » (Soggin, 1987, p. 81). Nous sommes pourtant d'un autre avis. Logiquement, Déborah poursuit son chant à la première personne, nous ne modifierons donc pas le verbe pour le mettre à la 3<sup>e</sup> personne du féminin singulier.

#### 1.4.6 Verset 8

La BHS soutient que ce texte est corrompu et propose, à partir de Dt 32,17, la correction suivante : מֵאֵז לֹא לָהֶם שְׁעָרִים. Une telle modification n'est pourtant pas justifiée puisque Barthélémy offre une compréhension de l'expression problématique sans quelque changement que ce soit. Alors que certains traduisent לֶחֶם par pain, Barthélémy soutient le contraire : « En notant que cette forme est

oxyton, la massore fait donc son possible pour éviter qu'on lui donne le sens de "pain<sup>11</sup>" » (1982, p. 80). Il aurait plutôt le sens de « guerre », de « combat », de « bataille ». Bien que le terme provienne de la racine verbale לחם « se battre, combattre », Barthélémy est d'avis qu'il est peu probable qu'il s'agisse d'un infinitif *piel* car le verbe ne se retrouve qu'au *qal* et au *niphal* dans la Bible hébraïque. Sa proposition est la suivante pour la première moitié du verset 8 : « On se choisissait des dieux. Alors la guerre était aux portes ». Nous suivons Barthélémy et maintenons le texte massorétique. Boling en arrive à une interprétation similaire. Plutôt de comprendre לחם comme « pain », il modifie la vocalisation du mot afin d'en faire une *qal*, parfait, à la troisième personne du masculin pluriel (Boling, 1975, p. 110). Mentionnons au passage que Soggin, à la suite de Craigie (1972), procède à une répartition différente des consonnes de cette proposition, soit אִזְ לְחַמֵּשׁ עָרִים (1987, p. 81), qu'il traduit par « En ces jours-là pour cinq villes il n'y avait pas de défense<sup>12</sup> » (1987, p. 76). Selon une constitution différente des mots, Lindars propose « the armed men of the cities came forth (1995, p. 240). Nous préférons néanmoins maintenir le texte tel quel puisque aucun manuscrit n'appuie une telle répartition consonantique.

#### 1.4.7. Verset 9

La BHS suggère que ce verset est une addition, un doublet approximatif du verset 2. Cette proposition n'est appuyée par aucun manuscrit. Certes, un même vocabulaire se retrouve dans les deux passages, mais Déborah se positionne au verset 9, ce qu'elle ne fait pas au deuxième verset. D'ailleurs, comme le souligne Lindars, le verset 2 invite à la louange alors que le verset 9 invite à la réflexion (1995, p. 242).

<sup>11</sup> Lindars est aussi de cet avis (1995, p. 239).

<sup>12</sup> Voir Lindars (1995, p. 240) pour différentes divisions des mots des couplets.

Boling, loin d'en faire une addition, considère qu'il forme une inclusion avec le verset 2 (1975, p. 110). Nous maintenons donc le texte massorétique.

#### 1.4.8 Verset 10

La BHS propose de transposer le verset 12, l'appel à l'éveil de Déborah, avant le verset 10a. Il s'agit d'une idée intéressante, mais elle n'est soutenue par aucun manuscrit ancien. Le verset 12 n'est d'ailleurs pas la réelle amorce d'un chant pour Déborah, car elle prend la parole à la première personne en bien d'autres endroits avant le verset 12 (cf. 5, 3.7.9).

Tout comme au verset 6b, quelques manuscrits hébraïques ont **וְהִלְכִי** plutôt que **וְהִלְכִי**. Nous ne conserverons pas cet article défini afin de maintenir le parallélisme avec l'ensemble des autres participes qui sont sans articles définis.

#### 1.4.9 Verset 11

La BHS suggère que le texte est corrompu et propose de lire **קוֹל מְחַצְצָרִים**. Cette lecture s'inspire des manuscrits A et L de la Septante qui ont traduit par φθέγγασθε φωνήν ἀνακρουομένων, « faites résonner la voix des préludeurs » (Harlé, 1999, p. 117), alors que le manuscrit B a traduit par διηγείσθε ἀπὸ φωνῆς ἀνακρουομένων, « racontez d'après la voix des préludeurs », renvoyant davantage, selon Harlé, au dernier verbe du verset précédent dans le texte massorétique, **שִׁיחוּ**, « songer, méditer, se plaindre ». La lecture proposée par la BHS fait disparaître la préposition<sup>13</sup> devant **קוֹל** et le participe n'est plus le même, sa racine **חצצר** renvoie à

<sup>13</sup> Lindars maintient la préposition et en propose une utilisation similaire au Ps 104, 12 avec la traduction « Amid the sound of the revellers at the watering places » (1995, p. 245-246). Soggin conserve lui aussi la préposition dont il fait un comparatif « plus fort que le cri » (1987, p. 82). Au contraire, Boling fait lui aussi disparaître la préposition puisqu'à son avis il s'agit du *mēm* final du verbe du verset précédent (1975, p. 110).

l'idée de sonner de la trompette. Il s'agit aussi d'un participe au *piel*. Doit-on accepter une telle correction venant d'une rétroversion à partir de la Septante (Harlé, 1999, p. 116-117) ? Selon Harlé, le grec a possiblement lu מַחְצְצִירִים, « ceux qui sonnent de la trompette » (préludeurs), plutôt que מְחַצְצִים, une activité pastorale (1999, p. 117). Barthélémy appelle pour sa part à un retour au texte massorétique, tournant le dos aux conjectures de ses collègues qui modifient le participe de diverses façons : מַחְצְצִירִים, « joueurs de clairon », et מַצְחָקִים, « rieurs<sup>14</sup> ». Il suit plutôt l'exégèse de la Bible de Jérusalem selon laquelle le participe du texte massorétique signifie « littéralement ceux qui divisent » (Barthélémy, 1982, p. 81), donc des diviseurs dont les objets sont l'eau, le fourrage, les animaux, ou encore des objets qui ne sont pas nommés dans le verset. Soggin abonde dans le même sens puisqu'il traduit מְחַצְצִים par « distributeurs d'eau » (1987, p. 82). Bien que l'idée de division par la flèche et l'archer soit aussi mise de l'avant par le BDB (2005, p. 346), nous retenons davantage la traduction par « pâtres » ou « bergers » car il est précisément souligné au verset 10 que c'est le peuple de paysans qui a contribué à la victoire. De plus, il est tout à fait probable de trouver ces individus à proximité des מְשֻׁאֲבִים, un terme que Barthélémy traduit par « auges » ou « abreuvoirs » (Barthélémy, 1982, p. 81). C'est le mot le plus approprié dans le contexte, si l'on préfère le mot « bergers » à celui de diviseurs. Les explications de Harlé et de Barthélémy nous mènent à conserver le texte massorétique.

Par ailleurs, le verbe יִתְנַן, un *piel*, imparfait, à la troisième personne du masculin pluriel du verbe תָּנָה, « raconter », « répéter », « célébrer », est absent de la Septante qui a plutôt δώσουςι, le verbe « donner ». Il est évident que le texte grec a confondu le verbe תָּנָה avec le verbe נתן (Lindars, 1995, p. 247), en plus de

<sup>14</sup> Cette modification est soutenue par Lindars (1995, p. 247).

confondre *piel* et *qal*. Nous maintenons le texte massorétique puisque ce verbe est très commun dans les poèmes épiques (cf. Jg 11, 40 et Ps 8, 2) (Soggins, 1987, p. 82) ainsi qu'en ougaritique (Boling, 1975, p. 111). La confusion avec le verbe semble d'ailleurs commune à une autre péricope, soit Pr 31, 31 (Lindars, 1995, p. 247).

Selon la BHS, le stique 11c est probablement une addition. Selon Soggin, il y a corruption des versets 11c-18 (1987, p. 82). Lindars ne partage pas cette opinion. À son avis, plusieurs ressentent un malaise d'un point de vue théologique face au fait que Yhwh et les villageois partagent les mêmes victoires (Lindars, 1995, p. 247). Sans doute est-ce la raison du retrait proposé par la BHS. Nous maintenons néanmoins le texte massorétique car aucun manuscrit n'appuie une telle modification.

La BHS propose que le dernier stique soit une addition composée à partir du verset 13a. Lindars approuve la modification car selon lui, « V. 11b is too fragmentary for metrical analysis, and is best omitted with Lagrange and others as a misplaced variant of v. 13 (though it may preserve the text better) » (1995, p. 245). Selon Boling, il s'agit plutôt d'un type d'inclusion dont le verset 12 est le noyau et le climax (1975, p. 111). D'ailleurs, aucun manuscrit n'abonde dans le sens de la BHS. Il est très possible que des versets similaires se soient côtoyés dans le même poème. Nous maintenons donc le texte massorétique.

#### 1.4.10 Verset 12

La BHS propose de transposer le verset 12 avant le dixième verset du même chapitre. Aucun manuscrit n'appuie une telle correction. Lindars soutient d'ailleurs qu'il s'agit d'un verset de transition qui ne doit pas être déplacé (1995, p. 249).

Au lieu du second « Éveille-toi, éveille-toi, entonne un chant », quelques manuscrits grecs (Alexandrinus et lucianique) ont ἐξέγειρον μυριάδας μετὰ λαοῦ,

« Éveille des myriades parmi le peuple » (Harlé, 1999, p. 118), ce qui suppose l'hébreu **הַעִירִי רַבְבוֹת עַם**. Nous suivons plutôt le texte massorétique et le manuscrit Vaticanus qui maintiennent tous deux l'emphase sur Déborah et Baraq.

La Bible de Jérusalem ajoute « courage ! » à la suite de l'*atnah*, avant le verbe **קום**. Elle justifie cet ajout en invoquant, à l'instar de Lods, le codex Alexandrinus et son expression  $\epsilon\nu\sigma\chi\acute{\upsilon}\omega\upsilon$  qui suppose l'hébreu **חזק**. Pourtant, comme le souligne Barthélémy, bien d'autres différences textuelles du Ms A n'ont pas été retenues par la Bible de Jérusalem. Par ailleurs, ce terme, qui revient aussi en 12b, n'a pas d'équivalent en 12a dans le texte massorétique et, selon Barthélémy, « [s]es proches parallèles nous montrent combien il serait imprudent d'inférer ici, à partir de  $\epsilon\nu\sigma\chi\acute{\upsilon}\omega\upsilon$ , quelque Vorlage hébraïque » (Barthélémy, 1982, p. 81). Nous retenons donc le texte massorétique avec lequel le Ms B s'accorde d'ailleurs parfaitement.

Dans les versions syriaque et arabe, ainsi que dans le texte d'Is 14,2, on ne retrouve pas le nom commun avec suffixe pronominal **שְׂבִיָּךְ**, « tes captifs », mais plutôt **שְׂבִיָּךְ**, soit un participe actif, construit, au masculin pluriel, avec un suffixe à la 2<sup>e</sup> personne du masculin, singulier : « tes étants captifs ». La différence n'est pas grande, mais de toute façon le texte massorétique et la LXX ont davantage de poids et le nom l'emporte donc sur le participe. Un avis partagé par Lindars (1995, p. 249). Barthélémy abonde dans le même sens (1982, p. 81). D'ailleurs, selon lui, la version syriaque a commis une erreur de vocalisation et la version arabe en dépend. Cette différence textuelle est donc de peu de poids. Aussi, **שְׂבִיָּךְ** fait partie d'une liste de sept mots *hapax* dont la vocalisation est la même, ce qui vient appuyer encore davantage notre choix de maintenir le texte massorétique. À la suite de Barthélémy, il faut aussi mentionner que la Septante a tendance à l'amplification stylistique ; c'est ce dont témoignent plusieurs ajouts. Dans ces cas, nous donnons raison au texte

massorétique puisqu'il s'agit de la leçon la plus courte. Enfin, notons que Barthélémy, contrairement à plusieurs de ses collègues, ne s'empêtre pas dans la recherche de la Vorlage hébraïque à l'origine du mot grec ἐνισχύω qui fait partie de l'un des ajouts du manuscrit Alexandrinus.

#### 1.4.11 Verset 13

La BHS propose de modifier la lecture de la première partie du verset 13, soit **יִרְדּוּ יִשְׂרָאֵל בְּאֲדָרִים**. Selon Barthélémy, les leçons secondaires de la LXX (codex Vaticanus et codex Ephraïmi Syri), la version syriaque et le Targoum suggèrent une vocalisation différente du verbe **יִרְדּוּ** ; il faudrait lire **יִרְדוּ** et non **יִרְדוּ**. Boling (1975, p. 111) et Fokkelman (1995, p. 611) appuient cette modification. La leçon principale de la version grecque et la Vulgate suivent pour leur part la vocalisation du texte massorétique. Barthélémy rappelle qu'avant de modifier quoi que ce soit dans le texte massorétique, il faut d'abord essayer d'en saisir les difficultés (Barthélémy, 1982, p. 83). Il rejette d'abord l'idée que **יִרְדּוּ** soit un impératif sans aphérèse puisque l'on trouve **אִז** en début de verset. Il pourrait s'agir de la racine **רדה**<sup>15</sup>, un imparfait apocopé au *piel* qui renvoie à l'idée de dominer (valeur factitive : faire de quelqu'un un dominateur). Néanmoins, l'ensemble de cette proposition (le « peuple » n'est plus génitif, le « rescapé » n'est plus sujet, mais c.o.d. du verbe et YHWH est sujet des verbes) n'est pas retenue par le comité d'évaluation dont Barthélémy est l'un des membres puisque **אִז** introduit le plus souvent des parfaits dans le cantique et non des imparfaits<sup>16</sup>. De plus, il convient davantage que **עַם** soit un génitif puisque un parallèle existe en 11b. Ainsi, deux modifications ont été votées par le comité de

<sup>15</sup> Cette interprétation est aussi considérée par Lindars (1995, p. 251).

<sup>16</sup> Boling et Lindars sont du même avis (Boling, 1975, p. 111; Lindars, 1995, p. 250).

critique textuelle et semblent bien fondées : la modification de la vocalisation du verbe et le déplacement de l'*atnah* permettant à YHWH de compléter le mot « peuple<sup>17</sup> » (Barthélémy, 1982, p. 84). De la même manière, il est proposé de vocaliser le mot ׀ע, avec un *pathah* afin de rendre possible son statut de génitif, un statut qui est le sien dans de nombreux manuscrits hébraïques ainsi que dans plusieurs versions de la LXX.<sup>18</sup> Cette modification s'accorde avec celle du comité de Barthélémy et reçoit pareillement notre aval.

À la lumière du codex Vaticanus, la BHS propose de transformer לִי en לוֹ, « vers moi » en « vers lui ». Lindars soutient cette proposition et fait de לוֹ un *dativus commodi* (1995, p. 251). C'est pourtant de Déborah (« vers moi ») dont il est question et ce seul manuscrit est de peu de poids face à tous les autres, nous maintenons donc le לִי du texte massorétique avec Fokkelman (1995, p. 611) pour lequel la référence au « je lyrique » est claire.

#### 1.4.12 Verset 14

La BHS propose que שְׂרָם soit un verbe corrompu. L'impératif (qal, 2<sup>e</sup> m.pl.) אֲשָׂרוּ, « aller tout droit », « avancer » est suggéré en lieu et place de ce terme. La Biblia Hebraica Kittel (BHK) proposait pour sa part de lire peut-être שְׂלָחוּ ou שְׂרוּ, « sont originaires de ». Lindars, Soggin et Fokkelman ont tous trois adopté la

<sup>17</sup> Motivation soutenue par Lindars (1995, p. 250).

<sup>18</sup> G<sup>BRHIC</sup> : Il s'agit en fait du codex Veronensis, du codex Vaticanus, du texte grec de la seconde recension lucianique et du codex Ephraïmi Syri.

proposition de Craigie selon lequel שָׂרֵשִׁים<sup>19</sup> provient de la racine égyptienne *srs* et renvoie à l'idée d'un officier de haut rang (Lindars, 1995, p. 253 ; Soggin, 1987, p. 83 ; Fokkelman, 1995, p. 612-613). Barthélémy rappelle que la compréhension traditionnelle de ce mot dans le monde juif est « leur racine » (Barthélémy, 1982, p. 85). Il s'intéresse lui aussi, par la suite, aux différentes interprétations verbales de ce terme. Sans modifier la racine, il met de l'avant l'infinitif « déraciner » avec suffixe pronominal à la 3<sup>e</sup> personne du masculin pluriel (Barthélémy, 1982, p. 85). Cette signification a l'avantage de correspondre non seulement à la traduction de la Septante, mais aussi à celle de la Vulgate et à celle de la version syriaque. Elle permet aussi de maintenir la structure consonantique du mot. Barthélémy va même jusqu'à poser une possible correction au *piel* de ce verbe des plus rares au *qal* (Barthélémy, 1982, p. 85-86). La compréhension traditionnelle nous paraît pourtant la plus simple et la plus juste : le mot « racine » accompagné d'un suffixe pronominal à la 3<sup>e</sup> personne du masculin singulier : leur racine.

Du point de vue du texte massorétique, les gens dont il est question sont originaires d'Amaleq. Par ailleurs, la Septante a plutôt traduit le terme בְּעֵמֶק, soit « dans la plaine ». Lindars accepte la modification du texte massorétique en ce sens (1995, p. 252-253). Il s'agit, selon Harlé, d'une correction ayant permis aux traducteurs de la Septante de faire disparaître le nom maudit d'Amaleq (1999, p. 121). Soggin refuse cette modification. Il affirme en effet : « [...] outre le problème méthodologique d'extrapoler à partir d'une traduction le sens d'un mot ou d'une expression, le texte hébraïque fait sens dès qu'on accepte qu'il ne s'agit pas nécessairement de l'ancien ennemi d'Israël, situé beaucoup plus au sud, mais d'un Amaleq situé sur le haut plateau [...] » (1987, p. 83). Nous retenons avec Soggin, mais aussi Fokkelman (1995, p. 613), la lecture la plus difficile.

<sup>19</sup> Fokkelman (1995, p. 613) et Soggin (1987, p. 83) mentionnent aussi tous deux la possibilité de lire שָׂרִים.

La BHS propose de lire אֲחֵרָיו plutôt que אֲחֵרָיָהוּ, un suffixe pronominal à la troisième plutôt qu'à la deuxième personne, mais aucun manuscrit ancien ne permet de soutenir une telle modification. Nous conservons donc le texte massorétique.

La BHS propose de lire סֵפֶר « livre » et non plus סֹפֵר « scribe », en raison d'un parallèle akkadien de l'âge du bronze. Cependant, avant même la vocalisation des Massorètes, c'est l'idée de scribe et non de « livre » qui a été retenue. Nous conservons donc cette la vocalisation du texte massorétique.

La BHS propose de transposer le verset 18 à la suite du verset 14. Cette proposition ne tient pas la route puisqu'elle n'est appuyée par aucun manuscrit.

#### 1.4.13 Verset 15

La BHS propose de lire non pas שָׁרִי, mais bien שָׁרִי, un pluriel construit qui n'est pas suivi d'un suffixe pronominal à la première personne, commune et singulier. Un tel choix se fonde sur plusieurs manuscrits : la Septante, la version syriaque, le Targoum et la Vulgate ainsi que sur une expression semblable au verset 18b. Il s'agit d'un argument de poids. Boling, Soggin et Lindars l'acceptent<sup>20</sup> (Boling, 1975, p. 112 ; Soggin, 1987, p. 83 ; Lindars, 1995, p. 255). Selon Lindars, ce n'est d'ailleurs pas la seule utilisation d'un construit pluriel devant une préposition (cf. 2 S 1, 21 ; Is 9, 2) (1995, p. 255). Barthélémy souligne d'ailleurs qu'« [...] on ne peut manquer d'être impressionné par le fait que toutes les versions anciennes et tous les exégètes juifs médiévaux ont interprété ici cette vocalisation comme une simple désinence plurielle, seul le type A du \*G manifestant sa perplexité par la non-traduction de ce mot » (1982, p. 87). Pourtant, cet argument est peut-être moins solide

<sup>20</sup> Cette lecture n'est pas nécessaire selon Fokkelman (1995, p. 613) puisqu'il s'agit déjà de la forme archaïque d'un masculin pluriel construit.

qu'on ne le croit. Il se fonde en effet sur l'exégèse dont témoignent ces manuscrits et non sur la critique textuelle. Barthélémy maintient le suffixe pronominal, à la suite de Bachmann qui traduit « et mes capitaines en Issachar », la vocalisation particulière du mot témoignerait d'une intention spécifique. Mais laquelle ? Barthélémy se situe lui aussi bien davantage dans l'histoire de l'interprétation que dans la critique textuelle. L'indécision est telle que nous maintiendrons le texte massorétique tout en proposant une alternative avec la modification proposée par la BHS. Nous suivons le texte massorétique car lui seul permet de démontrer avec force la place occupée par la poétesse dans son propre chant qu'elle ponctue de références à la première personne.

La BHS mentionne l'absence de l'expression suivante au verset 15 de la Septante :  $\text{וְיִשְׂשַׁכָּר כֵּן בְּרָק}$ . Nous maintenons néanmoins « Et Issachar » puisque cette expression est présente non seulement dans le texte massorétique, mais aussi dans la version syriaque et le Targoum. Le codex Vaticanus de la version grecque a  $\kappa\alpha\iota$  Βαρακ οὕτως Βαρακ, deux fois Barak, sans Issachar. Barthélémy tente une explication de l'absence d'« ainsi que Baraq » dans les versions grecques et dans la Vulgate : il s'agit d'une ignorance syntaxique et d'une erreur interne dans les versions grecques et d'une abréviation stylistique dans la Vulgate. Barthélémy tombe d'accord avec la BHS en ce qui concerne l'étrange formulation liant Issachar à Baraq. La particule de comparaison  $\text{כֵּן}$  devrait en effet s'intercaler entre  $\text{ו}$  et  $\text{יִשְׂשַׁכָּר}$  afin que le balancement suivant soit possible entre Issachar et Baraq : « Comme Issachar, de même Baraq ». L'ajout de cette particule n'est pourtant pas nécessaire. Comme dans cinq autres cas en poésie, elle est sous-entendue (Barthélémy, 1982, p. 87). Lindars propose plutôt de modifier le verset 15 en introduisant un *lamed* devant Baraq (Lindars, 1995, p. 85). Par ailleurs, selon Boling et Soggin,  $\text{כֵּן}$  n'appelle pas la comparaison, mais signifie plutôt « aide », « soutien » (Soggin, 1987, p. 84 ; Boling, 1975, p. 112). À leur avis, aucune modification n'est nécessaire. Nous maintenons le texte massorétique en faisant appel au sous-entendu comparatif.

Bien que l'expression **בְּרִגְלָיו**, « à pied », se retrouve en plusieurs endroits du chapitre 4, nous pensons à l'instar de la BHS qu'il s'agit fort probablement d'un fragment de texte déplacé au mauvais endroit.

Avec quelques manuscrits hébraïques, la version syriaque, certains manuscrits de la Septante (A et B) (Harlé, 1999, p. 122-123) et le verset qui suit (16), la BHS propose de lire **חִקְרִי** et non **חִקְקִי**, « chercher » et non « inscrire » ou « décréter ». Il n'est pas facile de trancher cette question puisque la racine du terme employé dans le texte massorétique est présente au verset 14, alors que l'autre racine se trouve dans une expression de forme identique au verset 16. Soggin maintient le texte massorétique et propose la traduction « hommes au cœur résolu » (1987, p. 84). L'idée du jeu de mots avancée par Soggin et Boling nous semble tout à fait possible (Soggin, 1987, p. 84 ; Boling, 1975, p. 112). Fokkelman est d'ailleurs du même avis (Fokkelman, 1995, p. 614). Nous maintenons aussi l'expression du texte massorétique, contre l'opinion de Lindars (1995, p. 259-260).

#### 1.4.14 Verset 16

La BHS propose que toute la deuxième partie du verset à partir de **לְפִלְגֹת**, soit un doublet du verset 15b. Il s'agit d'une glose selon Lindars (1995, p. 259). La poésie fait pourtant souvent appel à de pareilles répétitions avec de légères divergences sans que l'on suggère la présence d'un doublet. Il faut d'ailleurs mentionner que ce même « doublet » est maintenu dans les manuscrits du codex Alexandrinus, du texte lucianique et du codex Vaticanus (*AL* et *B*) de la Septante. Nous maintenons donc la répétition du texte massorétique. Soggin (1987, p. 84) fait de même.

Dans plusieurs manuscrits hébraïques secondaires ainsi que dans le Targoum, la préposition qui accompagne ce même mot n'est pas ל, mais ב, comme en 15b. Nous maintenons la première préposition. C'est d'ailleurs bien לַפְּלִגְוֹת, « aux ruisseaux », que la Septante a tenté de traduire.

#### 1.4.15 Verset 17

L'interrogation « pourquoi » est absente de deux manuscrits hébraïques ainsi que du Targoum et de la Vulgate. Nous gardons le texte massorétique, lequel est confirmé par la Septante ainsi que par la *Peshitta*. D'ailleurs, לָמָּה doit être maintenu selon Lindars puisque cette interrogation est construite en parallèle avec celle du verset 16 (1995, p. 263).

La BHS propose de transposer le verset 23 à la suite du verset 17 afin de regrouper tous ceux qui ne sont pas venus combattre les Cananéens. Cette hypothèse est très fragile car aucun manuscrit n'appuie une telle démarche. C'est pourquoi nous maintenons l'ordre des versets du texte massorétique.

#### 1.4.16 Verset 18

La BHS propose de transposer le verset 18 à la suite du verset 14, probablement afin de regrouper tout ce qui concerne Zebouloun et Naphtali. Lindars n'est pas convaincu par cette proposition (1995, p. 264). D'ailleurs, cette hypothèse n'a pas sa raison d'être puisque aucun manuscrit n'appuie une telle transposition<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> La modification est d'ailleurs refusée par Lindars (1995, p. 264).

La BHS suggère de lire שִׁדְדָהּ et non שָׁדָהּ. Cette hypothèse ne dispose d’aucun appui textuel. Le renvoi aux considérations du début du verset 15 constitue un argument très fragile. Nous maintenons donc le texte massorétique, comme le fait également Lindars (1995, p. 264).

#### 1.4.17 Verset 20

Plusieurs manuscrits hébraïques ont הַשָּׁמַיִם plutôt que שָׁמַיִם. Cette différence est minime et sans grand impact sur la traduction.

La BHS propose de transposer l’atnah sur le mot הַכּוֹכָבִים. Ce changement fait en sorte que « les astres » sont désormais sujet du premier verbe et non du second. Selon Soggin, cette modification est nécessaire afin d’avoir une phrase complète, avec un sujet (1987, p. 85). Lindars est du même avis (1995, p. 268).

La BHS propose de transposer le verset 22 à la suite du verset 20, ce qui, une fois de plus, n’est soutenu par aucun manuscrit. D’ailleurs, Lindars affirme avec raison qu’un tel déplacement mènerait à rompre le continuum entre l’action des étoiles et leur effet sur le torrent (1995, p. 269). Nous maintenons donc le texte massorétique.

#### 1.4.18 Verset 21

La BHS suggère d’enlever נִחַל, précédé et suivi par des espaces dans le texte massorétique. Lindars appuie cette modification (1995, p. 269), mais nous ne la retenons pas car aucun manuscrit ne la soutient.

La BHS soutient que le mot קְרוּמִים est corrompu. Elle suggère plutôt la lecture קְרַמִּים, soit un verbe au qal, parfait, 3<sup>e</sup> personne du masculin singulier, de la racine קרם avec un suffixe pronominal à la 3<sup>e</sup> personne du masculin pluriel, « être devant eux », « les rencontrer », « les confronter ». Lindars, Boling et Soggin soutiennent tous trois cette modification de la vocalisation (Lindars, 1995, p. 269-270 ; Boling, 1975, p. 113 ; Soggin, 1987, p. 85). Il s'agit pourtant là d'une conjecture inutile selon Barthélémy qui conserve le hapax du texte massorétique, entre autres appuyé par la Vulgate et le Mss B de la Septante qui traduit par ἀρχαίων, « temps antiques » (Harlé, 1999, p. 126-127). Fokkelman maintient lui aussi l'hapax, car ce mot a la même fonction que *qedem* au Ps 68, 34a (1995, p. 617). D'autres versions grecques, celles de Theodotion, d'Aquila et de Symmaque, ont proposé des traductions qui supposent les lectures קְרַיִמִים, קְרַשִׁים ou קְרַמִּים. Selon Barthélémy, avec דְקַרְמִין, la version syriaque présente une lecture corrompue où, par exemple, *dalet* et *resh* ont été confondus (1982, p. 88). Il retient deux traductions possibles à partir du texte massorétique : « le torrent des affrontements » (Abulwalid, Schnurrer, Rosenmüller) et « le torrent antique » (Radaq, Gesenius, Kaufmann). Nous retenons cette seconde possibilité, laquelle correspond d'ailleurs à la traduction du codex Vaticanus, une traduction qui se fonde sur le texte massorétique.

La BHS suppose que תְּדַרְכֵי נַפְשִׁי עַז correspond à une addition. Lindars est du même avis lorsqu'il affirme : « In my view the colon jars so badly with the form and character of the stanza that it cannot be regarded as original, however it is explained » (1995, p. 271). Encore une fois, cette idée n'est soutenue par aucun manuscrit et Boling la rejette tout en modifiant la vocalisation de נַפְשִׁי (1975, p. 113). La correction n'est donc pas retenue.

## 1.4.19 Verset 22

La BHS propose de transposer le verset 22 à la suite du verset 20, ce qui, une fois de plus, n'est soutenu par aucun manuscrit. Nous maintenons donc le texte massorétique.

À la suite de la Septante et de la Vulgate, la BHS propose de lire le pluriel מַסְרִיִּים et non le singulier מַסְרִי. Une haplographie du *mem* final serait en cause en ce qui concerne ce mot singulier supposé être au pluriel. Boling et Lindars soutiennent cette idée d'haplographie (Boling, 1975, p. 113 ; Lindars, 1995, p. 271). La Septante conserve pourtant le mot au singulier dans tous ses manuscrits principaux<sup>22</sup> (A et B). Les appuis au pluriel sont donc bien minces et nous maintenons le mot du texte massorétique. Il s'agit d'ailleurs de la lecture la plus difficile et donc fort probablement la plus ancienne.

## 1.4.20 Verset 23

La BHS propose de transposer le verset 23 à la suite du verset 17. Encore une fois, aucun manuscrit n'appuie une telle modification. Le texte massorétique est donc maintenu. Lindars désapprouve lui aussi l'idée d'un tel transfert (1995, p. 272).

La BHS mentionne que le mot מַלְאָךְ est probablement une addition. Alors que Lindars appuie cette idée comme une manière de pallier au risque d'anthropomorphiser YHWH (1995, p. 273), Boling et Soggin sont d'un avis contraire. À leur avis, le messager est plutôt un devin ou un oracle (Boling, 1975,

<sup>22</sup> Lindars affirme d'ailleurs à propos de la Septante : « It is difficult to take LXX as evidence for the plural reading, as it could be regarded as collective, and in any case the plural form probably does not belong to the OG » (1995, p. 292-293).

p. 114 ; Soggin, 1987, p. 85). D'ailleurs la BHS ne propose aucun exemple textuel pour appuyer sa modification. Nous maintenons donc le mot du texte massorétique.

Le second emploi de l'expression לְעִזְרַת יְהוָה, « Au secours de YHWH », est absent de plusieurs manuscrits hébraïques et de la version syriaque. La BHS évoque la possibilité d'éliminer la répétition de cette expression. Il pourrait s'agir d'une dittographie. L'expression est maintenue, mais modifiée dans les manuscrits lucianiques et le codex Alexandrinus de la version grecque qui ont : βοηθός ἡμῶν κύριος ἐν μαχηταῖς δυνατός, « notre secours, c'est le Seigneur, puissant parmi les combattants » (Harlé, 1999, p. 126). Selon Harlé, il s'agit d'un targoumisme. Le manuscrit B, pour sa part, conserve presque intégralement le second « au secours » du texte massorétique, mais la référence au Seigneur disparaît : εἰς βοήθειαν ἐν δυνατοῖς, « au secours parmi les puissants » (Harlé, 1999, p. 127). Nous conservons sans la modifier cette répétition qui, constituant la lecture la plus difficile, a plus de chance d'être primitive. Les manuscrits de la Septante sont d'ailleurs en faveur de la conservation d'une telle répétition, bien qu'ils la modifient par rapport au texte massorétique.

#### 1.4.21 Verset 24

La BHS stipule que אִשֶׁת חֲבֵר הַקִּינִי constitue probablement une addition, construite sur le modèle de la même expression en Jg 4,17. Boling et Lindars sont tous deux d'avis qu'il est fort possible qu'il s'agisse d'un commentaire éditorial (Boling, 1975, p. 114 ; Lindars, 1995, p. 276). Néanmoins, Boling maintient l'expression afin de ne pas briser l'équilibre du texte (1975, p. 114). Aucun manuscrit n'appuie la proposition de la BHS. Le texte massorétique est donc maintenu.

## 1.4.22 Verset 26

La BHS propose deux corrections du verbe **תִּשְׁלַחְנָה** qui est un *qal*, imparfait, 2<sup>e</sup> ou 3<sup>e</sup> personne, féminin, singulier de la racine **שׁלַח**, « tendre ». Elle propose de lire **תִּשְׁלַחְלֵחַ**, une troisième personne féminin singulier du *qal* imparfait, comme le suggèrent la version syriaque et le Targoum, ou **תִּשְׁלַחְנָהּ**, une troisième personne, féminin, singulier avec suffixe d'objet à la 3<sup>e</sup> personne du féminin singulier. Une conjecture donne à penser que cette dernière correction proposée correspond probablement à la forme énergique. Elle est d'ailleurs acceptée et retenue par Boling et Lindars (Boling, 1975, p. 114 ; Lindars, 1995, p. 278). À notre avis, les deux corrections proposées ne modifient pas réellement le sens du texte massorétique. Dans tous les cas, il est clair qu'il n'y a qu'un seul sujet féminin en action dans ce verset.

La BHS soutient que le verbe **וַיִּמְחַצֵּהָ** a probablement disparu du texte. Il pourrait s'agir d'une glose, mais aussi d'un synonyme selon Lindars (1995, p. 278).

## 1.4.23 Verset 27

Plusieurs manuscrits hébraïques n'ont pas l'expression **בֵּין רִגְלֶיהָ פָּרַע נֶפֶל שָׁכַב**. La BHS soutient qu'il faut supprimer cette première partie du verset puisqu'il s'agit d'un dittographie. Cette décision vient briser la rythmique du texte massorétique, une rythmique en trois temps respectée à l'identique dans le manuscrit B de la Septante, tout en devenant binaire dans le manuscrit A. Contrairement à Harlé qui considère que « [...] la rythmique binaire qui scande le Cantique et dont témoigne ici A semble être originelle » (1999, p. 131), nous sommes d'avis, avec Lindars (1995, p. 279), que dans le cas présent, l'haplographie est beaucoup plus plausible que la dittographie. En effet, elle permet

d'éradiquer la difficulté que représente une répétition. Le texte massorétique, confirmé par le manuscrit B, doit donc être maintenu.

Le mot **שָׁכַב** est absent de quelques manuscrits hébraïques. Nous le maintenons pourtant puisque les manuscrits A et B du texte grec le traduisent aussi. Selon Lindars, il ne peut d'ailleurs s'agir d'une glose puisque le terme est nécessaire à la connotation sexuelle ironique (1995, p. 279).

#### 1.4.24 Verset 28

Les versions grecques du codex Alexandrinus d'Origène et le Targoum ont plutôt *καὶ κατεμάθανεν*, qui suppose non pas l'hébreu **וַתִּיבֵב** au *piel*, wayyiqtol, 3<sup>e</sup> personne du féminin singulier, de la racine **יבב**, « pousser un cri perçant, strident », « se lamenter », « pleurer », mais **וַתִּבַּט**, soit un *qal*, wayyiqtol, 3<sup>e</sup> personne du féminin singulier, de la racine **בט**, « regarder ». Cette modification est adoptée à la fois par Lindars (1995, p. 281-282) et Soggin (187, p. 86). Alors que ce verbe est manquant dans le manuscrit B de la Septante, il y a doublet de verbes dans une variante du codex Alexandrinus : *ἐπιβλέπουσα καὶ κατεμάθανεν*. Selon Barthélémy, « cette seconde traduction a été empruntée à une colonne hexaplaire qui pourrait être celle de Sym [...] à qui est attribué (4 fois) l'usage de ce verbe » (Barthélémy, 1982, p. 88). À son avis, ce texte n'est pas en proie à un problème de critique textuelle, mais plutôt à des tensions interprétatives, fonction de l'histoire de l'exégèse. Au sein de cette histoire, trois significations sont en effet retenues pour ce verbe : « geindre », « regarder » et « parler ». C'est pour cette raison qu'il y a divergence d'opinions et non en raison d'une critique textuelle (Barthélémy, 1982, p. 89). Il n'y a donc pas lieu de modifier le texte massorétique.

## 1.4.25 Verset 29

Quelques manuscrits hébraïques lisent חכמת au lieu de חכמות. Il s'agit simplement d'une écriture défective au lieu d'une écriture pleine. La modification devient plus importante lorsque la BHS suggère de vocaliser le mot en fonction de la version syriaque et de la Vulgate : חכמת. Il pourrait s'agir du mot « sagesse » au construit ou de l'adjectif « sage » au féminin, singulier, construit. Le texte s'avère pourtant beaucoup plus cohérent s'il est maintenu tel quel sans construction d'un groupe génitif. Les codex Alexandrinus, lucianique et Vaticanus de la version grecque traduisent dans un cas par σοφαὶ ἀρχουσῶν αὐτης, « les sages d'entre ses princesses », et dans l'autre par αὶ σοφαὶ ἄρχουσαι αὐτης, « ses sages princesses ». Dans un cas comme dans l'autre, le pluriel est de mise et la traduction du manuscrit B correspond très exactement au texte massorétique que nous maintenons. Ce n'est pourtant pas l'avis de Soggin qui traduit un singulier en suivant la Vulgate, prétextant un pluriel d'intensité ou « [...] une terminaison en *-at* de type cananéen confondue ensuite par les Massorètes avec un pluriel » (1987, p. 86). Ce dernier argument est aussi invoqué par Boling (1975, p. 115). Plus simplement, Lindars reconnaît une construit singulier et non un pluriel (1995, p. 283-284). Ces propositions ne sont pas convaincantes car elles sont inutilement alambiquées.

## 1.4.26 Verset 30

La BHS propose qu'un atnah soit transféré sur le mot לְסִיסְרָא déjà pourvu d'un *zaqeph parvum*. Barthélémy, à la suite de Bachmann, refuse cette modification de l'accentuation puisque « [...] la place des mots, l'accentuation et l'essentiel de la vocalisation du \*M sont déjà attestés par les types A et B du \*G » (1982, p. 89).

La BHS considère que les mots שְׁלַל צְבָעִים constituent une dittographie et elle propose de les éliminer, une décision appuyée par Lindars (1995, p. 285). Cette répétition est pourtant conservée dans l'ensemble des manuscrits principaux. Nous

conservons donc le texte massorétique d'autant plus que la répétition est commune au sein du genre poétique.

La BHS préfère le mot  $\text{שָׁנָה}$  « reine », au mot  $\text{שָׁלָה}$  « butin », qu'elle propose d'éliminer. Cette modification n'est pourtant appuyée par aucun manuscrit. Elle n'est donc pas retenue. D'ailleurs, contre Soggin (1987, p. 86) et Boling (1975, p. 116), Fokkelman (1995, p. 624) est d'avis que la vocalisation de ce terme doit demeurer la même puisqu'elle vient signifier métonymiquement la réification des femmes.

Une lecture différente du mot précédent est aussi proposée :  $\text{לְצִוְאָרָו}$  plutôt que  $\text{לְצִוְאָרָי}$ <sup>23</sup>, « son cou » plutôt que « les cous ». Cette modification se fonde sur la Septante. En effet, dans le codex Alexandrinus et le codex Vaticanus (A et B), on retrouve les expressions suivantes : βαφή ποικίλων περι τράχηλον αὐτοῦ σκῦλον / βάμματα ποικιλτῶν αὐτά τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ σκῦλα. La Vieille Latine, la tradition antiochienne ainsi que le Targoum ont aussi lu « son cou ». (Barthélémy, 1982, p. 89). Contre cette leçon, Barthélémy défend la conservation de l'expression du texte massorétique qu'il traduit par « pour les cous du butin ». Cette interprétation permet de signifier le retour de l'attention au butin, à son « objet » : les captives que tissus et broderies doivent vêtir. La formule « une..., deux... » (femme ou étoffes et broderies) qui encadre le début et la fin de ce verset participe aussi de cette réorientation du regard vers les femmes-butin. Nous maintenons donc le texte massorétique. En effet, une modification n'est aucunement nécessaire.

#### 1.4.27 Verset 31

La BHS propose de lire  $\text{וְאֹהֲבָיִךְ}$  plutôt que  $\text{וְאֹהֲבָיִי}$ , correction que suggèrent deux manuscrits hébraïques ainsi que la version syriaque et la Vulgate, soit « tes aimants/amoureux/ ceux qui t'aiment » plutôt que « ses aimants/amoureux/ceux qui

<sup>23</sup> Selon Boling, il s'agit d'un construit pluriel dont la signification est pourtant celle d'un singulier comme en Gn 27, 16 (1975, p. 115). Lindars propose également la même modification (1995, p. 284-286).

l'aiment ». Les deux manuscrits qui suggèrent une telle modification sont de bien peu de poids face au texte massorétique et la LXX. D'ailleurs, Lindars modifie le texte afin de faire place au suffixe pronominal à la troisième personne du masculin singulier, mais il conserve certains doutes. La lecture la plus difficile pourrait s'avérer être la meilleure (Lindars, 1995, p. 286). Nous maintenons donc le texte massorétique.

## CHAPITRE II

### DEBORAH : LA PUISSANCE D'UNE PAROLE

Le nom דְּבוֹרָה, qui signifie « abeille », possède une sonorité très proche de la racine דָּבַר « parler ». Le rapprochement de ces quasi-paronymes est d'autant plus intéressant que c'est justement par le biais de sa parole que se révèle avant tout la puissance de la femme nommée Déborah dans le livre des Juges (Van Wolde, 1996, p. 288). Dans ce premier chapitre consacré à cette prophétesse, nous tenterons de cerner de quelles manières sa féminité est façonnée par le pouvoir et la violence qui caractérisent ses actes de discours. Pour ce faire, dans un premier temps, nous nous intéresserons à l'importante place accordée au genre féminin de Déborah dès les premiers versets du chapitre 4. Loin d'être accessoire, cette féminité participe en effet de la fonction même de la prophétesse. Nous explorerons cette fonction qui lui incombe précisément dans sa dimension guerrière : la violence du discours qu'elle implique, la violence des armes qu'elle provoque, sans oublier les tensions de genres que son autorité vient mettre en lumière face à Baraq, son acolyte et Sisera, son ennemi. Une dernière dimension du prophétisme de Déborah sera finalement explorée, soit le type de relations qu'elle entretient à son supérieur immédiat, YHWH. Dans un deuxième temps, notre attention portera sur le titre אִשָּׁת לְפִירוֹת attribué à Déborah. S'agit-il en effet d'une marque d'appropriation maritale ou d'un qualificatif hautement symbolique ? Nous proposerons une réponse à cette question. Puis, nous

explorerons les quatre grandes fonctions judiciaire, politique, religieuse et militaire de Déborah. Finalement, nous expliquerons pourquoi une grande importance est accordée à la féminité de Déborah dans le chapitre 4 et de quelle manière cette féminité, dans sa définition même, fait violence au patriarcat.

## 2.1 La densité du féminin

« Or, Déborah, une femme, une prophétesse, une femme de flammes, elle, elle jugeait Israël, en ce temps-là » (Jg 4,4). Cette première mention de Déborah démontre avec force de quelle manière sa féminité se déploie à travers un pouvoir, celui de la prophétesse et de la juge. C'est une liste de sept mots féminins qui permet d'introduire Déborah au sein du livre des Juges (Schneider, 2000, p. 64) : Déborah/une femme/une prophétesse/une femme/de flammes (torches)/elle/elle jugeait. Cette emphase mise sur le féminin<sup>24</sup>, d'entrée de jeu, est d'autant plus impressionnante que les mots féminins sont plutôt rares dans la langue hébraïque. Un tel constat participe de notre conviction que le genre est une préoccupation que nous partageons avec les auteurs anciens de Juges 4 et 5. Nous sommes donc en désaccord avec Brettler lorsqu'il affirme « Since the slant is military-political rather than social, the point of sexe/gender differentials enters the issue in a limited sense only » (2002, p. 102). Étrangement, l'analyse syntaxique de cette phrase conduit pourtant à sous-estimer le caractère déterminant du genre. En effet, comme le révèle l'analyse de Van Wolde, Déborah est introduite au verset 4 du chapitre 4 dans un passage d'arrière-scène, avec des phrases nominales simples et un x-qatal de rétrospection. Ainsi, selon un analyse syntaxique, ce segment du verset 4 serait de l'ordre du commentaire et possiblement même d'une partie antécédente. La description de Déborah serait donc de moindre importance que les actions des fils d'Israël dans les premiers versets du récit en prose puisque leurs actions au *wayyiqtol* font partie de l'avant-scène (Van Wolde, 1996, p. 287). Cette analyse paraît pourtant trompeuse puisque le concentré

---

<sup>24</sup> C'est aussi l'avis de Rasmussen (1989, p. 84).

de genre féminin que représente le verset 4 est déterminant pour l'ensemble de l'histoire qui suit. Peut-être est-on appelé à considérer différemment l'inscription d'un *waw*-PNS en début de ce verset, à la suite du *waw*-x-qatal du verset 3 ? En effet, la circonstance simultanée que représente la phrase nominale simple précédée d'un *waw* « Or, Déborah, une femme, une prophétesse », en s'accrochant à l'antécédent « Lui, il avait opprimé les fils d'Israël avec force pendant vingt ans » qui rappelle un événement passé, constitue le point d'origine (dans le passé) à partir duquel tout le récit se déploie et d'emblée on perçoit la bataille des sexes dont parle Marais (1998, p. 96) puisque *lui*, Sisera, et *elle*, Déborah, s'affrontent déjà, avant même que la narration n'ait réellement débutée. Déborah détient elle aussi, à l'image de Sisera ou de Yabîn, les oppresseurs d'Israël, un pouvoir. Le verset 4 vient ainsi contrebalancer le verset précédent. Schneider a fort bien saisi le caractère fondamental du verset 4, introduit par un *waw* non pas consécutif, mais de connexion permettant un « [...] abrupt shift to a focus on Deborah, highlighting the way in which this case does not follow previously established patterns » (2000, p. 63). Déborah n'est pas une femme de flammes pour rien. Elle illumine d'un seul coup la noirceur des temps l'ayant précédée.

### 2.1.1 Être femme : les interrelations du genre et du pouvoir

Déborah se distingue avant tout par son genre, son sexe : elle est une femme, **אִשָּׁה**. Elle représente l'exception en tant que femme de pouvoir dans ce monde d'hommes. Plusieurs commentateurs et commentatrices ont parlé d'une inversion des rôles genrés avec cette femme qui apparaît bien singulière puisqu'elle occupe des fonctions quasi-exclusivement réservées à la gente masculine : juge et prophétesse. Marais souligne d'ailleurs l'importance de cette appartenance genrée pour l'ensemble de l'histoire (1998, p. 100). À travers le genre féminin de Déborah se déploient ses différentes fonctions et caractéristiques, mais l'inverse est aussi vrai puisque ce sont ces caractéristiques et ces qualités qui viennent définir quelle *femme* Déborah est.

Loin de nous l'idée de définir a priori, de manière stéréotypée, quelle *féminité* est celle de Déborah. Nous sommes plutôt d'avis qu'elle se trouve spécifiquement définie/agie dans la prose et le chant, à travers paroles et gestes de pouvoir. Il faut d'ailleurs préciser qu'en ce qui concerne le concept de genre, nous souscrivons à la définition de Butler, telle que mentionnée en introduction. Le genre est un « faire » et l'identité de genre se construit de manière performative à travers cet agir, une série d'actes répétitifs (Butler, 2006, p. 96 et 108). Le genre n'est pourtant pas librement construit par l'individu puisque des normes en encadrent étroitement l'élaboration. Butler soutient pourtant qu'une certaine liberté peut exister au sein de la pratique discursive qu'est le genre rendant possible la transformation, la « resignification » (2006, p. 109). Peut-être est-ce ce à quoi nous assistons avec Déborah dont la « féminité » est sans cesse énoncée, mais ce, en dehors des stéréotypes habituels propres à la vision patriarcale de la bible hébraïque. En effet, un pouvoir se joue et se rejoue sans cesse en elle et construit son identité de genre féminin de manière particulière. L'édification d'une telle identité féminine chez Déborah est-elle l'occasion d'une subversion des genres ? C'est entre autres ce que nous tenterons d'établir en explorant le chapitre 4 du livre des Juges.

## 2.2 Prophétiser au féminin

L'emphase sur la féminité de Déborah ne vient pas seule. Déborah n'est ni simplement une femme, ni simplement une prophétesse. Elle est une femme prophétesse<sup>25</sup>. Cette identité est confirmée par l'emplacement du *zaqeph qaton*, un accent disjonctif, à la suite de l'incise **אִשָּׁה נְבִיאָה**, « une femme, une prophétesse ». C'est précisément à cet endroit qu'une pause est nécessaire alors que les deux mots se retrouvent isolés dans leur incise. Cette conjugaison étroite de la fonction prophétique

<sup>25</sup> Schneider rappelle que selon certains il est anachronique de parler de prophétie à l'époque de Déborah puisque le prophétisme débiterait avec le livre de Samuel. Par exemple, la fonction de Myriam serait davantage cultuelle que prophétique (2000, p. 65).

et du genre/sexe de Débora la distingue de l'ensemble des rares autres prophétesses mentionnées dans la bible hébraïque<sup>26</sup>. Bal insiste elle aussi sur cette dimension en affirmant : « [...] Débora est ici *appelée* femme prophétesse pour que, dans 5 : 9, elle prophétise en tant que femme » (1995, p. 169). En effet, elle est la seule dont le rôle de נְבִיאָה, « prophétesse », est précédé de son identification en tant que femme (Yee, 1995, p. 115<sup>27</sup>). Débora se retrouve donc doublement marginalisée par cette fonction religieuse assumée majoritairement par des hommes dans le monde biblique puisque la différence de son genre est non seulement mentionnée, mais aussi doublement soulignée par la combinaison des deux mots féminins (Ackerman, 1998, p. 5). En ce qui concerne le mot נְבִיאָה, sa racine נבא existe uniquement au *niphal* et au *hithpael*. Elle signifie « nommer », « appeler ». Le mot נְבִיא, « prophète », s'emploie à la forme passive, tout comme son équivalent en akkadien, *nabium* (Müller, 1998, p. 130-133). Débora n'est pas celle qui appelle, mais l'appelée. Elle est appelée par dieu pour être sa porte-parole, en grec προφήτης, sa médiatrice (Müller, 1998, p. 133). Selon Lindars, le statut de prophétesse constitue la première donnée identitaire importante de Débora. Cette donnée, il s'empresse d'en amenuiser la portée politique : « This does not imply that she is a ruler, as stated in the expansion, but it accounts for her actual functions of declaring Yahweh's battle intentions (v. 7, cf. 5.7) and inopinizing Barak to go into the attack (v. 14, cf. 5.12) » (Lindars, 1995, p. 182). Quelques lignes plus loin, Lindars va jusqu'à limiter le rôle de Débora à cette seule fonction d'incitation à la guerre. Qu'en est-il alors de sa fonction de porte-parole de YHWH ? De la même manière, il insiste sur le caractère passif de la fonction prophétique. Klein appuie une telle conception du prophétisme

<sup>26</sup> En effet, si le mot נְבִיאָה est employé 309 fois dans la bible hébraïque, le titre de prophète n'est attribué qu'à six reprises à des femmes, incluant Débora : Myriam en Ex 15,20 ; Houlde en 2 R 22,14 et en 2 Chr 34,22 ; la femme d'Isaïe en Is 8,3 et finalement la prophétesse Noadyah en Neh 6,14. (Yee, 1995, p. 115, note 12 ; Ramlot, 1972, p. 915). Lindars identifie aussi la femme sage de Teqoa comme une prophétesse bien que ce titre ne lui soit pas attribué en 2 Sam 14,2 (1995, p. 182).

<sup>27</sup> À propos de l'importance du mot אִשָּׁה, « femme », qui précède נְבִיאָה, « prophétesse », voir aussi Bal (1995, p. 99).

puisqu'elle considère Déborah comme un simple réceptif d'idées androcentriques, « [...] a channel for male decisions and directives », pour des prophéties qui ne sont pas les siennes en propre (1993, p. 25). Un tel portrait peut fortement contribuer à semer le doute quant à notre hypothèse principale selon laquelle la féminité de Déborah se déploie à travers des actes de violence et de pouvoir. En effet, son influence individuelle apparaît bien minime si l'on se fie aux interprétations de Lindars et de Klein. Cela s'explique pourtant par l'étroitesse de leur conception du prophétisme. Déborah n'est pas simplement le médium employé par YHWH afin de faire parvenir ses prédictions au peuple d'Israël. Elle est sa porte-parole, elle parle à sa place et implique sa propre liberté (son individualité) dans le projet qui tient lieu de promesse entre dieu et son peuple. Déborah implique d'ailleurs fortement sa féminité en promettant (et non en prédisant) qu'une femme récoltera la victoire à la place de Baraq qui refuse d'aller à la bataille sans elle (4, 9). Lindars fait d'ailleurs remarqué toute l'emphase mise sur l'expression **בְּיַד־אִשָּׁה**, « dans la main d'une femme » (4, 9), comme le démontre la présence d'un *zaqeph parvum*, un accent disjonctif. La singularité de la vocation de Déborah tient dans cet alliage entre pouvoir, violence et genre qui se déploie non seulement dans sa relation avec l'autre sexe (Baraq, Sisera), mais aussi dans la dimension militaire de sa fonction prophétique ainsi qu'à travers les multiples facettes de son rôle de juge.

### 2.2.1 Déborah la *kahina*, prophétesse de guerre

Couturier et Lindars s'entendent tous deux pour dire que le prophétisme de Déborah s'exerce dans un contexte particulier, le contexte guerrier, militaire. Cependant, la similitude dans l'analyse prend fin dès ce point de départ. Au contraire de Lindars, Couturier ne cherche pas à limiter le plus possible le pouvoir de Déborah, mais plutôt à identifier les pistes d'un *leadership* militaire pour celle-ci. Certes, les indices de Couturier sont principalement issus du cantique de Déborah, traité séparément dans le présent mémoire (voir *infra*), mais nous tenterons d'établir des

« preuves » tout aussi convaincantes en ce qui concerne le chapitre en prose. Couturier propose qu'avec Déborah soit à l'œuvre un type de prophétisme bien particulier, soit un prophétisme guerrier. Il semble en effet que les recherches de J. Pedersen aient mené à la découverte d'une fonction prophétique tout à fait singulière dans le monde arabe pré-islamique, celle du *kâhin*, dont la racine *kôhen* en hébreu signifie « prêtre » (Couturier, 1989, p. 220). La présence de ce prophète de type extatique aux côtés du chef militaire s'avérait particulièrement importante en temps de guerre afin de « [...] pouvoir consulter la divinité au sujet du moment propice pour engager la bataille et d'autres décisions à prendre pour la conduire à bonne fin » (Couturier, 1989, p. 220). Ainsi, ce prophète était chargé d'émettre les oracles de guerre qui conduiraient à la victoire. Déborah serait-elle donc une *kahina*<sup>28</sup> ? À la suite de Couturier et d'autres exégètes, nous sommes portée à le croire puisque ses oracles portent spécifiquement sur la bataille. Elle en dévoile/promet l'issue au verset 9, non sans équivoque, en prévenant Baraq comme suit: « J'irai certainement avec toi. Cependant, la gloire ne sera pas pour toi sur le chemin dans lequel tu marches, car à la main d'une femme YHWH souhaite vendre Sisera ». L'hypothèse de la prophétesse de guerre est aussi appuyée par Boling qui prétend qu'à la période pré-monarchique, devineresse et commandant étaient très certainement appelés à travailler ensemble (1975, p. 99). Les craintes et les hésitations de Baraq contribuent aussi à alimenter cette hypothèse puisqu'il requiert sa présence sur le champ de bataille et qu'elle le rassure d'une prophétie au verset 14 : « Lève-toi car c'est aujourd'hui que YHWH livrera Sisera entre tes mains. YHWH ne sort-il pas devant toi ? ». C'est uniquement suite à la réitération de la promesse faite par YHWH que Baraq descend du mont Tabor en compagnie de ses troupes. La précision fournie par la Septante en 4,8 : « Car je ne sais pas en quel jour le Seigneur dirigera son ange à mes côtés », admise comme possiblement originelle par Couturier, contribue à

---

<sup>28</sup> La *Kahina* est d'ailleurs le surnom d'une importante figure féminine issue de l'histoire ancienne préislamique de l'Algérie et de ses légendes. Cette reine berbère aurait été l'une des figures de proue de la résistance face à l'invasion arabe au 7<sup>e</sup> siècle (El Khayat-Bennai, 2001, p. 232-233).

alimenter la même idée puisque Déborah semble fournir la réponse à cette question au verset 14 (Couturier, 1989, p. 221). Rappelons néanmoins que nous considérons, à la suite de Barthélémy, que cette précision de la Septante est une glose permettant de justifier le refus de Baraq, ce qui nuit à la compréhension de la dynamique genrée qui s'établit entre Déborah et Baraq<sup>29</sup>. Par ailleurs, la présence d'autres « *kahin-s* » potentiels dans la bible hébraïque confirme indirectement l'hypothèse de Couturier selon laquelle Déborah occupe une position semblable. On pense entre autres à Balaam dans le livre des Nombres (22,2-24,25), mais aussi à Moïse en Ex, 17,8-13 et Nb 16 et à Élisé en 2 R 3,11-20 (Couturier, 1989, p. 221-222 ; Matthews, 2004, p. 65).

### 2.2.2 Une violence de la parole

Ackerman insiste avec raison sur la dimension religieuse du rôle de Déborah puisque la prophétesse détient un pouvoir religieux (1998, p. 103). En effet, elle est détentrice d'un grand pouvoir, celui de la parole prophétique. Cette parole n'a rien d'efficace dans l'abstrait et dans le lointain. Elle doit s'énoncer sur le lieu physique de la bataille sans quoi l'efficacité rituelle de la prophétie est menacée. En Juges 4-5, le geste meurtrier appartient clairement à Yaël, mais les actions de Déborah, principalement verbales, ne sont pas pour autant dénuées de toute violence. En effet, c'est à une violence du discours que la prophétesse nous convie. L'appelée porte en elle la puissance de la parole de YHWH qui exige de son peuple, de Baraq, le combat. Prêtresse de guerre, ses paroles déclenchent le maniement des armes. C'est l'appel aux armes qui traverse Déborah. Certains, tels que Soggin<sup>30</sup>, Lindars et Klein, doutent que cet appel violent soit le sien en propre (Soggin, 1987, p. 67-68 ; Lindars, 1995, p. 184-186 ; Klein, 2003, p. 34-35). Déborah n'est-elle que le véhicule/contenant

---

<sup>29</sup> Voir *supra* 1.2.5.

<sup>30</sup> Soggin affirme en effet que Déborah est avant tout l'intermédiaire permettant à Baraq de devenir le guide de la mission, le protagoniste. C'est à ce moment que Baraq devient un personnage de premier plan (Soggin, 1987, p. 67-68).

passif de la parole divine ? Cette assignation à passivité semble, pour plusieurs exégètes, la meilleure manière de faire disparaître un malaise persistant face à une autorité féminine. Assis agit de la même manière lorsqu'il nie l'humanité, et donc l'individualité<sup>31</sup>, de Déborah qu'il considère uniquement en tant que femme de dieu, dans son « emploi » par YHWH (2005, p. 1-2). Pourtant, sans elle (dans son individualité et sa liberté), sans son intermédiaire, la prophétie (promesse) de YHWH n'aurait pas été énoncée ; Baraq n'aurait pas été appelé et les fils d'Israël seraient toujours sous le joug de Yabîn, roi de Canaan. Déjà dans l'appel de Baraq, Déborah fait la démonstration du pouvoir qui est le sien. La formule constituée par les deux verbes וְתִשְׁלַח וְתִקְרָא, des *qal*, *wayyiqtol*, 3<sup>e</sup> féminin, singulier des verbes שְׁלַח, « envoyer », et קָרָא, « convoquer », témoignent d'ailleurs de l'influence conférée à Déborah. En effet, exactement la même formule se retrouve en Gn 27, 42 et en Jg 16, 18 : d'un côté, Rebecca fait appeler Jacob afin de lui éviter la mort à la main de son frère Esaü ; de l'autre, Delilah convoque les tyrans des Philistins à venir s'emparer de Samson. Déborah, Rébecca et Delilah ont toutes trois en commun l'autorité qu'elles détiennent sur d'autres hommes. Par ailleurs, la présence physique de Déborah était requise par Baraq. Au contraire de ce que plusieurs ont affirmé, dont Klein, Déborah n'est aucunement dépendante de Baraq (Klein, 1993, p. 25). Le contraire est plutôt vrai puisque pour cet homme la prise des armes est conditionnelle à la présence de cette femme. C'est aussi ce que Van Wolde met de l'avant lorsque, à la suite de son analyse syntaxique, en conclusion, elle remarque : « The really transforming actions are performed by Deborah and Ya'el, who both really get up and go » (1996, p. 295). Autrement que dans l'appel aux armes, la violence habite aussi la parole de Déborah alors qu'elle prophétise que c'est au pouvoir d'une femme que Sisera tombera. La violence de Yaël réside déjà dans cette promesse qu'elle formule. Les promesses de Déborah font couler le sang et chamboulent par le fait même les stéréotypes sexuels à

<sup>31</sup> Son individualité semble d'autant plus prégnante dans le déroulement de l'histoire que la formule habituelle où Dieu suscite clairement un libérateur est absente. Comme le remarque Schneider, Déborah assume et revendique le travail qu'elle accomplit pour YHWH (2000, p. 69-70).

partir desquels les femmes bibliques se conçoivent car Déborah, malgré sa puissance, n'est en aucun cas masculinisée. Au contraire, sa féminité est sans cesse réaffirmée comme une donnée essentielle de son ministère en tant que prophétesse et juge. D'ailleurs il est clairement établi que les honneurs reviendront à une femme. Yaël vient prolonger et porter à son terme la mission de Déborah.

### 2.2.3 Quand la prophétie annonce une guerre des sexes

Marais n'a pas tort lorsqu'il affirme qu'une lutte des sexes se trame à travers la prophétie de Déborah en Jg 4,9 (1998, p. 101). Toutefois, Bal est sans doute celle qui a le mieux mis en lumière le conflit entre les sexes qui a lieu en Juges 4-5 (1995, p. 170ss). En effet, l'interprétation narratologique de Bal la mène à constater qu'un idéologème où s'affrontent et se côtoient honneur et honte traverse l'ensemble du récit de Juges 4, opposant les personnages féminins d'un côté aux masculins de l'autre. Yee explore aussi cette même piste de l'humiliation destinée aux personnages masculins du récit. À son avis, c'est en raison de la définition étroite de la guerre à l'intérieur de la seule norme masculine que cette honte s'empare des hommes. L'entrée de femmes dans cette sphère privilégiée qui est la leur participe de la perte de leur virilité, de leur émascation (Yee, 1995, p. 115-116 ; Bal, 1995, p. 118 ; Schneider, 2000, p. 81-82; Van der Kooij, 1996, p. 137). Cette humiliation, on la voit entre autres se profiler à partir des versets 8 et 9 du chapitre en prose alors que Baraq se montre hésitant à obéir à Déborah et aux propos divins qu'elle lui transmet. Il refuse en effet de se rendre au combat sans que la prophétesse l'accompagne. Les interprétations les plus diverses ont circulé en ce qui concerne les motifs permettant d'expliquer le comportement de Baraq. S'agit-il simplement de couardise de la part du guerrier ? D'un manque de courage ? Fewell et Gunn sont plutôt d'avis que Baraq doute que les promesses de Déborah soient tenues car elle ne détient pas le leadership militaire propre à Shamgar, fils d'Anath, mais aussi car il doute de la provenance divine d'une parole auquel il n'a accès qu'indirectement (1990, p. 398). Selon les

auteur-e-s, cela expliquerait qu'il mette Déborah au défi de l'accompagner sur le champ de bataille. D'autres auteur-e-s considèrent la demande de Baraq légitime puisqu'ils perçoivent l'homme comme un commandant consciencieux : d'un côté, il refuse que ses soldats s'exposent inutilement au danger (Soggin, 1987, p. 68<sup>32</sup>) ; de l'autre, il sait que la présence de la porte-parole de dieu est indispensable à la venue au combat de plusieurs tribus (Matthews, 2004, p. 65). Ces considérations demeurent néanmoins de l'ordre de la spéculation et ne sont donc pas bâties sur de solides fondements. Si la thèse de Couturier « normalise » la venue de Déborah sur le champ de bataille en tant que prophétesse de guerre, les tensions ayant trait au genre ne sont pas moins présentes dans les échanges de Déborah et de Baraq. Lindars, pour sa part, escamote complètement ces tensions dans leur relation. Il refuse d'interpréter la présence de Baraq dans le récit autrement que par un artifice littéraire exigé par la tradition : « Barak's hesitation is plausible from a narrative point of view because he has to face a formidable enemy, and the tradition demands that he should not himself be the one to slay Sisera » (1995, p. 188). Il faut pourtant expliquer cette exigence de la tradition d'une manière ou d'une autre. De même, il évacue l'apparente lâcheté de Baraq en minimisant l'importance de ce trait qui n'apparaît que dans la version en prose (Lindars, 1995, p. 188-189). Plutôt que de nier à son tour la présence d'une certaine crainte chez Baraq, Marais l'inscrit dans une dynamique propre au cadre plus large du livre des Juges. En effet, il l'associe à Gédéon et à son défaut spécifique de juge : au service de YHWH, il est pourtant trop craintif pour passer à l'action (Marais, 1998, p. 101). Bien qu'intéressante, cette analyse est partiellement erronée puisque Baraq n'est pas un juge. Contrairement à Déborah, il n'a aucune relation immédiate à YHWH. Il est le subalterne de cette femme dont le pouvoir n'est absolument pas en crise. À notre avis, son hésitation à s'engager sur le champ de bataille n'est pas le signe d'un leadership déficient en Israël, mais plutôt le signe

---

<sup>32</sup> Soggin considère par ailleurs que son interprétation rejoint la signification mise de l'avant avec l'addition de la LXX du verset 8. Il ajoute néanmoins : « Mais bien entendu, il s'agit ici de pensées théologiques nées de réflexions ultérieures qui 'chapeautent' l'épisode et l'utilisent comme une preuve de leur thèse » (1987, p. 68).

d'une époque où les fils d'Israël font le mal, font preuve de peu de piété. Baraq est l'un de ses fils d'Israël<sup>33</sup>. Ce n'est pourtant pas le cas des filles d'Israël. Au contraire, comme le dit Bledstein, « the standard of faith is embodied by three extraordinary women- Deborah, Jael and Jephthah's daughter » (1989, p. 52). C'est avec une grande force de caractère et une ironie non dissimulée que Déborah répond d'ailleurs à Baraq. Elle se moque de cet homme de si peu de foi et l'humilie en s'adressant à lui comme à une femme – elle emploie en effet l'expression **עִיִּי** qui signifie « avec toi » dont le suffixe pronominal est au féminin – et en lui promettant qu'une femme récoltera la mort de Sisera<sup>34</sup> (4, 9). La honte de Baraq se conjugue d'ailleurs à celle de l'ennemi puisque rien n'est plus humiliant pour un homme que de mourir aux mains d'une femme, comme le confirme la demande d'Avimélek à son écuyer en Jg 9,54 : « Dégaine ton épée et achève-moi, afin que nul ne puisse prétendre que c'est par la main d'une femme que je suis passé de vie à trépas ». C'est justement ce qui attend Sisera auprès de Yaël. Le sexe féminin apparaît définitivement comme le sexe fort en Jg 4 alors que les hommes, loin d'avoir la stature de héros, ressemblent plutôt à des enfants incapables d'agir sans leurs mères. Matthews voit cette dynamique d'infantilisation à l'œuvre avec les personnages masculins car ils agissent davantage en fonction de stéréotypes féminins et non de héros. À son avis, une inversion sociale se produit (Matthews, 2004, p. 66). Il soutient par la même occasion que des hommes qui agissent comme des femmes sont donc des enfants. Exum met elle aussi la thématique de la maternité de l'avant, mais elle ne distingue pas Jg 4 et Jg 5 dans son interprétation et développe une interprétation psychanalytique du rapport à la mère

<sup>33</sup> Un élément important différencie pourtant les fils d'Israël de Baraq : ils ont confiance en Déborah vers qui ils montent pour le jugement (Jg 4, 5), alors que Baraq se méfie d'elle et n'hésite pas à recourir à un certain chantage auprès de Déborah (Jg 4, 8). Qui sait, peut-être prévoyait-elle déjà s'engager sur le champ de bataille ?

<sup>34</sup> Le terme **תְּפִאָּרָה** qui signifie « ta gloire » peut aussi signifier « ta couronne, ton diadème, ta parure, ta tiare ». La chose est d'autant plus intéressante que cet objet est souvent associé aux prostituées, au luxe dont doit se défaire l'adultère Jérusalem (cf. par exemple Ez 16, 12.17.39; 23, 26). L'objet annonce la meurtrière Yaël en tant que femme adultère/étrangère. Il annonce aussi sa bénédiction en Jg 5, car la couronne est aussi un cadeau de la Sagesse : « Elle te gratifiera d'un diadème » (Pr 4, 9).

(1995, p. 72). Une telle thématique n'apparaît pourtant pas pertinente dans le cas de Déborah en Jg 4. Il n'y a d'ailleurs aucun indice clair d'infantilisation de Baraq. On assiste plutôt à une féminisation et à un affaiblissement des hommes alors que Déborah est forte de cette identité de genre qui est la sienne. Le sexe masculin apparaît donc comme le sexe faible en Jg 4 et, pour cette raison, on peut clairement parler d'une lutte entre les sexes. Fewell et Gunn, tout comme Hanselman, décèlent d'ailleurs une certaine critique du patriarcat dans les dernières paroles de la prophétesse avant de prendre la route en Jg 4,9 (Fewell & Gunn, 1990, p. 397-399 ; Hanselman, 1989, p. 98-99). Alors que Baraq doute des capacités de Déborah, elle transforme sa promesse et contribue, par le fait même, à lui démontrer que les femmes peuvent sans problème être les actrices principales d'un récit de guerre. Plusieurs commentateurs soutiennent l'idée d'une inversion en ce qui concerne les rôles de genres assumés par les personnages féminins et masculins au chapitre 4 ou du moins les rapports de pouvoir qui s'établissent entre les sexes (Matthews, 2004, p. 66 ; Van der Kooij, 1996, p. 136-137). Ces idées trouvent à se déployer non seulement à travers la fonction de prophétesse de Déborah, mais aussi dans les différentes facettes de sa judicature. Nous y reviendrons.

#### 2.2.4 Quand YHWH habite la parole d'une femme

De la même manière que l'agir de Baraq repose sur l'intervention prophétique de Déborah, la présence de YHWH dépend de la présence énonciatrice de la prophétesse. Il habite sa parole. Comme le dit fort bien Rasmussen : « Yahweh's character is known in the voice of Deborah, embedded in this speech act, which sets the events of the fabula in motion » (1989, p. 85). Au verset 14, elle promet son intervention et provoque sa venue alors qu'il sème la panique chez l'ennemi dans le verset suivant. Il ne faut pas minimiser l'importance de cette « exhortation finale » de Déborah (Ackerman, 1998, p. 30), véritable appel aux armes prophétique qui vient transformer le réel. Sans sa porte-parole, YHWH est en effet absent de l'histoire.

Plusieurs auteurs tels que Amit et Assis soutiennent pourtant que YHWH constitue le seul héros des chapitres 4 et 5 du livre des Juges. Nous y reviendrons dans la section consacrée à la fonction de juge de Déborah, mais rien n'est moins sûr. Marais exprime d'ailleurs un doute à cet effet : « Paradoxically, of course, Yahweh's intervention in the course of history is finally the most crucial factor in the story, but, paradoxically again, the most crucial factor in the story is eventually femininity » (1998, p. 100). L'enjeu de la féminité apparaît en effet incontournable dans ces deux textes. L'analyse syntaxique de Van Wolde est l'occasion de s'interroger sur l'énonciateur (YHWH) ou l'énonciatrice (Déborah) à l'origine des ordres et des promesses formulées à l'endroit de Baraq. Dans les faits, en 4, 6-7 Déborah s'adresse d'abord à Baraq de manière impérative (לך), puis elle utilise deux *we-qatal* prescriptifs (וּמְשַׁכֶּתָּ et וּלְקַחְתָּ) et finalement elle formule deux promesses à son endroit (וּמְשַׁכְּתִי et וְנִתְּתִיהוּ<sup>35</sup>) (Van Wolde, 1996, p. 289). Cependant, reste à savoir qui énonce ces ordres et ces promesses. Rasmussen n'a pas tort lorsqu'elle mentionne que le doute plane autour de l'identité de la première personne commune du singulier dans les oracles de Déborah (1989, p. 85). YHWH et la prophétesse se confondent-ils tous deux dans ce « je » ? Nous refusons de concevoir Déborah comme le simple réceptacle d'une parole qui n'est pas la sienne, ce que propose entre autres Lindars (1995, p. 187) et Block (1994, p. 248). De toute manière, la présence qui est requise par Baraq, c'est bien celle de Déborah. C'est son interlocutrice, dont la parole transporte YHWH, qu'il vise dans sa demande au verset 8. Plusieurs commentateurs ont mené Déborah, YHWH et Baraq à se faire compétition pour le premier rôle, celui de libérateur ou de libératrice (Amit, 1998, p. 198-221 ; Rasmussen, 1989, p. 81). S'il existe des tensions entre Déborah et Baraq pour les

<sup>35</sup> Le premier *we-qatal*, וּמְשַׁכֶּתָּ, a ceci de particulier qu'il est unique dans la bible hébraïque. Nul autre personnage ne s'adresse ainsi au (*we-*) *qatal*, première personne du singulier. Déborah présente un cas unique. Par ailleurs, on ne retrouve le verbe וְנִתְּתִיהוּ qu'à une seule reprise, sans suffixe pronominal, prononcé par une femme. Il s'agit encore une fois d'une promesse : Hannah promet à YHWH de lui donner son fils tout comme Déborah promet Sisera à Baraq.

raisons évoquées plus haut, Déborah et YHWH sont plutôt des partenaires et l'ambiguïté quant à l'identité de celui ou celle qui supervise Baraq est parlante de cette réciprocité entre dieu et sa porte-parole. Une chose apparaît néanmoins sans équivoque : le genre féminin reste une préoccupation et une manière de châtier Baraq pour la demande qu'il ose formuler comme l'oracle du verset 9 le laisse présager. Un rapport hiérarchique s'établit clairement entre Déborah et Baraq, la féminité de l'une et la masculinité de l'autre. La présence d'autres péripécies où une femme prononce un  $\text{אָבְרָה}$  impératif à l'endroit d'un homme (Jg 4, 6) permet de confirmer indirectement l'existence d'un rapport de pouvoir inégal entre Déborah et Baraq. On compte quatre autres occurrences : Yaël s'adresse ainsi à Baraq en Jg 4, 22 ; Rébecca à Jacob en 27, 9.13, la Shounamite à son serviteur en 2 R 4, 24 et finalement la reine Esther à son oncle Mardochée en Est 4, 16. À chaque fois, le statut de la femme qui prononce cette parole est plus élevé que celui de son interlocuteur : Yaël parce qu'elle a tué le chef ennemi à la place de Baraq, Rébecca en vertu de son statut de mère, la Shounamite parce qu'elle est la maîtresse de maison et Esther car elle est désormais reine et dispose d'une influence certaine auprès du roi. Dans chaque cas, une femme contrôle la situation et le montre en s'adressant de manière impérative à un homme.

Lors de la dernière intervention de Déborah, au verset 14, il n'y a plus de confusion possible entre YHWH et l'énonciatrice. Baraq, puis YHWH, tel qu'annoncé, passent à l'action. À ce moment précis, Déborah semble disparaître de la scène. Doit-on pourtant conclure que l'arrivée de YHWH sur le champ de bataille est la cause de sa disparition comme le suggère Rasmussen (1989, p. 85-86) ? Il nous apparaît pourtant que Déborah disparaît pour mieux laisser sa parole prophétique envahir l'ensemble de l'espace du récit afin que celle-ci se réalise et non pour que YHWH s'empare de l'histoire. Son intervention est d'ailleurs très brève. Pour cette raison, il n'est pas étonnant de constater, trois versets plus loin, que Yaël prend la relève et porte la prophétie de Déborah à son terme : Sisera mourra de sa main.

### 2.2.5 Déborah la femme de flammes

D'autres éléments du vocabulaire du verset 4 sont aussi à considérer afin de poursuivre notre réflexion sur son rôle de prophétesse et sur ses implications en ce qui concerne la féminité et le pouvoir. Dans un premier temps, il faut souligner que la plupart des traductions ne rendent pas avec assez de force la conjugaison du féminin avec le pouvoir, tel qu'il le faudrait dans le cas de Déborah. Au verset 4, c'est entre autres le cas de l'expression **אִשָּׁת לַפִּידוֹת** dont la traduction se doit, à notre avis, d'être sensible aux questions de genre et de pouvoir. **לַפִּידוֹת** (*Lappidôt*) qui signifie « torches » ou « flambeaux » (ou encore « éclairs » selon Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 542 qui citent Ex 20,18)) constitue un *hapax legomenon* (Klein, 2003, p. 33). Il s'agit du seul cas où le mot se trouve au féminin. Dans le livre des Juges, le mot **לַפִּיד**, « torche », est utilisé en lien avec les ministères de Samson (Jg 15,4-5) et de Gédéon (Jg 7,16.20). Dans les deux cas, une violence est supposée. Ce mot est aussi présent chez plusieurs prophètes, particulièrement dans des visions impliquant des interventions militaires (Es 62,1 ; Ez 1,18 ; Za 12,6 ; Na 2,5). Finalement, autre signification intéressante, les flambeaux sont souvent le symbole de la présence de dieu. C'est entre autres le cas en Gn 15,17 et en Ex 20,18. La traduction de l'expression **אִשָּׁת לַפִּידוֹת** par « femme de flammes » a donc ceci d'intéressant qu'elle implique à la fois violence et présence de dieu et cadre parfaitement avec l'inscription de Déborah dans le cadre prophétique.

### 2.2.5.1 Lappidôt, mari de Déborah

C'est pourtant une tout autre traduction qui est la plus commune, soit celle par « femme de Lappidôt<sup>36</sup> », une marque de sexage, d'appropriation très commune dans le monde biblique : désigner une femme par celui auquel elle appartient, son mari (ou son père). Certes, une telle manière de nommer correspond tout à fait à l'idéologie biblique puisque nombreuses sont les femmes bibliques identifiées par cette seule appropriation : « femme de... », « mère de... », « fille de... », leurs prénoms étant oubliés. On pense entre autres, dans le livre des Juges à la mère de Sisera (Jg 5), à la fille de Jephthé (Jg 13), à la femme de Manoah<sup>37</sup> (Jg 13), à la mère de Micah<sup>38</sup> (Jg 17), à la concubine du lévite<sup>39</sup> (Jg 19), etc. Ils sont donc nombreux à faire de *lappidot* un prénom d'homme (Lindars, 1995, p. 182 ; Soggin, 1981, p. 61 ; Klein, 2003, p. 33). En ce qui concerne l'identité de ce personnage, Lindars et Soggin refusent tous deux que Lappidôt (torches) soit confondu à Barak (éclair) bien que leurs prénoms partagent un même champ sémantique et malgré le fait que Boling appuie une telle idée (Boling, 1975, p. 95). Il est fort probable que le *Seder Eliahu Rabba* (6<sup>e</sup>-9<sup>e</sup> siècles) soit à l'origine d'une telle identification par Boling. En effet, selon cet écrit, Lappidôt, Barak et Michael, un personnage midrashique, sont une même personne (Bronner, 1993, p. 81). Néanmoins, les interprétations issues des sources rabbiniques sont généralement plus diversifiées en ce qui concerne Déborah, malgré les nombreuses spéculations qui traitent avant tout de son mari. On s'intéresse non seulement à l'identité de ce Lappidôt, mais on s'interroge aussi en ce qui concerne les activités du couple : Déborah enseignait-elle à son mari ignorant l'art de faire des mèches (« torches ») afin d'accumuler des mérites (*Seder Eliahu Rabba* 10.48-49) ? D'autres sources offrent une compréhension différente du mot *lappidôt*.

<sup>36</sup> Une telle traduction est adoptée par la *Nouvelle Traduction*, la TOB, la Pléiade, la Bible de Jérusalem, la Bible du Rabbinate français et par Lindars (1995, p. 182), Soggin (1981, p. 61), Klein (2003, p. 33), Boling (1975, p. 92) etc.

<sup>37</sup> Cette femme est continuellement identifiée comme אִשְׁתּוֹ, « sa femme ».

<sup>38</sup> De la même manière, cette femme est simplement identifiée comme אִמּוֹ, « sa mère ».

<sup>39</sup> Elle identifiée comme פִּילגְשִׁימִי, « sa concubine ».

Il s'agirait d'une épithète permettant de caractériser Déborah dans son travail de fabrication de mèches pour le sanctuaire (bMeg.14a). Aussi, dans deux midrashim (*Yalqut Shimoni* datant du 13<sup>e</sup> siècle et *Seder Eliahu Rabba*), il est clair qu'on associe la lumière à cette femme en raison de ses mérites, ses bonnes intentions : « [...] because of her efforts at spreading God's light, her own light – that is, her fame—will be spread as well » (Bronner, 1993, p. 81). Non seulement fabrique-t-elle les mèches, mais elle fait de son sot mari un homme de valeur en l'impliquant dans ses activités. L'idée que la lumière soit directement associée à Déborah, sans l'intermédiaire d'un mari, est donc mise de l'avant dans le Talmud et possiblement aussi dans la littérature midrashique. Il est d'ailleurs intéressant de noter que même lorsque les rabbins émettent diverses spéculations en rapport avec Lappidôt, en aucun cas Déborah n'apparaît soumise ou dépendante de son époux. C'est plutôt ce « mari », ignorant et incapable d'étudier, franchement démuné, qui dépend de sa femme. Si אִשָּׁת לַפִּידוֹת constitue véritablement une désignation permettant d'identifier Déborah comme propriété d'un homme, aucune interprétation talmudique ou midrashique n'a été capable, dans l'imaginaire, de la soumettre véritablement à son mari. Bien au contraire, et ce malgré la fascination de nombreux rabbins en ce qui a trait à l'identité du mari de Déborah. Klein soulève d'ailleurs une piste intéressante qui vient miner l'idée de subordination de Déborah envers son époux. Les rôles seraient inversés entre elle et lui alors que son nom étrange, plutôt que de le sortir de l'anonymat : « [...] may suggest a remarkable quality, perhaps that the function of Deborah's husband in this narrative is comparable to the function of many narrative women, wives : in the background, without a voice » (Klein, 2003, p. 33). De même, tout en conservant la désignation « femme de Lappidôt » pour Déborah, Matthews remarque qu'elle n'est pas subordonnée à son mari et qu'elle fait preuve de beaucoup d'indépendance (2004, p. 64). À son avis, un avis partagé par Klein, Déborah est probablement (post)ménopausée (Matthews, 2004, p. 64 ; Klein, 2003, p. 33). En effet, Matthews soutient : « Gender, once women have become postmenopausal no

longer disqualifies them from serving in an authoritative role » (2004, p. 64). Fonder l'âge d'un personnage littéraire sur sa grande initiative n'est pourtant pas des plus convaincants. Pour appuyer son propos, Matthews compare Déborah aux femmes avisées de Tekoah et d'Avel-Beth-Maakah qu'il considère comme des anciennes dont on recherche le conseil. Pourtant, les deux passages de 2 S 14, 2-20 et 20, 15-22 ne font allusion à l'âge ni de l'une ni de l'autre. La seule chose qu'elles ont en commun, c'est d'être **אִשָּׁה חַכְמָה**, « une femme sage ». Aucune conclusion ne peut donc être tirée à propos de l'âge de Déborah. L'idée d'une Déborah d'âge mûr a néanmoins trouvé place dans l'histoire de la réception, entre autres avec le peintre Salomon de Bray dans sa toile « Yaël, Déborah et Baraq » (1635) où la prophétesse a les traits d'une vieille.

#### 2.2.5.2 Flamboyante Déborah

Si l'âge de la prophétesse est impossible à déterminer, il en va de même de la signification du mot **לְפִידוֹת**. Comme le rappelle Bronner, « [...] it is not even clear that, in the Bible, *lappidôt* is meant to be a personal name rather than a descriptive term » (1993, p. 81). Fewell, qui mentionne à la fois les traductions « femme de Lappidoth » et « femme de feu », n'a pas tort lorsqu'elle affirme que la seconde traduction est beaucoup plus révélatrice que quelque lien marital que ce soit (1992, p. 69). Rasmussen est du même avis. Elle rappelle par ailleurs que Lappidôt n'est plus jamais mentionné par la suite. Elle considère la traduction de Freema Gottlieb par « fiery woman » beaucoup plus plausible puisqu'elle correspond à la personnalité de Déborah (Rasmussen 1989, p. 84 et 93, note 3). Bal refuse, elle aussi, de diminuer l'importance de Déborah et de morceler son pouvoir de juge en l'associant à son mari. Elle traduit donc l'expression **אִשָּׁה לְפִידוֹת** par « femme de flammes » ou « femme de lumière » (Bal, 1995, p. 99-100). Un tel choix de traduction peut aussi reposer sur d'autres considérations. En effet, la comparaison entre les descriptions des

juges Othniel, Ehud et Débora mène à une piste intéressante. Schneider constate que dans chaque cas le troisième élément de la description correspond à une qualité et non pas à un statut marital. À son avis, l'idée d'une femme « fougueuse » (« fiery ») convient davantage (Schneider, 2000, p. 66-67). À la suite de l'ensemble de ces exégètes, nous choisissons de ne faire aucune concession à l'idéologie patriarcale et d'explorer d'autres possibles en traduisant aussi par « femme de flammes » ou « femme flamboyante ». Rappelons d'ailleurs que le terme **לְפִיד** implique l'idée de pouvoir, de puissance dans plusieurs des contextes où il est employé (voir *supra*). Nous aurions pu choisir de souligner à grands traits l'idéologie patriarcale du texte en conservant la traduction « femme de Lappidôt », mais un tel choix mènerait à la dissimulation, aux yeux de la lectrice ou du lecteur, du statut particulier de Débora. Elle n'est subordonnée à aucun homme, mais plutôt à cet ensemble féminin que sont les flammes, les flambeaux. Cette lumière ne désigne-t-elle pas avant tout son engagement en tant que prophétesse ? (Schneider, 2000, p. 67 ; Van Wolde, 1996, p. 287-290).

## 2.3 Juger Israël : du tribunal au champ de bataille

### 2.3.1 La fonction judiciaire de Débora

Le verset 4 est le seul lieu où le verbe **שָׁפַט**, « juger », « gouverner », a un féminin pour sujet (**שֹׁפֵטָה**) dans l'ensemble de la bible hébraïque (Mandelkern, 1962, p. 1224 ; Schneider, 2000, p. 68). Débora est donc la seule femme ayant jugé Israël. Une fois de plus, le fait qu'elle soit une femme ne passe pas inaperçu puisque le verbe conjugué est précédé d'un pronom personnel à la 3<sup>e</sup> personne, féminin, singulier, **וְהָיָה**: « Et elle, elle jugeait Israël, en ce temps-là ». Une emphase supplémentaire est donc mise sur le genre de Débora. Ainsi, la féminité de cette femme est aussi définie à travers cet autre rôle qu'elle interprète, celui de juge et

vice-versa. Reste à savoir à quelles significations de la racine **טפֿשׁ** il faut faire appel afin de comprendre cette autre fonction de la prophétesse, mais aussi de quelle manière la féminité de Déborah est à considérer dans cette judicature qui est la sienne. Couturier est d'avis que la tendance actuelle pousse à concevoir les juges comme des chefs militaires ayant déjà assuré quelques victoires aux Israélites contre les Cananéens. Il considère donc que Déborah était probablement la cheffe militaire d'une tribu ou d'un petit groupe de tribus en Galilée (Couturier, 1989, p. 215-216). Ce n'est pourtant pas à ce type de jugement que le texte même fait référence. En effet, au verset 5, Déborah n'est pas définie comme une libératrice, mais plutôt comme une femme que les Israélites consultent, possiblement afin de régler des conflits. Ils montent vers elle pour le jugement, **לְמִשְׁפֵּט**. Selon Lindars, Jg 4,5 est le seul endroit dans le livre des Juges où **מִשְׁפֵּט** signifie « administrer la justice » et ce bien que Couturier soutienne qu'il s'agisse de la signification la plus courante pour la racine **טפֿשׁ** dans l'Ancien Testament (1989, p. 223). Au contraire de Couturier, Block refuse la signification judiciaire entre autres en raison de son inexistence ailleurs dans le livre des Juges. Il rappelle que les *juges* y sont avant tout définis comme des libérateurs. La comparaison avec la judicature de Samuel ne lui apparaît pas du tout convaincante, car à son avis, tout comme Déborah, il n'a ni cour, ni conflit à résoudre<sup>40</sup> (Block, 1994, p. 236-238). Il soutient en effet que la fonction prophétique de Déborah, dont il est fait de nouveau mention au verset 5, entre en compétition avec les prêtres délaissés par dieu (Block, 1994, p. 240-241). Convaincu de la signification oraculaire du mot **מִשְׁפֵּט** qui signifie dès lors « décision divine », il présente deux exemples où ce sens est supposé: Ex 28,30 et Nb 27,31 (Block, 1994, p. 240, 244 et 246) . Cette interprétation est intéressante, mais elle a pour défaut de

---

<sup>40</sup> Une telle affirmation n'est pourtant pas plus convaincante. En effet, les fils de Samuel furent eux aussi juges, à la différence qu'ils se révélèrent profondément corrompus (1 S 8,1-3). Il apparaît évident, ici, que cette corruption nuit au jugement dans ses dimensions judiciaire et politique et non à quelque décision oraculaire. D'ailleurs, Yoël et Aviya ne sont pas des prophètes.

limiter une fois de plus Déborah à la seule fonction de prophétesse. En outre, la thèse d'une prêtrise en déchéance présente des fondements fragiles. À l'encontre de cette hypothèse, il faut mentionner que dans plus de la moitié des cas où מִשְׁפָּט est précédé de la préposition לְ et de l'article défini הַ<sup>41</sup> dans la bible hébraïque, le contexte indique qu'il s'agit d'une signification judiciaire puisqu'il y a précisément référence à un jugement en cour, au tribunal, etc. À cet effet, on mentionnera Nb 35, 12 ; Dt 17, 8 ; Jos 20, 6 et 2 S 15, 2.6. Par ailleurs, l'ensemble des autres utilisations de l'expression מִשְׁפָּט לְ dans la bible hébraïque ont aussi un procès pour contexte et dieu pour seul juge (Mandelkern, 1962, p. 1225). Qui plus est, il s'agit de la seule occurrence de מִשְׁפָּט précédée par לְ dans le livre des Juges. Au contraire de Matthews (2004, p. 64), nous sommes d'avis, avec Bledstein (1993, p. 39), que les parallèles à tirer entre Déborah et Moïse sont nombreux, pertinents et favorisent la thèse de la fonction judiciaire. Comme Moïse en Ex 18,13, Déborah est assise (יָשָׁב) et juge (שָׁפֵט) Israël. Il s'agirait des deux seuls cas de fonction judiciaire avant la venue de Samuel dans l'ensemble de la bible hébraïque<sup>42</sup> (Matthews, 2004, p. 64 ; Bledstein, 1993, p. 39 ; Schneider, 2000, p. 68). Personne, à l'exception de Déborah, n'accomplit une telle fonction judiciaire dans le livre des Juges. Déborah est d'ailleurs la seule à remplir cette fonction en plus d'être prophétesse (Soggin, 1981, p. 67). Faut-il pourtant en conclure qu'il est impossible de soutenir que Déborah ait été à la tête d'une telle judicature parce qu'elle est unique en son genre ? Ce n'est pas notre avis. D'ailleurs, nous en venons au point de nous demander pourquoi est-ce si important qu'il n'y ait aucune confusion entre « jugement » et « décision divine » ?

<sup>41</sup> Boling soutient que le mot מִשְׁפָּט précédé d'un article défini fait référence à une décision particulière (1975, p. 95).

<sup>42</sup> Notons que Déborah partage aussi la fonction prophétique avec Moïse et Samuel.

En effet, dans l'un et l'autre cas, le dieu d'Israël est à la source de l'inspiration judiciaire et prophétique<sup>43</sup>. Ces deux tâches sont-elles vraiment de nature exclusive ?

À notre avis, c'est avant tout à travers une fonction judiciaire que Déborah est juge, au contraire de l'ensemble de ses compatriotes du même livre. Cela pourrait expliquer en partie le fait qu'il ne fut pas nécessaire que dieu suscite sa vocation comme ce fut le cas pour les autres juges. Déborah est en effet déjà en exercice (Matthews, 2004, p. 2004) lorsque le déroulement du récit s'enclenche. Cette spécificité judiciaire de la fonction de Déborah, qui n'implique au premier abord aucun sang versé sur le champ de bataille, ne doit pourtant pas mener à l'exclure de la liste des « vrais » juges, comme le rappelle Bal (1995, p. 93-94). C'est pourtant le traitement que de nombreux commentateurs lui ont réservé, une multitude de prétextes à l'appui : seul Baraq assume une fonction militaire, le titre de juge lui revenant donc en partie<sup>44</sup> ; la prophétesse et le guerrier sont de faux juges ou des libérateurs temporaires intégrés au texte par des rédacteurs ultérieurs ; l'absence de Déborah dans les listes de Jg 10,1-5 et 12,7-15 illustre la futilité du personnage, etc. (Bal, 1995, p. 93-94). Force est de constater que nombreux sont les stratagèmes utilisés par les commentateurs afin de se débarrasser de la dérangeante Déborah. Soggin n'hésite d'ailleurs pas à réduire la « judicature » de Déborah à une manière de compter le temps, annulant par le fait même tout impact de ses paroles sur le cours de l'histoire (1981, p. 61). Boling ne fait pas mieux en considérant le statut de juge de Déborah comme un simple titre honoraire, et ce bien qu'il en souligne le caractère idéal (1975, p. 98). D'autres encore différencient les juges fonctionnaires des libérateurs, associant Déborah à la première catégorie et, très souvent, Baraq à la seconde (Bal, 1995, p. 93). Bal soutient pourtant que dans un chapitre comme dans l'autre, Déborah est juge à part entière alors que sa « juste parole » trouve à s'exprimer d'un côté dans une prophétie, de l'autre dans un chant, deux paroles menant à la libération (Bal, 1995, p. 98-101). Encore une fois, on s'interroge sur les

<sup>43</sup> Voir Ex 18,15-16.

<sup>44</sup> Van der Kooij mentionne elle aussi l'idée d'un double leadership (1996, p. 141).

motivations véritables de ceux et celles qui refusent le titre de **שפוט** à Déborah, cette femme exceptionnelle ayant pourtant beaucoup en commun avec Moïse et Samuel. Il est maintenant temps d'explorer deux autres dimensions de la judicature de Déborah, les dimensions militaire et politique.

### 2.3.2 Sous la gouverne de Déborah

Déborah est aussi une femme d'exception en ce qui concerne la signification politique de son mandat de juge. En effet, Couturier rappelle que **שפוט** signifie aussi « gouverner », une signification d'ailleurs plus ancienne que le sens judiciaire. Juger correspondrait en fait à l'une des principales fonctions de celui qui gouverne, soit-il roi, prince ou tout simplement chef (Couturier, 1989, p. 224 ; Block, 1994, p. 238-239). Le verbe **ישב** au verset 5 favorise cette autre signification puisqu'en plus de s'asseoir, il peut signifier « présider » ou « siéger » comme c'est le cas en Is 28,5-6 (Schneider, 2000, p. 68 ; Block, 1994, p. 236)<sup>45</sup>. Selon Schneider, Déborah est unique en ce qu'elle est la seule juge détenant une fonction de cheffe politique préalablement à toute fonction de leadership militaire. L'auteure discerne d'ailleurs une certaine ironie dans le fait que la seule personne apte à juger sans expérience militaire est une femme (Schneider, 2000, p. 68). La position de Schneider est plus convaincante que celle de Couturier en ce qui concerne le déploiement des différentes dimensions de la judicature de Déborah. En effet, Couturier (1989, p. 225) défend la possibilité que Déborah ait obtenu plusieurs succès militaires avant de devenir chef politique, mais cela est entièrement de l'ordre de la spéculation. Schneider est plutôt d'avis que Déborah ne juge pas militairement de premier abord. Peut-être est-elle appelée malgré elle à jouer un rôle qu'elle avait d'abord délégué à Baraq ? C'est la thèse

<sup>45</sup> À propos du participe au féminin singulier **שפוטת**, il est intéressant de noter qu'il est employé à plusieurs autres reprises dans la bible hébraïque. D'un point de vue religieux, on remarque que c'est aussi dans cette position assise, cette fois dans un champ, que la femme de Manoah et future mère de Samson est interpellée par l'ange du Seigneur (Jg 13, 9). Bien qu'il ait davantage le sens d'« habiter », le même verbe est aussi employé à propos de la prophétesse Houlde (2 R 22, 14).

défendue par Schneider : « As a result of the unwillingness of the military leader to actually lead the military campaign the judge took on a pseudo-military role » (2000, p. 80). Cette idée est aussi en partie défendue par Soggin qui affirme que Déborah accomplit d'abord un rôle judiciaire avant de « juger » sur les plans politique et religieux. L'ensemble des auteur-es ne sont pourtant pas d'accord en ce qui concerne cette fonction politique de Déborah<sup>46</sup>. En effet, Lindars accorde plutôt ce titre à Baraq en prétextant que les versets 4 et 5 sont des ajouts de l'historien deutéronomiste (1995, p. 182). Un tel découpage du texte est tout ce qu'il y a de plus arbitraire et ne constitue en rien un argument convaincant.

### 2.3.3 Sous le palmier de Déborah : la dimension religieuse d'une judicature

C'est à l'ombre d'un arbre que Déborah jugeait jadis Israël, un palmier qui porte son nom, entre Ramah et Bethel. Une telle indication géographique rappelle au souvenir une autre Déborah, la nourrice de Rébecca qui fut enterrée sous un chêne alors qu'elle voyageait avec sa maîtresse vers la terre de Canaan (Gn 35,8). Le chêne était désigné sous l'expression **אַלון בכּוֹת**, que l'on traduit par chêne des larmes ou chêne des pleurs (Boling, 1975, p. 98). La relation particulière à un arbre des deux seules Déborah de l'ensemble de la bible hébraïque est telle simplement due au hasard ? S'agit-il d'une confusion, d'une méprise ? Plutôt que de briser cette relation herméneutique entre les deux Déborah, Fewell propose d'y voir une invitation à une lecture particulière de la tâche de la prophétesse « [...] as nursemaid to a politically incapacitated Israel » (1992, p. 69). Ainsi, ce lien entre la prophétesse et la nourrice ajoute à la construction particulière de la féminité de Déborah. Une dimension de « maternage » politique apparaît. Bien que le palmier de Déborah soit textuellement associé à la fonction de juge, plusieurs commentateurs en ont fait un site oraculaire et ont donc ramené au devant de la scène la dimension prophétique du ministère de cette femme (Matthews, 2004, p. 65; Boling, 1975, p. 98). Par ailleurs, puisque l'on

<sup>46</sup> Cazeaux n'attribue pas, lui non plus, d'autorité politique à Déborah (1998, p. 149).

retrouve en Jg 4,5 le mot תָּמָר présentant une vocalisation différente de תְּמָר qui signifie palmier, certains commentateurs y ont vu plutôt une référence à un poteau ou à un arbre sacré associé à la déesse Asherah, mère d'Anath, et non à un palmier<sup>47</sup>. La seule autre utilisation du mot avec une telle vocalisation, en Jr 10,5, renvoie en effet à l'idée d'un épouvantail dans un champ de concombres, une image employée métaphoriquement par Jérémie pour désigner des idoles de bois (Rasmussen, 1989, p. 90; Soggin, 1981, p. 60; Lindars, 1995, p. 182-183). Sans disqualifier l'idée du palmier, nous sommes d'avis que la référence au culte d'une déesse peut enrichir l'interprétation du personnage de Déborah d'ailleurs souvent rapprochée de la puissante déesse guerrière Anath. L'association de déesses à des arbres, soient-ils naturels ou artificiels, en Syrie et en Palestine (Proche-Orient ancien) est une thèse entre autres défendue par Keel (1998, p. 16ss). Il note par ailleurs la relation particulière que la déesse Asherah semble entretenir avec les arbres (Keel 1998, p. 19). Keel s'intéresse aussi à une symbolique particulière dans le cadre du ministère de Déborah, soit l'individu assis devant un arbre : « the motif stresses the age old Near Eastern concept of the tree as a symbol and signal of the presence of a divine power, namely of prosperity and blessing, which ultimately resides in the earth » (Keel, 1998, p. 46). Ainsi y a-t-il présence divine non seulement dans les flammes qui qualifient la féminité de Déborah mais aussi dans l'environnement végétal immédiat de celle-ci. À deux reprises, Saül siège lui aussi sous un arbre, grenadier ou tamaris, avec ses soldats (1 S 14, 2 et 22, 6) (Keel, 1998, p. 49). Selon Keel, l'apparente neutralité des arbres identifiés dans la bible hébraïque ne doit pas nous tromper : derrière se cache un long travail d'édition et une dépossession des déesses mères au profit de YHWH (1998, p. 49). Ainsi, avec le palmier de Déborah, peut-être doit-on déceler les traces d'un ancien culte à une déesse. Il est d'ailleurs intéressant de constater que Yaël se retrouve elle aussi à proximité d'un arbre, le chêne de

<sup>47</sup> Keel soutient d'ailleurs que l'expression « planter une ashérah » en Dt 16,21 renvoie précisément à l'un de ces piliers de bois (1998, p. 17-18).

Tsaanannîm. Matthews soupçonne qu'il s'agit là aussi d'un lieu de culte (2004, p. 67). Par ailleurs, l'emplacement du ministère de Déborah, entre Ramah et Béthel, contribue davantage à l'associer aux grands intermédiaires entre dieu et son peuple : Abram, Jacob, Jéroboam, mais surtout Samuel qui y a, lui aussi, jugé le peuple (1 S 7,16). C'est aussi en ces lieux que se termine le livre des Juges, de manière plutôt sombre pour les femmes (Schneider, 2000, p. 69). L'importance de cet emplacement est indéniable et permet d'inscrire Déborah dans le continuum religieux d'Israël et des peuples voisins.

#### 2.3.4 Déborah : femme militaire et libératrice

D'un point de vue militaire, plusieurs auteurs nient l'apport spécifique de Déborah au déroulement de l'histoire et ne reconnaissent pas en elle une véritable libératrice. Assis et Amit sont en effet d'avis que le chapitre 4 du livre des Juges souligne la victoire de YHWH et non celle de quelque personnage humain. Dieu seul est le sauveur de son peuple<sup>48</sup>. Selon Amit, l'ambiguïté quant à l'identité du libérateur ou de la libératrice, celui ou celle qui assassinera le chef ennemi, est un fil conducteur qui traverse le récit dans son entier à partir de l'énigme posée au verset 9 (1999, p. 199) Qui est donc cette femme ? S'agit-il de Déborah ?<sup>49</sup> Dans un premier temps, Amit admet que l'attribution de ce statut à Déborah semble incontournable (1999, p. 204). Il identifie aussi trois indices favorisant l'identification de Déborah comme libératrice : c'est elle qui apparaît au verset 4 en lieu et place de l'habituelle formule

<sup>48</sup> Cette idée l'amène entre autres à juger différemment les derniers versets du chapitre 4 (23 et 24). Il refuse que ces versets soient considérés comme faisant partie du cadre éditorial deutéronomiste, comme cela est très souvent le cas en critique des sources. Ce serait en effet disqualifier l'affirmation même de l'héroïsme divin (Amit, 1999, p. 201) : « En ce jour, Dieu humilia Yavin, roi de Canaan, devant les fils d'Israël » (v. 23).

<sup>49</sup> La solution de cette énigme se trouve au verset 22 puisque c'est Yaël, une femme nomade chez laquelle Sisera s'est réfugié, qui le met à mort (Amit, 1999, p. 202). Amit hésite néanmoins à en faire l'héroïne de Juges 4 puisqu'elle n'apparaît que dans le dernier épisode du récit. Même chose pour les autres personnages de Déborah et de Baraq qui ne remplissent pas les critères d'héroïsme établis par l'auteur (Amit, 1999, p. 214-218).

indiquant que YHWH a suscité un libérateur pour son peuple ; en tant que prophétesse, sa relation à dieu est immédiate ; Déborah est aussi une juge et l'assimilation entre juges et libérateurs a clairement été établie aux versets 11-19 du chapitre 2 du livre des Juges. Cependant, Amit s'empresse de restreindre cette possibilité en ayant recours à trois contre-arguments : l'absence de la formule habituelle selon laquelle dieu a suscité cette juge ; l'emphase mise sur la féminité de Déborah qui rend difficile son identification à un héros de guerre et finalement sa fonction judiciaire qui n'a, selon Amit, rien à voir avec un leadership militaire (1999, p. 206). Il semble ainsi inconcevable pour Amit que Déborah, à la différence des autres juges, n'ait pas besoin d'être suscité par dieu. Déborah est déjà là. Dieu a déjà une alliée parmi son peuple qui exerce les fonctions de prophétesse et de juge et qui a toute la confiance d'Israël. Il est d'ailleurs fascinant de constater que ce qui différencie Déborah des autres juges l'ayant précédée, Othniel et Ehud, c'est la conscience du projet prophétique qui l'habite. Elle connaît le rôle qu'elle a à jouer, soit celui de porte-parole pour YHWH (Schneider, 2000, p. 69 ; Block, 194, p. 248).

Le fait que Déborah soit une femme n'est problématique que dans la mesure où l'on se maintient dans l'étroitesse d'une pensée androcentrique selon laquelle les femmes ne peuvent en aucun cas et d'aucune manière participer à la bataille (Yee, 1993, p. 115). L'hypothèse de Couturier selon laquelle Déborah est une *kahinah* vient pourtant contredire cette vision d'ailleurs niée par le texte lui-même. En tant que prophétesse de guerre, Déborah exerce aussi un leadership militaire puisque ses paroles déterminent le moment de la bataille. Amit reconnaît d'ailleurs que les paroles de Déborah provoquent le combat : « the manner of divine intervention is closely linked with Deborah's words setting out to battle » (1999, p. 209). L'appel aux armes du verset 14 est-il autre chose qu'un puissant acte de leadership militaire<sup>50</sup> ? En refusant comme incompatible la conjugaison du pouvoir et du

---

<sup>50</sup> L'impératif  $\text{הִשָּׁבֵעַ}$  que Déborah adresse à Baraq au verset 14 permet d'ailleurs d'établir un parallèle entre la prophétesse et la reine Jézabel qui adresse la même parole à son mari Akhab, à deux reprises

féminin à travers Déborah, Amit entrave sa propre compréhension de Jg 4-5. Assis fait la même erreur. Il semble en effet inconcevable pour ce chercheur que Déborah, non seulement en tant que femme, mais aussi parce qu'il tient mordicus à limiter le leadership de celle-ci à la seule prophétie, ait mis le pied sur le champ de bataille : « Being a woman, she did not take part in the military campaign, and thus she was not a powerful charismatic saviour<sup>51</sup> » (Assis, 2004-2005, p. 1). Lindars abonde tout à fait dans le même sens et insiste sur ce point : « It is essential to the proper understanding of the story that Deborah's function is to prophesy, not to act as a ruler » (1995, p. 186).

Les éléments semant le doute quant à la fonction de libératrice de Déborah sont encore plus nombreux chez Block. En effet, ce dernier en fournit une liste exhaustive : l'absence de la *רוח יהוה*, le « souffle de YHWH », alors que celle-ci intervient chez Othniel, Gideon, Jephtah et Samson ; le fait que Déborah ne se trouve en aucun moment être le sujet du verbe *ישע*, « sauver » ; le fait que Baraq soit en tête des troupes et non Déborah, etc. (Block, 1994, p. 235). Block est convaincu que Déborah n'est pas une libératrice et cette conviction semble avant tout fondée sur le caractère différentiel du personnage féminin. Elle est en effet très différente des juges qui l'ont précédée, mais aussi des juges qui lui font suite, de véritables antihéros. Au contraire des Jephté, Gédéon et Samson, Déborah est sans défaut, parfaite. Encore une fois, le fait que YHWH n'ait pas suscité le ministère de Déborah en début de chapitre cause problème (Block, 1994, p. 235-236). Block, loin d'innover, reprend en grande partie les arguments d'Amit, particulièrement en ce qui concerne la désignation de YHWH comme véritable libérateur. Tout comme Amit, il minimise la participation de Déborah à la bataille : « She accompanied him into battle, as a

---

(1 R 21, 7.15). La royauté de cette femme implique un pouvoir absolu, y compris juridique comme le démontrent les versets qui suivent.

<sup>51</sup> Voir Webb (1997, p. 135) pour le même type d'arguments fondé sur une certaine conception de la division sexuelle du travail.

recognized representative and spokesperson for the Commander in Chief» (Block, 1994, p. 252).

Yee est d'un tout autre avis lorsqu'elle interprète les figures de Déborah et de Yaël à partir de la métaphore de la femme guerrière. Elle soutient que pendant la période pré-monarchique, une période dont on sait très peu de choses, il était davantage possible pour les femmes d'accéder à des postes de pouvoir militaire en raison de la fluidité des frontières entre sphères domestique et publique. Elle fonde entre autres ses propos sur les recherches de Carol Meyers pour laquelle l'absence de monarchie et de bureaucratie centralisée signifiait une plus grande égalité entre les sexes (Yee, 1995, p. 109-111). Nous avons tout de même certaines réserves face à de telles idées. D'abord, la thèse de Meyers est hautement spéculative d'un point de vue historique. Ensuite, en passant de considérations littéraires avec l'idée de métaphore à des préoccupations plus historiques, Yee accomplit un saut herméneutique qui n'est pas très convaincant. Comme le rappelle Lanoir, Déborah et Yaël sont avant tout des « stratagèmes littéraires » (2005, p. 46) et c'est pourquoi l'idée de comprendre Déborah comme une métaphore de femme guerrière est stimulante. Cependant, Yee, comme Assis, fait fausse route en s'empêtrant dans l'inconnu des considérations historiques. D'ailleurs, d'un point de vue strictement littéraire, Assis ne peut nier la présence de Déborah sur le champ de bataille. Le texte est sans équivoque à ce propos : Déborah accompagne Baraq ; elle le suit à Qedesh, puis sur le mont Tabor (v. 9 et 14). Ces considérations nous mènent d'ailleurs à constater que Baraq ne mène pas une compétition très impressionnante à Déborah en matière de leadership militaire. Comme le souligne Van Wolde (1996, p. 290), Déborah est sans cesse en mouvement : elle se lève, elle marche (4, 9) et elle monte (4, 10). La concordance de Mandelkern nous permet d'ailleurs d'établir plusieurs parallèles révélateurs entre Déborah et d'autres femmes accomplissant le même mouvement de lever. Le verbe  $\square\text{קָוַל}$ , un *wayyiqtol* au *qal*, 3<sup>e</sup> personne féminin, singulier du verbe  $\square\text{קָו}$ , « se lever », est entre autres employé dans le cas de la puissante Athalie. En effet, en 2 R 11, 1,

cette femme se redresse afin de mettre à mort tous les enfants du roi. La violence est comparable à celle qui attend les Cananéens sur le champ de bataille. La reine Esther accède elle aussi à un pouvoir semblable alors qu'elle se relève pour mieux saisir le sceptre royal que lui tend le roi (Est 8, 4). Ainsi, le lever de Déborah l'inscrit aux côtés des reines et donc des femmes puissantes de la bible hébraïque. Par ailleurs, le même verbe est aussi employé à propos de femmes qui suivent (ou cherchent) un/leur mari (Gn 24, 61 ; 1 S 25, 41-42 ; Rt 1, 6 ; 2, 15 et 3, 14) ou tentent d'obtenir une descendance ou de la maintenir en vie (Gn 19, 35 et 38, 19 ; 1 S 1, 9 ; 1 R 14, 4.17 ; 2 R 8, 2 ). Au contraire de celles-ci, Déborah ne recherche ni mariage ni maternité. Elle suit un homme à sa demande, mais c'est justement elle qui lui accorde une faveur et non l'inverse. Elle donne d'ailleurs une leçon à Baraq puisque la victoire ira à une femme. Tamar entreprend elle aussi de punir à sa manière Juda (Gn 38). Les deux mêmes verbes qu'en Jg 4, 9, **וַתִּקַּם** et **וַתֵּלֶךְ**<sup>52</sup>, sont d'ailleurs employés lorsque Tamar, enceinte, se lève et part, retournant à ses vêtements de veuvage (Gn 38, 19). Elle tient maintenant Juda en son pouvoir. Il faut d'ailleurs rappeler que les verbes **קָם**, « se lever », **הָלַךְ**, « marcher » et **עָלָה**, « monter », sont très souvent utilisés dans les récits de guerre. Sous la forme *wayyiqtol*, au masculin singulier, on retrouve entre autres le premier verbe en Jos 8, 3 et 24, 9, mais aussi en Jg 8, 21 avec Gédéon et en Jg 9, 34-35.43 avec Abimélek. Le second verbe, **הָלַךְ**, est lui aussi utilisé en contexte militaire, entre autres dans les péripécies suivantes : en Jos 8, 13 avec Josué, en Jg 1, 3.10.11.17, en Jg 3, 13 à propos d'Eglôn, en Jg 7, 4 alors que dieu décide qui ira à la guerre avec Gédéon, en 1 S 17, 32 alors que David annonce à Saül qu'il ira combattre Goliath, etc. Finalement, le verbe **עָלָה** fait aussi partie du vocabulaire militaire, ce qu'appuie plusieurs passages bibliques (Jos 6, 20 ; 8, 10 ; Jg 1, 4 et 8, 11, etc.). Ainsi, Déborah s'inscrit parfaitement, par ses actions, dans un cadre militaire. Par ailleurs, il est intéressant de constater que Baraq, au contraire de Déborah, ne

<sup>52</sup> Il s'agit d'un *wayyiqtol* au *qal*, 3<sup>e</sup> personne, féminin, singulier, du verbe **הָלַךְ**, marcher, aller.

prend l'initiative d'aucun mouvement horizontal et seuls ses mouvements de descente et non de montée sont décrits par le narrateur (Van Wolde, 1996, p. 290). Au verset 15, il regarde passivement YHWH faire une partie du travail militaire à sa place : « YHWH jeta dans la confusion Sisera et tous les chars et tout le campement fut passé au fil de l'épée devant Baraq ». Baraq se charge seulement de poursuivre l'ennemi dans ses retranchements par la suite (Amit, 1999, p. 208-209). Encore là, il ne réussit même pas à rattraper l'ennemi que Yaël, une non-combattante comme le souligne à propos Matthews, doit se charger de mettre à mort (2004, p. 73). La fonction de libératrice militaire de Déborah apparaît donc indéniable et ce bien que YHWH accomplisse l'essentiel de la perturbation physique sur le terrain<sup>53</sup>. Elle demeure la supérieure immédiate de Baraq. À elle seule, elle constitue l'élément catalyseur permettant aux hommes (Baraq et ses soldats) d'accomplir sa promesse.

#### 2.4 Problématisation du genre chez les Shofetim

L'interprétation de Jacobus Marais a ceci d'intéressant qu'elle mène à la problématisation du genre féminin dans le cadre plus large du livre des Juges. Selon lui, Déborah et Yaël, par leur genre féminin, s'inscrivent tout à fait dans la dynamique du livre des Juges : « [...] in these other stories the stereotyped gender-roles are inverted, not primarily as part of a liberation struggle for women, but as a part of the field of reference of the victory of the underdog running through the entire book of Judges » (Marais, 1998, p. 97). Selon Marais, c'est justement parce que du point de vue patriarcal biblique, dans l'ordre « normal » des choses, la participation des femmes à la violence guerrière est inconcevable, peut seulement se solder par un échec militaire, qu'elle est mise de l'avant. En effet, chaque juge remporte la bataille contre l'ennemi, malgré une faiblesse particulière, à l'image du peuple d'Israël qui bien que plus petit, moins fort, gagne ses combats. Ainsi, selon Marais, l'importance

---

<sup>53</sup> Le statut de cheffe militaire se défend tout de même plus facilement pour le cantique (voir 5,15).

du « sexe faible » de Déborah et Yaël est une manière de représenter le peuple d'Israël, victorieux malgré ses faiblesses. La féminité de Déborah appartient donc à la même catégorie que la main droite d'Ehoud ou la chevelure de Samson. Malheureusement, une telle interprétation, loin de s'extraire de l'idéologie patriarcale la prolonge au contraire. Marais envisage la conception du genre féminin comme un problème, une épine dans le pied, alors que la féminité n'apparaît à aucun moment de la sorte en Juges 4. Au contraire, il s'agit clairement de la voie de salut pour Israël. Les femmes constituent la seule force véritablement au service de YHWH. À la suite de Bos, au chapitre 4, mais aussi au chapitre 5, il apparaît clairement que ce sont des femmes, Déborah et Yaël, qui aident YHWH à mener son peuple à la victoire (Bos, 1988, p. 58). Amit n'a pas complètement tort lorsqu'il affirme que YHWH est le héros guerrier de Juges 4, mais il semble oublier que deux femmes lui sont venues en aide, sans lesquelles il n'y aurait pas d'histoire, pas de victoire. YHWH requiert l'aide de son peuple et ce sont des femmes qui accomplissent cette mission avec brio. Les mêmes résultats sont obtenus d'un point de vue narratologique. En effet, une telle analyse permet à Rasmussen de constater que seul-es les femmes, Déborah et Yaël, et YHWH atteignent leurs objectifs dans le cadre de Juges 4. Elle remarque aussi la relation de réciprocité qui s'établit entre YHWH et celles-ci. L'aide mutuelle qu'il/elles s'apportent permet la libération du peuple d'Israël (Rasmussen, 1989, p. 85). Ce constat est tout à fait pertinent et ce bien que l'hypothèse de recherche de Rasmussen, selon laquelle Déborah, jadis héroïne principale, a été victime d'une réécriture monothéiste (yahwiste) du récit en prose, soit peu convaincante (1989, p. 79 et 86).

Dans le même ordre d'idées, on retrouve les interprétations selon lesquelles la crise sociale est telle en Israël que le recours à des héroïnes<sup>54</sup> et non des héros devient inévitable (Lindars, 1995, p. 182-183 ; Schneider, 2000, p. 53 et 58). Le Midrash

---

<sup>54</sup> Si, selon Exum (1990, p. 412), Déborah fait elle aussi partie des « unlikely heroes » du livre des Juges, la prophétesse est néanmoins une figure d'exception. Elle est la seule dont le leadership soit sans faute (1990, p. 415).

*Soher Tov* (33) n'affirme-t-il pas : « Dark is the generation whose leader is a woman » (Bronner, 1993, p. 83) ? Avec Hanselman, nous dénonçons ces lectures qui font des personnages féminins de simples instruments alors qu'elles sont des actantes à part entière, celles qui font avancer l'histoire et mènent aux différentes transformations du récit (Hanselman, 1989, p. 98-102). Tout porte à croire que le cas d'exception des chapitres 4 et 5 dans le livre des Juges a été ignoré. En effet, si les exemples de femmes instrumentalisées par des hommes sont nombreux dans les autres chapitres (Bledstein, 1993, p. 38), ce n'est ni le cas de Déborah, ni celui de Yaël. Au contraire de la fille de Jephté, de Delilah, de la concubine du lévite et des femmes de Silo et de Jabesh-Gilead, leurs vies ne sont subordonnées à aucun homme. Au contraire de ce que les expressions « femme de Lappidôt » ou « femme d'Heber le Qénite » pourraient laisser croire, leur appropriation est mise en question. En effet, en ce qui concerne Déborah, on doute que Lappidôt corresponde à un nom propre d'homme alors que pour Yaël, si le nom est celui du mari, elle démontre une grande autonomie face à celui-ci. En effet, elle choisit de ne pas respecter le traité de paix qu'il a conclu avec les Cananéens (voir *infra*). Comme le disent Fewell et Gunn à propos de l'expression *אִשָּׁת לַפִּירוֹת*, « [it] promises familial relationship but never produces it in any tangible way (1990, p. 391). Aussi, leurs gestes et paroles ne sont pas simplement le fruit d'un déterminisme divin comme Amit est porté à le croire, particulièrement en ce qui concerne Yaël, une femme étrangère (1999, p. 216). Déborah, pour sa part, bien que prophétesse, implique grandement son individualité, comme le démontrent les multiples références à son identité de genre féminin dans l'histoire.

## 2.5 Arrogante Déborah ou quand le patriarcat est violenté

Le Talmud et la littérature midrashique fournissent sans doute la clef permettant de mieux comprendre de quelle manière Déborah est actrice d'une certaine violence en Jg 4, mais aussi comment cette violence contribue à construire sa

féminité. En de multiples passages du Talmud et des Midrashim, elle est accusée d'arrogance (b. *Meg.* 14b ; b *Pes.* 66a ; Midr. *Soher Tov*, etc.). En effet, on lui reproche de ne pas respecter le principe de modestie, exigence à laquelle toute femme doit répondre. Ainsi, la violence guerrière à laquelle elle convie à travers ses fonctions de prophétesse et de juge contribuent non seulement à la construire en tant que femme de pouvoir, mais elle se double aussi d'une autre violence dont le destinataire est ce système patriarcal. En effet, ce dernier est humilié, à travers ses représentants, puisque la puissance, selon l'idéologie patriarcale, ne devrait être le propre que de la masculinité. Déborah fait violence à cette norme du genre et édifie sa puissante féminité sur les ruines d'une masculinité honteuse. La confusion des genres, alors que le principe viril s'effrite, mène la féminité, mais aussi la masculinité, à se définir autrement. On retrouve sans doute cette idée de Bledstein (1993, p. 34) selon laquelle le livre des Juges est une satire où les femmes se moquent de ces hommes qui se prennent pour des dieux. À notre avis, c'est précisément dans l'inversion des sexes fort et faible du patriarcat que réside la grande part d'ironie de Juges 4. Bien entendu, Déborah se trouve au premier rang d'une telle interprétation ironique.

C'est précisément à la conquête de ce statut de nouveau « sexe fort » pour le genre féminin que Déborah nous convie au chapitre 4 du livre des Juges. Loin de mener à la masculinisation du personnage, les multiples fonctions de pouvoir dont elle s'acquitte participent de l'émergence d'une équivalence entre féminité et puissance. À travers Déborah se déploie d'ailleurs une nouvelle définition de la féminité dénuée des stéréotypes traditionnels de mère, d'épouse et de vierge. C'est d'abord et avant tout la prophétie qui fait partie de manière intégrale de son identité de genre féminin et vice-versa. C'est à partir de cette position genrée que se joue son rapport spécifique à la violence. En effet, c'est en tant que *kahina* qu'elle fixe les moments où la violence guerrière pourra se déchaîner. Par ailleurs, cette autorité dont elle dispose l'entraîne de même à faire violence à l'honneur des hommes, soient-ils

ou non à ses côtés au combat. Baraq et Sisera perdent en effet leur virilité au contact de ces paroles : elle prédit en effet qu'une femme privera le premier de son honneur, le second de sa vie. L'activité de cette femme s'avère par ailleurs essentielle à une présence historique efficace de YHWH avec le peuple d'Israël. L'identité même de Déborah en tant que « femme de flammes » rappelle que la présence divine et sa violence salvatrice ont un besoin inconditionnel de sa parole, à elle. Seule femme ayant jugé Israël, elle se hisse aux côtés des plus grands que sont Moïse et Samuel. Son leadership est à la fois judiciaire, politique, religieux et militaire. Loin d'être désavantagée par sa féminité, Déborah en tire sa puissance. À travers sa parole qui domine le récit en prose se laisse apercevoir un genre féminin dominant, de beaucoup supérieur aux masculinités humiliées qui l'entourent. C'est une telle mise en scène du genre féminin qui blesse le patriarcat.

## CHAPITRE III

### DEBORAH : ENONCIATRICE D'UNE VIOLENCE POETIQUE

Dans le cantique, genre féminin, pouvoir et violence trouvent de nouveau à se conjuguer à travers le personnage de Déborah. Cependant, la prophétesse cède la place à la chanteresse. Sa position n'est plus la même puisqu'elle n'est plus prisonnière du bon vouloir du narrateur. Désormais, c'est elle qui dicte les règles du jeu puisque c'est elle qui raconte. Déborah chante non seulement son propre pouvoir en temps de guerre, mais aussi la violence qu'impliquent de tels événements pour les femmes, soient-elles captives ou victorieuses. Dans un premier temps, nous tenterons d'établir à quel genre littéraire correspond ce cantique entonné par Déborah. S'agit-il d'un chant de victoire, d'un hymne liturgique, d'un chant d'inspiration au combat ou d'un drame poétique ? Puis, nous vérifierons si la coïncidence entre le genre littéraire du cantique et le genre féminin défendue par plusieurs a sa raison d'être. Nous nous intéresserons aussi à la relation hiérarchique qui unit Déborah et Baraq. Ensuite, nous identifierons plusieurs indices du leadership à la fois lyrique, religieux et militaire de Déborah dans ce chant dont elle est l'énonciatrice principale. À cette première partie davantage centrée sur le pouvoir succèdera un ensemble de considérations plus proches de la thématique de la violence. C'est d'abord et avant tout le titre de « mère en Israël » qui nous intéressera alors que s'y confondent à la fois les soins maternels et la violence d'une cheffe de guerre. Par ailleurs, Déborah se révèle aussi violente dans le choix de ses mots et dans sa manière de les chanter. Dans cette perspective, nous analyserons brièvement les versets qui traitent des femmes auxquelles elle s'est

intéressée : Yaël et la mère de Sisera. Finalement, à l'instar de plusieurs chercheurs, nous tracerons un parallèle entre deux guerrières, Déborah et la déesse cananéenne Anat.

### 3.1 Le « genre » littéraire de Déborah

La question du genre littéraire du cantique de Déborah n'est pas sans rapport avec un autre genre, celui-là féminin. En effet, selon Van Dijk-Hemmes, un chant comme celui du chapitre 5 du livre des Juges est l'un des endroits privilégiés pour la recherche de « traces de femmes » puisque la bible hébraïque témoigne en de multiples endroits de chants interprétés par celles-ci (1996, p. 19). Il s'agit donc, dans un premier temps, d'établir à quel genre littéraire précis nous avons affaire afin d'y déceler, si c'est le cas, de quelles manières Déborah imprègne le cantique de sa féminité.

#### 3.1.1 Un chant de victoire ?

Le poème de Déborah est le plus souvent classé dans la catégorie des chants de victoire. Boling soutient d'ailleurs que cet hymne était interprété en Israël lors des rencontres de l'amphictyonie pour inciter les troupes au combat ou célébrer leur victoire (1975, p. 117). Ainsi, Déborah, tout comme Miryam en Ex 15,20-21, doit, selon Couturier, « [...] être jointe à ces groupes de femmes, aux origines d'Israël, qui étaient chargées de célébrer les victoires militaires d'Israël à l'occasion de fêtes publiques et religieuses » (1989, p. 219). De Vaux dit de ces chants qu'ils sont très similaires à ceux qu'interprètent les Arabes nomades (1973, p. 100). Plusieurs passages bibliques confirment d'ailleurs l'existence de tels rites féminins. On pense non seulement aux femmes qui célèbrent la victoire de David en 1 S 18,7, mais aussi à la fille de Jephthé qui sort à la rencontre de son père victorieux contre les Ammonites (Jg 11,34) (Couturier, 1989, p. 218-219 ; Van Dijk-Hemmes, 1996, p. 33) ; toutes,

elles dansent et chantent, jouent du tambourin et du sistre à la rencontre des guerriers. Il existe pourtant une différence importante entre Déborah et ces femmes qui sortent à la rencontre de leurs maris, leurs fils, leurs frères de retour du combat. En effet, sa présence singulière se situe au cœur même de ce chant qu'elle entonne. Une fois de plus, bien que différemment, elle brise le moule de la femme israélite mère/épouse/fille puisque son chant est fortement auto-référentiel. Elle était sur le champ de bataille. Au contraire de ce qu'affirme Van Dijk-Hemmes dans « Traces of Women's Texts in the Hebrew Bible », à propos du verset 7 du poème, Déborah n'est pas simplement honorée en tant que leader spirituelle (1996, p. 33). Son leadership est ici clairement militaire. D'ailleurs, sa voix porte en elle-même les honneurs qu'elle se destine. On ne chante pas Déborah, elle se chante. Aucun doute à y avoir, les verbes du verset 7 sont bel et bien à la première personne du singulier, au contraire de ce que soutient Lindars, à l'encontre du texte massorétique. Il est en effet d'avis que si c'était le cas, on retrouverait אֲנִי, « moi », avant le nom de Déborah, comme en Dn 10,7 ou 12,5. Il s'agit, selon lui, d'une deuxième personne (Lindars, 1995, p. 238). Comme le précise Van der Kooij dans une note, l'interprétation selon laquelle il s'agirait effectivement d'une deuxième personne se fonde sur une datation très ancienne. Avec elle, nous sommes d'avis qu'il s'agit d'un raisonnement fragile avec lequel nous sommes en désaccord et que le texte massorétique qui suggère la première personne doit être conservé (Van der Kooij, 1996, p. 144). D'ailleurs, cette première personne s'inscrit de manière logique à l'intérieur de notre hypothèse selon laquelle les auto-références dans le poème sont celles de Déborah<sup>55</sup> (Tournay, 1996, p. 20). Cette auto-proclamation du verset 7 explique aussi en grande partie l'accusation d'arrogance portée contre Déborah dans les Talmudim et Midrashim

<sup>55</sup> Parmi les traductions qui adoptent la première personne du singulier, on compte celles de Tournay (1996, p. 96), Miller (1998, p. 123), de Chouraqui (1974, p. 131), de la Pléiade, d'Auzou (1966, p. 205), de Bledstein (1996, p. 35), de la Nouvelle Traduction, etc. Van Dijk-Hemmes (1996, p. 33), Bal et Fewell & Gunn (1990, p. 396) conservent les deux possibilités. Bal à une position intéressante à ce sujet. En effet, elle propose de maintenir à la fois le « je » et le « tu » dans toute leur ambiguïté. Elle ne considère d'ailleurs pas que le « tu » évacue le sujet féminin (Bal, 1995, p. 165-167).

(Bronner, 1993, p. 82-86). Déborah ne se gêne pas non plus pour juger des comportements des différentes tribus en ponctuant son cantique de louanges, particulièrement pour Zebouloun et Naphtali (Jg 5, 18) ou de critiques à l'endroit de Reuben, de Gilead, de Dan, d'Asher et surtout de Meroz (Jg 5, 15-17.23). Fokkelman, dans son étude structurelle, soutient d'ailleurs : « [...] the act of passing judgment permeates the whole poem » (1995, p. 615). D'autres éléments nous portent à croire que ce poème ne s'inscrit pas tout à fait dans la norme des chants féminins. En effet, Déborah n'accomplit pas simplement son « rôle » de femme accueillant les guerriers de retour du combat. Elle ne brandit ni tambourin, ni sistre. En effet, au verset 3, le verbe זָמַר, qui est en parallélisme synonymique avec le verbe שָׁיר, « chanter », n'a pas le sens de « jouer de la musique », mais de « célébrer », de « chanter pour », puisque le texte ne fait aucune mention d'instruments de musique. La chantre n'accomplit pas, non plus, de pas de danse. Pourtant, les quelques références aux chants interprétés par des femmes ne manquent pas de faire mention à de la musique ou de la danse. On pense ici à Miryam (Ex 15,20-21), à la fille de Jephté (Jg 11,34) et aux femmes accueillant David en 1 S 18,7. Doit-on dès lors douter de l'appartenance du poème au genre littéraire des chants de victoire interprétés par des femmes (Van Dijk-Hemmes, 1996, p. 42) ? Brettler n'est pas non plus convaincu par la thèse du chant de victoire pour Jg 5. Il présente un argument de poids qui doit être considéré : Il semblerait que la phrase « Saül en a battu des mille, et David, des myriades » ( 1 S 18,6-7) constitue le seul texte dont les spécialistes savent avec certitude qu'il s'agit d'un chant de victoire (Brettler, 2002, p. 67). De l'avis de Brettler, les abondantes comparaisons entre Ex 15 et Jg 5 ne permettent donc aucune conclusion solide quant au genre littéraire des cantiques de Moïse et de Déborah puisqu'on doute encore de l'appartenance de l'un comme de l'autre aux chants de victoire (Brettler, 2002, p. 67-68).

### 3.1.2 Un hymne liturgique ?

Bien que de nombreux exégètes identifient Jg 5 comme un chant de victoire (Boling, 1975, p. 117 ; De Vaux, 1973, p. 100 ; Soggin<sup>56</sup>, 1987, p. 89 ; Van Dijk-Hemmes, 1996, p. 32-34), d'autres genres littéraires ont été proposés et ceux-ci ne sont pas sans incidence sur la façon d'évaluer le rôle de Déborah. Par exemple, Lindars soutient que le poème correspond à un hymne d'action de grâce, comme c'est le cas du chant de Judith en 16,1, récité en milieu cultuel dans les célébrations de pèlerinage (Lindars, 1995, p. 216). Il n'est d'ailleurs pas le seul à proposer que ce chant ait eu une visée culturelle. Soggin soutient en effet que ce chant profane à l'origine s'est vu inséré dans un « cadre liturgico-théologique » plus tard dans son histoire et qu'il s'agit donc maintenant d'un « poème épique entouré d'éléments liturgiques » (1987, p. 91). Soggin et de Vaux mentionnent aussi tous deux la thèse amphictyonique de A. Weiser *et al.* selon laquelle l'ensemble des tribus célébraient la victoire de Zeboulon et Naphtali lors d'une fête de l'alliance, mais de Vaux considère que les fondements d'une telle hypothèse sont trop fragiles (Soggin, 1987, p. 88-91 ; de Vaux, 1973, p. 100). Brettler et Fokkelman refusent d'identifier Jg 5 à un chant liturgique. Selon ce dernier : « [...] the deity is hardly ever addressed in the second person, and the poet nowhere tells of actions performed by God – a characteristic that rules out our calling the poem a song of thanksgiving » (Fokkelman, 1995, p. 597). YHWH n'est tout simplement pas assez présent pour que ce chant s'inscrive dans le domaine liturgique<sup>57</sup>. Fewell et Gunn sont du même avis et construisent une comparaison particulièrement éloquente à ce sujet : Alors que YHWH est invoqué en

<sup>56</sup> Sans utiliser le terme précis de « chant de victoire », Soggin indique que ce poème épique a pour but « [...] de susciter dans l'auditoire des sentiments d'identification avec les tribus qui ont répondu positivement à l'appel, et de condamnation pour celles qui sont restées chez elles » (1987, p. 89). Il l'identifie d'ailleurs au *Werbelied* de Richter (1963, p. 104).

<sup>57</sup> Soggin note lui aussi que YHWH n'est présent que dans le cadre liturgique du poème : versets 2, 5, 9-11, 31a. Le contenu épique du poème correspondrait possiblement à un texte plus ancien (1987, p. 89).

Is 52, 1, Déborah et Baraq s'invoquent plutôt eux-mêmes en Jg 5,12. (1990, p. 400-401). La gloire va aux êtres humains, tribus, individus, particulièrement aux femmes.

### 3.1.3 Un chant d'inspiration et d'encouragement pour les troupes au combat

Brettler soutient qu'à travers ce poème, on cherche à stimuler les troupes au combat par l'exemplarité. Pour justifier son interprétation, il affirme que la bible hébraïque offre divers parallèles intéressants à ce chant rituel « pré-combat », entre autres en Dt 20,1-9 et aux Ps 20 et 83 (Brettler, 2002, p. 69-70). Il se voit appuyé par P.D. Miller, lui aussi persuadé que le chant constitue une manière de motiver les troupes à la bataille (Couturier, 1989, p. 219). Sans nier l'intérêt de cette hypothèse, nous sommes d'avis qu'aussi particulière soit-elle, la poésie de Jg 5 correspond davantage à la célébration d'une victoire militaire, ce qui ne l'empêche en rien de stimuler le courage des guerriers. C'est non seulement l'une des fonctions mentionnées par Boling (voir 3.1.1), mais c'est aussi exactement ce que Soggin observe : l'objectif du poème « [...] est de susciter dans l'auditoire des sentiments d'identification avec les tribus qui ont répondu positivement à l'appel, et de condamnation pour celles qui sont restées chez elles » (1987, p. 89). Il n'en déduit pas pour autant qu'il s'agit d'un autre type de chant. La thèse de Brettler nous paraît aussi sujette à la critique en ce qu'il nous semble mal saisir à quel point les femmes sont fondamentales dans le cantique. Il affirme en effet : « The poem indirectly stresses that no one is too insubstantial to be the hand through which YHWH offers national salvation. If vv. 24-27 commemorate forever the actions of Jael, who is both a foreigner and a woman, and this doubly marginal, any Israelite can certainly be chosen » (Brettler, 2002, p. 72). Pourtant, ce n'est pas la forte présence des femmes qui est ironique dans le cantique, mais les idées dont elles sont les véhicules sur les rapports entre les sexes, leur manière de les bousculer et d'en critiquer les limites,

violemment. En Jg 5, ces femmes qui tuent et dirigent le combat ne sont pas des pièces du jeu égarées au mauvais endroit. Rien n'invite celles et ceux qui lisent ou écoutent le chant à croire que la présence de Yaël ou de Déborah indique que tous et toutes pourraient en faire autant. Ces femmes sont reconnues et célébrées dans leur individualité propre.

### 3.1.4 Question de perspective : un drame chanté ?

Fewell & Gunn ont beaucoup insisté sur le fait que Jg 5 présente une perspective particulière, soit le point de vue de Déborah et de Baraq, et par le fait même une tentative de prise de contrôle de la vision des événements, soient-ils fictifs ou historiques (1990, p. 390, 399-400). Marais insiste lui aussi beaucoup sur la question des perspectives. À son avis, le chapitre 5 correspond à une nouvelle perspective sur les événements du chapitre précédent (Marais, 1998, p. 103-104). Cette interprétation est intéressante, mais gagnerait tout de même à être quelque peu explicitée. En effet, la perspective de la récitante principale et de son acolyte imprègne l'ensemble du poème. Déborah raconte en effet l'histoire à partir de sa position de chantre et de leader politico-militaire, d'où l'importance qu'elle accorde à son propre impact sur le déroulement des événements, les initiatives dans lesquelles elle s'engage (Jg 5, 3.7.9.12.15.21.24). Par ailleurs, il y a tout de même, à l'intérieur du poème, plusieurs changements de perspectives qui s'accomplissent. Certes, la parole de Déborah, le « je » de la poète, prend beaucoup de place<sup>58</sup>, mais nous pouvons aussi discerner, dans le chant, l'intervention du peuple à l'endroit de Déborah et Baraq (v.12), l'invitation de l'ange du Seigneur à maudire Meroz (v.23) et l'inquiétude de la mère de Sisera face au retard de son fils (v.28-30) (Marais, 1998,

---

<sup>58</sup> Sans pour autant attribuer la narration à Déborah, voici ce qu'affirme Logan : « The poem is embedded in the narrative. In this embedding, the narrator uses the song to provide the reader with Deborah's view on the events, in poetic form » (1996, p. 28).

p. 105). Logan identifie pour sa part deux femmes comme foyers de focalisation : d'abord Déborah, énonciatrice du chant, puis la mère de Sisera. Elle précise cependant que nous n'avons pas un accès direct au point de vue de la mère de Sisera. Ce dernier est médiatisé par le biais des paroles de Déborah (Logan, 1996, p. 29). Il y aurait tout de même une certaine diversité des perspectives à l'intérieur du point de vue de Déborah. En effet, elle occupe à la fois la position de narratrice omnisciente, car elle a accès à tous les événements : la sortie de Séir de YHWH (3-4), l'époque ayant précédé son lever (6), l'épisode du meurtre (25-27) et à tous les états d'âme : ceux de la tribu de Reuben (15-16) et surtout de la mère de Sisera (28-30). Cependant, elle correspond aussi à un personnage bien précis, celui de la leader militaire et de la chanteuse. Il y a donc un constant va-et-vient entre une perception illimitée et limitée des événements à travers le chant. Par ailleurs, « [...] chaque citation du discours des personnages est l'occasion d'un tel changement de perspective » (Ska *et al.*, 1999, p. 34). De cette manière, Déborah accède à des perspectives internes, par exemple celles de la mère de Sisera. En tant que narratrice principale, elle dispose donc d'un regard à la fois singulier et d'une amplitude quasi-infinie face aux événements. Ce pouvoir narratif est tel qu'il permet à Déborah de passer d'une temporalité à l'autre et de naviguer d'un lieu à l'autre.

Cette diversité des points de vue à l'intérieur du chant de Déborah nous incite à considérer avec intérêt la proposition de Tournay, en ce qui concerne le genre littéraire : « On peut se demander si l'on n'est pas ici en présence d'un texte dramatique, pouvant être récité ou chanté avec chœurs et solistes, dans un spectacle », une « sorte d'antienne populaire, avec ses redites » (Tournay, 1996, p. 202), un chant qu'il rapproche du Cantique des cantiques. Tournay soutient même que le monologue de Déborah est en voie de devenir un dialogue avec les versets 12 et 14, entre autres avec l'expression « Derrière toi, Benjamin est parmi tes troupes » (Tournay, 1996, p. 202-203). Van der Kooij ajoute par ailleurs un élément intéressant à cette hypothèse. Elle soutient en effet que l'appel adressé à Déborah et Baraq au verset 12

est un chant différent du cantique en lui-même. Celui-là servirait à appeler les guerriers à la bataille et ne serait donc pas un chant de victoire (Van der Kooij, 1996, p. 145). L'idée d'un spectacle dramatique permettrait ainsi de regrouper un peu la diversité des points de vue à laquelle nous convie le cantique. Néanmoins, avec Fewell et Gunn, nous soutenons qu'il ne faut pas perdre de vue le contrôle que Déborah et Baraq, surtout Déborah à notre avis (voir la section suivante), exercent sur l'ensemble du poème. Sa manière de dire les choses n'a rien de neutre. Cet acte de discours est une prise de pouvoir (Fewell & Gunn, 1990, p. 390). Déborah établit elle-même les limites du monde du texte et le cantique ne regroupe que ce qu'elle a choisi de raconter, voire de soliloquer.

### 3.1.5 Un chant féminin ?

Marais identifie une certaine perspective féminine à l'œuvre en Jg 5, particulièrement en ce qui concerne le meurtre de Sisera par Yaël alors que les symboles de la naissance, de l'avortement, du « prendre soin » et du viol entrent en jeu (Marais, 1998, p. 104). Plusieurs exégètes féministes ont d'ailleurs parlé d'une orientation féminine pour l'entièreté du poème (Bal, 1995, p. 30 et 163-187 ; Brenner, 1990, p. 137 ; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 110-114 ; Van der Kooij, 1996, p. 137, 150 et 152). En effet, selon Van der Kooij, « [...] the fact that three female characters are crucial to the image of the Song, justifies the idea that it is female oriented, and also represents a piece of poetic literature composed by a woman » (1996, p. 150). Bledstein soutient elle aussi non seulement que le poème de Juges 5 est l'œuvre d'une femme, mais aussi que c'est le cas de l'ensemble du livre des Juges qui est une œuvre satirique (1993, p. 34ss). Bal pose l'hypothèse d'une narratrice pour le cantique et, à notre avis, elle a raison de contester les commentateurs et

commentatrices qui emploient le masculin pour désigner le poète (1995, p. 165). Il lui apparaît aussi vraisemblable qu'une femme en soit l'auteure (Bal, 1995, p. 164).

Quel lien doit-on alors établir entre Déborah, récitante/narratrice et personnage, et l'auteur-e du cantique ou du moins son appartenance genrée ? Van Dijk-Hemmes a très certainement raison d'avancer que les femmes ont assurément contribué à la création des chants dont elles sont les principales interprètes (Van Dijk-Hemmes, 1996, p. 24). Il n'est pourtant pas possible, à notre avis, de conclure à la composition du poème par une femme en raison de sa narratrice et des personnages féminins<sup>59</sup>. Par ailleurs, nous sommes en désaccord avec Van Dijk-Hemmes lorsqu'elle affirme, contre Schüssler Fiorenza : « the ideocontent of women's texts is unproblematically, conceivably less androcentric than that of the writings of male authors » (1996, p. 24). La subversion ou l'aliénation ne sont le propre ni d'un genre, ni d'un autre. D'ailleurs, l'identité genrée de l'auteur-e est de peu d'importance. C'est le monde du texte qu'elle/il crée qui nous intéresse. Psychanalyser le texte ne mènera à rien sinon à un certain essentialisme littéraire. En effet, il ne faut pas confondre genre littéraire et genre social. Si l'affirmation selon laquelle « the difference in literary genres corresponded to gender-related division of labour [...] » (Van Dijk-Hemmes, 1996, p. 24), constitue un argument solide en faveur de certaines correspondances entre identité de genre et écriture d'un genre littéraire particulier<sup>60</sup>, une telle tendance est invérifiable dans les textes bibliques dont nous ignorons, pour la plupart, l'identité des auteurs et des rédacteurs. Il faut donc remettre en question certains des éléments de différenciation entre la prose et le chant soutenus par Bal (1995, p. 177). En effet, elle n'hésite pas, elle non plus, à comprendre les différences du cantique à partir d'un code sexué féminin qu'elle associe d'ailleurs à la forme

---

<sup>59</sup> Van Dijk-Hemmes est d'ailleurs bien consciente que ces indices sont insuffisants et ne permettent pas d'en venir à une telle conclusion. Elle ajoute la présence d'un « intention moins androcentrique » dans le texte comme facteur déterminant (1996, p. 31).

<sup>60</sup> On sait, par exemple, que les femmes, au cours de l'histoire, ont davantage été encouragées à s'engager dans des travaux de traduction et non de création littéraire (Simon, 1996, p. 39).

lyrique et à l'oralité du poème. De même, elle suggère que la forme épique, donc le récit, est issue du monde patriarcal (Bal, 1995, p. 177-178). Tout en nuancant son propos, elle affirme : « qu'il y ait un rapport entre sexe et genre, donc entre code sexué et code littéraire, est aussi évident » (Bal, 1995, p. 179). Si l'importance du féminin dans le cantique est indéniable d'un point de vue narratologique, certaines conclusions en ce qui à trait au genre littéraire et à la question de l'auteur-e ne peuvent pourtant être tirées de cette façon.

### 3.2 À qui la parole ?

#### 3.2.1 Déborah chante, ensuite Baraq

Tout comme dans le récit en prose du chapitre précédent, le genre féminin est un enjeu de taille dans le cantique de Juges 5. En effet, le premier verset du chant s'amorce de la manière suivante : « En ce jour-là, Déborah **chanta**, avec Baraq, fils d'Avinoam, en disant... » [Nous soulignons]. Tous et toutes ont noté que le verbe **רָחַמְתִּי**, « chanter », correspond à un *wayyiqtol*, 3e personne, féminin, singulier et ce bien que Baraq s'annonce comme le co-interprète du chant. Ce seul verbe a mené à la mise en oeuvre de différentes stratégies de traduction. Alors que d'un côté Mieke Bal évacue la présence de Baraq auprès de Déborah dans l'énonciation du chant (Bal, 1995, p. 98<sup>61</sup>), Fewell et Gunn s'insurgent contre cette pratique de censure (1990, p. 400). Ces auteurs sont plutôt d'avis que le poème de Jg 5 correspond à une perspective particulière, celle de Déborah et de Baraq sur le récit de Jg 4. Ils soutiennent en effet qu'il n'y a pas prédilection d'un genre sur l'autre dans l'expression poétique alors que l'homme et la femme s'unissent pour chanter la victoire. Fewell et Gunn affirment par ailleurs que l'équilibre entre genres masculin et féminin se maintient tout au long du poème avec Shamgar d'un côté, Yaël de l'autre ; Déborah de l'un, Baraq de l'autre (1990, p. 400). Comment expliquer, dès lors,

---

<sup>61</sup> Bal (1995). À la p. 98, Bal affirme que Déborah est poétesse, seule interprète de sa « juste parole » alors que « Baraq est à peine mentionné ».

l'emploi du verbe « chanter » au féminin singulier ? Il semblerait qu'une telle occurrence ne soit pas si rare dans la bible hébraïque. Fokkelman vient d'ailleurs à la rescousse de Fewell & Gunn à ce propos puisqu'il identifie plusieurs passages bibliques où un verbe d'un genre et d'un nombre a un deuxième sujet d'un genre ou d'un nombre différent : Nb 12, 1 ; Gn 24,61 ; 31,14 ; Ex 15,1 (Fokkelman, 1995, p. 596, note 3). Nb 12,1 est sans doute le cas le plus similaire à Jg 5,1 puisque le verbe au féminin singulier a Miryam et Aaron pour sujet<sup>62</sup>. Lindars se référait de même à Ex 15,1 pour expliquer l'articulation entre un verbe au singulier et un sujet pluriel (1995, p. 222). Nous sommes en accord avec ces auteurs. Par conséquent, nous refusons d'affirmer, comme Couturier (1989, p. 218, note 19), ainsi que Soggin (1987, p. 79) qui en pose la possibilité, que le nom de Baraq constitue une addition par un rédacteur ultérieur. Cependant, que Déborah ne soit pas la seule énonciatrice du chant ne contredit pas pour autant le fait qu'elle soit la principale concernée par cet acte de discours. Si la structure du premier verset n'est pas unique en son genre, c'est justement cette pluralité d'occurrences qui permet de conclure à un rapport hiérarchique entre le premier sujet dont le genre et le nombre correspondent à ceux du verbe et le second, de sexe ou de nombre différent. Ce n'est pas sans raison, en effet, que c'est l'appartenance genrée de Miryam qui colore le verbe à travers lequel Aaron et elle s'adressent à Moïse en Nb 12,1. Il est en effet probable que Miryam soit davantage interpellée que son frère par la critique qu'ils émettent à l'endroit de Moïse puisque leur mécontentement est causé par l'arrivée d'une nouvelle femme, d'origine kushite, dans la vie de Moïse. D'ailleurs, le fait que Miryam soit la seule punie par YHWH pour sa critique – ce dernier la rend lépreuse (Nb 12,10) – prouve qu'elle en est la principale énonciatrice. De même il y a un rapport hiérarchique entre Moïse et les Israélites (Ex 15,1), Rebecca et ses servantes (Gn 24,61) ainsi que Rachel et Léah (Gn 31,14), soit l'ensemble des autres exemples donnés par Fokkelman dans son article. Cette analyse comparée nous permet de formuler l'hypothèse suivante : au

---

<sup>62</sup> Fewell et Gunn (1990) ont pour leur part retenu ce seul exemple de Miryam et Aaron en note 23, p. 399-400.

contraire de ce qu'affirment Gunn et Fewell, il n'y a pas lieu de concevoir Jg 5,1 comme exemplifiant l'équilibre entre les genres, entre Déborah et Baraq. Une relation hiérarchique se déploie bel et bien entre la femme et l'homme. Déborah est la principale concernée par le chant qu'ils entonnent tous deux et tout porte à croire que le « je » du poème est le sien. Elle est, comme l'affirme aussi Ackerman, l'interprète principale du chant (1998, p. 31<sup>63</sup>). Ce premier verset du cantique est donc une clé d'interprétation importante afin de comprendre les rapports de force qui se nouent entre l'héroïne et le héros. Nous rejoignons donc Schneider lorsqu'elle affirme : « This stresses the role that Deborah played as key, with Baraq as secondary » (2000, p. 86). Cette avancée d'un narrateur omniscient (Fokkelman, 1995, p. 596) aux limites du chant dans ce premier verset conditionne de manière importante la réception de la lectrice ou du lecteur. En effet, notre interprétation de ce que Fokkelman nomme le « je lyrique » dépend du maintien ou non du poème dans ce cadre narratif. Doit-on libérer le poème de cette introduction rédactionnelle et ainsi faciliter la seule identification de Déborah au « je », comme le permet le verset 7, ou maintenir le texte tel quel, contre son morcellement ? Éliminer le cadre ne nous paraît pas une option responsable puisque cela participe de l'expulsion de Baraq d'un texte dit « féminin » par plusieurs (Bal, Brenner, Van Dijk-Hemmes) alors que sa présence est indéniable dans le poème même. Avec Fewell & Gunn (1990, p. 400), nous conservons donc le verset 1 de manière intégrale afin d'éviter la création d'une équivalence entre genre littéraire et genre social et par le fait même un acte de censure.

---

<sup>63</sup> Ackerman note d'ailleurs que le nom de Déborah apparaît quatre fois dans le cantique alors que celui de Baraq apparaît trois fois. En outre, ce dernier est toujours cité avec elle (1998, p. 31).

### 3.2.2 Un chant auto-référentiel

La reconnaissance de Déborah comme principale énonciatrice du chant a pour conséquence importante de l'identifier à chacune des auto-références présentes dans le cantique, qu'il s'agisse de suffixes pronominaux, du pronom personnel « moi » ou des expressions « mon cœur » et « mon être » (Jg 5,3.7.9.13.15.21). Ce réseau auto-référentiel nous semble indispensable à la compréhension des rôles de ce personnage aussi bien dans sa fonction de récitante que dans sa manière de projeter son leadership dans le poème. Fokkelman a souligné à sa façon l'omniprésence de ce qu'il nomme « je lyrique<sup>64</sup> » dont il note la présence explicite 6 fois (première personne) et implicite 16 fois (deuxième personne) (1995, p. 596). Au contraire de Fokkelman, nous ne croyons pas sans importance l'identité de ce « je ». Déborah y est clairement associée, particulièrement au v.1 et au v.7, et nous ne saurions la maintenir ainsi dans l'anonymat.

#### 3.2.2.1 « Moi, je... » ou le refus de l'anonymat

Dès le troisième verset, se présente à nous un cas de parallélisme horizontal ou répétitif avec le pronom אֲנִי, « moi », qui se présente à deux reprises (Fokkelman, 1995, p. 600 ; Lindars, 1995, p. 228) : « **Moi**, pour YHWH, **moi**, je chante. Je rendrai grâce à YHWH, dieu d'Israël » [Nous soulignons]. Lindars note d'ailleurs l'accent disjonctif, un *rebia'*, sur le premier « moi » (1995, p. 228). Une insistance est mise sur l'énonciatrice du chant alors que celle-ci réclame l'écoute des rois et des dirigeants. Cette utilisation répétitive du « moi » permet de constater que Déborah se réclame d'une certaine autorité face aux puissants auxquels elle s'adresse. Ces אֲנִי pourraient nous permettre de conclure à l'intimité que Déborah entretient avec son dieu, comme c'est le cas avec Moïse et son cantique de la mer (Ex 15). Cependant, au contraire des versets 6 et suivants de ce cantique, Déborah ne s'adresse

<sup>64</sup> Hauser mentionne lui aussi l'importance du « je » dans le chant (1980, p. 28). Il s'agit pour lui d'un poète et non d'une poétesse (1980, p. 24).

directement à dieu qu'au seul verset 4a (Fokkelman, 1995, p. 597). On ne peut donc conclure à une intimité de type mosaïque dans le cas de Déborah. Cette intimité, cette proximité, elle existe plutôt entre Déborah d'un côté, le peuple et ses dirigeants de l'autre. Et c'est précisément dans sa fonction de récitante, alors que Déborah chante pour YHWH, comme l'indique le verset 3 qui répète la formule לַיהוָה, « pour YHWH », deux fois, que cette proximité existe. C'est dans ce lien avec YHWH que son chant prononce que Déborah est forte d'un leadership pour sa communauté, comme le démontre le verset 12.

### 3.2.2.2 Direction lyrique et militaire

Il est intéressant d'explorer quelques instants les verbes dont Déborah est sujet aux versets 3, 7 et 21. Dans un premier temps, les verbes du verset 3, אֲשִׁירָה et אֲזַמֵּר, « chanter » et « rendre grâce », en conjugaison avec le pronom emphatique « moi » rendent apparent un leadership lyrique et donc religieux. C'est elle et personne d'autre qui chante pour YHWH<sup>65</sup>. On ne peut pourtant pas conclure, comme l'ont fait Bal et Ackerman, que l'on a ici affaire à la même fonction prophétique exercée par Déborah en Jg 4 (Bal, 1995, p. 98 ; Ackerman, 1998, p. 103). Aucune allusion n'est faite à la prophétie dans le cantique. C'est la position de chantre qu'occupe ici Déborah, celle de « singer-story-teller » (Couturier, 1989, p. 218-219, Bledstein, 1993, p. 34). Cette fonction est d'autant plus importante qu'au verset 12, le peuple ordonne à Déborah de s'éveiller à quatre reprises afin qu'elle entonne son chant, comme si de l'énonciation de ce chant dépendait l'issue du combat (cf. 3.1.3).

<sup>65</sup> La dénomination de « mère en Israël » que Déborah s'attribue revient ici en mémoire. En effet, si on utilise souvent l'appellation « père » pour désigner un prêtre (Jg 17,10; 18,19) pourquoi ne ferait-on pas de même pour une « prêtresse » ? À ce sujet, voir Boling (1975, p. 118).

Les deux autres verbes employés dont le sujet est Déborah sont קום, « se lever », en 5,7 et ׀רר, « marcher sur, écraser », en 5, 21. Dans le second cas, le verbe est à la deuxième personne, mais le sujet est נפְּשִׁי, « mon être », et renvoie donc à la récitante. Ces deux termes, tout comme le verbe עור, « s'éveiller », au verset 12, font partie du vocabulaire militaire. Ils sont entre autres utilisés dans les récits impliquant Josué et le juge Gédéon (Jos 8,1 et Jg 7,9.15), mais aussi en Jg 4,14 et en Jg 5,12 dans un ordre adressé à Baraq afin qu'il s'active militairement (Couturier, 1989, p. 219). Fokkelman (1995, p. 610-611) mentionne par ailleurs la présence de plusieurs passages où le verbe עור, « s'éveiller », est employé, parfois avec le verbe קום, « se lever », et ce dans un contexte de pouvoir (Is 51,9.17 et 52,1-2 ; Ha 2,19 ; Za 13,7 ; Ps 7,7 et 59,5). Il est par ailleurs intéressant de constater que YHWH et Déborah sont tous deux sujet à la première personne du verbe קום à quelques reprises. On note par exemple que le verbe קָמָתִי, « se lever », précédé d'un *waw*, se trouve en Is 14,22 et en Am 7,9 avec YHWH pour sujet. Dans les deux cas, une violence contre un groupe est impliquée<sup>66</sup>. Ainsi, le lever de Déborah, comme celui de YHWH, est porteur de violence. Les verbes employés par la récitante sont donc révélateurs d'un leadership se déployant en deux volets : lyrique (religieux) et militaire, l'un comme l'autre la rapprochant de YHWH.

Le pouvoir militaire de Déborah est aussi soutenu par d'autres références présentes à l'intérieur du chant. En effet, la chanteuse est non seulement nommée אִם בִּישְׂרָאֵל, « mère en Israël », au v.7, un terme aux implications politiques auquel nous aurons l'occasion de revenir, mais plusieurs éléments démontrent de même qu'elle entretient une relation particulière avec les puissants d'Israël. Deux versets en

<sup>66</sup> « Je me **dresserai** contre eux – oracle du Seigneur, le tout-puissant – de Babylone je supprimerai le nom et la trace, la descendance et la postérité – oracle du Seigneur » (Is 14,22) et « Les hauts lieux d'Isaac seront dévastés, les sanctuaires d'Israël, rasés, quand je me **lèverai** avec l'épée contre la maison de Jéroboam » (Am 7,9) [Nous soulignons].

témoignent particulièrement. D'abord, le verset 9 : « Mon cœur [est] pour les commandants d'Israël ». Puis, le verset 15 : « Mes princes [sont] en Issachar avec Déborah » (Ackerman, 1998, p. 31-32<sup>67</sup> ; Couturier, 1989, p. 225). On note aussi que c'est vers elle que le peuple descend pour le combat au v. 13. Sa fonction militaire paraît dès lors indéniable. Tout comme son autorité religieuse qui trouve à s'exprimer par le biais des impératifs que Déborah destine au peuple, aux rois, aux dirigeants, donc aux mieux nantis, comme aux plus pauvres. À trois reprises, elle les appelle à bénir YHWH (5,2.9), à l'écouter, à prêter oreille (5,3), à réfléchir (5,10). Par le biais d'un jussif, Déborah formule aussi le souhait que Yaël soit bénie au v. 24. Déborah prend donc à la fois des initiatives religieuses en ce qui concerne les bénédictions et le chant, mais elle se révèle aussi une véritable directrice de conscience dans son appel à méditer, à réfléchir (5,10). Réfléchir, cela signifie prendre la bonne décision et se joindre au combat, vaillamment. Déborah est donc à la fois détentrice d'un pouvoir religieux et politico-militaire.

Avant de nous intéresser à l'expression « mère en Israël » qui paraît fondamentale du point de vue du genre et du pouvoir, notre attention portera sur deux mots qui, munis de suffixes pronominaux à la première personne, permettent de désigner Déborah dans le cantique. Il s'agit de לְבִי, « mon cœur », et de נַפְשִׁי, « mon être », qui apparaissent respectivement aux versets 9 et 21. Dans l'anthropologie juive ancienne, le terme לֵב<sup>68</sup> signifie cœur, mais il renvoie à la tête, à l'esprit, à la conscience, à la volonté ainsi qu'aux facultés intellectuelles (Davidson, 1967, p. 306 ; Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 524-525). Selon Wolff, il « [...] signifie au moins le sentiment, l'état d'esprit et plus souvent l'organe de la connaissance ; enfin la volonté, les projets, les décisions, les intentions, la conscience et le dévouement, la consécration par l'obéissance » (1973, p. 55). נַפְשִׁי, pour sa part,

<sup>67</sup> « Should we not envision Issachar's leaders as being "with" Deborah on the battlefield in the same way that we see the tribe as a whole rushing to fight behind Barak? » (Ackerman, 1998, p. 31-32).

<sup>68</sup> Lindars traduit ce terme par « pensées » au verset 9 (1995, p. 241).

est un mot féminin dont le verset de Gn 2, 7 fournit une véritable définition selon Wolff : « Yahvé Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint une *néfesh* vivante » (1973, p. 16, sa traduction). Ce terme renvoie à l'idée de gorge, puis par extension au souffle, à la vie, au moi, à la personne, au désir, etc. (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 659ss). Auffret s'intéresse à la paire que forme les deux termes retenus, mais plutôt dans leurs emplois aux versets 15 et 18 à propos des tribus, respectivement de Reuben et de Zebouloun. Il note l'opposition et l'ironie : « les *décisions* de Ruben ne ressemblent pas à celles des vrais *chefs* qu'on trouve en Makir son cœur étant ici aussi mou que l'âme de Zabulon est brave » (Auffret, 2002, p. 123). Une telle opposition n'existe pourtant pas entre ces deux mots lorsqu'ils renvoient à Déborah. En effet, son cœur, sa volonté va aux commandants alors qu'elle ordonne à son être, à sa vie, qui occupe une place vocative au verset 21, de marcher sur, d'écraser [l'ennemi] avec force et puissance. À la note 42, Auffret rappelle d'ailleurs la traduction de ce verset 21 par P.C. Craigie : « you shall dominate, O my soul, mightily » et son commentaire « The line is to be understood as a battlecry, uttered by Deborah in the heat of the battle (...). The battlecry emphasizes Deborah's task of inspiring the warriors to victory in the battle » (1978, p. 378). Déborah prêche ainsi par l'exemple. Fokkelman soutenait d'ailleurs, à propos du verset 3, que le « je lyrique » s'adonnait à ce qu'il avait encouragé peuple et dirigeants à faire au verset 2 : bénir YHWH (1995, p. 601). Déborah agit de même aux versets 9 et 21, passages qui portent précisément sur sa direction militaire.

### 3.3 La violence d'une maternité politique

En tant qu'interprète principale du poème qui n'hésite pas à multiplier les auto-références, Déborah imprègne le chant de sa féminité. Nous discutons plus haut du verbe du premier verset. Son genre féminin sévit de nouveau clairement dans la seconde moitié du verset 7, révélant du même coup l'importance du positionnement

genré de ce « je », à la fois celui de la récitante et du « personnage poétique », un « je » qui se situe à la fois à l'extérieur et à l'intérieur du poème. « Les hameaux disparurent en Israël, ils disparurent jusqu'à ce que je me lève, Déborah, jusqu'à ce que je me lève, *mère en Israël* » (Jg 5,7). Comment interpréter cette expression qui n'apparaît qu'à deux reprises dans l'ensemble de la bible hébraïque, dans un cas pour désigner Déborah et dans l'autre la ville d'Abel-Beth-Ma'acah (2 S 20,19) (Ackerman, 1998, p. 38) ? Tout porte à croire que cette expression ne concerne en aucun cas une maternité dans le sens littéral du terme, impliquant famille et enfants puisqu'il n'en est pas question pour Déborah (Boling, 1975, p. 118 ; Schneider, 2000, p. 89). Au contraire des autres mères bibliques, par exemple les matriarches, Déborah trouve sa signification ailleurs que dans la naissance de fils (Exum, 1985, p. 74). Nous sommes d'avis, tout comme plusieurs interprètes du cantique, que l'expression **אִם בְּיִשְׂרָאֵל** permet de désigner Déborah dans la spécificité de sa fonction politique, de son incomparable leadership et c'est ce que nous chercherons à démontrer. Puisque nous avons fait le choix de considérer les chapitres 4 et 5, récit en prose et poème, de manière indépendante, force est de constater que Déborah n'est nulle part désignée par les termes de « juge » ou de « prophétesse » dans le chant (Schneider, 2000, p. 89). Le titre de mère de la nation est donc le premier accordé à Déborah. Le contexte poétique nous pousse à poser la question de l'identité des enfants de cette « mère ». En effet, Fewell nous invite à concevoir Déborah comme une « [...] Spartan mother who goads her children to fight » (1992, p. 69). Quels sont ces enfants dont Déborah est la mère ?

### 3.3.1 Enfants d'Israël : Peuples et puissants

Afin de répondre à cette question et de clarifier par le fait même la fonction maternelle de Déborah, une incursion dans quelques éléments d'analyse structurelle

du verset 7 semble être la voie à privilégier. Le mot פְּרָזוֹן dont la signification est déclarée obscure par de nombreux commentateurs pourrait constituer une clé permettant d'interpréter la maternité de Déborah. Comme nous le mentionnions dans le chapitre I portant sur la critique textuelle, nous avons choisi de suivre Barthélémy dans sa traduction du terme par « villages » et/ou « hameaux ». Lindars et Van Der Kooij offrent des traductions similaires avec « Life in the villages » et « villagers » (Van Der Kooij, 1996, p. 144 ; Lindars, 1995, p. 237). À la suite de la BHS, nous acceptons donc la modification de פְּרָזוֹן en פְּרָזוֹת qui est attestée dans quelques manuscrits. Ce mot est le pluriel de פְּרָזָה qui fait référence à un groupe d'individus dispersés géographiquement. D'autres encore ont proposé de traduire ce terme par « leaders », « guides », « leadership » ou encore « guerriers », le rapprochant de רְזָנִים (Soggin, 1987, p. 80-81 ; Auffret, 2002, p. 117 ; Fokkelman, 1995, p. 606 ; Boling, 1975, p. 109). S'agit-il de leaders ou de villageois ? Les deux choix ont ceci d'intéressant qu'ils mettent en scène les deux groupes auxquels Déborah s'adresse tout au long de son cantique : peuple et dirigeants. Ils offrent donc, l'un comme l'autre, une pertinence. Néanmoins, nous optons pour « hameaux », qui nous paraît être un choix plus logique puisqu'il est question de chemins détournés et de voyageurs dans le verset précédent. Les hameaux correspondent à la fois à ces espaces habités de manière irrégulière (sans protection puisque sans mur) dans la campagne, le long des routes, et à une collectivité d'individus. Quel rapport doit-on dès lors établir entre ces petites communautés rurales et Déborah ? En quoi son rôle de mère les concerne-t-elles ? L'analyse structurelle de Pierre Auffret permet d'établir une relation intéressante entre les deux termes פְּרָזוֹן et אִמָּה, « mère », dans un parallèle plus large de 7ab et de 7cd : *hdlw + przwn + bysr'l // sqmt + 'm + bysr'l* (Auffret, 2002, p. 117). Les uns cessent, disparaissent jusqu'à ce que la mère se lève. Sans elle, avant elle, il n'y a plus de hameaux. Lindars considère d'ailleurs qu'une période de dépression a précédé l'époque de Déborah (Lindars, 1995, p. 238). Les

gens sans protection des hameaux pourraient-ils correspondre aux enfants de Déborah, perdus sans elle ? Pour sa part, Fokkelman perçoit dans le vers central de la seconde strophe (6a-8a) un parallélisme antithétique entre l'« absence de leadership » et Déborah, « mère en Israël » (Fokkelman, 1995, p. 606). Déborah incarne par excellence le leadership, elle représente l'espoir. On pourrait donc aussi comprendre le titre de « mère » donné à Déborah comme l'autorité dont dépendent les dirigeants, leaders auxquels elle s'adresse à moult reprises dans le cantique (5,2.3.9.10.15).

### 3.3.2 De la ville aux hameaux, en passant par une mère en Israël

L'exploration de la seule autre mention biblique d'une « mère en Israël » s'avère particulièrement éclairante afin de mieux saisir ce qui sous-tend une telle dénomination. L'incursion de Ackerman dans ce domaine est des plus stimulantes (1998, p. 37-42). La seule autre mention en 2 S 20,19 est attribuée à la ville d'Abel-Beth-Ma'acah, une métropole en Israël à la défense de laquelle se dresse une femme. Sa ville est assiégée par le général Joab car elle abrite Shéba, l'homme qu'il poursuit. La femme s'adresse en ces termes à Joab, au-dessus du rempart : « Il suffit de consulter Abel et tout sera réglé<sup>69</sup> », disait-on autrefois. C'est la ville la plus sûre, la plus pacifique en Israël. Or, toi, tu es en train de chercher à détruire une ville qui est une **mère en Israël**. Pourquoi veux-tu engloutir l'héritage de Yhwh ? » (2 S 20,18-19, [Nous soulignons]). Il est dit de cette femme qu'elle est חכמה, « sage », en 2 S 20,16 et la destruction de la ville est en effet évitée grâce à ses paroles et à l'exécution de Shéba, dont la tête est jetée du haut du rempart. Quels liens peut-on établir entre Déborah et Abel-Beth-Ma'acah, toutes deux « mères en Israël » ? D'un côté, se trouve Déborah en relations avec des villages (évidemment sans muraille) en voie de disparition et de l'autre, une ville, une métropole menacée de destruction.

<sup>69</sup> Cette ville n'est-elle pas de bon conseil tout comme Déborah en Jg 4,5?

Ackerman souligne fort à propos que d'une ville-mère dépendent des villages-filles et il est étonnant de constater l'adéquation de cette signification à la situation de Déborah au verset 7 du chapitre 5 (Ackerman, 1998, p. 39) puisque sans elle, les villages disparaissent. Prolongeant la réflexion de Camp (1981), Ackerman rappelle par ailleurs que selon une ancienne tradition midrashique, la défenderesse de la ville devait aussi avoir droit au titre de « mère en Israël » (1998, p. 40). Il y aurait donc un double parallèle à établir entre d'un côté Déborah et de l'autre la sage conseillère et sa ville. Déborah, mère en Israël, serait, à la lumière de ce parallèle, une femme sage, de bon conseil et protectrice<sup>70</sup> pour ses enfants sans muraille (Ackerman, 1998, p. 42-44). Il existe pourtant une différence fondamentale entre Abel-Beth-Ma'acah et Déborah. La première est dite *שְׁלֵמִי*, pacifique, alors que la seconde appelle à la violence contre les ennemis d'Israël. Cependant, une histoire comme l'autre implique une certaine violence puisque la ville d'Abel offre la tête de l'ennemi recherché, Shéba, afin d'éviter sa destruction et de maintenir sa vocation de conseillère, tandis que Déborah chante et célèbre le meurtre de Sisera, un pieu dans la tête. Les deux morts impliquent d'une part des femmes, l'une sage et urbaine, l'autre, Yaël, bénie et nomade, et de l'autre des têtes d'hommes. Une complicité féminine permet d'éviter dans chaque cas un bain de sang pour Israël. Une tête d'homme met un point final à la bataille d'un côté comme de l'autre. Cependant, à la différence du récit du deuxième livre de Samuel, la violence chantée de Déborah, qui atteint son point culminant en 5,26-27 avec le meurtre de Sisera par Yaël, se prolonge dans la scène suivante, débordante de cruauté pour les femmes dans le camp des vaincu-es. Toute cette violence cadre mal avec la douceur attendue d'une mère. Pourtant, avec Déborah, le stéréotype du « prendre soin » maternel semble en tout temps superposé à la violence. Au contraire de l'autre Déborah biblique, nourrice de Rébecca (Gn 35,8) : « Deborah the judge [is] as nursemaid to a politically incapacitated Israel »

<sup>70</sup> Voir à ce sujet Exum qui affirme : « A mother in Israel is one who brings liberation from oppression, provides protection, and ensures the well-being and security of her people » (1985, p. 85).

(Fewell, 1992, p. 69). C'est à travers la violence qu'elle prend soin de ses enfants. Elle les protège de la fureur des armes et les entraîne vers elle. Fewell et Gunn disent de ce pouvoir qu'elle détient sur ses enfants : « It is this harder side of motherhood that renders, if only occasionally, the patriarchy subservient. Fathers must also be sons and sonship is the soft spot of patriarchy » (1990, p. 402). Ainsi, Déborah dispose-t-elle de ce pouvoir qui est celui d'exiger de ses fils qu'ils fassent violence pour YHWH, pour Israël. C'est en tant que mère qu'elle s'associe à la violence et qu'elle la demande.

### 3.4 La violence du raconter

Il serait cependant faux de croire que cette violence passe nécessairement par des hommes avant d'atteindre l'ennemi. Le meilleur exemple en est le meurtre de Sisera par Yaël. Yaël, une femme nomade, est célébrée pour le geste de violence qu'elle a accompli : « Qu'elle soit bénie, parmi les femmes, Yaël / femme du clan des Qénites / Parmi les femmes dans la tente, qu'elle soit bénie » (v. 24). On peut d'ailleurs considérer que c'est Déborah elle-même, en tant que narratrice, qui énonce cette bénédiction à l'endroit d'une autre femme, tout comme elle appelait à bénir YHWH dans les versets précédents. Fewell et Gunn ont raison d'affirmer que le regard posé sur le meurtre en est un d'exaltation, de délectation face à une telle violence. Bal est du même avis. Elle affirme d'ailleurs qu'il y a, en Jg 5, focalisation sur le « spectacle » de la lente mort de Sisera, et le plaisir que cela implique pour la narratrice<sup>71</sup> (Bal, 1995, p. 135-136). Fewell et Gunn soutiennent qu'à travers une telle perspective, Déborah et Baraq tentent de légitimer cette violence particulière et par extension, celle faite aux Cananéens (1990, p. 406-407). Jusque-là, le raisonnement semble tout à fait juste. Il devient néanmoins beaucoup plus fragile quand les auteur-

<sup>71</sup> Fokkelman y voit plutôt un indice du plaisir qu'à le poète à composer ses vers (1995, p. 620).

es affirment que les poètes-interprètes banalisent le viol, voire lui donnent une certaine légitimité en temps de guerre puisqu'il et elle en font une parodie (Fewell & Gunn, 1990, p. 407). Loin de banaliser le viol, Déborah le chante de manière tout à fait subversive en inversant les positions de genres attendues et en permettant par le fait même à l'inimaginable de se réaliser. La violence est détournée de la victime habituelle, la femme. Ce n'est plus elle la captive de guerre réifiée, c'est Sisera. À travers cet épisode du chant, Déborah offre une critique proto-féministe de la condition féminine en temps de guerre. Nous y reviendrons au chapitre 5.

### 3.5 Mère en Israël et mère de Sisera : d'une violence à l'autre

Traiter du sujet de la maternité de Déborah nous mène nécessairement à l'autre mère « explicite » du chapitre 5 du livre des Juges : la mère de Sisera. Plusieurs ont cerné, non sans raison, un parallèle entre la mère en Israël et la mère de l'ennemi cananéen (Schneider, 2000, p. 89 et 93 ; Boling, 1975, p. 109, note 7). Nombre d'exégètes ont d'ailleurs fait de ce parallèle une antithèse avec d'un côté la mère idéale, Déborah, et de l'autre, une mère cruelle et mauvaise (surtout une mauvaise femme<sup>72</sup> !), la mère de Sisera (Bal, 1988, p. 208; Brenner, 1993, p. 102-103; Lindars, 1995, p. 238 ; Fokkelman, 1995, p. 616). Bal oppose d'abord les deux femmes en mettant en lumière le pouvoir de l'une et l'aliénation de l'autre : « In sharp contrast to Sisera's waiting and confined mother, she [Deborah] is the instigator and head of the battle » (1988, p. 209). La narratologue, qui lit les chapitres 4 et 5 comme un tout, est aussi d'avis que la sagesse prophétique de Déborah s'oppose à la pseudo-science de la mère de Sisera et de ses princesses qui interprètent mal le futur : le fils ne ramènera ni captives, ni tissus soyeux. Elles constitueront le butin de guerre

<sup>72</sup> En effet, selon l'idéologie patriarcale, n'est-ce pas le rôle d'une bonne mère que de s'inquiéter ainsi pour son fils ? Par ailleurs, c'est plutôt sa cruauté envers les femmes du peuple ennemi, futures captives, sa manière d'objectiver d'autres femmes qui partagent sa condition, qui dégoûte les lectrices et lecteurs ici.

(Bal, 1988, p. 210 ; 1995, p. 107-109). Bal associe étroitement mères et filles en Israël à un rôle langagier, celui du « faire mémoire », de la commémoration. Elle développe aussi une conception particulière de la relation qui doit unir ces femmes : les mères doivent prendre soin et faire mémoire des filles d'Israël<sup>73</sup> (Bal, 1988, p. 210-211). Selon ce dernier critère, la mère de Sisera est nécessairement une mauvaise mère, une mère cruelle car pour se rassurer quant au retour de son fils, elle répète en elle-même ces paroles des princesses qui l'entourent : « Ne trouvent-ils pas et ne partagent-ils pas le butin ? / Un utérus, deux utérus pour la tête de chaque guerrier. / Un butin de tissus colorés pour Sisera. / Un butin de tissus colorés. / Une étoffe brodée, un tissu coloré à double broderie pour les cous du butin » (v. 30). Dans ces pensées ou ces paroles de la mère de Sisera, les captives israélites sont totalement réifiées, réduites à la plus simple expression de leur fonction reproductive ; elles sont des utérus<sup>74</sup>, des objets au même titre que les tissus et les étoffes qui orneront le cou de ces captives. Selon Schneider et Brown, Driver et Briggs, le sens premier de la racine  $\text{רָחַם}$  est « être souple, vaste, doux », ce qui renvoie à l'utérus et souvent à l'idée de captive (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 933 ; Schneider, 2000, p. 96). Pour Bal et Brenner, la mère du guerrier Sisera apparaît d'une incroyable cruauté en raison de cette vision d'horreur à laquelle elle convie lectrices et lecteurs où d'autres femmes, des filles, elles aussi, sont sauvagement appropriées. Nombreux-ses sont ceux et celles qui ont noté la grande ironie de cet épisode unique au poème. D'une ligne à l'autre, notre sympathie pour la douleur et l'inquiétude de cette mère se transforme en dégoût, alors que les pensées/paroles de la mère nous sont rappelées et que nous constatons à quel point elle se trompe non seulement sur la destinée de son fils, mais aussi sur la sienne : « Instead of capturing a womb, a womb captured him » (Fewell & Gunn, 1990, p. 408 ; Schneider, 2000, p. 94 ; Fokkelman, 1995, p. 622-

<sup>73</sup> À ce sujet, voir aussi Rasmussen (1989, p. 92).

<sup>74</sup> Schneider affirme d'ailleurs : « the reference to women not as women but as wombs indicates that the immediate priority was to use these women for rape and potential bearers of future slaves » (2000, p. 96).

624). Elle attend l'arrivée de son fils, mais ce sont plutôt Baraq et ses guerriers qui arriveront sous peu. Exum, Fokkelman, Fewell & Gunn et bien d'autres n'ont pas eu tort de cerner chez la mère de Sisera et les princesses un discours carrément patriarcal, l'empreinte d'une idéologie où pillage et viol ne vont pas l'un sans l'autre (Exum, 1995, p. 74 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 407-408 ; Fokkelman, 1995, p. 623-624). Ces femmes pensent comme des נַבְּוֹרִים, des « guerriers ». Cette mère sans nom s'identifie complètement à son fils (Fokkelman, 1995, p. 622 et 624 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 407). L'aliénation est complète alors qu'une mère tente d'expliquer le retard de son fils et par le fait même de se rassurer en imaginant qu'il viole des femmes israélites. Alors que certaines exégètes font porter le poids du mal et de la cruauté à ces seules femmes cananéennes (Bal, 1995, p. 186-187<sup>75</sup> ; Brenner, 1990, p. 133), d'autres se souviennent tout à coup de l'énonciatrice de ce chant, elle aussi une femme. Fewell et Gunn s'interrogent : Pourquoi une telle mise en scène ? Pourquoi mener des femmes à banaliser et d'une certaine manière à accepter le viol de guerre ? On doute alors de la fonction subversive de cette « mère en Israël » qu'est Déborah (Fewell & Gunn, 1990, p. 408 ; Exum, 1995, p. 74-75). Les deux mères n'apparaissent plus, dès lors, si différentes. « One mother reduces her enemy to a "womb" ; the other reduces hers to a caricature of moral insensitivity. Each mother has justified the violence of her "children" by dehumanizing their victims » (Fewell, 1992, p. 70). Déborah n'est-elle pas prisonnière de l'idéologie patriarcale tout autant que la mère du guerrier, derrière sa fenêtre grillagée (הַאֲשֵׁנָב)<sup>76</sup> ? Régler cette question n'est pas chose aisée. En effet, si nous maintenons depuis le début de ce chapitre que le « je » narratif est assumé par Déborah, ne doit-on pas accepter de considérer que cette mère est aliénée par la société de « fils » d'Israël à la défense de laquelle elle se porte ? Avant d'en arriver à une telle conclusion, nous aimerions

<sup>75</sup> Selon Bal, la mère de Sisera est non seulement une mauvaise mère, mais aussi une mauvaise femme (1995, p. 186-187).

<sup>76</sup> À propos de la femme à la fenêtre comme symbole d'aliénation pour la mère de Sisera, voir Aschkenasy, (1998, p. 23-26).

rappeler, avec Bledstein et plusieurs autres, le caractère satirique du chant, particulièrement l'ironie se déployant dans les deux portraits de femmes des versets 24-27 et 28-30. La force de cette ironie réside spécifiquement dans le renversement qui s'opère de l'épisode de Yaël à celui de la mère de Sisera. D'un côté, nous avons une femme qui « viole » à mort un homme, procédant par le fait même à une inversion des rôles de genres attendus : il est le captif, elle est la guerrière<sup>77</sup>. De l'autre, une mère attend son fils, entourée d'autres femmes de la cour. Ces princesses, mère comprise, pensent et parlent comme des guerriers. Le renversement des genres se poursuit donc d'une strophe à l'autre. Les pensées de Sisera et de ses acolytes deviennent les leurs. À la différence de Yaël, cependant, dont la violence est efficace et dont le projet réussit, la violence énoncée, ou du moins pensée par les femmes cananéennes n'aura pas lieu si ce n'est avec des victimes inattendues : elles-mêmes. Le chant de Déborah est imprégné de violence. Fewell et Gunn ont raison d'affirmer que la chancre n'offre aucune alternative réelle à la violence guerrière. Elle se maintient dans ce type de discours. Néanmoins, cela ne signifie pas qu'à travers ces violentes images Déborah n'émet aucune critique. Au contraire, nous sommes d'avis que les versets 25-30 constituent une poésie subversive portant sur la thématique du viol de guerre dont toutes les femmes sont des victimes potentielles. Cette condition féminine commune n'a cependant pas pour effet la création d'une solidarité entre toutes les femmes du cantique. En effet, Déborah ne met pas en scène les femmes cananéennes de manière très tendre et ce bien qu'elles partagent une identité de genre. D'autres identités les séparent : ethnique, religieuse, nationale, etc. Il se pourrait même que Déborah projette cette violence patriarcale et le langage cru qui l'accompagne sur les seuls Cananéens et ce, bien que les captives fassent partie du butin aussi bien en Israël qu'en Canaan<sup>78</sup>. Chose certaine, se succèdent, dans ces derniers versets (25-30), une conscience vive de la violence faite aux femmes en

<sup>77</sup> Le personnage de Yaël sera explorée en profondeur aux chapitres 4 et 5 qui suivent.

<sup>78</sup> Voir entre autres Nb 31 et Dt 21, 10-14. Le même mot est d'ailleurs utilisé en Jg 5,12 pour désigner les prisonniers que doit capturer Baraq (בָּרָאֵק: « tes captifs »).

temps de guerre, mais aussi de l'aliénation des femmes aux maris, aux pères, et surtout, dans le cas qui nous occupe, aux fils. Et sur ce dernier point, il est possible que Déborah ne soit pas totalement subversive dans cette cruauté qu'elle projette sur les Cananéennes, donnant à cet instant préséance au religieux et au politique et donc à la cause de ses fils, sur la condition genrée qu'elle partage avec ces femmes.

### 3.6 Déborah et Anat, même combat ?

Dans un dernier moment, il nous semble important de mentionner une piste mythologique très souvent explorée en ce qui concerne Déborah et son rapport au pouvoir et à la violence. En effet, nombre de commentateurs et de commentatrices ont cru déceler, principalement à la suite de P.C. Craigie (1978), des traces laissées par une divinité cananéenne dans le cantique, soit Anat, la déesse de l'amour et de la guerre. Selon Craigie, l'imagerie poétique employée jadis pour parler d'Anat a été utilisée dans le cantique à propos de Déborah (1978, p. 375). Cinq exemples de cette imagerie sont explicités dans son article « Deborah and Anat : A Study of Poetic Imagery (Judges 5) ». Par exemple, il établit un parallèle entre Anat et Déborah en raison de leur subordonné respectif, un guerrier dans chaque cas : Yatpan (récit d'Aqhat) et Baraq (Craigie, 1978, p. 376). Craigie note aussi les fonctions similaires de la déesse et de la chantré. Alors que l'une est dite « leader or patroness of warriors », l'autre est une mère en Israël qui appelle les Israélites à la guerre (Craigie, 1978, p. 377-378). Il est aussi intéressant de souligner que la déesse Anat est souvent nommée *rhm 'nt*, la « vierge Anat », alors même que la racine  $\text{רhm}$  est employée au verset 30 du cantique afin de désigner les captives du butin (Craigie, 1978, p. 379). Craigie insiste sur la dimension de pouvoir qu'implique une telle imagerie pour Déborah. La chantré vient dès lors faire concurrence à la déesse Anat : « The power attributed by the Canaanites to their violent goddess was as nothing ; poetically

speaking, similar power could be seen in a human Hebrew woman, though that strength was not her own, but was rooted in her commitment to Yahweh » (1978, p. 381). Selon Ackerman, Déborah, et même Yaël, s'inscrivent dans le même continuum idéologique que la déesse Anat (1998, p. 28). Il est vrai que leur violence et leur rôle de guerrière permettent à Déborah comme à Anat de se positionner à contre-courant des attentes traditionnelles envers les femmes (Schneider, 2000, p. 57). Ackerman développe par ailleurs l'idée de Déborah comme contrepartie humaine et féminine du pouvoir divin et masculin de YHWH. La mère en Israël travaille ainsi aux côtés du dieu en Israël<sup>79</sup> (Ackerman, 1998, p. 37-38). Elle rapproche cette relation de celle entretenue par Anat avec le dieu Baal (Ackerman, 1998, p. 56). Cette complémentarité la mène à supposer une dépendance de Juges 5 par rapport à la mythologie d'Anat. À son avis, Déborah (et Yaël) est un peu comme une Anat démythologisée (Ackerman, 1998, p. 59 et 66). Rasmussen, dès 1989, abondait dans le même sens à propos de la prose du chapitre 4. Que conclure de ces nombreux rapprochements entre Anat et Déborah ? Nous ne sommes pas d'avis qu'il faille ici établir la dépendance du cantique envers l'épopée d'Aqhat. Nous ne soutenons pas l'idée d'une datation très ancienne pour le cantique alors que l'épopée d'Aqhat daterait du deuxième millénaire (Margalit, 1995, p. 633). Outre la question de la datation des textes, il s'avère difficile de suivre ces exégètes dans les rapprochements qu'ils établissent entre l'époque d'Aqhat et Jg 4-5, car ils ne présentent pas de manière précise les diverses médiations qui auraient servi à les relier. Quoi qu'il en soit, ces parallèles permettent tout de même de mettre en lumière le personnage Déborah, d'en souligner la violence, le pouvoir et l'indépendance. Au contraire d'Anat dans le récit d'Aqhat, le cantique de Déborah accomplit une certaine subversion du patriarcat (Hanselman, 1989, p. 108). En effet, Anat ne réussit pas à s'appropriier l'arc d'Aqhat, symbole par excellence de la supériorité masculine.

<sup>79</sup> On retrouve une conception semblable chez Fewell et Gunn pour qui Déborah est la meilleure des ami-es de YHWH (1990, p. 402). Ils n'en concluent pourtant pas à un rapprochement avec la déesse Anat. Voir aussi Fokkelman (1995, p. 610) sur la complémentarité humain/divin qui s'établit à travers les v. 4-5 et le v. 12

Déborah réussit là où sa consoeur divine cananéenne échoue. Mentionnons par ailleurs que la seule référence à cette femme dans le cantique se situe dans le titre d'un homme. Shamgar est en effet nommé « fils d'Anat » (Jg 5, 6).

Ainsi, dans ce chant de victoire à plusieurs voix, un ensemble de voix dont elle est l'interprète principale, Déborah fait la démonstration de son leadership lyrique/religieux et militaire. Ce qu'elle célèbre avant tout dans ce poème, c'est sa propre intervention ayant mené à la victoire (Bal, 1995, p. 130). C'est ce qui explique en grande partie l'importante dimension auto-référentielle du poème. Elle met bien en valeur ce leadership qui est le sien et qu'elle détient auprès du peuple comme des dirigeants d'Israël, alors que son chant témoigne de son statut particulier d'intermédiaire entre YHWH et la communauté d'Israël. Déborah est une mère en Israël. C'est en protégeant de la violence ses enfants, peuple et dirigeants, tout en les appelant à elle, qu'elle accomplit ce rôle de « maternage politique ». Elle subvertit donc en partie le rôle traditionnel de mère pour en faire une fonction politico-guerrière. Par ailleurs, si elle favorise en partie le maintien de la société patriarcale des fils d'Israël, la louange qu'elle s'octroie, ainsi qu'à Yaël, témoigne néanmoins de l'honneur qu'elle accorde aux filles, soient-elles ou non d'Israël. Par la suite, Déborah fait appel de manière différente à la violence. C'est son art de raconter qui s'en fait lourd alors qu'elle entonne les derniers versets de son poème à propos de Yaël la meurtrière et de la mère de Sisera. Tandis que d'un côté Déborah exalte et savoure chacun des gestes du meurtre et de l'agonie d'un Sisera dont la mort ressemble étrangement à un viol, elle attribue une grande cruauté aux princesses cananéennes qui se réconfortent à l'idée de savoir que leurs guerriers ramèneront bientôt de nombreuses captives, des « femmes-utérus », en plus de précieux tissus. Comment qualifier la position de Déborah face au viol de guerre ? Sa position, proche de la critique féministe par certains éléments, s'en éloigne pourtant par ce noir tableau

qu'elle dresse des femmes cananéennes. Des considérations ethnico-nationales se mêlent à la seule critique de la condition féminine et empêche l'émergence d'une solidarité entre toutes ces femmes. Cela n'empêche pourtant pas Déborah d'accomplir quelque chose d'exceptionnel : elle lève le voile sur l'un des grands tabous liés au genre féminin : la violence par et pour les femmes.

## CHAPITRE IV

### YAËL : UNE VIOLENCE AU CŒUR DE LA CONFUSION DES GENRES

Dans le chapitre 4 du livre des Juges, le personnage de Yaël apparaît aux versets 17 à 22. L'identité et les gestes de cette meurtrière sont empreints d'une grande ambiguïté tout au long de ce court épisode dont elle est la principale protagoniste. Son identité de genre paraît particulièrement difficile à cerner dans le cadre d'une idéologie hétérosexiste biblique. Elle glisse en marge du binarisme hétérosexuel. En effet, sa violence et son agressivité en font une femme masculine, peut-être même une *butch*, mais ces traits se conjuguent aussi avec d'autres caractéristiques (stéréo)typiquement féminines comme la maternité et la séduction. Avec Butler, nous souhaitons explorer l'idée que l'événement du meurtre est l'occasion d'une *dissonance* entre féminin et masculin, corps et identité et donc le lieu d'une resignification du/des genre(s) (Butler, 2006, p. 241). Cependant, le genre n'est cependant pas la seule donnée dont il faudra tenir compte. En effet, Yaël est marginale et donc isolée non seulement par son sexe, mais aussi par son appartenance à un clan nomade. Elle est non seulement une femme, mais elle est aussi une étrangère pour Israël et ce statut n'est pas sans conséquence sur sa représentation en Jg 4. Avant de considérer les implications du meurtre, il faudra donc s'intéresser à Yaël en tant que « femme de » : femme de Heber, femme de clan et femme sous la tente et distinguer ses appartenances de son appropriation, s'il y a, en tant qu'épouse.

En effet, il s'agira de situer Yaël dans le réseau de contraintes imposées et de libertés permises par ces différentes identités. Nous nous intéresserons ensuite à l'hospitalité trompeuse que cette femme nomade et étrangère réserve à Sisera alors qu'elle adopte un discours de femme adultère et s'arroge le droit d'hospitalité réservé au mari. Puis, une étude comparée du vocabulaire permettra d'explorer les connotations à la fois érotiques, maternelles et violentes de la sortie et de l'invitation de Yaël. Dans le même ordre d'idées, notre attention portera sur la couverture dont la femme étrangère recouvre Sisera et le lait dont elle l'abreuve. Un premier indice de confusion des genres, l'ordre au masculin donné à Yaël par Sisera, sera analysé et cette ambiguïté sera explorée par le biais d'une analyse des verbes employés aux versets 18ss, des instruments du meurtre mentionnés au verset 21 et du cadavre de Sisera tel qu'observé par Baraq en toute fin de l'épisode (verset 22).

#### 4.1 Yaël : Autonomie d'une femme entre appartenance et appropriation

Dès la première mention de son nom, au verset 17, on dit de Yaël qu'elle est **אִשָּׁת חֵבֶר הַקֵּינִי**. Ce fragment d'identité qui devrait permettre de mieux comprendre la meurtrière comporte plusieurs ambiguïtés. En effet, cette expression révèle-t-elle l'appartenance ethnique ou l'appropriation maritale de Yaël ? L'exploration de ces deux possibilités est incontournable afin de mieux saisir l'identité de Yaël en tant que **אִשָּׁת**, « femme ».

##### 4.1.1 Épouse et appropriée : la femme de Heber le Qénite

L'expression **אִשָּׁת חֵבֶר הַקֵּינִי** peut d'abord être considérée comme une manière d'établir le statut matrimonial de Yaël. La traduction la plus courante est d'ailleurs « femme de Heber le Qénite » (Lindars, 1995, p. 191 ; Fewell, 1992, p. 69). Comme nous avons aussi eu l'occasion d'en discuter pour Déborah, la formule bien

connue en est une d'appropriation maritale<sup>80</sup>. Elle signale le caractère de propriété de Yaël pour son mari, alors que sa femme est identifiée comme une chose « dans la pensée elle-même » (Guillaumin, 1992, p. 50). L'identité propre de Yaël s'efface ainsi au profit de celle de son époux dont l'ethnicité est la donnée principale dans le cas présent.

#### 4.1.1.1 L'ethnicité : un produit dérivé de la vie conjugale ?

Une telle expression d'appropriation est tout ce dont Ackerman a besoin pour conclure à l'ethnicité qénite de Yaël (2000, p. 37 et 40-41). Elle fait d'ailleurs de cette « qénicité » une clé d'interprétation en ce qui concerne la fonction du personnage dans l'ensemble de Jg 4-5. En effet, l'auteure est d'avis que Heber a transmis à Yaël, par le biais du mariage, non seulement son ethnicité, mais aussi la fonction rituelle de sa famille de prêtres<sup>81</sup>. Le meurtre de Sisera correspondrait à une transgression rituelle programmée par le dieu d'Israël (Ackerman, 1998, p. 102). Cette thèse n'est pourtant pas convaincante puisqu'elle repose sur un enchaînement de suppositions à partir de la seule ethnicité du mari de Yaël, menant à un éloignement considérable hors du monde du texte tel que défini par Ricœur. D'ailleurs rien n'indique que l'origine ethnique de Heber soit aussi celle de Yaël. En effet, il est aussi dit de Bethsabée qu'elle est אִשְׁתֵּי אֹרְרִיָה הַחַתִּי, soit la femme

<sup>80</sup> Selon Colette Guillaumin, l'appropriation correspond à l'exploitation, l'oppression de la classe des femmes par la classe des hommes. Rapport de pouvoir et donc fait matériel, l'appropriation des femmes s'accompagne aussi d'un effet idéologique avec l'idée de « nature » qui se superpose et dissimule la construction sociale de « la » femme, le fait que « [...] ce n'est pas un donné, c'est un fabriqué auquel on nous signifie sans cesse de nous tenir » (Guillaumin, 1992, p. 15 et p. 14-16).

<sup>81</sup> Le verset 11, semble-t-il, permet de tirer d'aussi laborieuses conclusions. En effet, Hobab, ancêtre des Qénites, correspond à l'un des noms attribués au beau-père de Moïse, un homme dont la fonction de prêtre est confirmée par plusieurs références : Ex 2, 16-22; 3, 1; 4, 18; 18, 1-27. Cette fonction culturelle aurait été transmise de manière héréditaire et comme Tsipporah, fille de Hobab (Ex 4, 24-26), Yaël en aurait héritée (Ackerman, 1998, p. 93-95). Ackerman reprend donc à son compte, en la prolongeant, la thèse de Mazar (1965) selon laquelle Yaël remplit un rôle cultuel, une hypothèse appuyée par deux autres éléments du verset 11 : le chêne à Tsaannîm, un arbre sacré, et le sanctuaire de Qedesh à proximité du campement des Qénites. La tente de Yaël se positionne donc dans une géographie sacrée et Ackerman, à la suite de Mazar, suppose que cette « cartographie » était connue de Sisera qui se dirigeait intentionnellement vers Yaël (Ackerman, 1998, p. 96-98).

d'Urie le Hittite (2 S 11,3), mais on ne peut pourtant pas en conclure qu'elle soit elle-même hittite<sup>82</sup>. En effet, les mariages avec des femmes étrangères n'étaient pas inconnus en Israël et ce malgré les interdictions et les représailles à cet effet.<sup>83</sup> Ce constat permet d'établir un rapprochement entre Yaël et Delilah. En effet, de la même manière que l'origine ethnique de l'épouse de Heber n'est clairement déclarée nulle part, Delilah vient en aide aux Philistins sans jamais s'identifier ni à leur groupe, ni à un autre (Ackerman, 2000, p. 37). L'identité ethnique de l'une comme de l'autre demeure floue. Elles disposent ainsi toutes deux d'une autonomie particulière vis-à-vis des différents groupes ethniques qui s'opposent dans chacun des récits les concernant.

#### 4.1.1.2 De l'ethnopolitique à la survie

Ceci dit, nous serions portée à croire que Yaël devrait respecter les engagements de son mari, en particulier le traité de paix (שְׁלוֹמִים) le liant à Yabîn, roi d'Hatsor<sup>84</sup> (Jg 4, 17). Pourtant, elle n'en fait rien et cela n'entraîne aucune conséquence grave, ni non plus de jugement négatif de la part du narrateur. À propos de cette alliance, plusieurs commentateurs ont préféré parler d'une simple obligation de neutralité pour le groupe qénite (Lindars, 1995, p. 197 ; Assis, 2005, p. 11), la réduisant à bien peu de choses : une explication éditoriale (Lindars, 1995, p. 197), un élément qui nuit à la compréhension des motifs de Yaël (Assis, 2005, p. 11) ou une « fiction maladroite » (Ackerman, 1998, p. 92). Chose certaine, cet engagement de Heber est de peu de poids auprès de sa femme. Fewell est du même avis lorsqu'elle

<sup>82</sup> Reis a aussi remarqué un parallèle à tirer entre Yaël et Bethsabée, toutes deux « femmes de », une expression qui apparaît à plus de 250 reprises dans la bible hébraïque (cf. Da Silva, 1995, p. 84 + notes 46-48). Cette appellation vient souligner le statut de femme mariée de chacune d'elle et par le fait même les relations sexuelles illicites dans lesquelles elles s'engagent selon Reis (2005, p. 36, note 42). De la même manière, le premier mariage de Ruth avec un Ephratéen ne lui fait pas perdre son identité ethnique. Elle est toujours רִוּת הַמֹּאבִּיָּה, Ruth la Moabite (voir le livre de Ruth). Ruth est une autre de ces exceptions : une femme étrangère respectable et respectée.

<sup>83</sup> Voir à ce propos Gn 24, 3 ; 26, 35 ; Ex, 23, 32-33 ; Nb 25, 1 (Streete, 1997, p. 50-51).

<sup>84</sup> Margalit envisage d'ailleurs Heber le Qénite comme un mercenaire au service de Yabîn. Il doit, selon lui, maintenir la paix sur une partie du territoire (Margalit, 1995, p. 633).

mentionne le caractère obsolète du traité pour Yaël (1992, p. 69). Comment expliquer le peu de cas que Yaël fait des gestes politiques de son mari ? Margalit et Christianson ont tous deux avancé l'idée d'un conflit entre Yaël et Heber, peut-être même d'une trahison (Margalit, 1995, p. 640 ; Christianson, 2007, p. 538). Et pourtant, une telle supposition ne se trouve nullement fondée dans le texte. C'est plutôt dans l'identité même de Yaël qu'il faut chercher à comprendre sa saisie des événements et la décision violente qui est la sienne.

#### 4.1.1.2.1 De la domestication au monde sauvage : contraintes et libertés d'un contexte

L'apposition<sup>85</sup> qui accompagne le prénom de Yaël à trois reprises fait définitivement croire à une femme « domestiquée ». Pourtant, le prénom יַעֲלֹ (Ya'el) ouvre sur de toutes autres significations. Ce nom qui signifie ibex ou chèvre de montagne rappelle le monde sauvage (Asen, 1997, p. 531). Qui plus est, il s'agit d'un nom masculin<sup>86</sup>, au contraire des noms d'animaux donnés à d'autres femmes<sup>87</sup> (Lindars, 1995, p. 196). Cette masculinité du prénom a aussi été soulignée par Van Wolde qui y reconnaît une forme verbale à la troisième personne du masculin singulier : « Ya 'el is 'the one who rises or goes up' » (1996, p. 291-292). Ainsi, par son nom, cette femme oscille constamment entre le domestique et le sauvage, le féminin et le masculin. Son prénom vient signifier la limite de son statut d'objet. Cette subordination de Yaël à son mari correspond à l'imposition du régime patriarcal de l'époque, de certaines contraintes (Fewell & Gunn, 1990, p. 391), mais d'emblée le prénom de Yaël confirme qu'elle ne s'en tiendra pas au seul espace d'épouse qui lui est confié. Ce milieu qénite dans lequel elle évolue participe aussi de la scène du meurtre de manière particulière. En effet, il n'est pas innocent que l'arme du crime

<sup>85</sup> « Femme de Heber » ou « Femme de Heber le Qénite ».

<sup>86</sup> La forme féminine existe pourtant. Voir Pr 5, 19.

<sup>87</sup> Dans la bible hébraïque, on note la présence d'Egla, « génisse » (2 S 3,5 et 1 Ch 3,3), de Rachel, « brebis » (Gn 29,6), de Çippora, « oiseau » (Ex 2,21 ; Nb 12,1), de Leah, « vache » (Gn 29,16-17), de Rebecca, métathèse de Bifrah, « vache » (Gn 24,15.45) et de Déborah, « abeille » (Jg 4,4).

soit un piquet alors que les Qénites, clan séparatiste de la tribu Qayin, sont des forgerons et des nomades vivant sous la tente et ayant donc besoin du marteau et du piquet (Lindars, 1995, p. 200 et 241<sup>88</sup>). Yaël vit donc nécessairement dans la sphère d'influence de son mari.

#### 4.1.1.2.2. En l'absence du mari

Par ailleurs, comme le constate Bach : « Jael and Deborah are both unmanned throughout their stories. Jael is referred to as wife of Heber the Kenite and Deborah as wife of Lappidoth, but neither husband has narrative presence » (1997, p. 201-202). L'absence de Heber dans le récit du meurtre confère de plus une moindre portée à la norme patriarcale qu'il incarne. Yaël dispose donc d'une plus grande liberté qu'on ne le croirait à première vue. Certes, elle évolue à l'intérieur de sa situation de femme mariée, dans un clan nomade, mais ce nom d'homme apposé au sien rappelle aussi sans cesse l'absence de ce mari auquel elle est soumise, et la liberté d'action dont elle jouit pour cette raison (Klein, 2003, p. 39 ). Elle rend aussi plus apparente toute transgression de la limite que représente son statut, un statut d'ailleurs appelé à se modifier en l'absence de son époux et au contact d'un autre homme. Il est en effet fort possible que de ce nouveau contexte émerge une représentation typique de la femme étrangère selon les rédacteurs du livre des Juges : femme aux mœurs légères, il suffit que son mari s'éloigne pour qu'elle entreprenne de séduire d'autres hommes (Streete, 1997, p. 47-48 et 60). De la femme mariée à la séduisante femme étrangère, Yaël interprète ces différents stéréotypes féminins à partir de ce contexte de « femme de Heber le Qénite » qui est le sien.

#### 4.1.1.2.3 À qui la tente ?

Plusieurs commentateurs ont tenté d'expliquer l'absence de Heber en s'intéressant particulièrement au lieu du crime : la tente. Au verset 17, la tente est

<sup>88</sup> Fewell traduit חָבֵר הַקֵּנִי par « Joiner the Smith » (1992, p. 69).

clairement attribuée à Yaël, ce qui en a amené plusieurs à soutenir qu'il s'agissait d'un lieu non-mixte lui appartenant (Matthews, 2004, p. 69). Le livre de la Genèse contient d'ailleurs quelques exemples de tentes de femmes : une tente est clairement attribuée à Sara en Gn 24,67<sup>89</sup> ainsi qu'à Léah et à Rachel en Gn 31,33 (Schneider, 2000, p. 78 ; Reis, 2005, p. 25). Margalit suggère même l'existence de deux campements différents : l'un serait occupé par les familles, dont Yaël, et l'autre par l'armée dont le mercenaire qénite Heber (Margalit, 1995, p. 633 et 635). Sisera serait donc entré dans le mauvais campement, dans la mauvaise tente (Margalit, 1995, p. 635 ; Matthews, 2004, p. 69 ; Reis, 2005, p. 25-26). Selon Fewell & Gunn, Sisera fait la grave erreur de croire que Yaël s'inscrit dans le prolongement de son mari, qu'elle en est une extension sans volonté propre (1990, p. 392). Les priorités de Yaël ne sont pourtant pas celles de son mari. Qu'elle connaisse ou non cet homme, sa venue représente une menace surtout si des combats ont lieu à proximité. Elle doit décider rapidement de quel côté se ranger. Ce guerrier en fuite n'est certainement pas un vainqueur. Tout comme Abigail se dirige seule, sans en avertir son mari, vers David et ses hommes afin qu'ils renoncent à massacrer Naval et ses gens (1 S 25), Yaël prend une initiative risquée afin d'obtenir la grâce des vainqueurs. Au contraire de son mari qui aurait probablement accueilli Sisera à bras ouverts selon la loi de l'hospitalité, elle sait peut-être, elle aussi, que sa survie, et celle de son groupe, dépend d'une décision contraire. Fewell a sans doute raison de dire à son propos qu'elle est une femme « [...] caught in the middle ». « She is simply a survivor, a victim of her husband's politics who acts as she must in order to save herself and the remnant of her family » (1992, p. 69-70 ; 1990, p. 395-396). Les politiques des chefs de clans ne font pas le poids face à la sécurité d'une femme et de sa famille. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur cette indépendance d'esprit dont Yaël fait preuve tout au long de l'épisode du meurtre.

---

<sup>89</sup> Il est déjà question de cette tente en Gn 18, 6.10, mais elle n'est pas clairement attribuée à Sara.

Ainsi, l'expression אִשֶׁת חֵבֶר הַקִּינִי, anodine en apparence, nous permet de situer Yaël à la fois dans un réseau de contraintes et de libertés : d'une part, elle est mariée et appartient au contexte nomade de l'ethnie qénite de son mari ; de l'autre, son ethnie et ses allégeances sont possiblement différentes de celles de Heber, elle agit en l'absence de celui-ci, à partir de son espace propre, pour sa survie. Par ailleurs, le prénom de Yaël et son statut de femme étrangère fournissent plusieurs indices quant à sa faible « domestication » en tant qu'épouse. L'ensemble de ces considérations contribuent à expliquer la relative autonomie dont elle fait preuve vis-à-vis des engagements politiques de son mari. L'identité de genre féminin de Yaël est façonnée par ce contexte sur lequel notre attention doit aussi porter.

#### 4.1.2 Yaël et l'ethnie qénite

Une autre interprétation du mot חֵבֶר est aussi possible. Certains exégètes, dont Soggin, ont en effet proposé de le traduire non pas comme un nom propre, mais plutôt par le terme « groupe » comme l'indiquent sa racine et son contexte (Soggin, 1981, p. 62). Lindars rappelle d'ailleurs que la traduction grecque du codex Alexandrinus retient aussi l'idée d'un nom commun avec l'expression οἱ πλησίον τοῦ κειναίου (Jg 4, 11) que Harlé traduit par « les parents du Kinéen » (Lindars, 1995, p. 191 ; Harlé, 1999, p. 104-105). Il n'est pourtant pas convaincu par la proposition de Soggin. L'expression חֵבֶר הַקִּינִי signifierait alors plutôt groupe ethnique qénite. Ackerman a aussi retenu cette possibilité rappelant d'ailleurs l'utilisation du mot *hibrum* dans les textes de Mari et de חֵבֶר en Os 6,9 avec cette même signification de « bande » ou de « compagnie ». À son avis, le choix d'une telle traduction mène à considérer Yaël et Delilah, deux étrangères non-appropriées, sur un même plan (Ackerman, 2000, p. 38 ; 1998, p. 99). Elles disposent, une fois de plus, d'une rare liberté puisque si elles appartiennent à un groupe, elles n'appartiennent pas à un homme en particulier. Selon Bos, l'interprétation du mot חֵבֶר en termes de

« communauté » permet d'ailleurs de cerner l'audace et la volonté caractéristiques de Yaël : « [...] this interpretation would highlight the courage and independence of Yael's choice, since she makes it over against her clan, not just her immediate family » (1988, p. 52). Elle critique par ailleurs la traduction de Soggin par « groupe ». En effet, celle-ci lui semble peu plausible en ce qui concerne le verset 21 puisque **הַקְּיִינִי** apparaît seul sans la mention **הַבָּר**. Dans un tel cas, la signification « groupe » devrait être précédée d'un article défini (Bos, 1988, p. 52). Pour cette raison, Bos préfère la proposition de Malamat à celle de Soggin selon laquelle Heber correspondrait à la personnification d'un groupe de familles nomades (Bos, 1988, p. 52-53).

#### 4.1.2.1 Entre Israélites et Cananéens

Tout porte à croire que Yaël la Qénite devrait être davantage interpellée par la relation entre Qénites et Israélites dont le verset 11 fait état. En effet, par l'intermédiaire de leur patriarche Hobab, les Qénites se retrouvent dans une proximité ancestrale avec Moïse. Selon Amit, « this datum created the impression of cooperation and identity of interests between the group and Israel » (1999, p. 211). Schneider va elle aussi jusqu'à poser la possible primauté de cette relation pour Yaël, sans égard pour le traité de paix (2000, p. 73). Déjà, au verset 16 du premier chapitre du livre des Juges, il est question de la parenté entre Israélites et Qénites à travers la cohabitation des fils de Qéni et des fils de Juda. On mentionne même la parenté avec un beau-parent de Moïse. Néanmoins, il faut garder en mémoire que le clan qénite s'est précisément éloigné de Qayin, fils de Hobab (Jg 4,11). Dès lors, quelle portée doit-on attribuer à de tels liens ancestraux et surtout, où situer Yaël dans cette histoire ? Rappelons que ses motifs et intentions, au contraire de Delilah qui s'enrichit de centaines de sicles d'argent, restent obscurs (Amit, 1999, p. 211; Fewell, 1992, p. 69 ; Christianson, 2007, p. 532-533 ). Les versets 11 et 17 fournissent bien quelques pistes, mais aucune d'elles ne permet de prédire le meurtre car Yaël ne

témoigne d'aucune foi yahwiste comme Rahab (Jos 2, 9-13) et la position de son clan laissait plutôt prévoir qu'elle vienne en aide à Sisera (Lindars, 1995, p. 191). Ackerman va même jusqu'à affirmer : « In the logic of Judges 4, that is, Jael is just as much a betrayer as is Delilah in Judges 16, "selling out" her Kenite kin » (2000, p. 40-41). Elle s'inscrit donc à contre-courant des hypothèses de Schneider et d'Amit. Selon Ackerman, en assassinant Sisera, Yaël trahit son clan. Peut-on pourtant l'accuser d'un tel crime alors qu'elle sauve son groupe de la mort que leur réservaient très certainement les Israélites à la poursuite de Sisera ? Ainsi, comprendre Heber comme un groupe ethnique permet certes de « désapproprier » Yaël, mais cette interprétation n'est pas non plus sans difficulté.

#### 4.1.3 Autonomie d'une épouse et flou des appartenances

Il n'y a pas de manière simple de résoudre de telles ambiguïtés. Afin d'effectuer un premier pas dans l'interprétation, un choix unique de traduction s'impose en ce qui concerne ce fameux **הַבֵּר הַקֵּינִי**. Si les deux options sont riches de libertés et de contraintes différentes, nous retenons l'idée de l'épouse de Heber le Qénite pour deux raisons principales : d'abord, comme le soulignait Bos, la seconde option du « groupe » est définitivement moins satisfaisante en ce qui concerne le verset 21, malgré la proposition de Malamat ; ensuite, seule la traduction par « femme de Heber le Qénite » permettra d'ouvrir un espace particulier de significations sur les rapports sociaux de sexes alors qu'une femme étrangère mariée se trouve seule en présence d'un homme étranger (Reis, 2005, p. 26-27 ; Streete, 1997, p. 60). Une telle traduction fournira un éclairage particulièrement intéressant en ce qui concerne toutes les connotations sexuelles et donc transgressives et ironiques de l'épisode du meurtre. Cela ne signifie pourtant pas l'évacuation de toute considération ethnique. Cependant, force est de constater que la position de Yaël à ce sujet demeure imprécise et floue. La seule chose dont nous soyons certaine est la suivante : aucune piste ne se révèle assez solide pour que nous puissions affirmer qu'elle est qénite, cananéenne ou bien

israélite et ce malgré les affirmations de Klein, Cazeaux et de Boling pour lequel elle est une « [...] loyal Yahwist wife<sup>90</sup> » (Boling, 1975, p. 97 ; Klein, 2003, p. 37 ; Cazeaux, 1998, p. 151). On peut affirmer, sans crainte de se tromper, que les rédacteurs du livre des Juges n'auraient pas dissimulé l'appartenance israélite de leur sauveuse si tel avait été le cas. Au contraire, tout porte à croire que cette femme pourrait appartenir à un groupe qui ne soit ni celui de Déborah, ni celui de Sisera. Ackerman n'a donc pas tort lorsqu'elle affirme que Yaël et Delilah ont en commun de se retrouver en plein centre d'un conflit ethnique qui ne les concerne pas directement (2000, p. 37). Chose certaine, Yaël est une femme étrangère dans le regard d'Israël, une catégorie de femmes que le peuple de YHWH ne porte pas précisément dans son cœur. C'est ce même flou qui l'autorise, tout comme Delilah, à une certaine indépendance, à une autonomie alors qu'elle se révèle doublement marginale en tant que femme étrangère (Klein, 2003, p. 37 ; Bos, 1988, p. 39 ; Van Wolde, 1996, p. 294). Un de ces gestes d'indépendance, et non le moindre, est la démarche d'hospitalité dans laquelle elle s'engage alors que la chose est habituellement réservée aux chefs de famille et donc aux hommes.

#### 4.2 L'hospitalité : de la transgression à l'invitation sexuelle

Ils ont été nombreux, commentateurs et commentatrices, à stigmatiser Yaël pour son non-respect de la loi de l'hospitalité puisqu'elle accueille un hôte afin de mieux l'assassiner. Une telle violence est jugée incompatible avec les coutumes proche-orientales anciennes ainsi qu'avec les attentes d'une société patriarcale (Schneider, 2000, p. 56). Pourtant, il n'est pas impossible qu'en Jg 4, 18-22, Yaël nous convie à autre chose qu'une performance hospitalière réussie. Dès lors, que s'y passe-t-il ?

---

<sup>90</sup> Selon Asen, Yaël n'est clairement pas Israélite (1997, p. 532).

#### 4.2.1 Le renversement intentionnel de l'hospitalité : l'image d'un monde en crise

Matthews a clairement mis en lumière le canevas du protocole d'hospitalité à l'intérieur de l'épisode de Yaël et de Sisera (2004, p. 68-69). Au contraire d'Amit qui y voit une application idéale de la loi de l'hospitalité (1999, p. 212), il note surtout le très grand nombre d'accrocs, ultra-visibles, à cette même loi. Selon lui, « the story of Sisera and Jael contains so many violations of the hospitality code that it can only be concluded that a conscious attempt was made by the writer to justify Sisera's murder by Jael » (Matthews, 2004, p. 68). Ainsi, selon cet auteur, loin de permettre à une hospitalité parfaite d'aboutir à un meurtre, ce qui serait un non-sens, l'« auteur » de Jg 4 a plutôt choisi de montrer les ratés de cet accueil, en justifiant d'emblée le résultat morbide, puisqu'un désordre en entraîne un autre. Il y a là quelque chose de la comédie noire, de la farce selon Matthews (2004, p. 68). Ni Sisera, ni Yaël n'ont respecté les règles du jeu. D'un côté, Sisera s'est approché de la mauvaise tente et donc de la mauvaise personne ; de l'autre, Yaël a usurpé le rôle de son mari alors que seul le chef de famille, et donc un homme, est habilité à « jouer » les hôtes (Matthews, 2004, p. 69-70). Cette dernière remarque est particulièrement intéressante parce qu'elle permet de constater, d'entrée de jeu, que Yaël refuse de se maintenir sur les seules platebandes permises à son genre féminin. Elle s'octroie le droit à l'initiative hospitalière et brise par le fait même son statut d'objet. Remarquons, par ailleurs, qu'au début du verset 18, alors que Yaël sort de sa tente, son titre de femme appropriée a disparu<sup>91</sup>. L'éviction d'un tel titre annonce l'indépendance d'esprit dont Yaël fera preuve en invitant Sisera dans sa tente. Qu'elle connaisse<sup>92</sup> ou non Sisera au préalable ne change rien au fait qu'il soit fort peu probable qu'une femme ait eu le droit de permettre à un homme autre que son mari d'entrer dans sa tente (Schneider, 2000, p. 77-78). Reis rappelle par ailleurs qu'à chaque fois qu'une femme se retrouve

<sup>91</sup> Schneider note d'ailleurs qu'aux versets 18 et 22, Yaël n'est pas identifiée comme la femme de Heber (2000, p. 77).

<sup>92</sup> C'est aussi l'hypothèse de Gray et Moore qui proposent, selon Lindars, une explication naturelle au fait que Yaël sorte de sa tente (1995, p. 197).

seule avec un homme qui n'est pas son mari, une relation sexuelle est impliquée qu'elle soit clairement énoncée ou seulement évoquée (Reis, 2005, p. 26-27<sup>93</sup>). Fewell & Gunn abondent dans le même sens et proposent même de concevoir la tente comme un symbole du corps féminin (1990, p. 392). Ces indices et d'autres auxquels nous aurons l'occasion de nous attarder dans les prochaines pages suggèrent ainsi que Yaël a bouleversé non seulement *son* genre, mais aussi les lois de l'hospitalité auxquelles il fallait qu'elle se tienne. La proposition d'une hospitalité dérégulée par Matthews paraît donc clairement être la plus crédible. Au contraire de ce qu'affirme Lindars, il n'est pas si clair que la loi de l'hospitalité ne soit pas applicable en raison du statut d'« ennemi » de Sisera (1995, p. 197). D'ailleurs, le passage joue précisément sur l'ambiguïté à ce propos (Christianson, 2007, p. 519-521). La problématique de l'hospitalité ne peut donc pas être évacuée si facilement. Plusieurs retiennent en effet l'idée d'une transgression de la coutume de l'hospitalité et ils/elles n'ont pas tort. Comme le rappelle Schneider, c'est la lecture qu'en font nombre d'anciens rabbins (Talmudim & Midrashim) et de commentateurs modernes en ce qui concerne le meurtre. Si l'impact du geste de Yaël sur le traité est plus difficile à établir, il semble que la transgression des lois de l'hospitalité fasse presque l'unanimité (Schneider, 2000, p. 76). Bal est néanmoins d'avis que le cadre thématique de l'hospitalité gagnerait à être complexifié. En effet, la narratologue décèle à la fois un rite d'accueil et de combat dans le même épisode transgressif (Bal, 1995, p. 101-105). Un peu plus loin, elle superpose par ailleurs un autre rite à celui de l'hospitalité, soit un rite à caractère sexuel. Sisera est le néophyte entraîné dans cet ensemble rituel qui le mènera de la vie à la mort, du sexe masculin à l'intégration au sexe féminin et finalement de la sphère publique à la sphère privée (Bal, 1995, p. 173-177). Bal ouvre ainsi l'interprétation sur les questions de sexualité et d'identités de genre.

---

<sup>93</sup> Reis mentionne Lot et ses filles (Gn 19, 30-36), Dinah et Sichem (Gn 19, 30-36), Joseph et la femme de Potiphar (Gn 39, 7), Tamar et Amnon (2 S 13, 14) et finalement, Ruth et Boaz (Rt 3, 3-9).

#### 4.2.2 La sortie de Yaël : sexe, maternité et mort

L'idée d'une hospitalité de transgression telle qu'initée par Yaël ne vient pas clore toutes les autres possibilités d'interprétation. En effet, Reis (2005) et d'autres comme Alter (1985) et Zakovitch (1981) mettent de l'avant une interprétation plus sensible à la sexualité latente ou apparente dans l'épisode du meurtre. Pour cette raison, la sortie de Yaël ne leur semble pas témoigner d'une hospitalité « régulière ». Reis note en effet que la sortie d'une femme hors de sa demeure, dans la bible hébraïque, mène souvent à une relation sexuelle (2005, p. 25), soit-elle souhaitée par celle-ci ou exigée de force. Un bref survol des utilisations bibliques de l'expression **צָיְתָה**, un *qal*, au *wayyiqtol*, 3<sup>e</sup> personne du féminin singulier du verbe **צָיַן**, sortir, permet d'ailleurs de vérifier cette tendance.

##### 4.2.2.1 Une sexualité sans consentement : De Léah à Dinah, en passant par Yaël

Ce verbe est employé à deux reprises dans le livre de la Genèse : en Gn 30,16 et en Gn 34,1. Dans le premier cas, Léah<sup>94</sup> vient exiger de Jacob une relation sexuelle que sa sœur Rachel lui a consentie en échange de fruits, des mandragores. La deuxième utilisation concerne pour sa part la fille de Jacob, Dinah, dont la sortie mène au viol par Sichem. Dans les deux cas, la relation sexuelle a ceci de particulier que le consentement de l'un des partenaires est absent ou du moins passé sous silence<sup>95</sup>. De la même manière, l'épisode du meurtre de Sisera s'inscrit dans une logique sexuelle, dont la dernière « pénétration », le meurtre, s'effectue sans le consentement de la victime. La sortie d'une femme hors de la maison, de la tente, indique donc non seulement qu'une relation sexuelle est sur le point d'avoir lieu, mais aussi que cette relation s'effectue clairement dans un mode d'imposition par un

<sup>94</sup> Comme le note Da Silva (1995, p. 100), il s'agit de l'un des rares cas où une femme exige de son mari qu'il vienne vers elle.

<sup>95</sup> En effet, en Gn 30,16, Léa dit à Jacob : « - Viens vers moi. Je t'ai payé avec les mandragores de mon fils, lui dit-elle, Cette nuit-là, Jacob coucha avec elle ». Alors qu'à propos de Dina, en Gn 34,1, il est indiqué : « Dina, fille de Léa et de Jacob, sortit pour voir les filles du pays. Sichem, fils d'Hamor le Hiwwite, notable du pays, la vit. **Il la prit et la força à coucher avec lui** » [Nous soulignons].

membre sur l'autre. L'épisode de Yaël répond de manière intéressante à l'une et l'autre utilisation du même verbe : d'une part, Yaël et Déborah ont décidé du sort d'un homme, Sisera, tout comme les sœurs Rachel et Léah qui imposent la partenaire sexuelle de leur choix à leur mari Jacob ; de l'autre, au viol<sup>96</sup> de Dinah, Yaël répond par le viol de Sisera. Il n'est pas impossible que la menace qui plane sur Dinah, dès sa sortie à l'extérieur de la maison, soit aussi présente dans le cas de Yaël. Cependant, à la différence de Dinah, Yaël brise le danger qui la guette en prenant la parole afin d'inviter Sisera à l'intérieur. Elle l'inscrit dès lors dans une fausse logique d'hospitalité qui lui sera fatale (Matthews, 2004, p. 71-72). Christianson identifie un autre point de comparaison intéressant entre Gn 30, 16 et Jg 4, 18. En effet, on note la présence dans les deux cas du gérondif לְקַרְאֵת qui signifie « à la rencontre de ». Comme le précise Christianson, cet infinitif construit indique que la sortie de chaque femme s'effectue dans un but précis auquel une relation sexuelle pourrait correspondre. Le même terme est d'ailleurs employé en Pr 7, 15 pour la sortie d'une אִשָּׁה זָרָה , une « femme adultère/étrangère » (Christianson, 2007, p. 533). Par ailleurs, ce gérondif qui fonctionne comme une préposition est le plus souvent utilisé dans un contexte d'affrontements guerriers à propos d'hommes. « Significantly, together the two senses combine the gender codes of female sexual promise/danger and of male war » (Christianson, 2007, p. 533). Ainsi, la rencontre de Yaël et de Sisera implique non seulement une relation sexuelle, mais aussi la poursuite du combat dans un contexte domestique et la mort éventuelle du guerrier (Marais, 1998, p. 102).

---

<sup>96</sup> Reis (2005, p. 25) mentionne aussi le texte de Jg 21, 21 (et non 21, 11) où les filles de Silo sont enlevées à leur sortie pendant une fête annuelle. Ces femmes ne sont pas autre chose qu'un butin de guerre et le viol les concerne tout autant que Dinah qui allait voir les filles du pays.

#### 4.2.2.2 Dimension morbide de la maternité

Par ailleurs, le même verbe **צָיַן** est aussi employé dans le cas de trois autres femmes : Mikal (2 S 6, 20), la Shounamite (2 R 4, 21.37 ; 8,3) et Noémi (Rt 1,7). La « sortie » de ces trois femmes est liée de manière indirecte à leur sexualité. Elles rejoignent Yaël à travers un autre angle de la représentation du meurtre, soit le maternage/la maternité dans son lien à la mort. En effet, avec la sortie de Yaël hors de la tente, puis son retour à l'intérieur avec Sisera, s'amorce une séance de maternage (voir *infra*) qui culminera dans un meurtre. La sortie de Mikal, à la fois physique et verbale, contre le comportement de David, aboutira pour sa part à l'anéantissement de son potentiel maternel. L'insulte qu'elle énonce à l'endroit de David annonce la transformation d'une bénédiction en malédiction : « Comme David revenait bénir sa maison, Mikal, fille de Saül, sortit à sa rencontre. [...] Et, jusqu'au jour de sa mort, Mikal, fille de Saul, n'eut pas d'enfant » (2 S 6, 20.23). De même, toutes les sorties de la Shounamite sont liées de près ou de loin au retour à la vie de son fils par Élisée l'homme de dieu (qui en prédit aussi la naissance). Finalement, la sortie de Noémi en compagnie de ses belles-filles hors du pays de Moab est aussi liée à la mort de ses deux fils Mahlôn et Kilyôn (Rt 1,5). Ainsi ces trois femmes ont en commun l'expérience de la dimension morbide de la maternité : la perte ou l'impossibilité d'un enfant. Les deux contextes signifiants dans lesquels se retrouve le verbe **צָיַן**, soit celui d'une sexualité sans consentement et du diptyque mort-maternité, nous mènent à considérer que la sortie de Yaël hors de sa tente est lourde de connotations à la fois sexuelles et maternelles. La violence qui s'exerce dans le meurtre baigne donc dans la question du genre féminin. Comme Léa, sûre d'elle, Yaël sort en sachant très bien ce qu'elle veut de cet homme qui approche de sa tente. Il s'agit par ailleurs de l'une des seules femmes dans le livre des Juges dont la sortie ne signifie pas la mort ou le viol (Schneider, 2000, p. 79). En effet, n'est-ce pas le cas de la fille de Jephté, de la concubine du lévite et des filles de Silo (Jg 11, 34 ; 19, 25 ; 21, 21) ?

#### 4.2.2.3 « Détourne-toi » : une invitation à la déviance

Les significations de cette « sortie » de Yaël trouvent d'ailleurs à se préciser dans sa conjugaison avec l'invitation particulière qu'elle adresse à Sisera. En effet, elle interpelle à deux reprises le général d'un  $\text{הִתְנַחֵם}$ , « Détourne-toi », qui a attiré l'attention de plusieurs exégètes. Cet impératif au *qal*, masculin, singulier, auquel s'ajoute un  $\text{הִ}$  volitif présente une particularité. En effet, il n'apparaît qu'à une seule autre reprise dans le texte biblique, soit dans le livre de Ruth, au premier verset du chapitre 4. Booz, assis devant la porte de la ville, interpelle le plus proche parent de Ruth afin de la *racheter* ainsi que la terre d'Élimélek. Ce « Détourne-toi », comme dans le cas de Yaël, est annonciateur d'une relation sexuelle<sup>97</sup>. En effet, la conversation qui en découle permettra à Booz de marier Ruth, de la « posséder » (4,13) et, ainsi, de donner un fils à Noémi (4,17). Une telle interprétation « sexuelle » de la scène du meurtre en Jg 4 est particulièrement mise de l'avant par Alter (1985, p. 48), Zakovitch (1981), Reis (2007) et Klein (2003)<sup>98</sup>. Cette interprétation mène plusieurs commentatrices et commentateurs à proposer un rapprochement entre Yaël et les femmes étrangères/prostituées dont il est question dans le livre des Proverbes. On mentionne en particulier Pr 7, 5-27 et 9, 13-18 (Lindars, 1995, p. 197 ; Assis, 2004-2005, p. ; Fewell & Gunn, 1990, p. 392; Klein, 2003, p. 37 ; Exum, 1995, p. 73 ; Reis, 2005, p. 27 ; Streete, 1997, p. 58). Reis établit un parallèle intéressant entre la tentatrice et le jeune homme de la première péricope d'un côté et Yaël et Sisera de l'autre : « The young man in Proverbs is not running for his life as is Sisera and we do not know how Jael is dressed. Both chapters however recount the impropriety of a woman « going out » inviting a strange man into her tent, and allaying his fear » (Reis, 2005, p. 27). Le livre des Proverbes permet aussi une autre

<sup>97</sup> Assis note d'ailleurs la parenté de l'expression  $\text{אֵלַי סוּרָה}$  avec  $\text{אֵל יָבֵא}$  qui est une manière de dire la relation sexuelle en hébreu biblique (Assis, 2004-2005, p. 9-10). À propos de cette seconde expression qui signifie « aller vers », voir Da Silva (1995, p. 85 + note 51).

<sup>98</sup> Lindars juge aussi cette interprétation pertinente (1995, p. 197).

mise en perspective fort riche. En effet, l'impératif du verbe סָרָה, sans le הַ ׀ volitif, recèle d'autres significations éclairantes. Ce verbe est souvent associé à l'expression מִרְעָה et signifie alors « Détourne-toi du mal » ou « Évite le mal ». On le retrouve aux Ps 34, 15 ; 37, 27 et en Pr 3, 7 où il est précédé d'un waw. Dans le livre des Proverbes, cette idée va de pair avec l'image de la route dont il ne faut pas dévier<sup>99</sup>. Or, très souvent, ce sont des femmes, particulièrement des femmes étrangères qui sont stigmatisées comme les sources de ces déviations et le narrateur ne tarit pas de mises en garde à ce propos : « Échappe à l'autre femme/ à l'inconnue/ à ses mots doux/ elle trahit l'ami d'enfance/ elle oublie l'alliance divine/ **oui sa maison penche vers la mort/ ses routes/ vers les fantômes/ qui va vers elle ne revient pas/ ne foule plus les routes des vivants** » [Nous soulignons] (Pr 2, 16-19<sup>100</sup>). Yaël, dans les faits, est, elle aussi, semble-t-il, une אִשָּׁה זָרָה<sup>101</sup> : à la fois femme étrangère et adultère (Reis, 2005). Ne fait-elle pas dévier Sisera du droit chemin (Reis, 2005, p. 25) ? Dans son cas, comme dans celui de cette représentation proverbiale de la femme étrangère, mort et sexualité ne sont-elles pas intrinsèquement liées ? Yaël apparaît dès lors plus proche de la femme folle que de la Sagesse, bien que ces dernières appellent de même manière : « Que le naïf vienne ici ! » [Notre traduction], avec l'utilisation de סָרָה à l'imparfait, 3<sup>e</sup> personne du masculin, singulier (Pr 9, 16). Elle se différencie par ailleurs de toutes deux dans son adresse à Sisera qu'elle traite avec respect et déférence (Schneider, 2000, p. 79). Il s'agit là d'un autre signe d'hospitalité exemplaire qui dissimule un peu plus les intentions de Yaël alors qu'elle

<sup>99</sup> Par exemple, en Pr 2,12-15 : « Échappe à la ligne néfaste/ de ceux qui parlent d'infamies/ ils s'écartent des routes droites/ suivent les lignes de la nuit/ ils jouissent de leur crime/ jubilent dans leurs infamies/ leurs routes sont tortueuses/ leur ligne est sinueuse ». Christianson aborde lui aussi la question de la route en tant que métaphore du danger et de la mort dans son association avec la fuite de Sisera et le chemin sans gloire de Baraq (Jg 4, 5) (Christianson, 2007, p. 538).

<sup>100</sup> Voir aussi les péripécies suivantes : Pr 5, 16; 6, 24-35; 7, 24-27; 9, 13-18.

<sup>101</sup> À propos de la signification de אִשָּׁה זָרָה, voir la note portant sur Pr 2, 16 de J.-J. Lavoie (2001, p. 2887) et Fox (2000, p. 134-139). Il est par ailleurs intéressant de constater, avec le BDB, qu'en araméen le verbe ܣܪܗ est souvent considéré comme un équivalent du verbe hébraïque סָרָה, ce même verbe qui apparaît dans notre péripécie (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 266).

apparaît pleine de sollicitude pour Sisera (Fewell & Gunn, 1990, p. 392). Finalement, une dernière utilisation de ce verbe au mode impératif masculin pluriel, repéré par Christianson et Assis, mérite notre attention (Christianson, 2007, p. 533 ; Assis, 2005, p. 9). Cet emploi se trouve en Gn 19, 2-3<sup>102</sup> alors que Lot invite deux messagers à demeurer chez lui. Par la suite, Lot refusera d'expulser ses deux invités menacés de viol par les hommes de la ville. Il proposera plutôt à ses concitoyens de s'en prendre à ses filles. La violence sexuelle de ce récit n'est pas étrangère au récit de Yaël. Le verbe סָוֵר est donc très riche en connotations à la fois sexuelles et violentes.

On s'interroge d'ailleurs sur la compréhension qu'en a eu Sisera. À la suite de l'invitation, il entre dans la tente sans dire un mot. A-t-il perçu le jeu de mots que Yaël a composé autour de son nom (סִסְרָא) et du verbe « détourner » (סִוֶּרָה) (Amit, 1999, p. 212 ; Van Wolde, 1996, p. 292) ? A-t-il saisi l'ambiguïté de ce dernier terme qui oscille entre l'idée de se réfugier quelque part et celle de dévier du droit chemin ? Selon Fewell & Gunn, la perception de la situation par Sisera est limitée par l'idéologie patriarcale dans laquelle il évolue. Pour lui, les femmes sont des mères, des épouses, des alliées au service de sa cause et Yaël, comme les autres, prendra soin de lui et se mettra à son service (sexuel compris). Sa vision des événements est donc faussée (Fewell & Gunn, 1990, p. 392). Pourtant, le texte est parsemé d'indices qui auraient dû éveiller la méfiance de Sisera, en particulier, comme l'indique Klein, lorsque Yaël dit à l'homme de ne pas avoir peur (2003, p. 37).

#### 4.2.2.4 « N'aie pas peur » : la position dominante de Yaël

Il faut d'abord savoir que l'expression אֶל-הַתִּירָא, une locution adverbiale de négation suivie d'un impératif (volitif), est très fréquente dans la bible hébraïque. Le verset 18 présente néanmoins un cas particulier puisqu'il s'agit de la seule péricope

<sup>102</sup> Bal (1995, p. 103) rapproche elle aussi le contexte d'hospitalité de Yaël à celui de Lot. Elle trace aussi un parallèle avec Jg 19, 20, la concubine et le lévite.

biblique où une femme est l'énonciatrice d'un tel interdit pour un homme. En effet, dans l'ensemble des autres occurrences on retrouve dieu qui s'adresse entre autres aux patriarches, à des juges, à des rois (parfois par l'entremise de prophètes) ou David qui s'adresse à Jonathan, Mefibosheth, Salomon<sup>103</sup>, etc. Dans tous les cas, les uns assurent les autres de leur protection, de leur soutien. Les destinataires de la parole ne mourront pas. Cette formule vise aussi l'exaltation des troupes aux combats. Elle est promesse de victoire (Bal, 1995, p. 104). On perçoit clairement l'existence d'une hiérarchie entre celui qui donne et celui qui reçoit la protection d'un plus grand que lui. Ainsi, Yaël, comme ces hommes, dispose d'un statut plus élevé que celui de Sisera. Elle affirme qu'elle le protégera, qu'il ne mourra pas, ce qui lui assure une position de pouvoir par rapport à cet homme. Une fois de plus, on remarque que Yaël refuse de se maintenir dans le genre qui lui est socialement imposé. Elle renverse les rapports de pouvoir. Sa survie ne dépend pas de cet homme, c'est plutôt Sisera qui dépend d'elle. Il est en son pouvoir. Ruth apparaît dès lors comme l'antithèse de Yaël. En effet, ces mêmes paroles proférées par la nomade lui sont adressées par Booz alors qu'elle recherche à assurer sa survie en Rt 3, 11. Yaël domine la situation alors que Ruth se réfugie dans la position de dominée.

#### 4.2.2.4.1 Peur de la femme étrangère

Selon Alter, le « n'aie pas peur » de Yaël trouve sa source dans l'hésitation qu'elle constate chez Sisera (1985, p. 48). Qu'est-ce donc, par ailleurs, que Sisera ne doit pas craindre ? À quoi Yaël fait-elle référence ? À ses poursuivants ? À elle-même ? La dernière option paraît absurde. Comment un guerrier pourrait-il craindre une « faible » femme ? Il faut savoir que l'expression אֶל-תִּירָא est souvent prononcée par des gens qui ont un pouvoir de vie ou de mort sur ceux auxquels ils s'adressent. C'est par exemple le cas de dieu (ex : Gn 15, 1 ; Jos 8, 1 ; Jg 6, 23) et de

<sup>103</sup> Boling (1975, p. 97) mentionne quelques-unes de ces péripécies, entre autres Jos 11, 6 dont les événements ont lieu avant la bataille de Hazor, mais aussi plusieurs passages du Deutéronome : Dt 1,29; 7,18; 20,1.

David (ex : 1 S 22, 23 ; 2 S 9, 7). Est-il possible que Sisera soit dérouteré par l'indépendance de cette femme ? Dans le même ordre d'idées, Streete nous rappelle le peu de crédit que les hommes accordent aux femmes étrangères dans la bible hébraïque : ce sont des traîtresses, des femmes adultères et des prostituées. Yaël appartient à ce monde et n'inspire pas nécessairement confiance à Sisera (Streete, 1997, p. 60).

#### 4.2.2.4.2 Adultère en l'absence du mari

La question de l'adultère nous mène d'ailleurs à considérer une piste proposée par Reis. En effet, selon cette commentatrice, le « Ne crains rien » annonce clairement la relation sexuelle à venir. Yaël se veut rassurante quant à l'absence de son mari. Il ne reviendra pas de sitôt (Reis, 2005, p. 26). Elle est donc de nouveau associée aux femmes étrangè(re)s du livre des Proverbes. L'une d'elles rassure son partenaire de la manière suivante : « souïlons-nous jusqu'à l'aube de sexe / jouissons ensemble des amours / oui mon homme est parti / il est loin / en voyage / il a pris la bourse avec lui / il reviendra à la pleine lune » (Pr 7, 18-20). Cette perspective est très riche, mais la privilégier comme seule signification possible nous mènerait à réduire l'ambivalence de l'expression choisie qui témoigne d'une autonomie qui ne se limite pas à la seule dimension sexuelle. Nous souhaitons plutôt la voir cohabiter avec les autres significations possibles.

#### 4.2.2.4.3 Mortalité de femmes et confusion des genres

Dans un dernier temps, il est important de porter notre attention sur les deux seuls cas où d'autres femmes ont utilisé un tel impératif à l'intention de destinataires de même sexe. Les deux péripécies sont quasi identiques : une sage-femme rassure sa maîtresse quant à l'accouchement difficile qui est le sien en lui confirmant la naissance d'un fils. Les mères concernées sont Rachel (Gn 35, 17) et la femme de Pinhas (1 S 4, 20). Ces paroles des sages-femmes s'inscrivent clairement dans le

prolongement d'une vision patriarcale de la femme, la mère, en tant que « productrice » de fils. Tout porte à croire, en effet, que Rachel et la femme de Pinhas devraient être soulagées de souffrir et de mourir pour la bonne cause qu'est la naissance d'un mâle. Rachel et la femme de Pinhas contredisent pourtant en partie cette « bonne nouvelle » : la première en nommant son fils Ben-Oni, « fils de ma douleur », avant de mourir et la seconde, entourée de morts, indifférente aux paroles des sages-femmes, appelle son fils Ikavod, « Absence de gloire ». Quel lien établir entre Yaël et ces sages-femmes qui supervisent la mort de deux femmes et la naissance de deux garçons ? Étrangement, on constate que l'expression אֶל-תִּירָא, lorsque prononcée par des femmes, est mortelle pour leurs destinataires de genre féminin, mais annonce la vie de deux garçons. De manière similaire, ce propos de Yaël prophétise la mort d'un Sisera devenu femme, mais garantit la survie d'une Yaël « masculine » et du peuple d'Israël (Bos, 1995, p. 50). C'est une même logique genrée qui s'applique dans un cas comme dans l'autre. Prononcées par David ou YHWH, ces paroles auraient signifié la sécurité pour Sisera. Mais Yaël fait figure d'exception et elle le trompe sur toute la ligne. Elle le convie en fait à un combat dont elle seule sortira victorieuse (Bal, 1995, p. 104).

#### 4.2.3 Sexe et maternage sous la tente

L'exégèse du verset 18 a entre autres permis de révéler les pistes d'interprétation liées à la sexualité et à la maternité. C'est précisément dans les derniers mots de ce verset que ces deux réseaux de significations culminent alors que Sisera entre dans l'espace privé de la tente de Yaël. En effet, l'accueil qu'elle lui réserve tient en deux mots : וַתִּכְסֶהוּ בְשִׁמְיָהּ : « Elle le couvrit avec la שְׁמִיָּהּ ». Yaël est-elle mère ou amante ?

#### 4.2.3.1 Couvrir Sisera : de l'enfant à l'amant

Tous et toutes s'entendent pour qualifier la nature de l'objet שְׂמִיכָה, un hapax, d'obscur comme nous le mentionnions dans notre chapitre de critique textuelle. Les possibilités de traductions sont nombreuses : rideau, couverture, manteau, tapis, mais aussi parfum et corps. Ces différentes traductions permettent par ailleurs le déploiement des trois champs de significations suivants : la sexualité, le maternage et le dérèglement des identités de genre (Butler, 2006, p. 254 et 263). C'est précisément de la décision de privilégier l'un ou l'autre champ que dépend le choix de traduction de plusieurs commentateurs et commentatrices.

#### 4.2.3.2 Lorsque tombe le rideau : de la dévirilisation à la dissimulation

Bal est l'une de celles qui priorise, comme Soggin, la traduction de l'hapax par le mot rideau (Bal, 1995, p. 173-175 ; Soggin, 1981, p. 64). Selon la narratologue, le guerrier, en entrant dans la tente de Yaël, quitte non seulement l'espace public, mais aussi le monde des hommes. Bal propose que Yaël a décroché un rideau pour en recouvrir Sisera. Elle emprunte l'idée à Baumgartner selon lequel le rideau sert à délimiter l'espace réservé aux femmes dans la tente. Une telle utilisation du rideau par Yaël mène à la confusion des espaces genrés alors que les frontières entre ceux-ci n'existent plus (Bal, 1995, p. 175-176). Par ailleurs, du « féminin » s'accroche au rideau qui « [...] reste contaminé par sa fonction, et Sisera, enveloppé de ce rideau symbolique, est intégré dans le domaine féminin » (Bal, 1995, p. 176). Sisera se trouve dans une phase liminaire dans laquelle il perd son identité de genre masculin. Il n'est plus un homme (Bal, 1995, p. 174 et 176). Cette idée est certes intéressante, mais on se demande de quelle manière le rideau, employé d'ailleurs comme couverture, vient contribuer à la signification du « trouble dans le genre ». Il s'agit déjà de *sa* tente. Nul besoin, dès lors, d'en limiter les quartiers. De la même manière que la femme étrang[èr]e de Pr 7 s'est clairement approprié la chambre depuis le départ de son mari, Yaël possède l'espace en entier. Un pas à

l'intérieur et Sisera se voit déjà ébranlé dans sa masculinité, sous le joug de cette femme qui contrôle l'espace et la situation. Bos privilégie elle aussi la traduction par rideau, mais ce dernier ferme l'ouverture de la tente et non le « quartier » des femmes (1988, p. 51). Christianson, pour sa part, réitère la proposition faite par Matthews en 1991, puis en 2004, d'un rideau pour séparer espaces public et privé. Cependant, plutôt que d'insister sur la « dévirilisation » de Sisera comme le fait Bal, il insiste, avec Matthews<sup>104</sup> (2004, p. 72) sur la dissimulation de Sisera face à ses poursuivants et l'intimité sexuelle que permet le rideau (Christianson, 2007, p. 536). Dans ce dernier cas, au contraire de l'hypothèse de Bal, le tissu fonctionne véritablement comme un rideau. Cette traduction n'est pourtant pas la plus convaincante si l'on veut prendre en compte à la fois les significations sexuelles, maternelles et la dissimulation qui trouvent déjà à se déployer dans le texte. Parmi les différentes traductions proposées – tapis, couverture, peau d'animal, moustiquaire, cape –, celle de la couverture semble être la plus intéressante. En effet, s'il est impossible d'écarter les autres objets proposés, il faut néanmoins reconnaître qu'ils sont tous utilisés comme des couvertures. Par ailleurs, à la suite de Boling, nous rejetons l'idée du moustiquaire puisque sa transparence rend impossible la dissimulation de Yaël au regard de Sisera lors du meurtre (1975, p. 97). Pour Lindars, l'interprétation traditionnelle selon laquelle שְׂמִיכָה correspond à « rug » (tapis ou couverture) est fort possiblement la plus adéquate, précisément parce que cette couverture, si elle couvre aussi la tête de Sisera, permet de cacher Yaël pendant qu'elle s'approche en silence<sup>105</sup> (1995, p. 198). La racine כסה qui se trouve au *wayiqtol* en mode *piel*, 3<sup>e</sup> personne féminin singulier (avec suffixe) à deux reprises dans notre péricope, aux versets 18 et 19, vient confirmer l'importance de la signification de dissimulation. En effet, à deux reprises lorsque l'action de couvrir est effectuée par une femme, au *wayiqtol*, il s'agit de rendre les apparences trompeuses : d'abord Tamar se voile afin

<sup>104</sup> Matthews ne privilégie pourtant pas la signification de rideau. Il tient assez bien compte de la polysémie de l'objet (2004, p. 72).

<sup>105</sup> Hanselman semble être du même avis. Voir Hanselman, 1989, p. 105.

de confondre son beau-père qui la prendra pour une prostituée (Gn 18, 15) ; ensuite, Mikal dissimule la fuite de David en recouvrant une idole d'un filet de poils de chèvre dans le lit de ce dernier (1 S 19, 13). La dissimulation est donc une dimension importante des projets de Yaël. Malheureusement pour Sisera, il se trompe quant à l'identité de la victime de cette tromperie : ce ne sont pas ses assaillants, mais lui qui en est la cible.

#### 4.2.3.3 Sous les couvertures : l'intimité amoureuse de Yaël et de Sisera

Plusieurs commentateurs et commentatrices perçoivent chez Yaël, dans sa manière de couvrir Sisera, un geste d'intimité amoureuse. Bal et Klein le soutiennent toutes deux en affirmant que le chapitre 4 a possiblement été victime de censure en ce qui a trait à la sexualité (Bal, 1995, p. 105-106 ; Klein, 2003, p. 37). Lindars considère avec intérêt l'interprétation sexuelle de Zakovitch (1981), mais à son avis cette dernière est incompatible avec l'idée de dissimulation (Lindars, 1995, p. 198). Sans avoir tort, il oublie pourtant qu'une œuvre littéraire n'a pas à se limiter à une seule signification. Sexualité et dissimulation peuvent cohabiter sans s'exclure. Plusieurs commentateurs reconnaissent pour leur part les connotations sexuelles dans le texte, mais les réduisent à de simples insinuations (Asen, 1997, p. 531 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 393). Assis mentionne lui aussi la sexualité sous-jacente au geste de couvrir Sisera que Yaël reproduit par ailleurs à une deuxième reprise au verset 19 (2005, p. 9). La pertinence d'une telle érotisation de la **שְׂמִיכָה** est non seulement soutenue par l'exégèse d'autres mots du versets, mais aussi par le parallèle qu'il est possible d'établir, de nouveau, entre Yaël et la femme séductrice de Pr 7, 16. Celle-ci fait en effet miroiter le confort des couvertures de sa couche à son amant en affirmant : « J'ai fait mon lit de draps diaprés / de lin moiré d'Égypte ». Reis et Wilkinson vont même plus loin dans l'érotisation du mot à l'étude. En effet, Wilkinson propose une redivision du terme **בְּשִׂמְיָכָה** lui permettant de proposer que Yaël recouvre Sisera de parfum et non d'un tissu (Reis, 2005, p. 28 ; Lindars, 1997,

p. 198). Reis, pour sa part, formule la proposition suivante : Yaël recouvre Sisera de son propre corps. Elle fonde cette interprétation sur deux manuscrits dans lequel  $\text{שְׁמִיכָה}$  s'écrit avec un  $\text{ס}$ <sup>106</sup>. Ces manuscrits lui permettent de soutenir que le terme dérive en fait du verbe  $\text{סָמַךְ}$  qui signifie « s'étendre », « se reposer sur », « se pencher », « se coucher ». Yaël occuperait dès lors la position dominante supérieure et « chevaucherait » Sisera dans l'acte sexuel, et ce à deux reprises (Reis, 2005, p. 29-30). Cette interprétation alternative est d'autant plus riche qu'elle participe du renversement des rôles des genres entrepris dès le début du verset. En effet, Yaël occupe la position de l'homme dans la relation sexuelle. Malgré sa grande valeur heuristique, cette hypothèse s'inscrit difficilement dans une traduction, d'autant plus que le mot se trouve précédé d'un verbe et d'une préposition. Nous maintenons donc la traduction de  $\text{שְׁמִיכָה}$  par couverture, un terme qui permet le déploiement non seulement de significations sexuelles, mais aussi maternelles.

#### 4.2.3.4 De la doudou à l'outre de lait

Cette confortable couverture dans laquelle Yaël installe son invité mène aussi à une tout autre piste d'interprétation, soit celle du maternage. En effet, le geste de couvrir Sisera, à deux reprises, surtout dans son association avec le lait (voir infra) offert pour le désaltérer, entraîne un bon nombre de commentateurs et de commentatrices à considérer que Yaël interprète le rôle féminin par excellence de mère, selon l'idéologie biblique patriarcale (Fuchs, 2000) pour cet homme adulte dont la véritable mère fait son apparition dans le chapitre qui suit (Bal, 1995, p. 156-158 ; Alter, 1985, p. 48 ; Logan, 1996, p. 46 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 393 ; Matthews, 2004, p. 74 ; Asen, 1997, p. 531 ; Ackerman, 1998, p. 90) . La réflexion d'Alter est d'ailleurs tout à fait juste à ce sujet : « This version [Juges 4] plays almost teasingly

<sup>106</sup> Cette alternance entre le  $\text{ס}$  et  $\text{ש}$  est bien attestée en hébreu tardif et en araméen (cf. Lavoie, 2007, p. 91).

with the expected roles of man and woman » (Alter, 1985, p. 48). Le jeu est en effet d'autant plus troublant que Sisera n'est aucunement un enfant. Pourquoi suggérer une telle représentation de Yaël, bordant son enfant et le poussant au sommeil en l'abreuvant de lait (Amit, 1999, p. 212 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 393) ? La demande de Sisera ne s'inscrivait pourtant pas dans la thématique maternelle. En effet, le général en fuite, silencieux depuis son arrivée chez Yaël, formule poliment la requête suivante : « De grâce, donne-moi à boire un peu d'eau, car j'ai soif ». Matthews note une fois de plus le comportement insolite de Sisera qui exprime un besoin non comblé, ce qui cadre mal avec la loi de l'hospitalité (Matthews, 2004, p. 72). Loin de se sentir offensée, Yaël s'engage plutôt à répondre à la demande. Bal construit un parallèle intéressant entre cette requête en eau et celle du serviteur d'Isaac ayant pour objectif de sélectionner une femme, Rébecca, pour son maître (Gn 24, 17. 43) (Bal, 1995, p. 105-106)<sup>107</sup>. Au contraire de Rebecca, un tel rite se solde par un échec avec Yaël. Tout en acquiesçant à la demande de son hôte, elle lui impose, au lieu de l'eau, un autre breuvage : du lait, possiblement caillé<sup>108</sup>. Le mot כֶּלֶבֶת précédé de l'article défini הַ dans le verset 19, apparaît dans un contexte similaire en Gn 18, 8 alors qu'Abraham demande à Sarah de préparer un repas pour ses hôtes, trois envoyés de YHWH, desquels Abraham recevra la promesse d'un fils pour Sara. S'il est vrai que le lait caillé peut ainsi aisément s'inscrire dans le cadre d'hospitalité exemplaire, nous sommes pourtant d'avis, contrairement à plusieurs exégètes, que Yaël ne reproduit pas la démarche exemplaire de Sarah, en offrant plus que demandé (Matthews, 2004, p. 72 ; Schneider, 2000, p. 79). Elle subvertit plutôt les règles de l'hospitalité en parodiant son idéal, ce qui lui permet de reprendre le contrôle de la situation. Selon Brenner, le passage de l'eau au lait permet clairement le passage d'un symbolisme masculin à un autre, féminin (1993, p. 101). Sans faire du lait une extension du corps essentialisé de la femme, on peut en effet soumettre l'hypothèse d'une hyper-

<sup>107</sup> Mentionnons aussi la demande d'eau qu'Élie adresse à la veuve de Sarepta en 1 R 17, 10.

<sup>108</sup> Selon Caquot, « in this verse, *chalabh* undoubtedly means not fresh milk but the slightly fermented and somewhat curdled milk that is a good thirst-quencher, called *laban* by the Arabs » (1980, p. 387).

féménisation de la scène par le biais du rôle de la mère. En interprétant ce rôle, Yaël impose celui de l'enfant à Sisera qui se retrouve sans autorité (Bal, 1995, p. 173-175). Bach propose par ailleurs une réflexion très riche sur l'association entre nourriture et femmes en Antiquité : « in the ancient Mediterranean world, then, both food and fragrance served as markers or codes to indicate texts in which women's roles were heightened, altered, or transformed » (Bach, 1997, p. 182). Nous irions même jusqu'à proposer que cette transformation touche les identités et les rôles non seulement des femmes, mais aussi des hommes, de Sisera comme de Yaël. Sans tomber dans la thèse psychanalytique de la féminité dévorante proposée par Bach, on doit par ailleurs reconnaître que l'offrande de lait caillé prolonge le bouleversement du code de l'hospitalité, alors que Yaël revêt tour à tour les atours de la mère, de l'amante et de la meurtrière. Elle vient en effet s'inscrire aux côtés d'Eve et de son fruit, objet dans lequel se rencontrent vie, mort et sexualité (Bach, 1997, p. 184). L'identité de la femme nomade ne cesse en effet de signifier à la fois maternité et séduction sans pour autant jamais entrer parfaitement dans le moule de l'identité de genre féminin. L'ambiguïté se révèle véritablement un concept clé pour comprendre son personnage (Christianson, 2007, p. 519ss).

#### 4.2.3.5 Breuvages laitiers, amour et sommeil

D'ailleurs, le lait ne saurait signifier le seul maternage. La thématique de la séduction s'avère en effet incontournable lorsqu'un breuvage est offert par une femme à un homme (Lindars, 1995, p. 199<sup>109</sup>). Plusieurs rabbins des Midrashim sont d'ailleurs allés jusqu'à confondre les significations sexuelles et maternelles, proposant que Yaël ait allaité Sisera (Bronner, 1993, p. 89 ; Schneider, 2000, p. 79 ; Ackerman, 1998, p. 90). À propos de la correspondance entre lait et relation

---

<sup>109</sup> Lindars mentionne la présence d'une séductrice et d'une boisson dans l'ensemble de ces références bibliques : Pr 9, 17 ; Ct 4, 10-11 ; Jd 12, 20 et 13, 2 ainsi que dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum* de Pseudo-Philon, 31, 6 (1995, p. 199).

amoureuse<sup>110</sup>, il est d'ailleurs intéressant de constater l'omniprésence de ce breuvage dans le Cantique des cantiques, le premier verset du chapitre 5 nous en fournissant un bon exemple : « Je suis venu dans mon jardin / ma sœur fiancée / Je ramasse ma myrrhe / avec mon baume / Je mange mon miel et rayon / Je bois mon vin / avec mon **lait** » (Ct 5, 1). Yaël, comme l'amoureuse du cantique, est érotisée à travers son don de lait à Sisera (Bach, 1997, p. 171). Cet érotisme (*éros*), inscrit dans une fausse hospitalité, a pourtant ceci de particulier qu'il voisine la mort (*thanatos*). Le lait est en effet non seulement arme de séduction, mais aussi de mort. Toute la méfiance de Sisera s'envole alors que le lait favorise le sommeil d'un homme déjà épuisé par la fuite et possiblement la relation sexuelle (Boling, 1975, p. 97-98 ; Margalit, 1995, p. 636 ; Klein, 2003, p. 38). La thèse de l'endormissement n'est pourtant pas soutenue par tous les commentateurs et toutes les commentatrices puisque Reis en fait un moment de restauration entre deux relations sexuelles (2005, p. 31). En fait, l'une et l'autre significations se chevauchent, une fois de plus. D'ailleurs, Sisera n'est pas restauré une seconde fois. Au contraire de Sarah qui deviendra finalement la mère d'un fils à la suite de son hospitalité en Gn 18, Yaël a un accès immédiat à un tel rôle de mère et ce bien qu'elle se révèle être une très mauvaise mère (Exum, 1995, p. 72 ; Brenner, 1993, p. 103).

#### 4.2.4 Yaël le guerrier : la prescription à la masculinité de Sisera

Dans le cadre de cette douteuse hospitalité, Sisera tente tant bien que mal de réinscrire ses repères dans l'environnement de son hôtesse. Il essaie de réaffirmer son autorité politique et militaire en formulant un nouvel ordre à l'intention de Yaël<sup>111</sup> dans le cadre du verset 20 (Bal, 1995, p. 174-175), cette fois sans aucune politesse. Il

<sup>110</sup> À ce sujet, voir Lavoie (1995, p. 139-142).

<sup>111</sup> Selon Matthews, Sisera doute encore des bonnes intentions de Yaël à son égard. Elle est donc justifiée d'en faire autant (2004, p. 73). Schneider prétend au contraire que cette demande de Sisera prouve qu'il est tout à fait à son aise, qu'il se sent en sécurité dans la tente de Yaël (2000, p. 80). C'est aussi l'hypothèse qui nous paraît la plus plausible, particulièrement après les mentions des couvertures et du lait.

lui ordonne de se tenir debout, près de la porte. Le verbe עמד est employé à l'impératif, au *qal*, mais surtout, comble de l'étonnement, au masculin ! Comme nous l'expliquions déjà dans le chapitre de critique textuelle, nous conservons ce masculin qui s'inscrit tout à fait dans l'ambiguïté de genre propre à l'épisode de Yaël. Il n'est pas question d'en faire ni un impératif féminin (Lindars, 1995, p. 199-200), ni un infinitif absolu impératif (Boling, 1975, p. 98). Schneider soutient elle aussi qu'il est tout à fait possible que ce masculin ait été intentionnel (2000, p. 80). Reis est du même avis et n'exprime d'ailleurs aucune surprise. Au contraire de la majorité des commentateurs et des commentatrices qui considèrent que l'erreur de genre de Sisera s'explique par une grande fatigue ou trop de confort – il oublie qu'il n'est plus dans le campement de ses troupes – Reis l'explique plutôt par la position sexuelle dominante et donc mâle occupée par Yaël dans les relations intimes. « It is as though Sisera himself admits Jael has become a man, and he, by contrast, has become effeminate » (Reis, 2005, p. 31). On peut en effet cerner plusieurs symptômes d'une inversion de genres, surtout en ce qui concerne Yaël (Klein, 2003, p. 38). Le terme « inversion » paraît pourtant un peu limité puisque chez Yaël, l'exaltation des rôles de genre féminin côtoie la prescription à la masculinité<sup>112</sup> et que tout cela prend place dans un contexte à la fois érotique et maternel. Constructions de genres féminins et masculins se bousculent plutôt sans exclure une possible cohabitation de ces fragments d'identités de genres. Butler fournit une piste de réflexion intéressante au sujet de l'identité *butch*<sup>113</sup> qui pourrait convenir à Yaël : « C'est la déstabilisation du rapport entre le corps et l'identité, le féminin et le masculin qui devient érotique » (Butler, 2006, p. 241). La dissonance entre les deux est source de désir (Butler, 2006, p. 240). Cette masculinisation de Yaël participe donc de l'érotisme dont le lait et les couvertures avaient permis l'amorce. Sisera contribue à son tour à l'ambiguïté de

<sup>112</sup> Le « Debout ! » de Sisera n'est-il pas en parfaite adéquation avec le nom de Yaël et sa masculinisation ? Il annonce son membre viril, le piquet.

<sup>113</sup> « *Butch* : désigne diverses déclinaisons de la masculinité chez les lesbiennes mais peut s'appliquer à toute femme qui pratique des codes du genre masculin ou des identités masculines », définition tirée de Bourcier (2006, p. 101).

genre à laquelle Yaël le convie depuis le début de leurs échanges. Ignorant sans aucun doute le poids ironique de ses paroles, il complète sa demande envers Yaël en exigeant d'elle qu'à la question « Y a-t-il un homme ici ? », elle réponde : « personne / non ». Sisera révèle par le fait même sa propre « dévirilisation<sup>114</sup> », mais aussi sa mort (Reis, 2005, p. 31-32 ; Matthews, 2004, p. 73 ; Schneider, 2000, p. 74-80). Comme le dit fort à propos Bal, « dans ce dernier sursaut de pouvoir, donc d'existence sociale, il signe sa sentence de mort, se décrivant comme « aucun [homme] » en adoptant mal à propos le discours de l'homme impérieux qu'il a été » (Bal, 1995, p. 175). Est-il encore un homme ? Les précautions dans lesquelles il engage Yaël mènent à douter sérieusement de son identité de genre masculin (Alter, 1985, p. 48). En effet, il est incapable de procéder à une répétition<sup>115</sup> réussie de sa masculinité (Butler, 2006, p. 264-265) et donc de son pouvoir. Yaël s'est attribuée toutes les positions traditionnellement masculines et ce en plus de ses pouvoirs féminins. Elle dispose non seulement du droit à l'hospitalité et de l'indépendance de mouvement, mais aussi de la position dominante en tant que mère et amante<sup>116</sup>. Elle entraîne donc Sisera vers sa disparition en tant que אִישׁ, « homme ». Le grand homme est-il désormais une faible femme, un enfant endormi (Fewell & Gunn, 1990, p. 393) ? Chose certaine, Sisera est maintenant dépourvu de tous les pouvoirs des dominants, associés à sa classe de sexe. Il est gagné par la confusion des genres de Yaël.

<sup>114</sup> La réflexion d'Amit (1999, p. 210-211) sur le verset 16 et son עִרְאָלִי, « pas un homme », nous mène à faire un lien intéressant avec le אֵין, « aucun », du verset 20. En effet, le verset 16 nous apprend que « tout le camp de Sisera tomba au fil de l'épée. Il n'en resta plus un ». Ainsi, plus un homme n'est en vie et pourtant qu'en est-il de Sisera ? Est-il l'exception à cette règle ? Doit-on déjà comprendre qu'il ne s'agit plus d'un homme comme le confirme le verset 20 ? Il est d'ailleurs troublant de constater que Sisera a besoin d'une femme pour le protéger (Matthews, 2004, p. 73).

<sup>115</sup> Voir la définition du genre de Butler citée en page 6 de notre introduction.

<sup>116</sup> Ne réussit-elle pas, d'ailleurs, à épuiser un guerrier ennemi dont l'appétit sexuel est dit insatiable (Reis, 2005, p. 28) ?

### 4.3 Meurtre et « trouble » dans le genre

La violence reste encore à venir au verset 21. Yaël ne tarde pas à pousser plus loin l'audace de son occupation des territoires habituellement réservés aux hommes. Elle s'apprête en effet à faire violence à cet enfant enveloppé dans ses couvertures poussant plus loin le « trouble » dans le genre.

#### 4.3.1 Piquet et marteau : les instruments d'un meurtre... et d'un viol

Dans un premier temps, elle s'empare de deux outils à sa disposition : הָאֵהָל, le « piquet de tente » et הַמַּקְבֵּת, le « marteau ». Selon Schneider, il n'est pas surprenant de retrouver de tels instruments dans la tente d'une nomade (Schneider, 2000, p. 80). Bal soutient d'ailleurs que planter la tente faisait d'ailleurs partie des prérogatives féminines dans les sociétés nomades (1995, p. 182-183). De même, Lindars rappelle que « [...] the common tradition told of Jael as using her skill in pitching tents to murder a mighty warrior in a way that no ordinary woman could do » (Lindars, 1995, p. 201). Plusieurs rabbins (Midrash, Talmud) se font d'ailleurs fort élogieux à l'endroit de Yaël en raison de son respect de la *halakhah* qui interdit l'utilisation d'armes par les femmes<sup>117</sup> (Bronner, 1993, p. 88). Il est intéressant de constater que Yaël n'est pas la seule femme à avoir utilisé le piquet contre un homme. Delilah fit en effet de même contre Samson alors qu'elle tentait d'anéantir sa force, et donc sa virilité, en emprisonnant ses sept tresses à l'aide d'une chaîne et d'un battant (Jg 16, 14).

En ce qui concerne le marteau, Van Wolde fournit plusieurs précisions intéressantes. La racine du mot מַקְבֵּת est נִקַּב qui signifie « percer ». C'est de cette

<sup>117</sup> Cette règle se fonde sur Dt 22, 5 : « Une femme ne revêtira pas d'habits masculins, plus qu'un homme ne portera de vêtements de femme. Yhwh, ton Dieu, en effet, abomine celle ou celui se comportant de la sorte ». Yaël ne respecte pourtant pas l'esprit d'une telle loi...

racine que provient entre autres le terme **נִקְבָּה**, « femelle » (*perforata*, Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 666 ; Van Wolde, 1996, p. 293). Ainsi, une association est possible entre marteau, trou et « fémellité<sup>118</sup> ». C'est à se demander si le choix de cet instrument ne participe pas lui aussi de l'inscription de la féminité sur le corps même de Sisera. Yaël le « fémellise », lui construit l'orifice nécessaire à la féminité biologique en lui trouant le corps. La dimension phallique du piquet n'est d'ailleurs plus à démontrer alors que lui aussi participe d'une nouvelle configuration de genre pour Yaël : alors même qu'elle procède au viol et à la féminisation de Sisera, Yaël se construit en effet un membre viril et une masculinité.

#### 4.3.2 Intimité mortelle

Tous et toutes sont quasi-unanimes en ce qui concerne la connotation sexuelle du meurtre. L'emploi de l'expression **בְּיָדָהּ** « dans sa main » au verset 21 constitue d'ailleurs un premier indice du désir amoureux à l'œuvre dans le meurtre. En effet, cette même expression se retrouve en Gn 39, 12.13 alors que la femme de Potiphar saisit le vêtement de Joseph afin de s'unir à lui<sup>119</sup>.

Il faut aussi savoir que les termes employés pour dire que Yaël approche de Sisera, **וַתִּבּוֹא אֵלָיו**, sont les mêmes utilisés pour dire qu'un homme vient sexuellement vers une femme, la seule différence résidant ici dans le fait que le verbe soit au féminin (Van Wolde, 1996, p. 293 ; Alter, 1985, p. 49 ; Klein, 2003, p. 38 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 393).

Le mot **בְּלֵאט** évoquant le mystère et le secret accompagne cette expression et en appuie la suggestion sexuelle. Le même mot est employé en Rt 3, 7, dans un passage suggérant intimité et romance entre Ruth et Booz (Lindars, 1995, p. 201 ; Niditch, 1989, p. 45-46). Selon Reis, c'est cette même atmosphère nimbée de

<sup>118</sup> Terme emprunté à Nicole-Claude Mathieu dans sa catégorie d'identité « sexuelle » (1991, p. 232).

<sup>119</sup> La même expression se trouve aussi en trois autres endroits de la bible hébraïque : Ex 15, 20 ; Dt 24, 1.3 et Is 51, 18.

sexualité qui aurait permis de faire croire à l'initiation d'une troisième relation sexuelle par Yaël et non à un meurtre, en cas de réveil de Sisera (2005, p. 33). Cette arrivée discrète de Yaël auprès de Sisera pourrait aussi évoquer la venue d'une mère auprès de son enfant endormi (Fewell & Gunn, 1990, p. 393). Par ailleurs, ce terme n'est pas sans accointances avec la tromperie et le meurtre. Saül désire que ses serviteurs s'adressent de cette manière à David afin de le tromper sur ses intentions (1 S 18, 22). À l'inverse, ce même terme qualifie la venue de David auprès de Saül, chance unique de le mettre à mort (1 S 24, 5). L'emploi d'un tel terme est aussi parlant de l'ignorance dans laquelle lectrices et lecteurs sont tenu-e-s, en ce qui concerne les motivations de la femme nomade (Christianson, 2007, p. 532-533). Lindars remonte pour sa part jusqu'à la racine  $\text{טָלַף}$  qui signifie « couvrir », « envelopper » (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 532 ; Lindars, 1995, p. 201). Recouverte de secret, Yaël est donc elle aussi dissimulée à la vue de Sisera.

#### 4.3.3 Meurtre et nomadisme ou comment assassiner sous la tente

De la même manière qu'on plante une tente, Yaël assassine Sisera (Lindars, 1995, p. 201). C'est le verbe  $\text{עָקַף}$ , « planter », qui est utilisé dans un cas comme dans l'autre<sup>120</sup>. Ce n'est d'ailleurs pas le premier emploi de ce terme en contexte violent dans la bible hébraïque : il y a d'abord Ehoud qui plante un poignard dans le ventre d'Eglon (Jg 3, 21), le corps de Saül cloué sur une muraille (1 S 31, 10) et finalement les épieux plantés dans le cœur d'Absalom (2 S 18, 14). La dimension phallique<sup>121</sup> d'une telle arme pointue n'est d'ailleurs pas passée inaperçue. Plusieurs ont associé le meurtre à une pénétration sexuelle perpétrée par Yaël, désormais pourvue d'un membre viril (Van Wolde, 1996, p. 293 ; Fewell & Gunn, 1990,

<sup>120</sup> Voir entre autres Gn 31, 25 et Jr 6, 3.

<sup>121</sup> Asen, à la suite d'Alter, rappelle que le terme grec employé dans la Septante pour désigner le piquet,  $\text{πάσσαλον}$ , est un euphémisme pour le phallus dans l'*Anthologie grecque* d'Aristophanes (1997, p. 532). Brenner conçoit ce verbe comme un symbole de masculinité (Brenner, 1993, p. 101).

p. 394 ; Alter, 1985, p. 49 ; Matthews, 2004, p. 73 ; Klein, 2003, p. 38-39 ; Lindars, 1995, p. 201 ; Marais, 1998, p. 102 ; Niditch, 1989, p. 46 ; Yee, 1993, p. 116). Klein décrit avec brio la violence sexuelle de la scène : « Her beating the peg into the ground is itself suggestive of sexual activity. Can we say that Jael literally ‘screwed’ [or : ‘socially/sexually abused’] Sisera ? » (2003, p. 39). Lindars propose l’idée d’une parodie de la relation sexuelle alors que les rôles de l’homme et de la femme sont intervertis (1995, p. 201). L’idée de parodie est d’autant plus intéressante qu’il semble que son objet, dans l’épisode du meurtre de Jg 4, soit non seulement l’acte sexuel, mais aussi l’identité de genre en tant que telle. Le meurtre permet donc une réflexion sur le caractère non-naturel, contingent et construit du genre. Il est ainsi possible de rejoindre Butler qui affirme : « la parodie du genre révèle que l’identité originale à partir de laquelle le genre se construit est une imitation sans original » (2006, p. 261). Yaël est-elle un homme ou une femme au moment du meurtre ? Question irrésoluble puisque Yaël est à la fois munie d’une arme phallique et du titre **אִשְׁת־חֶבֶר** au moment du meurtre (Jg 4, 21).

#### 4.3.3.1 *Raqqah* : de la fellation au viol d’un homme

La partie du corps dans laquelle entre le piquet contribue d’ailleurs à une telle ambiguïté. En effet, le piquet pénètre en un endroit identifié de manière obscure par le terme **רִקְהָ**. La première signification associée à la racine **רִקַּק** est l’idée d’être mince, d’être faible et traditionnellement, la majorité des exégètes ont choisi de traduire ce terme par « tempe » (Lindars, 1995, p. 202 ; Guillaume, 2004, p. 30 ; Schneider, 2000, p. 80 ; Logan, 1996, p. 46 ; Christianson, 2007, p. 530). Bos fait de même, mais elle retient surtout la tête comme le tout désigné par la partie (1988, p. 51). Par ailleurs, le verbe « cracher » est un autre sens possible de la même racine et il ouvre d’autres possibilités de traductions. Tout en retenant la traduction par tempe, Lindars dresse un tableau des différentes traductions proposées : tempe,

mâchoires<sup>122</sup>, joues, palais, cerveau, cou, gorge et squelette (1995, p. 202). Plusieurs remettent en question l'idée de tempe. C'est entre autres le cas de Van Wolde qui identifie la gorge comme partie du corps atteinte par le piquet (1996, p. 293<sup>123</sup>). Boling retient pour sa part l'idée du cou. Il est entre autres guidé par l'apparition du même mot dans le Cantique des Cantiques (Ct 4, 3 ; 6, 7). À son avis, il ne peut s'agir ni du cerveau<sup>124</sup>, ni du squelette puisque ce doit être une partie visible de la tête : « As the location of the *rqh* is behind the veil in the Song of Songs passages, we are led to look for some vulnerable spot such as the upper neck, behind the lower jaw » (Boling, 1975, p. 98). Fewell & Gunn font partie de ceux qui privilégient l'idée de la bouche comme partie du corps pénétrée par le piquet pendant le meurtre (Fewell, 1992, p. 69 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 393). Le Cantique des cantiques fournit un indice de taille en ce sens. En effet, la  $\eta\kappa\eta$  y est comparée à une moitié de grenade. À notre avis, cette comparaison permet d'écarter la traditionnelle « tempe » qui ne partage ni la rougeur, ni la rondeur de la grenade. La bouche et la joue méritent d'être retenues. La traduction par « bouche » est particulièrement intéressante car en Ct 4, 3, la comparaison avec la grenade<sup>125</sup> se situe précisément dans un verset qui se consacre aux lèvres et à la parole de l'amante alors que l'amant fait l'éloge de sa beauté de haut en bas. C'est aussi la traduction choisie par Keel qui soutient que « la fente accueillante de la grenade, avec ses parties rouges claires ou foncées, me semble cependant davantage correspondre à la bouche ouverte [...] » (1997, p. 159). Elle est appuyée par l'utilisation du terme  $\gamma\nu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ , « mâchoires », dans le codex Alexandrinus, l'emploi de  $\sigma\acute{\omicron}\mu\alpha$ , « bouche », dans les Antiquités juives de Flavius Josèphe et de *malas*, « joues », ou *maxillas*, « mâchoires », dans l'homélie V, 4 (40) d'Origène (1993, p. 138-139). Elle remporte notre adhésion pour l'ensemble de ces raisons. Le

<sup>122</sup> En effet, c'est le terme grec  $\gamma\nu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  qui est employé dans le codex Alexandrinus (Lindars, 1995, p. 202).

<sup>123</sup> Elle note aussi un jeu de mot intéressant entre cette partie du corps et le nom de Baraq : « Yael pierces Sisera's throat thus taking over Baraq's task » (Van Wolde, 1996, p. 293).

<sup>124</sup> C'est la traduction choisie par Auzou (1966, p. 203).

<sup>125</sup> La même comparaison se retrouve dans le texte ougaritique « La naissance des dieux » (Lavoie, 1995, p. 134-135).

choix de « bouche » pour la traduction vient d'ailleurs spécifier davantage le caractère sexuel du meurtre. En effet, l'image de la fellation se présente rapidement à l'esprit. Le piquet à la main, Yaël exige et prend cette faveur sexuelle de Sisera, le viol et la féminisation étant une seule et même chose<sup>126</sup>. Yaël procède ainsi au dérèglement du corps en créant et resignifiant différents orifices. Elle participe ainsi aux « [...] pratiques sexuelles qui, dans des contextes tant homosexuels qu'hétérosexuels, ouvrent des surfaces et des orifices à la signification érotique ou en ferment d'autres [*sic*] réinscrivent les frontières du corps le long de nouvelles lignes culturelles » (Butler, 2006, p. 253). Le meurtre de Sisera, en tant que performance accomplie par Yaël, donne ainsi à penser sur la dénaturalisation du genre qu'il contribue à accomplir (Butler, 2006, p. 263).

#### 4.3.3.2 Sisera : une monture honteuse et sans vie

Yaël quitte ensuite le corps de celui qui fut son amant, son enfant et sa victime. Le verbe **וַיֵּצֵד**, un *wayyiqtol* au *qal*, 3<sup>e</sup> personne, féminin, singulier, qui signifie « descendre », conserve une certaine ambiguïté à ce sujet. En effet, ce verbe n'est employé qu'à deux autres reprises à propos de la descente d'âne d'Achsah (Jos 15, 18 et Jg 1, 14) (Asen, 1997, p. 531 ; Schneider, 2000, p. 80 ; Reis, 2005, p. 34 ; Boling, 1975, p. 98). Plus souvent qu'autrement, on attribue au piquet de tente d'en être le sujet alors qu'il s'enfonce en terre. Cependant, comme le soulignent Boling, Lindars et Schneider, le marteau et Yaël sont aussi des mots féminins en hébreu et pourraient être des sujets de ce verbe. Tous trois privilégient néanmoins le piquet (Boling, 1975, p. 98 Lindars, 1995, p. 202 ; Schneider, 2000, p. 80<sup>127</sup>). Le parallèle avec Achsah a néanmoins mené plusieurs exégètes à remettre en question cette idée afin d'imaginer la scène autrement : Yaël chevauchant Sisera, comme Achsah son âne, redescend sur terre à la suite du meurtre. Fewell & Gunn établissent d'ailleurs

<sup>126</sup> En effet, les femmes ont en partage d'être interchangeable dans l'appropriation. Voir Young, 1994.

<sup>127</sup> Matthews fait aussi du piquet le sujet de ce verbe (2004, p. 73).

une comparaison fort intéressante entre l'abandon de ses chars par Sisera, symbole de défaite et celle du corps du général par Yaël, symbole de victoire (1990, p. 394). Reis abonde dans le même sens. Elle doute que le piquet ait pu transpercer le crâne de Sisera et atteindre le sol sous lui. À son avis, Yaël a plutôt mis pied à terre comme on descend de cheval. Comme l'animal qui lui a donné son nom, elle a grimpé sur Sisera, puis en est descendue. Cette position suggère une fois de plus une position sexuelle dominante pour Yaël (Reis, 2005, p. 33-34). Bos (1988, p. 51) propose pour sa part que ce soit la *raqqah* et par extension la tête de Sisera qui se retrouve par terre, mais la tête n'est pas sectionnée et on imagine mal de quelle manière sa chute aurait eu lieu. Il nous paraît intéressant de conserver la possibilité des deux traductions, l'une ayant Yaël et l'autre le piquet pour sujet. Elles permettent en effet toutes deux des allusions à des dimensions importantes de son identité. C'est en tant que femme de pouvoir, dominante, mais aussi en tant que femme nomade, sous la tente, qu'elle accomplit le meurtre.

Par ailleurs, qu'en est-il de Sisera, monture que Yaël laisse sans vie ? Les derniers mots du verset 21 nous renseignent à ce propos. Il est plongé dans un profond sommeil<sup>128</sup> comme nous l'indique le verbe **נרדם**. Constat intéressant, ce terme est employé pour désigner la torpeur dans laquelle YHWH installe le premier humain en Gn 2, 21, afin de confectionner homme et femme et par le fait même construire les genres. Bos propose pour sa part une autre traduction qui s'appuie sur l'utilisation du même verbe dans le contexte du Ps 76, 7 où il signifie l'idée de paralysie. Il lui semble en effet peu logique que Sisera tombe endormi avant de s'évanouir comme l'indique le verbe suivant **יָעַף** (Bos, 1988, p. 51-52). Cette difficulté au niveau de la chronologie ne cause pas problème à Reis qui conçoit ces trois verbes comme une simple description d'un Sisera endormi et épuisé par plusieurs relations sexuelles (Reis, 2005, p. 34). Boling identifie, pour sa part, une

<sup>128</sup> Holladay soutient qu'il s'agit en fait du premier sommeil, un des stades du sommeil segmenté d'avant la lumière artificiel du monde moderne (2007, p. 221).

racine différente de Bos pour **וַיִּעַף**. Il ne serait pas question de fatigue comme le laisse croire le texte massorétique, mais plutôt d'un corps en convulsions tel qu'indiqué par les racines **עָרַף** et **עָפַף** (Boling, 1975, p. 98). Cette idée fort ingénieuse est récupérée par Fewell & Gunn puisque s'y croisent à la fois les symptômes de l'agonie et de l'orgasme (Fewell & Gunn, 1990, p. 394). À propos de ce même verbe, Lindars rappelle que la signification première de la racine **עָרַף** et **עָפַף** est « plier ». À son avis, « as the ideas of bending and fainting are closely related, it seems best to accept the proposal without support from LXX, but to translate it more simply as *collapsed* » (Lindars, 1995, p. 203-204). Sisera s'est donc effondré. Si l'ensemble de ces idées paraissent intéressantes, il nous paraît plus adéquat, avec Reis, de conserver l'idée de sommeil et d'épuisement comme décrivant la condition physique de l'homme assassiné, bien que l'utilisation que Fewell & Gunn font de la traduction de Boling s'avère très riche. Notre interprétation permet non seulement de voir un clin d'œil à Adam et Eve en Gn 2, 21 et une allusion à la question des identités de genres, mais aussi un parallèle avec le sommeil de Samson dont profite Delilah pour le piéger (Jg 16, 19). Les deux femmes ont ainsi la possibilité de se retrouver dans l'« humiliante » émasculatation qu'elles font subir aux deux hommes.

#### 4.3.3.3 Tableau d'un viol ou regard de Baraq sur la scène

C'est à d'ailleurs à ce spectacle que Yaël convie Baraq au verset 22. Plusieurs exégètes remarquent que l'accueil qu'elle réserve au chef de guerre israélite est très semblable à celui de Sisera (Schneider, 2000, p. 81 ; Matthews, 2004, p. 73 ; Bal, 1995, p. 136). Une fois de plus, une connotation sexuelle est possible avec l'expression **וַיִּבֶא אֵלָיָהּ**. Selon Reis, elle n'est d'ailleurs jamais utilisée dans un autre contexte que celui de la sexualité (2005, p. 34). Une telle interprétation du passage demeure néanmoins incertaine, car aucun autre élément ne permet d'appuyer

cette idée. Il pourrait s'agir d'une exception. En effet, Yaël et Baraq ne sont pas réellement seuls dans la tente, et Yaël insiste sur le fait qu'elle veut lui montrer l'*homme* qu'il cherche. Au contraire des versets précédents, ses intentions sont claires. L'ambiguïté mérite néanmoins d'être conservée, d'autant plus qu'elle participe de la vision étroite des femmes étrangères aux mœurs légères en Israël (Reis, 2005, p. 36). Assis cerne lui aussi la connotation sexuelle de la formule (2005, p. 10). Chose certaine, la venue de Baraq dans la tente de Yaël permet à la prophétie de Déborah de se réaliser. Le chef militaire est certainement humilié par cette femme qui a vaincu l'ennemi à sa place. La scène du meurtre est par ailleurs aussi très éloquente à ce sujet. En effet, comme l'indique le וַיִּבֶן en fin de verset, Baraq est le focalisateur de la scène et c'est à travers son regard que nous observons Sisera, tombé, mort, un piquet dans la bouche (Christianson, 2007, p. 529 ; Marais, 1998, p. 102 ; Bal, 1995, p. 136-137). Bal soutient d'ailleurs que Baraq devient à ce moment le focalisateur d'une honte masculine qu'il partage avec Sisera (Bal, 1995, p. 137-140). Ils ont tous deux perdu quelque chose de leur virilité aux mains d'une femme : l'un sa vie ; l'autre son honneur. La scène présente clairement des connotations homosexuelles et, dans le contexte de l'Israël ancien, cela est humiliant car il est affirmé en Lv 18, 22 : « Ne couche pas avec un homme/ comme on couche avec une femme/ c'est une abomination ». Par ailleurs, un tel tableau rappelle aussi le viol de guerre dont sont victimes tant de captives dans la tente de leurs nouveaux maîtres. Ne s'agit-il pas du sort réservé aux membres du camp ennemi dans l'un et l'autre cas ? Ce dernier tableau montre clairement les limites du caractère subversif du meurtre, le dérèglement des genres étant récupéré par l'idéologie politico-militaire et hétérosexiste d'Israël.

Le présent chapitre nous a d'abord permis d'établir clairement le contexte dans lequel évolue Yaël dans l'épisode du meurtre de Jg 4. Malgré son statut d'épouse, la femme nomade fait preuve d'une grande autonomie, un comportement

en rupture avec les attentes traditionnelles envers les femmes, mais en continuité avec les stéréotypes associés aux femmes étrangères. Tout au long du passage, elle pousse plus loin cette autonomie et procède à un véritable bouleversement du genre féminin en s'appropriant plusieurs prérogatives masculines comme l'invitation à l'hospitalité et/ou à la sexualité. Non seulement bouleverse-t-elle totalement les règles de cette hospitalité, mais elle investit aussi celle-ci d'une dimension de violence et de mort. Par ailleurs, elle incarne avec brio certains stéréotypes féminins, ceux de la mère et de la femme adultère, représentations d'ailleurs suggérées par l'utilisation de plusieurs verbes (« sortir », « se détourner »), mais aussi de différents objets (couverture et lait). Cette confusion des genres ne tarde pas à gagner Sisera qui tente sans succès de reprendre le contrôle d'une situation qui lui échappe complètement. Il interpelle Yaël au masculin et participe ainsi à sa propre dévirilisation. Le meurtre qui s'ensuit, par ses instruments et la blessure infligée, contribue encore davantage à un « trouble » dans le genre, terme emprunté à Butler. En effet, Yaël, désormais pourvue d'une arme phallique, féminise Sisera endormi, le viole par le biais d'une fellation obligée. Les rôles se trouvent ainsi inversés : la femme viole le militaire. C'est lui le captif de guerre. Si cette scène évoque un puissant renversement de pouvoirs au profit des femmes, le dernier tableau du verset 22, dont Baraq est le focalisateur, participe néanmoins de la récupération d'une telle subversion. Il nous semble en effet qu'il s'agit d'un retour en force de l'hétérosexisme alors que l'ennemi est « humilié » par les pratiques homosexuelles dont son corps inerte témoigne. Les versets 17 à 22 contribuent néanmoins à une profonde réflexion sur le caractère contingent et non-naturel des genres féminin et masculin en permettant l'émergence de différentes configurations.

## CHAPITRE V

### YAËL : L'ELOGE D'UNE MEURTRIERE

Le personnage de Yaël apparaît de nouveau dans l'épisode chanté du meurtre aux versets 24-27. La représentation y est tout autre qu'en Jg 4. Comme le souligne fort à propos Christianson, « in light of the relatively realist narrative of ch. 4, ch. 5 is an oddly dreamlike flashback that replays the narrative's most decisive moment in slow motion, lingering on its violence » (2007, p. 530). C'est l'intensité de la violence que l'on remarque en premier, une violence qui se situe en dehors d'une dynamique d'adultère et de contexte hospitalier ambigu et qui prend toute la place en l'absence de dialogues. D'un bout à l'autre de ces versets, Yaël y apparaît comme une puissante guerrière, une violeuse, forte de ses appartenances ethnique, nomade et genrée. Ce pouvoir détenu par Yaël, nous pourrions d'abord en observer le déploiement dans le verset 6 du cantique qui la désigne comme héroïne d'une époque, aux côtés de Shamgar ben Anat. Puis, nous nous intéresserons à la reconnaissance qui lui est accordée dès le verset 24 et au sens de cette bénédiction alors que sont soulignés à travers elles ses statuts de femme, de Qénite et de nomade. Nous considérerons aussi de quelle manière Yaël est idéalisée par cette bénédiction. Nous explorerons ensuite le verset 25 et les différentes significations que peuvent avoir les boissons demandées ou offertes, l'eau, le lait caillé et le beurre, qu'il s'agisse de danger, de sexualité, de mort, d'honneur, de sacrifice, etc. La vaisselle dans laquelle est servi le beurre retiendra d'ailleurs notre attention puisqu'elle nous renseigne sur le traitement royal auquel Sisera a droit. Par la suite, nous étudierons la violence

exprimée au verset 26 à l'aide de trois verbes en raison des nombreuses suggestions qu'elle rend possible à travers un langage avant tout guerrier. Nous considérerons ensuite, au verset 27, la chute de Sisera entre les jambes de Yaël, une agonie qui évoque à la fois l'accouchement, le viol et l'humiliation du guerrier déchu. Finalement, aux versets 28 à 30, la figure de la mère de Sisera saura éclairer pour nous cette autre « mère de Sisera » qu'est devenue Yaël. Enfin, nous porterons notre attention sur la thématique du viol.

### 5.1 Yaël la puissante, héroïne d'une époque

Dans le cantique de Déborah, le nom de Yaël apparaît dès le verset 6 dans l'expression temporelle **בְּיָמֵי שִׁמְגָר בֶּן-עַנַּת בְּיַמֵּי יַעֲל**, c'est-à-dire « Aux jours de Shamgar, fils d'Anat, aux jours de Yaël ». L'expression **בְּיַמֵּי** est constituée par la préposition **בְּ**, « dans », préfixée au nom commun masculin **יָמִים**, « jour », qui se trouve au pluriel et à l'état construit. Elle a pour sens littéral « dans les jours », c'est-à-dire « à l'époque ». Elle s'accompagne le plus souvent des noms de personnages puissants qui ont dominé leur époque : un patriarche (ex. : Abraham en Gn 26, 1), un juge (ex. : Gédéon en Jg 8, 28), des rois (ex. : 1 S 17, 19 ; 2 S 21, 1 ; 1 R 10, 21), un peuple ennemi (ex. : les Philistins en Jg 15, 20), etc.<sup>129</sup>. Jg 5, 6 est la seule péricope dans l'ensemble de la bible hébraïque où l'époque désignée par **בְּיַמֵּי** est celle d'une femme (Mandelkern, 1962, p. 472-473). La présence du nom de Yaël dans une telle expression confirme qu'elle fait elle aussi partie de ce groupe des puissants qui accomplissent de grandes choses. Tous ne sont pourtant pas de cet avis. En effet, Soggin, qui juge qu'elle n'a rien à faire dans cette partie du texte, évacue Yaël du verset 6 en éliminant le premier *yod* du prénom de **יַעֲל** qu'il considère être une dittographie à la suite de Sellin (1934) et Grether (1941). Il traduit plutôt par « aux

<sup>129</sup> L'expression peut aussi servir à désigner la période des moissons. Ex : Gn 30, 14 ; Jg 15, 1 et 2 S 21, 1. Voir aussi les utilisations dans le livre de Qohélet (Qo 7, 15 ; 11, 9 et 12, 1).

jours du joug » (Soggin, 1987, p. 80). Une telle modification du texte massorétique n'est pourtant appuyée par aucun manuscrit. Bal a tout à fait raison d'affirmer que cette « [...] décision devient nettement stupéfiante lorsqu'on se rend compte que Shamgar fils d'Anath ne joue aucun rôle dans le cantique. Lui, par contre, n'en est pas chassé par le philologue si peu respectueux de la lettre du texte » (Bal, 1995, p. 67).

Il est d'ailleurs intéressant de constater que c'est une autre femme, Déborah, qui la désigne ainsi comme l'une des personnalités marquantes de son époque. Qu'elle se trouve en compagnie du sauveur Shamgar n'est dès lors plus étonnant puisque tous deux sont reconnus pour leur intervention libératrice dans l'histoire d'Israël (cf. Jg 3, 31). Auffret fait d'ailleurs un rapprochement fort intéressant entre les deux personnages. En effet, tous deux font appel à des instruments inusités pour combattre alors qu'il y a pénurie d'armes<sup>130</sup> (Jg 5, 8) : un aiguillon à bœufs pour Shamgar ben Anat et un piquet de tente pour Yaël (Auffret, 2002, p. 118 ; Bal, 1995, p. 66). Ces sauveurs sont aussi atypiques en ce qu'ils ne sont pas Israélites, mais étrangers (Schneider, 2000, p. 88). Lindars affirme à propos de Shamgar : « It seems likely that he is a mythical person of long ago, a son or devotee of the warrior-goddess ; whose name is sufficient to suggest oppression by an enemy » (1995, p. 236). Il est pourtant peu probable que Shamgar soit un militaire cananéen ou un bandit de grand chemin comme le soutient Lindars. En effet, n'est-il pas bien en place aux côtés d'Israël en Jg 3, 31, assassinant six cents Philistins ? S'agirait-il d'un autre Shamgar, d'une autre Yaël ? L'hypothèse est peu convaincante. De son côté, Fokkelman va encore plus loin que Lindars. Ce n'est plus seulement Shamgar, mais aussi Yaël qu'il positionne d'abord du côté ennemi. À son avis, l'expression à l'étude fait référence au parti pris de Yaël avant qu'elle ne change de camp et se range aux côtés des tribus d'Israël (Fokkelman, 1995, p. 605<sup>131</sup>). La thèse est étrange puisque

<sup>130</sup> Lindars mentionne lui aussi cette pénurie d'armes, en plus du travail du fer sans doute accompli par les Qénites dont faisait partie Yaël (1995, p. 241).

<sup>131</sup> Auffret (2002, p. 146) appuie cette lecture.

Fokkelman semble oublier le peu de chronologie ou de linéarité du poème et il inscrit Yaël dans une binarité dont les transformations menant d'un pôle à l'autre ne sont nullement évoquées dans le cantique.

Par ailleurs, la présence de la déesse cananéenne Anat dans le nom de Shamgar ne devrait pas non plus nous conduire à concevoir le « couple<sup>132</sup> » Shamgar-Yaël comme un reflet de Déborah et de Baraq tels qui ont été figés dans le moule du mythe cananéen « Anat-Baal » par Craigie (Bal, 1995, p. 66). Ce que l'homme et la femme ont avant tout en commun c'est un instrument, une violence et un impact salvateur pour Israël. Ainsi, Déborah caractérise cette époque particulière qui fut celle de son « lever » en l'inscrivant sous le sceau d'autres sauveurs marginaux. Elle reconnaît la place que des étrangers, des nomades<sup>133</sup> et surtout des femmes ont joué dans l'histoire et la survie d'Israël. Comme le dit fort à propos Auffret : « On voit comment la mention de ces "sauveurs" au début de l'ensemble 6-8 prépare à sa manière celle de Debora dans l'unité centrale 7cd » (2002, p. 118). En effet, Déborah se présente, à la suite de Shamgar et Yaël, comme la plus grande des libératrices, en tant que mère en Israël (cf. 3.3). C'est d'ailleurs du haut de cette autorité qui est la sienne que Déborah s'engage à bénir Yaël, la femme nomade ayant mis à mort l'ennemi d'Israël.

## 5.2 Bénédiction de Yaël

Peu de femmes sont bénies dans la bible hébraïque. Parmi celles-ci, on retrouve Sarah (Gn 17, 16.19), Rébecca (Gn 24, 60), Hannah avec son mari Elqana (1 S 2, 20), Abigail (1 S 25, 33), Ruth (Rt 3, 10) et Judith (13, 18)<sup>134</sup>. Une dernière de

<sup>132</sup> Une « paire genrée » de libérateurs selon Yee (1993, p. 110).

<sup>133</sup> En effet, la mention de ces époques en lien avec l'état des routes et les voyageurs au verset 6 vient mettre de l'avant l'appartenance de Yaël au monde nomade (cf. Lindars, 1995, p. 235).

<sup>134</sup> Par ailleurs, rappelons que l'être humain, homme et femme, est béni en Gn 1, 28 et 5, 2 et que Laban bénit fils et filles en Gn 32, 1. N'oublions pas non plus Aksa qui demande une bénédiction, de l'eau, à son père (Jos 15, 19 et Jg 1, 15). À propos de l'histoire de Judith, Lindars affirme : « in fact the Deborah story has clearly influenced Judith, which in its turn has influenced the retelling of it in LAB (1995, p. 169).

ces femmes bénies se trouve dans le cantique de Déborah. Il s'agit de Yaël (Jg 5, 24). L'épisode la concernant, en Jg 5, 24-27, s'ouvre en effet avec le verbe **תִּבְרַךְ**, un jussif au *pual*, 3<sup>e</sup> personne féminin, singulier, de la racine **ברך**, « bénir ou être béni », dont elle est l'objet. Les interprètes du chant que sont Déborah et Baraq prononcent cette louange en ouverture de la scène sanglante à laquelle la femme nomade nous convie. Au contraire du récit en prose, Yaël est éclairée d'une lumière positive dès son entrée en scène (Christianson, 2007, p. 529). Selon Matthews, le fait que les deux héroïnes soient célébrées pour leurs gestes en Jg 5 est d'ailleurs l'une des spécificités du cantique (2004, p. 76). On entre dans la description du meurtre par le biais d'une bénédiction, une bénédiction qui modèle nécessairement notre lecture du geste violent. En effet, la *berakhah* est efficace dans l'immédiat. Comme le rappelle Lavoie, « la bénédiction concrètement réalisée est d'abord une diction » (2008, p. 3). Déborah et Baraq imposent à nous la reconnaissance qu'ils témoignent envers Yaël (Fewell & Gunn, 1990, p. 403). À propos des bénédictions prononcées par des humains pour des humains, Lavoie souligne par ailleurs que c'est « [...] aussi un geste d'échange et d'union » (2008, p. 4). Cette bénédiction est l'occasion de la seule et unique « rencontre » entre Déborah et Yaël, et donc de leur seul moment de proximité. Comme le note Guest, « only in the Song of chapter 5 does Jael's name cross Deborah's tongue as she praises Jael's actions in verses 24-27 » (2001, p. 177-178). Ce rapprochement rendu possible entre les deux femmes mène à considérer l'importance de l'identité de genre féminin dans le cadre de la bénédiction.

### 5.2.1 Bénir une femme, bénir une étrangère

En effet, la bénédiction s'adresse à Yaël à travers plusieurs traits spécifiques de sa personne dont son identité de genre féminin. Le second mot du verset, faisant suite au verbe n'est pas le prénom de la bénie, mais le mot **מִנְשִׁים**, soit la préposition **מִן** de type comparatif ou plutôt superlatif, « plus que », « au-delà », suivie du mot

féminin pluriel « femmes » (Lindars, 1995, p. 276 ; Hauser, 1980, p. 35). C'est précisément à travers sa féminité que Yaël est bénie. Entre toutes les femmes, elle est distinguée par cette bénédiction (Ackerman, 1998, p. 89 ; Auffret, 2002, p. 127 ; Bal, 1995, p. 180 ; Hauser, 1980, p. 35 ; Lindars, 1995, p. 276 ; Matthews, 2004, p. 76 ; Schneider, 2000, p. 91-92 ; van Dijk-Hemmes, 2004, p. 89-100). Comme l'ont noté Auffret et Hauser, l'importance du féminin est telle dans ce passage que le mot « femme », deux fois au pluriel et une fois au singulier, apparaît à trois reprises entre les deux verbes dans le seul verset 24 (Auffret, 2002, p. 127 ; Hauser, 1980, p. 35). Les mêmes constatations poussent Bal à affirmer : « Ce qu'elle [Jaël] a fait, elle l'a fait en tant que femme, femme dans la tente ; autrement dit, en personne à qui une position sociale sexuée bien spécifique a été assignée » (1995, p. 181). Certain-e-s ont perçu dans cette insistance sur la féminité une manière d'humilier davantage l'ennemi (Hauser, 1980, p. 35) ou un indice de plus du monde à l'envers qu'est celui des Juges, alors que les femmes font la guerre et que les hommes sont ridiculisés (Reis, 2005, p. 46). La bénédiction de Yaël ne nous semble pourtant pas être de cet ordre. Certes, Déborah a recours à l'ironie dans son chant, mais la puissance du genre féminin qu'elle célèbre à travers ses auto-références et la bénédiction de Yaël exprime les tensions et les bouleversements des rapports sociaux de sexes plutôt qu'une crise sociale dont les personnages féminins seraient de simples pions (cf. 2.4).

#### 5.2.1.1 La bénédiction au féminin : de Yaël à Judith en passant par Marie

À propos de l'expression מְנַשִּׁים, il faut ajouter que Yaël n'est pas la seule qui soit bénie « entre toutes les femmes ». En effet, c'est aussi le cas de Judith (Jdt 13, 18) dans le livre du même nom et de Marie/Miryam (Lc 1, 42) dans l'évangile de Luc (Ackerman, 1998, p. 61 ; Van Dijk-Hemmes, 2004, p. 89 et 105). Comparer la situation des trois femmes permet d'établir des pistes d'exploration fort pertinentes. D'abord, Yaël et Miryam ont en commun d'être bénies par une autre femme :

Déborah<sup>135</sup> d'un côté, Elisabeth de l'autre. Une solidarité féminine est donc mise de l'avant. Ce n'est pourtant pas le cas de Judith puisque ce sont principalement des hommes, Ozias (Jdt 13, 18), Akhior (Jdt 14, 7), Joakim et le Conseil des fils d'Israël (Jdt 15, 8) qui la bénissent, puis finalement les femmes (Jdt 15, 12) avec lesquelles elle entonnera son chant (Van Dijk-Hemmes, 2004, p. 104). Dans un deuxième temps, nous constatons que la bénédiction de Yaël et celle de Judith ne sont pas sans rapport avec une grande violence. Celle-ci est pourtant inexistante dans le cas de la vierge Marie. Van Dijk-Hemmes soutient que le geste violent associé avec la bénédiction de Yaël s'est adouci avec Judith, puis a disparu dans la tradition chrétienne avec Miryam. À son avis, une telle transformation va de pair avec la proposition d'un nouvel idéal féminin, soit celui d'une mère-vierge (Van Dijk-Hemmes, 2004, p. 103-104 et 107). Si la préposition ׀, par sa signification « au-dessus » renferme clairement une dimension idéale comme le croit Van Dijk-Hemmes, il faut donc en conclure que Yaël est elle aussi une figure exemplaire (2004, p. 108). La chose est dérangeante. En effet, au contraire de Judith dont le portrait se révèle clairement idéal à travers la beauté, la chasteté et la piété qui sont siennes<sup>136</sup>, Yaël se caractérise avant tout par l'ambiguïté de ses motifs et de ses ruses<sup>137</sup> (Van Dijk-Hemmes, 2004, p. 103). Ni jolis traits<sup>138</sup>, ni piété ne sont en effet mentionnés en ce qui concerne Yaël dans le cantique.

---

<sup>135</sup> Baraq chante certainement, mais l'énonciatrice principale du chant est Déborah. Voir *supra* chapitre III. Par ailleurs, il est intéressant de noter que Déborah est la seule femme qui en bénit une autre dans la bible hébraïque. Parmi les autres femmes qui forment des bénédictions, on compte la mère de Micah qui bénit son fils (Jg 17, 2), la reine de Saba qui bénit le Seigneur, à propos de Salomon (1 R 10, 9), Noémi qui bénit Booz (Rt 2, 19) et finalement Abigail qui bénit David (1 S 25, 27).

<sup>136</sup> Rappelons, par exemple, que le meurtre d'Holopherne est précédé d'une prière (Jdt 13, 4-7) et sa beauté est clairement mise au service de sa cause, celle-là pieuse.

<sup>137</sup> C'est d'ailleurs là l'une des spécificités du cantique où selon plusieurs commentateurs et commentatrices, il n'est question ni de séduction, ni d'alliance, ni de tromperie, ni de sommeil. Cf. à ce sujet Fewell & Gunn (1990, p. 404) et Fewell (1992, p. 69).

<sup>138</sup> Au contraire de ce qu'affirment Pseudo-Philon (Bronner, 1993, p. 90) et la commentatrice Niditch (1989, p. 48). Les rabbins du Talmud font plutôt référence à sa belle voix (*b. Meg.* 15a) (Bronner, 1993, p. 90).

### 5.2.1.2 Origine étrangère et nomadisme de la femme bénie

Par ailleurs, au contraire de Judith la « Juive », Yaël est clairement identifiée comme femme étrangère. Comme en Jg 4, il est dit de cette femme qu'elle est **הַקִּינִי אִשְׁתְּ חֵבֶר**, « femme de Heber le Qénite ». Au contraire du texte en prose, l'expression se trouve en un seul endroit du cantique (Jg 5, 24). Plusieurs commentateurs et commentatrices ont d'ailleurs considéré qu'il s'agissait probablement d'une glose, d'un ajout à partir de Jg 4, 17 (Boling, 1975, p. 114 ; Lindars, 1995, p. 276 ; Tournay, 1996, p. 205<sup>139</sup>). Non seulement maintenons-nous l'expression, mais nous considérons par ailleurs que la traduction privilégiée en Jg 4 n'est peut-être pas celle qui convient le mieux en Jg 5, 24. En effet, la thématique de l'adultère<sup>140</sup> ne traverse pas l'épisode du meurtre de la même manière dans le cantique et dans le récit. Le poème ne présente pas non plus d'emploi ambigu du seul mot **חֵבֶר**. La traduction par « femme du groupe qénite » (Soggin, 1987, p. 85 ; Halpern, 1988, p. 81) est donc de nouveau intéressante d'autant plus qu'elle permet de souligner que cette bénédiction va non seulement à une femme, mais à une femme étrangère et ce bien que Fokkelman soutienne que son geste mène Yaël à devenir une Israélite, « poetically speaking » (1995, p. 620). Ces identités sont déterminantes et comme le démontre la citation de Bal retenue plus haut, c'est à travers et grâce à chacune de ces appartenances que Yaël a assassiné Sisera (Bal, 1995, p. 181). D'ailleurs, si Yaël est bénie une première fois en tant que femme exemplaire, elle l'est une seconde fois en tant que femme sous la tente. En effet, la dernière partie du verset 24 se lit comme suit : **מִנְּשִׁים בְּאֶהֱל תְּבָרַךְ**, « Parmi [toutes] les femmes sous la tente, qu'elle soit bénie ». C'est donc aussi la femme nomade qui est célébrée

<sup>139</sup> Bal en défend pour sa part la conservation afin de ne pas briser la forme lyrique (1995, p. 181).

<sup>140</sup> Le thème de l'hospitalité est aussi problématisé de manière différente dans le cantique. On n'y retrouve nulle question des origines et/ou d'une alliance du clan des Qénites.

en elle. L'expression **מְנַשִּׁים בְּאֹהֶל**<sup>141</sup> ne se trouve à aucune autre reprise dans la bible hébraïque bien que d'autres femmes résident sous la tente, telles que Sara (Gn 18, 9), Rachel et Léa (Gn 31, 33), liste à laquelle Rashi ajoute Rébekah (Lindars, 1995, p. 276). Le mode de vie nomade est clairement sous-entendu, ce que vient confirmer la ressemblance entre cette expression et celle de **הַשְּׂכֻנִי בְּאֹהֶלִים**, « ceux qui résident sous les tentes » en Jg 8, 11. Son appartenance au monde nomade permet par ailleurs de constater son rapport antithétique, sur ce point, avec la mère de Sisera qui habite un monde plus urbain, possiblement un palais (Bledstein, 1993, p. 41) comme en témoigne la fenêtre grillagée par laquelle elle regarde (Jg 5, 28). Nous y reviendrons.

### 5.2.1.3 Yaël la femme exemplaire

À travers cette identité de femme sous la tente, c'est peut-être aussi sa manière de « mettre en pratique » la loi de l'hospitalité qui est louée. Elle s'est conduite comme toute femme devrait le faire et ce bien que son « potentiel d'idéalisation » soit très faible. Elle n'est pas, comme Ruth, Abigail, Hannah et Judith, **אִשָּׁת חַיִל**, une « femme de valeur » (Rt 3, 11 ; Pr 31)<sup>142</sup>. Au contraire de ces autres femmes, Yaël n'est pas bénie pour sa loyauté, son don de soi, sa sagesse ou sa piété. Certes, Ackerman souligne sa dimension nourricière et donc le caractère généreux dont témoigne le don de lait (Jg 5, 25), mais Yaël est avant tout bénie pour sa violence<sup>143</sup> (Ackerman, 1998, p. 91 ; Auffret, 2002, p. 130 ; Christianson, 2007, p. 530 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 403 ; Logan, 1996, p. 48 ; Schneider, 2000, p. 91-92) . Fewell et

<sup>141</sup> L'expression **מְנַשִּׁים** est présente à une seule autre reprise à l'état absolu dans la bible hébraïque, soit en 1 S 15, 33, et à deux reprises à l'état construit : Jg 21, 14 ; 2 R 4, 1. Un contexte de violence, de mort et/ou de perte est propre aux trois péripécies. Il s'agit dans deux des cas de mères (1 S 15, 33 ; 2 R 4, 1), dans l'autre de vierges ayant survécu à un massacre.

<sup>142</sup> Sa bénédiction n'en est pas non plus une qui vise l'obtention d'une descendance comme c'était le cas avec Sarah (Gn 17, 16.19), Rébecca (Gn 24, 60) et Hannah (1 S 2, 20).

<sup>143</sup> Certes, il est aussi question de la violence de Judith dans les bénédictions qui lui sont destinées, mais sa piété en est indissociable (Jdt 13, 18 ; 14, 7 et 15, 9-10). Elle précède d'ailleurs son geste meurtrier d'une prière (Jdt 13, 4-7).

Gunn n'ont donc pas tort lorsqu'ils affirment que par le biais de la bénédiction, Déborah et Baraq reconnaissent une légitimité au meurtre accompli (1990, p. 406). Logan est du même avis (1996, p. 48). Midrash et Targoum ont d'ailleurs contribué à l'idéalisation de Yaël, l'un en la positionnant au-dessus des matriarches ; l'autre en lui attribuant un statut supérieur ou égal aux femmes de la maison d'étude (Bronner, 1993, p. 87-88 ; Lindars, 1995, p. 276).

#### 5.2.1.4 Aux côtés de YHWH

Cette exaltation de la violence à laquelle contribue la bénédiction est d'ailleurs exprimée avec d'autant plus de force qu'elle fait suite à une malédiction, celle de Méroz, au verset 23 (Auzou, 1966, p. 211 ; Boling, 1975, p. 114 ; Hauser, 1980, p. 35 ; Lindars, 1995, p. 276 ; Tournay, 196, p. 205 ; Webb, 1997, p. 142-143) . La racine אָרַר « maudire » est en effet employée à trois reprises à propos de Méroz et de ses habitants. De l'avis de plusieurs exégètes, l'opposition entre Méroz et Yaël est claire dans le texte et les verbes אָרַר, « maudire », et בָּרַךְ, « bénir », constituent d'ailleurs une paire reconnue d'antonymes en hébreu ancien (Auffret, 2002, p. 130 ; Fokkelman, 1995, p. 619). L'antithèse ainsi construite entre les versets 23 et 24 permet de spécifier encore davantage la raison de la bénédiction. En effet, Méroz est maudit car il n'est pas venu en aide à YHWH. N'est-ce pas, au contraire, ce que Yaël effectue en faisant violence à Sisera ? C'est aussi l'idée défendue par Fewell & Gunn lorsqu'ils affirment : « Jael has done Israel a service and, with their words of praise, the victors express their gratitude » (1990, p. 404). La nomade a agi au contraire de Meroz et de toutes ces tribus, trop sédentaires, qui n'ont pas su quitter leurs maisons et sont plutôt demeurées (יָשְׁבוּ) en place (Jg 5, 16-17) (Auffret, 2002, p. 139-140). Non seulement Yaël vient-elle en aide à YHWH, mais elle a droit aux mêmes

honneurs qui lui sont dus : elle seule est bénie en plus de YHWH<sup>144</sup> (Jg 5, 2.9) dans le cantique (Auffret, 2002, p. 143 ; Fokkelman, 1995, p. 599 et 615). D'une certaine manière, YHWH et Yaël sont sur un pied d'égalité, puisque comme le rappelle Ackerman, elle termine le travail qu'il a amorcé (1998, p. 47).

La bénédiction de Yaël, ce grand honneur qui lui est attribué et qui participe de son idéalisation, constitue ainsi la porte par laquelle nous entrons dans la description poétique du meurtre de Sisera. De cette manière, la narratrice Déborah nous oriente vers un jugement positif des violences à venir. Un meurtre qui fleurit pourtant à même la dimension féminine idéale que Yaël choisit de mettre à contribution : celle du nourrir et du prendre soin.

### 5.3 Abreuver de lait un roi

Yaël n'a pas le profil d'une femme idéale. Et pourtant, comme nous le mentionnions plus tôt, Ackerman voit en elle une figure nourricière en raison du généreux don de lait qu'elle réserve à Sisera (Ackerman, 1998, p. 90-91 ; Auffret, 2002, p. 130). Comme en Jg 4, Yaël excède la demande en eau qui lui est faite. Elle donne plus. Autre chose. Cependant, encore une fois, son idéalité est trompeuse et cette demande du général mènera à une violence meurtrière. Au verset 25, trois liquides sont nommés auxquels il vaut la peine de s'arrêter : l'eau, le lait caillé et le beurre.

#### 5.3.1 Un cantique aquatique : « la mort, s.v.p. »

Le premier terme du verset 25 est le mot מַיִם qui signifie « eau ». Son emplacement en début de verset, avant le verbe dont il est le complément d'objet direct, indique qu'il faut lui porter une attention particulière. L'eau est un thème omniprésent dans le cantique de Déborah comme en témoigne l'analyse structurelle

<sup>144</sup> Il faut néanmoins nuancer cette situation commune, car bénir un être humain ne signifie pas la même chose que bénir YHWH (Lavoie, 2008, p. 4-6).

d'Auffret (2002, p. 121-122, 126, 138, 148-149). Il y a d'abord les pluies torrentielles et la liquéfaction des montagnes que provoque YHWH (Jg 5, 4-5) ; la mention des puits (Jg 5, 11) ; les ruisseaux de Reuben (Jg 5, 15-16) ; les bateaux de Dan et le bord de mer d'Asher (Jg 5, 17) ; les eaux de Meguido (Jg 5, 19) ; le torrent du Qîshôn (Jg 5, 21). Le verbe employé pour signifier la demande en eau de Sisera est **לִשְׁאֵל**, un parfait au *qal*, 3<sup>e</sup> personne, masculin singulier. On ne compte que quinze occurrences de ce verbe à ce temps, ce mode et cette même troisième personne du masculin singulier (Mandelkern, 1962, p. 1135). Deux d'entre elles se trouvent dans le livre des Juges et fournissent un éclairage intéressant à notre passage. La première se trouve dans le récit en prose, en Jg 4, 20, alors que Sisera ordonne à Yaël de se tenir à l'entrée de la tente et de répondre qu'il n'y a aucun homme chez elle si quelqu'un lui **demande** [Nous soulignons]. Sisera attend donc de Yaël qu'elle mente. Qu'elle fournisse une mauvaise réponse. Le même verbe se trouve aussi en Jg 8, 26 alors qu'il est question du butin d'anneaux d'or que Gédéon s'est permis de demander aux Ismaélites. La suite de l'histoire, au verset 27, est très évocatrice : « Gédéon en fit une statue, qu'il plaça dans sa ville d'Ofra. Mais ce fut là un piège pour Gédéon et sa maison, et tout Israël s'y prostitua » (Jg 8, 27). Les trois utilisations du même verbe dans le livre des Juges ont en commun une même dimension mensongère, trompeuse. Chacune de ces demandes explose en effet au visage de chaque individu l'ayant formulée ou du moins imaginée dans le cas de Jg 4, 20. Une telle demande est risquée et Sisera ne tardera pas à l'apprendre. Plusieurs emplois du même verbe au *wayyiqtol* confirment par ailleurs cette situation puisque plusieurs hommes n'obtiennent pas ce qu'ils demandent, comme dans le cas de Sisera : Jacob demande à connaître le nom de celui qu'il combat et il reçoit plutôt une bénédiction (Gn 32, 30) ; Juda à la recherche de la courtisane, qu'il ignore être sa bru, se fait répondre qu'il n'y a aucune courtisane à cet endroit : il est piégé (Gn 38, 21) ; Saül est aussi un de ceux dont les demandes ne sont jamais entendues (1 S 14, 37 ; 28, 6), au contraire de David (1 S 23, 2 ; 30, 8 ; 2 S 2, 1) ; Elie demande à mourir, mais YHWH le garde plutôt en vie

en pourvoyant à ses besoins en nourriture (1 R 19, 4). Le parallèle entre Juda et Sisera est particulièrement éloquent puisque dans les deux cas, c'est une femme qui les piège. D'ailleurs, la demande d'eau de Sisera a quelque chose de suicidaire (van Dijk-Hemmes, 1993, p. 112). En effet, Hauser n'a pas tort lorsqu'il affirme que Sisera désire exactement ce qui a anéanti son armée. Ce dont il manque c'est précisément ce dont ses troupes ont eu en surabondance : de l'eau (Hauser, 1980, p. 36 ; Auffret, 2002, p. 138). À plus d'une reprise, YHWH a sauvé hommes et femmes d'une mort certaine en leur donnant de l'eau : Hagar et Ismaël (Gn 21, 19) ; Samson (Jg 15, 19) ; Élie (1 R 19, 6), etc. Puiser l'eau était une fonction importante des femmes en Israël ancien et on en rencontre plusieurs dans la bible hébraïque qui n'ont pas hésité à abreuver des hommes dans le besoin. On pense entre autres à Rébecca (Gn 24, 13.17.43) et à la veuve de Sarepta (1 R 17, 10). Cependant, au contraire de YHWH et de ces femmes, Yaël ne cherche pas à assurer la survie de Sisera, mais plutôt à le faire mourir. Elle lui offre donc du lait.

### 5.3.2 Offrande lactée et danger de mort

Tout comme dans l'épisode du meurtre de Jg 4, Yaël ne répond pas correctement à la demande. Elle inscrit son don dans un excès de générosité. Elle ne donne pas de l'eau, mais du lait. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'Ackerman y voit là le déploiement d'un idéal féminin nourricier (Ackerman, 1998, p. 90). Nous avons déjà exploré la thématique du lait dans le chapitre précédent (voir 4.2.3). Comme dans le cas de l'eau, l'emphase est mise sur ce second breuvage qui précède le verbe **נָתַןָהָא** dont il est le complément d'objet direct. Ce verbe, un parfait au *qal*, 3<sup>e</sup> personne du féminin singulier est aussi employé à propos d'autres femmes dont la comparaison avec Yaël se révèle éclairante. La première est Eve. En effet, à dieu qui l'interroge, Adam répond que c'est elle qui lui a donné du fruit (Gn 3, 12). On perçoit ainsi la dimension particulièrement dangereuse des dons en nourriture de certaines

femmes<sup>145</sup>. Par ce don de nourriture, Eve et Yaël sont mises en relation non seulement à travers la thématique de la sexualité, mais aussi celle de la mortalité. Une autre femme, Ritspa, les rejoint dans cette thématique. En effet, celle-ci protège les corps de ses fils exécutés et refuse de les « donner » aux oiseaux du ciel (2 S 21, 10). Ce « non-don » est lui aussi en association directe avec le décès d'hommes. Le don d'une autre femme annonce pour sa part le traitement royal que Yaël réserve à Sisera. En effet, en 1 R 10, 10, la reine de Saba fait cadeau de somptueux présents au roi Salomon : or, aromates et pierres précieuses. Le même verbe permet aussi d'appuyer l'hypothèse d'Ackerman selon laquelle Yaël participe d'un idéal féminin puisqu'il se retrouve dans la description de la femme de valeur en Pr 31, 24 : « Pour en faire le commerce / elle tisse une étoffe / et fournit en drap les marchands ». Cependant, la mention du lait dans le poème n'est pas suffisante pour conclure à un maternage comme en Jg 4, 19. En Jg 5, 25, Yaël ne donne pas à boire (וַתִּשְׁקֶהוּ) à Sisera, elle lui donne (וַתִּנְתֵּן) simplement du lait. Elle ne le couvre pas non plus comme c'était le cas en Jg 4, 18-19. Nous sommes d'avis que plusieurs commentatrices et commentateurs se trompent en supposant la même thématique à l'œuvre (Ackerman, 1998, p. 90 ; Bach, 1997, p. 184 ; Brenner, 1993, p. 103 ; Exum, 1995, p. 72 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404 ; Fokkelman, 1995, p. 622 ; van Dijk-Hemmes, 1993, p. 112). Même chose pour les rabbins du midrash qui ont supposé que le lait provenait des seins de Yaël (Ackerman, 1998, p. 90 ; Bronner, 1993, p. 89). Avec Bal, nous soutenons que cette thématique est bien moins présente dans l'épisode du meurtre au chapitre 5 (Bal, 1995, p. 183). Si Yaël incarne à un moment du cantique une dimension maternelle ce n'est pas au verset 25, mais plutôt au verset 27. Nous y reviendrons. Seul-e-s Fewell & Gunn offrent une compréhension intéressante de la figure de la mère nourricière au verset 25. En effet, elle et il attribuent cette lecture du personnage à Sisera qui se méprend sur le compte de Yaël : il croit avoir affaire au stéréotype

---

<sup>145</sup> Même la nourriture préparée par Rébecca trompe quelqu'un. En effet, elle écarte son fils Ésaü afin que son favori, Jacob, puisse obtenir la bénédiction d'Isaac (Gn 27, 17).

féminin de la mère nourricière. Il se trompe cependant (Fewell & Gunn, 1990, p. 404). Loin de simplement répondre aux attentes d'un homme assoiffé, Yaël « endort » son hôte par une trop grande déférence. Elle gagne ainsi sa confiance (Hauser, 1980, p. 36). Klein n'a pas tout à fait tort lorsqu'elle affirme que le lait caillé est un symbole de tricherie (1993, p. 29). Seulement, il n'est pas que ça. Le don de lait de Yaël évoque aussi le danger, la mort, la sexualité et l'honneur.

### 5.3.3 Du beurre luxueux au sperme ?

Par ailleurs, le poème ne se contente pas d'un simple parallélisme entre eau et lait comme c'était le cas en Jg 4, 19. En effet, un troisième motif s'ajoute dans une gradation ascendante, une structure hyperbolique (Bal, 1995, p. 182 ; Alter, 1985, p. 44). Il s'agit du produit laitier חֶמְאָה. De l'avis d'Auffret, חֶלֶב et חֶמְאָה forment une paire stéréotypée (2002, p. 127). Par ailleurs, ces deux termes ne sont pas des synonymes et ne doivent pas être compris de la sorte, au contraire de ce qu'affirme Lindars (1995, p. 276). À la différence du חֶלֶב qui est un lait, possiblement caillé, le חֶמְאָה correspond à autre chose. André Caquot soutient qu'il s'agit d'un beurre raffiné fait à partir de lait de vaches (Dt 32, 14), un produit de luxe propre à la vie agricole et non nomade. Il ne s'agirait pas de crème, au contraire de ce que certains affirment, puisque son procédé de production nécessite un barattage comme le confirme Pr 30, 33 (Caquot, 1980, p. 390-391). Les arguments de Caquot sont convaincants et nous adoptons donc l'idée de beurre<sup>146</sup> contre celle de lait caillé (Alter, 1985, p. 44 ; Bach, 1997, p. 184 ; Hauser, 1980, p. 34 ; Klein, 1993, p. 29 ; Niditch, 1989, p. 48-49) ou de crème (Auffret, 2002, p. 128 ; Bal, 1995, p. 182 ; Boling, 1975, p. 104 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 403 ; van Dijk Hemmes, 2004, p. 92 ; Schneider, 2000, p. 92 ; Tournay, 1996, p. 197 ; Nouvelle traduction ; TOB ;

<sup>146</sup> Cf. aussi Halpern (1988, p. 81) et Ackerman (2000, p. 40). De son côté, Lindars considère qu'il s'agit soit de beurre, soit de lait traité (1995, p. 276).

Lemaître de Sacy ; la Bible de Jérusalem ). En dernier lieu, il est important de mentionner l'interprétation alternative de Reis. La commentatrice prend elle aussi l'idée de beurre comme point de départ, mais lui fait prendre le tournant sexualisant de son interprétation globale. Ainsi, elle décèle un humour sexuel à l'œuvre : comme dans le *slang* britannique, le beurre fait plutôt référence à des sécrétions sexuelles, du sperme (Reis, 2005, p. 38-41). L'interprétation est audacieuse, mais elle n'est appuyée par aucune connaissance de ce type d'humour en Israël ancien. Par ailleurs, Reis en vient dangereusement à enfermer les significations de la péricope dans la seule thématique sexuelle qui se déploie pourtant de manière différente dans la prose et dans le cantique. À notre avis, en tant que dernier motif d'une gradation ascendante en trois temps, le beurre est avant tout appelé à représenter le traitement de faveur que Yaël réserve à Sisera (Bal, 1995, p. 182 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404). C'est un symbole d'abondance (cf. Is 7, 22) (Caquot, 1980, p. 91). Ce même produit laitier de luxe est d'ailleurs offert aux trois visiteurs divins d'Abraham et de Sarah (Gn 18, 8). C'est aussi une des nourritures offerte à David et ses troupes après leur traversée du Jourdain et leur séjour dans le désert (2 S 17, 29) ainsi qu'à Emmanuel, le messie à naître (Is 7, 15). Job fait aussi référence à son abondance passée en mentionnant qu'il se lavait les pieds dans un tel laitage (Jb 29, 6). Le beurre représente donc clairement la richesse (cf. Jb 20, 17).

#### 5.3.3.1 Sisera dormait-il ?

Avant de s'intéresser au récipient dans lequel le beurre est servi, il est important de se questionner sur l'incidence du breuvage sur le cours de l'histoire. En Jg 4, jumelé à la couverture, le lait semblait destiner Sisera au sommeil. Est-ce aussi le cas en Jg 5 ? Rien n'est moins certain. Déjà à propos du récit, Halpern doutait des effets soporifiques du lait. Il affirmait en effet : « There is no evidence that the Israelites cherished it for this quality » (1985, p. 83). À son avis, l'épuisement était seul responsable du sommeil de Sisera. En Jg 5, 24-27, nulle mention d'un général

endormi comme c'est le cas en Jg 4, 21. Fewell & Gunn soutiennent que cet élément a été oublié dans le cantique (1990, p. 404). D'ailleurs, Sisera tombe sur le sol lors de l'agonie. Il n'était donc pas étendu, mais debout (Schneider, 2000, p. 93). Les indices ne permettent donc pas de conclure à la ruse du breuvage « ensommeillant » dans le cas de Jg 5. C'est pourtant l'erreur que font plusieurs commentateurs et commentatrices (Auffret, 2002, p. 129 ; Bal, 1995, p. 156 ; Boling, 1975, p. 114 ; Lindars, 1995, p. 274<sup>147</sup>). Par ailleurs, si l'offrande de lait est signe d'une grande générosité et donc d'une hospitalité de haut niveau (Schneider, 2000, p. 92), la thématique de l'hospitalité n'est aucunement exploitée comme elle le fut en Jg 4. Aucune trace d'une invitation de la part de Yaël, ni aucune mention des relations ethno-politiques entre les groupes en présence. Les motifs de l'intervention meurtrière de Yaël sont plus obscurs que jamais (Christianson, 2007, p. 530 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404 ; Logan, 1996, p. 47). D'ailleurs, le poème ne présente aucun dialogue entre les deux personnages comme ce fut le cas en Jg 4, 18-20. Pour toutes ces raisons, Bal est d'avis que les thématiques de l'hospitalité et de la trahison sont tout à fait absentes du cantique (1995, p. 106). L'emploi de certains verbes (voir ci-haut) démontrent pourtant que ce n'est pas tout à fait vrai. Cependant, au contraire de Jg 4, 17-23, l'attention ne porte pas sur les individus, mais sur les objets. Ce qui nous mène maintenant à considérer la vaisselle dans laquelle le breuvage de beurre est servi.

#### 5.3.4 Vaisselle d'exception pour un héros déchu

En effet, la vaisselle dans laquelle la boisson est servie atteste l'exceptionnelle hospitalité dont Yaël fait preuve envers Sisera (Schneider, 2000, p. 92). Soggin traduit d'ailleurs le terme כַּדְיָאֵן en fonction du récipient dans lequel il se trouve. À son avis, il s'agit de crème ou peut-être d'un caillé ou d'un yaourt puisque le

---

<sup>147</sup> Alter admet qu'il n'en est pas question, mais le sommeil est sous-entendu à son avis dans le cantique (Alter, 1985, p. 44).

breuvage est servi dans une coupe (Soggin, 1987, p. 85). Le mot qu'il traduit par « coupe » est סַפֵּל. Ce récipient est pourtant difficile à identifier avec précision. En effet, il est utilisé à une seule autre reprise dans la bible hébraïque en Jg 6, 38 alors que Gédéon teste dieu afin de savoir si celui-ci le destine véritablement à sauver Israël. Pour l'en assurer, YHWH doit concentrer toute la rosée du matin dans une toison de laine. Par la suite, Gédéon vérifie la réussite de l'épreuve en tordant la toison au-dessus d'un bol/une coupe/une bassine qui se remplit d'eau. Selon Reis, qu'il se soit ainsi rempli d'eau indique que le bol était profond (Reis, 2005, p. 38-40). Le BDB fournit une information intéressante à propos du récipient en question. Il semble que le mot assyrien *saphu* désigne un bol ou une bassine tel/le qu'il s'en trouvait dans les tributs ou les butins (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 705-706). Il s'agirait donc d'un contenant assez profond, avec lequel on peut boire, un objet de valeur puisqu'il est susceptible de faire partie d'un butin<sup>148</sup>. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'au verset 19 du cantique il est justement question d'un butin d'argent dont ne s'emparèrent pas les rois cananéens. Cette pièce de vaisselle ne tombera pas davantage entre les mains de Sisera. La question du butin non-obtenu par Sisera trouve d'ailleurs à s'approfondir avec l'interprétation de Bal selon laquelle cet objet, symbole de souveraineté, représente métonymiquement la femme nomade qui le donne à Sisera<sup>149</sup> (Bal, 1995, p. 182). Comme le bol, Yaël échappera aux mains de l'ennemi. Elle ne sera pas l'un de ces « utérus » capturés par les Cananéens (Jg 5, 30).

#### 5.3.4.1 Rafraîchir les héros

Le complément du nom qui fait suite au terme סַפֵּל permet d'ajouter aux idées d'abondance et de richesse associées à la vaisselle dans laquelle le beurre est

<sup>148</sup> Auffret qualifie d'ailleurs la vaisselle de précieuse (2002, p. 129-130).

<sup>149</sup> L'interprétation tout à fait différente de Reis la mène pourtant, elle aussi, à comprendre le « bol des gloires » comme le corps de Yaël (2005, p. 41). Pour les mêmes raisons évoquées plus haut, une telle interprétation métaphorique nous paraît un peu exagérée.

servi. En effet, le terme אַדְיָרִים, un adjectif qualificatif au masculin pluriel, vient de la racine אָדָר qui signifie « large », « grand », « haut », « noble », « glorieux » (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 12). Selon le BDB, l'adjectif אַדְיָרִים pourrait se traduire par « majestueux ». Dans le cas présent, l'adjectif au pluriel peut être interprété comme un substantif et être traduit par « nobles », « chefs » (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 12). Le même terme pourrait aussi se traduire par un adjectif décrivant la beauté de l'objet ainsi désigné (Lindars, 1995, p. 276). C'est le second emploi de cet adjectif au pluriel dans le cantique puisqu'il se trouve aussi au verset 13. Pour cette raison, Lindars conserve l'idée d'un substantif pluriel (1995, p. 277). Dans le cas du verset 25, le bol, la coupe ou l'assiette des nobles<sup>150</sup> est la traduction retenue par plusieurs (Ackerman, 1998, p. 90 ; Bal, 1995, p. 180 ; Halpern, 1985, p. 81<sup>151</sup> ; Lindars, 1995, p. 276 ; Soggin, 1987, p. 78). La traduction par « bol » nous semble la plus appropriée en raison des questions de profondeur et des significations associées au mot *saplu* en assyrien. En ce qui concerne le complément du nom ou l'adjectif qui l'accompagne, nous adoptons un substantif pluriel pour les raisons avancées par Lindars. Ce dernier fournit par ailleurs une autre traduction de l'expression סַפְלֵי אַדְיָרִים très évocatrice, soit « dish fit for heroes » (Lindars, 1995, p. 275). En effet, ces אַדְיָרִים sont des gens nobles, des puissants, des hommes valeureux. Pourquoi ne pas les appeler des héros ? L'idée de Lindars nous semble digne d'intérêt puisque, comme il le souligne lui-même, cette vaisselle qui est destinée à Sisera en raison de ses nobles appartenances participera de son meurtre (1995, p. 277). Il n'est plus digne d'une telle vaisselle pourtant faite sur mesure pour les hommes de son calibre. Une traduction par « bol/faïence des héros » semble donc tout à fait adéquate afin de maintenir cette ironie. Ainsi, à la riche vaisselle dans laquelle se trouve un symbole d'abondance, le beurre, s'ajoute la noblesse. Cet objet

<sup>150</sup> Alter traduit l'expression סַפְלֵי אַדְיָרִים par « princely bowl » (1985, p. 44). Fewell & Gunn font de même (1990, p. 403) ainsi que Tournay avec « coupe des princes » (1996, p. 197).

<sup>151</sup> Halpern traduit plus précisément par « lordly crater » (1985, p. 81).

représente à lui seul le traitement différencié auquel Sisera a droit en raison de son appartenance de classe. N'est-il pas, en effet, l'un de ces rois de Canaan ? Un rapport de classes se joue clairement entre Sisera et Yaël auquel nous reviendrons au verset 26 (Bal, 1995, p. 180-183). Yaël semble avoir reconnu le rang supérieur de son visiteur et pour cette raison, elle a sorti breuvage et vaisselle des grands jours.

#### 5.3.4.2 Offrande et sacrifice

Le dernier verbe employé dans ce verset est **הִקְרִיבָהּ**, un *hiphil* au parfait à la 3<sup>e</sup> personne du féminin singulier de la racine **קרב** qui signifie « approcher », « présenter », « offrir ». Exactement le même verbe est employé en Nb 15,27 pour désigner l'offrande d'un sacrifice. Au parfait, 3<sup>e</sup> personne du masculin singulier, on le retrouve aussi pour désigner des offrandes rituelles, comme en Lv 7, 8 et Nb 7, 18. On pourrait donc percevoir une dimension rituelle à l'œuvre dans l'offrande du bol des héros à Sisera. Bal considère en effet que la coupe des nobles signifie « la suspension rituelle et honorifique de la transgression des limites entre deux mondes » (Bal, 1995, p. 183). La proposition est intéressante, mais la suspension des limites est-elle véritable ? En effet, comme nous aurons l'occasion de le constater ci-dessous, au bol répondra le marteau et le rituel prendra davantage des allures de sacrifice comme le laissent prévoir les autres contextes dans lesquels le verbe **קרב** est employé. Ce n'est pourtant pas Yaël, la « chèvre », qui est offerte en sacrifice, mais le destinataire de l'offrande de beurre, Sisera, qui y laisse la vie. Le verbe **קרב** nous met d'ailleurs sur la piste de cette mise à mort. En effet, il est aussi employé en Jg 3, 17-18, sous la forme d'un infinitif construit, alors qu'Ehud offre un tribut au roi Eglon avant de l'assassiner. Dans ce seul verbe se superposent ainsi deux significations assez contradictoires : la sainteté de l'offrande et le meurtre auquel elle conduit. Pour Sisera, honneur et déshonneur se suivent de très près. La faïence signifie l'un et l'autre.

#### 5.4 Petites mains de femme et violence d'hommes

Des objets du verset 25, nous passons maintenant à un gros plan sur ces mains qui ont tenu les breuvages offerts. Des mains de femme. Elles se révèlent tout aussi importantes que celles d'Ehud, le gaucher. Selon Alter, le gros plan sur les objets du verset 25 prépare la lectrice ou le lecteur à la venue d'autres objets, ceux-là meurtriers, entre les mains de Yaël au verset 26 (1985, p. 44). ). Auffret poursuit dans le même ordre d'idées en affirmant à propos du passage du lait à la crème : « [...] cet écart en prépare en fait un autre nullement bienveillant, mais au contraire, comme le passage de la précieuse vaisselle aux dangereux outils le laisse deviner, cruel comme un acte de guerre, auquel d'ailleurs il s'apparente » (2002, p. 129-130).

##### 5.4.1 La main d'une femme : de l'épouse idéale à la soeur violée

Le premier mot du verset 26 est  $\text{יָדָהּ}$  qui signifie « main d'elle », « sa main ». Le même mot précédé de la préposition  $\text{בְּ}$  fut employé en Jg 4, 21 (voir 4.3.2). Ce terme accompagné d'un suffixe au féminin se trouve à quelques autres reprises dans la bible hébraïque. Ainsi, en Gn 24,18, c'est de sa main que Rébecca abreuve le serviteur d'Isaac venu quérir une femme pour son maître. Une fois de plus, la sélection des femmes et donc la thématique sexuelle semble pertinente. Rébecca et Yaël se révèlent pourtant bien différentes. À la cruche d'eau, Yaël a préféré le bol de beurre. Et leurs intentions respectives sont à l'opposé l'une de l'autre. Rébecca répond en tous points à l'idéal féminin alors que cette signification est détournée pour mieux être subvertie avec Yaël. D'autres emplois de  $\text{יָדָהּ}$  évoquent aussi la sexualité. En effet, le terme se trouve en Dt 25,11 à propos d'une femme qui aurait agrippé les parties génitales de l'adversaire de son mari afin de venir en aide à ce dernier. Le verset suivant prescrit de lui couper la main. Yaël s'empare elle aussi d'un sexe

masculin au verset 26. En effet, ce יָתֵד<sup>152</sup> qu'elle empoigne est-il autre chose ? Loin d'être punie, la femme nomade est bénie. Elle est pourvue d'un membre en plus et non en moins. Il est aussi question de la main d'une femme dans un contexte de viol. En effet, la main de Tamar, cette main qui, avant le viol, nourrissait gentiment Amnon (2 S 13, 5-6), s'appuie maintenant sur la tête de la jeune femme en signe de deuil. Elle a perdu sa virginité et son honneur (2 S 13, 19). La main de Yaël fait ainsi écho à celle de Tamar puisqu'elle annonce la thématique du viol que cette même main accomplira et dont un homme est la victime, comme en Jg 4. À notre avis, Reis a donc tort de faire de cette main, que les chapitres 4 et 5 mentionnent à 7 reprises, une référence au seul véritable héros de ces combats : YHWH (2005, p. 45-46). La féminité des mains qui accomplissent le meurtre est accentuée à un point tel que personne ne peut douter de l'importance de la femme à l'origine des gestes.

#### 5.4.2 Tendre la main au quotidien : de la prostitution au travail manuel

C'est de cette main que Yaël saisit le piquet (5, 26). Le verbe utilisé pour signifier le mouvement de la main vers l'objet est תִּשְׁלַחְנָה. Ce *qal* à l'imparfait, 3<sup>e</sup> personne du féminin pluriel, qui doit être corrigé au singulier, vient de la racine שִׁלַח, « tendre ». Il s'accompagne d'un suffixe d'objet à la 3<sup>e</sup> personne du féminin singulier. Il est intéressant de noter que le même verbe est employé d'une part au pluriel à propos de l'anti-modèle féminin par excellence, les prostituées Ohola et Oholiba (Ez 23, 40), de l'autre au singulier pour désigner une action de la femme de valeur (Pr 31, 19) (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 1019). Les premières envoient chercher des hommes avec lesquels elles s'uniront, la main de la seconde s'active au travail de la quenouille. Cette ambiguïté est d'autant plus intéressante qu'elle représente bien l'inclassable Yaël. Elle rejoint Ohola et Oholiba à travers sa symbolique sexuelle,

<sup>152</sup> Lindars note que le piquet, complément d'objet direct, précède le verbe afin que l'attention porte avant tout sur l'arme en question (1995, p. 277).

mais aussi la femme de valeur dans le geste quotidien (Bal, 1995, p. 183) de planter la tente qu'elle accomplit « sur » Sisera. Se croisent aussi dans ce même verbe les idées de violence et de maternité. En effet, le verbe est utilisé au pluriel avec l'idée de « faire violence » (Ab 13) et au singulier dans un contexte d'accouchement (Jb 39, 3). Le verbe **תִּשַׁלְתְּנָהּ** annonce donc les événements du verset 27.

#### 5.4.3 D'Ehud à Yaël : la main gauche à l'oeuvre

Du gros plan sur une main, on ne tarde pas à en venir aux mouvements de l'autre main. En effet, à **יָדָהּ** fait suite la mention de **יְמִינָהּ** « et sa main droite ». Selon Alter, Boling et Lindars, ces deux « mains » constituent une paire non seulement en ougaritique (Alter, 1985, p. 45), mais aussi dans les Psaumes (Boling, 1975, p. 114 ; Lindars, 1995, p. 277). Auffret est aussi d'avis qu'il s'agit d'une paire stéréotypée<sup>153</sup> (2002, p. 128). Bien qu'en hébreu les deux mots soient habituellement des synonymes (cf. Ps 89, 14), il semble que dans le cas présent **יָדָהּ** ne signifie pas la main droite, mais gauche (Alter, 1985, p. 45 ; Lindars, 1995, p. 277). Soggin traduit lui aussi sans hésiter par « gauche ». À son avis, le parallèle entre les deux termes est non seulement commun en ougaritique, mais aussi dans la bible hébraïque (Soggin, 1987, p. 85). Lindars souligne par ailleurs que la différenciation ou non des mains va de pair avec celle des outils. À son avis, la présence de deux outils est plus probable puisque tous deux sont nécessaires à l'installation d'un campement. De plus, l'idée d'une main gauche est soutenue par la Septante et le Targoum (Lindars, 1995, p. 278). Tous et toutes ne sont pourtant pas du même avis. En effet, Bal, à la suite de Kugel, considère qu'il n'y a pas complémentarité entre les deux mains, mais plutôt une « spécification » de l'une à l'autre (1995, p. 128). Il y aurait donc une seule et même main, la droite, manipulant deux outils ? Halpern va plus loin. À son avis,

<sup>153</sup> Fokkelman semble être du même avis puisqu'il les met lui aussi en parallèles, tout comme deux autres parties du corps : ראשו et רגלו (1995, p. 621).

l'historien à l'origine du récit de Jg 4 a mal lu Jg 5, 26. Il serait question d'une seule main et d'une seule arme dans le cantique (Halpern, 1988, p. 81 et 85). Pour les raisons évoquées par les premiers commentateurs abordés, nous sommes d'avis que la main gauche de Yaël se saisit du piquet et la droite du marteau. Un parallèle avec Ehud le gaucher permet aussi d'appuyer une telle interprétation. C'est évidemment de sa main gauche qu'Ehud assassine le roi Eglon. Guest s'est particulièrement intéressée aux connotations sexuelles de cette main. Dans un article sur le livre des Juges, elle rappelle que  $\text{יָד}$  peut constituer un euphémisme pour le pénis comme c'est possiblement le cas en Is 57, 8 et en Ct 5, 4 (Guest, 2006, p. 170). Elle mentionne par ailleurs que la gauche est associée à la déviance et que le meurtre à connotations sexuelles/phalliques du roi Eglon constitue lui-même « a 'deviant' sexual act » (Guest, 2006, p. 171). Ces observations très riches à propos d'Ehud se révèlent aussi fort pertinentes à propos de Yaël. Il est en effet intéressant de noter que tous deux tiennent l'objet qui s'enfonce dans le corps de leur victime avec la main gauche. Dans les deux cas, dague et piquet présentent des connotations phalliques et les questions de viol et de sexualité illicite sont évoquées. À notre avis, Yaël partage l'aura de déviance d'Ehud, autre meurtrier avec lequel elle a beaucoup en commun<sup>154</sup>. Ce choix interprétatif ramène d'ailleurs à l'esprit la « femme folle » (Pr 9,13-18) qui allie sexualité et déviance et vient souligner la dimension d'« anti-modèle » de Yaël.

#### 5.4.4 Marteau des travailleurs : question de classe en Jg 5, 26

Sa main droite, Yaël la tend vers ce qui est désigné par l'expression  $\text{עֲמָלִים הַלְמוֹת}$ . Le premier terme de l'expression vient de la racine  $\text{הלם}$  qui signifie « marteler », « frapper ». Il s'agit d'un nom commun, féminin, singulier à l'état construit. On le traduit habituellement par marteau ou maillet. Il s'agit de la seule

<sup>154</sup> À ce propos, voir Bledstein (1993, p. 38-39), Exum (1990, p. 416), Bal (1995, p. 27), Miller (1998, p. 126) et Webb (1997, p. 136).

occurrence de ce mot dans la bible hébraïque (Mandelkern, 1962, p. 333 ; Lindars, 1995, p. 278). Un complément du nom accompagne l'instrument en question. Le mot עֲמָלִים vient de la racine עמל qui signifie « travailler », un travail pénible nécessitant des efforts. L'idée de la souffrance est très souvent associée au travail en question (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 765). De nombreux passages en témoignent, dont Qo 2, 22 puisque comme nous renseigne le verset suivant, tous ces jours de travail sous le soleil ont correspondu à de la douleur. Même chose en Jr 18, 20 dont le jour de la naissance a rimé avec le début de la « peine » et de l'« affliction ». Lindars s'attarde lui aussi à considérer ces autres significations associées à la racine עמל : événements pénibles, ennuis, fatigue, lassitude, épuisement. À son avis, l'idée de travail semble néanmoins la plus appropriée puisqu'elle est appuyée par les langues apparentées et certaines utilisations du terme, par exemple en Pr 16,26 (Lindars, 1995, p. 278). Nous sommes pourtant d'avis qu'il est possible de maintenir les deux significations en les emboîtant l'une dans l'autre. Ainsi, si l'on traduit l'expression הַלְמֹות עֲמָלִים par « marteau des travailleurs<sup>155</sup> » (Bal, 1995, p. 180 ; Lindars, 1995, p. 278 ; Alter, 1985, p. 43 ; Boling, 1975, p. 104), il ne faut pas oublier que le quotidien de ces travailleurs n'est pas fait d'aisance. Ce contexte de dur labeur est celui auquel appartient Yaël. Ce qui frappe d'emblée c'est l'opposition qui s'installe entre l'objet du verset précédent, la faïence des héros, et le marteau en question. C'est Bal la première qui a mentionné cette riche opposition d'objets à travers lesquels s'affrontent deux classes (Bal, 1995, p. 180) : celle des travailleurs, des nomades, de ces Qénites qui travaillent le fer<sup>156</sup> (Lindars, 1995, p. 241) et celle des nobles, des rois et des princesses dont font partie Sisera et sa

<sup>155</sup> Halpern adopte évidemment une tout autre traduction puisqu'il est persuadé qu'un seul outil est employé par Yaël : « workers' smiter » (1988, p. 81). Tournay traduit par « marteau des tâcherons », une traduction semblable à la nôtre, mais qui rend peut-être davantage l'effort consacré au travail (Tournay, 1996, p. 197). Soggin qui traduit par « masse » oublie complètement le complément du nom qui fait suite à l'instrument (Soggin, 1987, p. 78 et 85).

<sup>156</sup> Le Targoum et la Peshitta identifient d'ailleurs ces travailleurs comme des forgerons (Lindars, 1995, p. 278).

mère. La narratologue a par ailleurs fort bien compris la superposition des appartenances à deux groupes en ce qui concerne Yaël : le groupe des femmes et celui des nomades (Bal, 1995, p. 183). Ce sont des mains de femme qui saisissent les outils et montent la tente. C'est un travail quotidien assumé par la classe de sexe<sup>157</sup> des femmes. Ce sont donc ces deux identités de genre et de « classe » qui sont en opposition avec Sisera, l'homme et le noble général. La double appartenance de classe et de genre de Yaël est aussi très évocatrice dans la relation qui l'oppose à la mère de Sisera et les princesses en sa compagnie. L'une, appartenant au monde du travail, agit, alors que les autres attendent passivement le retour des hommes. Ainsi, le marteau est le symbole d'un affrontement entre deux mondes, une bataille où Yaël dispose de tous les avantages : les gestes violents qu'elle s'apprête à accomplir s'inscrivent tout à fait dans son travail quotidien de femme nomade. Comme des milliers de fois auparavant, elle s'apprête à « planter sa tente ».

#### 5.4.5 Violence nomade : lenteur et fracas

La suite de l'histoire, selon plusieurs commentateurs, dont Lindars et Halpern, se dessine ainsi : Yaël assassine Sisera alors qu'il boit le laitage dans la faïence (Lindars, 1995, p. 274 ; Halpern, 1988, p. 78 ; Soggin, 1987, p. 85-86). Marteau et piquet bien en main, Yaël se met ainsi au travail. Une série de quatre verbes décrit les actions qui s'ensuivent : וְהִלְמָה ; מְחַקָּה ; וּמְחַצָּה et וְחִלְפָה. Dans trois des quatre cas, le verbe au *qal* est précédé de la conjonction *waw*. À travers ces verbes, on retrouve la violence à caractère phallique (Alter, 1985, p. 48 ; Niditch, 1989, p. 46), aussi présente en Jg 4. Lindars et Miller notent une fois de plus une inversion des

<sup>157</sup> La notion de classe de sexe est entre autres mise de l'avant par C. Guillaumin. À ce propos, elle affirme : « Une classe entière, qui comprend environ la moitié de la population, subit non le seul accaparement de la force de travail, mais un rapport d'appropriation physique direct : les femmes » (1992, p. 18). Dans une note de la page 58, Guillaumin poursuit sa réflexion sur la classe de sexe : « La détermination de notre appartenance de classe se fait sur le critère conventionnel de la forme de l'organe reproducteur. Et ainsi désignées par le sexe femelle, comme l'étaient les moutons de Jacob par leur pelage [Gn 30, 31-35], nous devenons femmes » (1992, p. 58).

rôles<sup>158</sup> de genre alors qu'une Yaël devenue homme initie la relation sexuelle à travers le meurtre (Niditch, 1989, p. 49), une intimité qu'ils qualifient de parodique (Lindars, 1995, p. 275 ; Miller, 1998, p. 126). Fewell & Gunn mentionnent eux aussi une masculinisation de l'événement alors que Yaël n'affronte pas un Sisera endormi, mais un homme debout, en combat singulier (1990, p. 405). Une fois de plus, il faut cependant mettre un bémol en considérant cette idée d'inversion. En effet, la féminité de Yaël a été soulignée à grands traits avec la longue suite de verbes ainsi que le gros plan sur ses mains. Par ailleurs, comme le note lui-même Lindars, en abreuvant son convive de laitage, Yaël a agi selon un stéréotype féminin nourricier (1995, p. 275). N'oublions pas, par ailleurs, qu'elle est bénie en tant que femme, précisément pour ce geste. On peut seulement parler d'inversion si celle-ci est totale et ce n'est clairement pas le cas avec Yaël. Nous ne sommes pas davantage en accord avec Christianson qui décèle au contraire une violence précisément féminine en ce que Yaël, une femme fatale, la met en œuvre (2007, p. 531 et 535). Certes, la féminité de Yaël est exacerbée de différentes manières, mais des traits masculins se glissent néanmoins dans les interstices de son identité de genre féminin, créant une fois de plus une dissonance (Butler, 2006, p. 241) qui contribue à « défaire » le genre, « [...] not by getting out of gender into a utopian space but rather by using the appearance of unexpected gender citations to destabilize hegemonic forms of gender » (Stone, 2008, p. 18). Ainsi, c'est à notre avis une manière de libérer Yaël des idéaux et stéréotypes traditionnels de son époque afin de permettre à son identité de genre féminin de signifier autre chose. Or, c'est précisément ce que la violence lui permet d'accomplir. Il s'agit de ce que Butler nomme « [...] une performance dissonante et dénaturisée qui révèle le statut précisément performatif du naturel » (2006, p. 272) et donc de sa féminité qui est sans cesse réaffirmée, mais à l'intérieur de laquelle certains décalages violents sont introduits.

---

<sup>158</sup> Matthews mentionne lui aussi rapidement l'idée d'une inversion des rôles (2004, p. 76)

Auffret et Bal notent que Yaël est le sujet de l'ensemble des versets 25 et 26 à l'exception de la demande de Sisera (Auffret, 2002, p. 130 ; Bal, 1995, p. 181-182). Cette suite de verbes au féminin singulier permet d'insister encore davantage sur la combinaison du genre et de la violence se déployant dans le poème avec le personnage de Yaël. Fokkelman remarque en particulier les 5 parfaits transitifs au *qal* dont elle est le sujet et qui témoignent d'une intense activité. Cet agir permet d'opposer le verset 26 au verset 27 avec ses 7 parfaits intransitifs au *qal* (Fokkelman, 1995, p. 620-621). Hauser note avec raison que le rythme du chant ralentit afin de montrer avec précision les coups portés sur Sisera (1980, p. 36). Il mentionne par ailleurs l'« effet onomatopéique » des frappes de Yaël (Hauser, 1980, p. 37). La lecture de ces verbes présente en effet des sonorités très semblables. Tournay affirme d'ailleurs que ce segment du verset correspond à une paronomase (1996, p. 205). Le fracas des outils sur Sisera se poursuit donc à travers chacun des trois verbes qu'il s'agit maintenant d'explorer.

#### 5.4.5.1 Marteler Sisera : violente femme et partenaire de YHWH

Le premier verbe **וַיִּהַרְסֵהָ**, vient de la même racine que le marteau, soit **הִלֵּם**. Il signifie donc « marteler », « frapper ». Ce verbe est déjà employé au verset 22 du poème à propos des sabots des chevaux qui martèlent le sol dans leur fuite (Boling, 1975, p. 115 ; Fokkelman, 1995, p. 618-621 ; Hauser, 1980, p. 36). Fokkelman et Hauser cernent tous deux fort bien le rapport qui s'établit entre les deux images (Fokkelman, 1995, p. 618 ; Hauser, 1980, p. 36). Fokkelman affirme d'ailleurs à ce propos : « this ignominious image is a beautiful anticipation of more (i.e., the repeated) *hlm* of which Sisera will be the victim : Jael's hammering in v. 26bc » (1995, p. 618). Le martèlement faisant le pont entre les deux événements montre par ailleurs le rôle que Yaël joue aux côtés de YHWH. Elle et il partagent un même projet de violence (Ackerman, 1998, p. 56). Lui en provoquant la montée du Qîshôn, elle en martelant Sisera. C'est en effet **סִסְרָא**, « Sisera », qui constitue l'objet assailli par

son marteau et son piquet. Pour la première fois dans l'épisode du meurtre, l'identité de la victime est enfin précisée (Alter, 1985, p. 45 ; Christianson, 2007, p. 530). De l'avis de Christianson, cette apparition tardive du prénom s'explique par l'accentuation première qui est mise sur Yaël et sa violence (2007, p. 530). Ainsi, comme le dit fort à propos Bal, c'est seulement au moment de son dernier souffle que Sisera redevient un personnage (1995, p. 182). Il occupe peu ou pas de place dans le cantique (Schneider, 2000, p. 93).

#### 5.4.5.2 Détruire sa tête : désirer, materner ou fracasser la tête du chef

Le second verbe, **מִחַקֵּהוּ**, est issu de la racine **מַחַה**, qui signifie « détruire complètement », « anéantir ». Ce terme est un *hapax*. Sa signification en hébreu récent est « enlever », « effacer » alors que l'arabe partage les mêmes sens que l'hébreu biblique (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 563). Selon Lindars, il s'agit de la forme araméenne du verbe **מַחַה**. À son avis, le substantif de cette racine existerait en ougaritique et correspondrait à une arme. Le mot apparaîtrait entre autres en lien avec les mains dans les tablettes de Ras-Shamra (2 i 39) (Lindars, 1995, p. 278). Du point de vue de l'analyse comparée intra-biblique, le verbe n'est pas particulièrement révélateur précisément parce qu'il s'agit d'un *hapax*. Ce n'est pourtant pas le cas de l'objet du verbe, soit **רֹאשׁוֹ**, « sa tête [à lui] ». En effet, en plus de Yaël, il s'avère que plusieurs femmes ont un rapport privilégié avec la tête d'un homme. Dans un premier temps, on remarque que plusieurs mères sont concernées par la tête de leur fils. On rencontre d'abord la mère anonyme de Samson et Hannah, la mère de Samuel. Toutes deux doivent s'assurer que leurs fils respectent le vœu du naziréat. Le rasoir ne doit pas passer sur leurs têtes (Jg 13, 5 et 1 S 1, 11). Dans un deuxième temps, il faut aussi mentionner les autres actes violents perpétrés par des femmes contre la tête des hommes. C'est d'abord le cas d'une autre femme du livre des Juges,

la femme de Tévetz<sup>159</sup> qui atteint d'une meule de moulin la tête d'Avimélek (Jg 9,53) identifié non pas par ראשו, mais par ראש אבימלך, la « tête d'Avimélek ». Ackerman réunit Yaël et cette femme dans une même catégorie de « head-smashers » (1998, p. 47). Même chose avec la femme sage d'Avel-Beth-Maaka qui négocie la fin des combats contre la tête d'un homme recherché, Shéva (2 S 20,16-22). Par ailleurs, la reine Esther n'est pas non plus sans lien avec la pendaison d'Haman<sup>160</sup> (Est 9,25). Finalement, mentionnons que Delilah entraîne Samson à sa perte en découvrant le secret de sa chevelure. Elle fait, elle aussi, violence à sa tête par la tonsure qu'elle lui fait subir. Cette relation entre la tête d'un homme et une femme permet non seulement d'anticiper la violence dont il sera la victime, mais aussi de faire place à une autre thématique intéressante, celle du désir, de l'amour. En effet, Delilah et Samson ont en partage avec les amants du cantique une intimité amoureuse. Alors que la tête de Samson repose sur ses genoux (Jg 16,19), l'amoureuse complimente ainsi l'amant : « sa tête est en or / en or fin » (Ct 5,11). Ainsi, s'il est clair que Yaël fait violence à une tête d'homme, tout comme les femmes des villes de Tévetz et d'Avel-Beth-Maaka, les connotations en lien avec les figures maternelles et amoureuses se révèlent pertinentes, une pertinence appelée à s'accroître avec le verset qui suit. Rappelons par ailleurs que la tête permet aussi de désigner le chef (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 911). En détruisant ainsi la tête de l'ennemi, Yaël établit la victoire de manière certaine. Elle gagne le combat et nul ne peut nier le pouvoir militaire qui est le sien.

#### 5.4.5.3 Écraser et transpercer sa bouche : prendre le temps d'une violence

Le filon militaire découvert avec la mention de « sa tête » se révèle particulièrement fécond avec le verbe רָמַחָהּ d'où proviendrait possiblement le

<sup>159</sup> Christianson mentionne lui aussi cette femme comme faisant partie de cette violence féminine inconnue de l'historien deutéronomiste jusqu'alors (2007, p. 531).

<sup>160</sup> Ajoutons, par ailleurs, que les Philistins décapitèrent Saül à la suite de son suicide et de sa défaite (1 S 31,8).

verbe **מִחַקָּה**. Par le biais de ce verbe dont la racine **חִקַּ** signifie « frapper », « transpercer », « blesser sévèrement », « fracasser » et en poésie « écraser », Yaël apparaît plus que jamais comme une cheffe de guerre<sup>161</sup>. En effet, ce verbe est employé à plus d'une reprise pour signifier le massacre des ennemis (cf. par exemple Ps 68,22.24 et 110,5.6 ; Nb 24, 17 et Hab 3, 13) (Lindars, 1995, p. 279). Ackerman n'a donc pas tort de considérer Yaël comme une héroïne militaire (1998, p. 47-48). La voilà qui occupe d'emblée une fonction traditionnellement réservée aux hommes. Le dernier verbe du verset est **וַחֲלַפָּה**. Dans le cas présent, le verbe signifie « (trans)percer », « traverser ». Cependant, **חֲלַפָּה** est le plus souvent employé pour signifier le temps qui passe, le changement, le rajeunissement la traversée d'espaces géographiques, etc. (Mandelkern, 1962, p. 398). Une seule autre occurrence confirme notre choix de traduction pour le cantique. Il s'agit de Jb 20, 24, passage dans lequel il est question d'un arc de bronze qui transperce le méchant. Lindars rappelle par ailleurs qu'en syriaque, le mot *hlwpt'* signifie couteau (1995, p. 279). L'objet ainsi transpercé n'est plus la tête de Sisera, mais tout comme en Jg 4, 22, le terme **רִקְתּוֹ** que nous traduisons une fois de plus par « sa bouche » (cf. 4.3.3.1), une traduction entre autres appuyée par Halpern (1988, p. 81) et Streete (1997, p. 59). Fokkelman formule une remarque tout à fait juste à propos des objets auxquels Yaël fait violence : « A careful series of 3 grammatical objects that grow smaller and smaller ensures that 26cde is a tricolon : Sisera the man, his head, and his mouth or neck (partie précise de tête percée) » (1995, p. 621). On passe d'un gros plan sur Sisera à celui sur sa tête, puis sa bouche<sup>162</sup>. Ce dernier plan du piquet transperçant la bouche de Sisera suggère une fois de plus les thématiques du viol et de la fellation. Cependant, violence et sexualité se déclinent ici de manière différente du récit en

<sup>161</sup> Il s'agit d'ailleurs de la seule occurrence de ce verbe au féminin (Mandelkern, 1962, p. 667).

<sup>162</sup> Fokkelman identifie une intéressante opposition entre les mains de Yaël et les tête et bouche de Sisera qui suggèrent d'un côté la volonté agissante de Yaël, de l'autre la victimisation de Sisera (1995, p. 621).

prose. Sisera n'est ni *seulement* violé, ni *seulement* tué. L'intensité des actions est différente. Comme le souligne Christianson, Sisera est longuement violenté. Yaël prend le temps de cette violence. À son avis, c'est précisément pour cette raison que Yaël est bénie de la sorte (Christianson, 2007, p. 530). Déborah semble se délecter d'un tel meurtre accompli avec lenteur et fracas (cf. 3.4 ; Lindars, 1995, p. 274 ; Halpern, 1988, p. 81). Ce n'est pas Yaël qui prend plaisir dans un tel acte sanglant (Christianson, 2007, p. 531), mais plutôt la chantré dont les paroles filtrent les événements.

#### 5.4.5.4 « Entre ses cuisses » : nouveau-né ou amant ?

Dans le dernier verset de l'épisode du meurtre viennent se confondre l'ensemble des thématiques suggérées dans les versets 25 et 26 : maternité, sexualité et violence guerrière. Alors que la dernière image du verset 26, la bouche transpercée de Sisera, plane encore dans l'esprit des lectrices et des lecteurs, Déborah déplace de nouveau son point de vue vers le corps de sa collègue. Après les mains agissantes de Yaël, elle s'intéresse maintenant à cet espace entre ses pieds en tant que lieu, le lieu où tombe Sisera (Auffret, 2002, p. 128-129 ; Fokkelman, 1995, p. 609 et 613). Dans un premier temps, il faut savoir que le terme רַגְלֵיהָ « ses pieds [à elle] » ne survient qu'à cinq reprises dans la bible hébraïque. Dans le cas de Yaël comme de la femme de Jéroboam (1 R 14,6), le terme laisse prévoir la mort d'un fils. Le thème de la maternité morbide se présente donc dans l'une et l'autre péripécie. Par ailleurs, dans le livre des Proverbes, il est aussi question des pieds de la femme folle (5, 5) et de la femme adultère (7, 11). Mort et sexualité illicite sont de nouveau évoquées. Ces thèmes mettent en lumière d'autres significations appelées à se déployer dans le verset 27. Plus globalement, en ce qui concerne l'expression בֵּין רַגְלֵיהָ, la majorité des commentatrices et commentateurs consulté-e-s ont choisi de traduire l'expression

par « entre ses pieds<sup>163</sup> » (Ackerman, 2000, p. 39 ; Asen, 1997, p. 532 ; Auffret, 2002, p. 129 ; Auzou, 1966, p. 207 ; Bal, 1995, p. 156-157 ; Christianson, 2007, p. 529 ; Lindars, 1995, p. 279 ; Schneider, 2000, p. 93 ; van Dijk-Hemmes, 1993, p. 112 ; la Pléiade). Lindars rejette d'ailleurs la possibilité de traduire par « à ses pieds<sup>164</sup> » puisque פְּרָגָה n'a jamais cette signification en hébreu biblique (Lindars, 1995, p. 279). Avec Niditch, nous sommes d'avis que la traduction par « entre ses jambes » adoptée par plusieurs (Alter, 1985, p. 41 ; Brenner, 1993, p. 103 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404 ; Fokkelman, 1995, p. 613 ; Niditch, 1989, p. 47 ; Reis, 2005, p. 41) rend mieux que toutes les autres les connotations sexuelles du passage. En effet, pieds et jambes servent souvent d'euphémisme pour désigner les organes génitaux (Niditch, 1989, p. 47 ; Lindars, 1995, p. 279). À ce sujet, Niditch rappelle la mention tout aussi érotique de cette prostituée qui écarte les jambes en Ez 16, 25 (Niditch, 1989, p. 48). À notre avis, traduire par « entre ses cuisses » favorise encore davantage la suggestion érotique. L'image de Sisera effondré entre les jambes de Yaël constitue par ailleurs, selon Alter, « [...] a hideous parody of soldierly assault on the women of the defeated foe » (1985, p. 46). Les thématiques de la violence et de la sexualité se croisent en effet entre les jambes de Yaël. Comble de l'étonnement, la victime n'est pas celle qu'on attendait. En effet, la femme nomade occupe la position sexuelle dominante alors que l'homme de guerre jonche le sol (Lindars, 1995, p. 279). Peut-on dès lors en déduire que Sisera est en proie à une féminisation et Yaël à une masculinisation (Miller, 1998, p. 114) ? Il est vrai que les rapports de pouvoir sont inversés (Miller, 1998, p. 126) alors qu'un homme souffre les affres de l'appartenance d'une classe de sexe qui, en vérité, n'est pas la sienne. De son côté, Yaël goûte, l'espace d'un instant, les privilèges de la classe des hommes, du patriarcat à travers cette parodie que le meurtre met en scène. Nous privilégions

<sup>163</sup> Boling confirme la traduction littérale « entre ses pieds », mais traduit par « à ses pieds » (1975, p. 115).

<sup>164</sup> C'est pourtant la traduction choisie par Halpern (1988, p. 78), Matthews (2004, p. 76), Tournay (1996, p. 197), et Soggin, (1987, p. 78), du moins dans la traduction française, la TOB et La Nouvelle Traduction qui traduit par « devant elle » et « à ses pieds ».

néanmoins le concept de « dissonance » de Butler, beaucoup plus riche et nuancé que celui d'inversion.

#### 5.4.5.4.1 De Yaël à Delilah : sexe et accouchement

Une autre image, celle de Samson dont la tête rasée repose sur les genoux de Delilah (Jg 16, 19), suggère elle aussi un certain érotisme. Un parallèle intéressant peut donc être tiré entre Yaël et Delilah, Sisera et Samson (Ackerman, 2000, p. 38-39). Ce qui nous mène à considérer une seconde thématique importante associée aux expressions *בין רגליה* « entre ses cuisses » et *על-ברכיה* « sur ses genoux » (Asen, 1997, p. 532) : la maternité (Fewell, 1992, p. 74), plus précisément l'accouchement (Bal, 1995, p. 182-183). De la même manière que le nouveau-né est reçu par les genoux de sa mère (Jb 3, 12), les pieds se retrouvent aussi dans une formulation propre à l'accouchement. En effet, le seul autre emploi de l'expression *בין רגליה* se trouve en Dt 28, 57 (Christianson, 2007, p. 529 ; Niditch, 1989, p. 47-48 ; Bal, 1995, p. 155) et se lit comme suit à propos du malheur qui attend : « la plus sensible et délicate des femmes de ton pays [...] elle sera réduite à manger en cachette le placenta s'écoulant entre ses jambes et même son nouveau-né » (Dt 28, 56-57). Le parallèle est d'autant plus intéressant que Yaël aussi fait violence à l'individu entre ses jambes. Dans sa chute, Sisera est comme un enfant mort-né. En lui donnant naissance, Yaël le met à mort (Fokkelman, 1995, p. 613 ; Dijk-Hemmes, 1993, p. 112). Les dynamiques d'infantilisation et de néantisation déjà à l'œuvre dans le récit en prose se superposent dans le cantique. Bal a donc raison de parler d'anéantissement (Bal, 1995, p. 184) Certes, Sisera est un nouveau-né (Ackerman, 2000, p. 39-40 ; Brenner, 1993, p. 103), mais il est avant tout un nouveau-mort. Fewell & Gunn ont le mieux saisi cette transformation de l'homme de guerre en avorton, à la lumière de Dt 28, 57 : « his womblike asylum has become his deathbed » (1990, p. 404). C'est une maternité tout à fait ambiguë qui est mise de l'avant avec Yaël la « mère-meurtrière ». Elle est à la fois bonne pour Israël, mais

mauvaise pour Sisera (van Dijk-Hemmes, 1993, p. 112 ; Brenner, 1993, p. 103). Elle met au monde un moribond.

#### 5.4.5.5 La chute de Sisera : défaite guerrière, viol et expulsion d'un nouveau-né

Trois verbes, dont deux d'entre eux réapparaissent à trois reprises dans le verset 27, retiennent particulièrement l'attention puisqu'ils sont révélateurs des rapports sociaux de sexe de Yaël avec sa victime et de la place qu'occupe la violence dans ces relations.

##### 5.4.5.5.1 Sisera, mourante et captive, tombe à genoux

Le premier verbe, כָּרַע, est l'un de ceux qui ponctuent la rythmique du verset 27, une gradation ascendante qui évoque à la fois l'agonie d'un mourant et l'atteinte de l'orgasme (Bal, 1995, p. 153-155). Ce parfait au *qal* à la troisième personne du masculin singulier provient de la racine כָּרַע qui signifie « se courber », « s'incliner », « fléchir », « s'agenouiller ». Une analyse comparée des occurrences de ce terme permet d'identifier ses différentes significations (Fewell & Gunn, 1990, p. 404 ; Lindars, 1995, p. 279 ; Niditch, 1989, p. 48). S'agenouiller est d'abord une position propre à la prière, à la dévotion dans un cadre religieux ainsi qu'à la supplication (Fewell & Gunn, 1990, p. 404) (cf. 1 R 8, 54 et 19, 18 ; 2 R 1, 13 ; 2 Ch 7, 3). On s'incline aussi de cette manière devant les personnages de rang supérieur. C'est entre autres ce qui explique la colère de Haman à l'endroit de Mardochée qui refuse de lui faire ainsi honneur (Est 3, 2.5). Le verbe כָּרַע est aussi employé dans les contextes guerriers pour signifier la défaite et la mort de l'ennemi (cf. 2 S 22, 40 ; 2 R 9, 24 ; Is 45, 23 et 65, 12 ; Ps 17, 13 ; 18, 40 ; 20, 9 ; 22, 30 ; 72, 9 et 78, 31). Finalement, le verbe est employé dans des contextes d'accouchement (cf. 1 S 4, 19 et Jb 39, 3) et de manière à dire la relation sexuelle (cf. Jb 31, 10) (Reis, 2005, p. 41 ; Bal, 1995, p. 153). La comparaison des différentes occurrences permet d'éclairer le

passage relatif à Sisera. En effet, il est certain que cette position fléchie de Sisera évoque sa mort et sa défaite en tant que guerrier. Cependant, le verbe en question se révèle plus polysémique qu'il ne le laisse paraître. Il permet d'ouvrir plusieurs autres champs de significations ayant trait à ses relations avec son assillante. Cet homme agenouillé devant elle la désigne clairement comme sa supérieure. Yaël le domine et d'elle seule dépend qu'il meure ou qu'il vive. Il est intéressant de constater que le mourant se trouve désormais dans la position d'un dévot face à cette femme bénie entre toutes. La trame rituelle identifiée dans l'offrande de lait réapparaît de nouveau (cf. 5.3.4), mais cette fois-ci, la dynamique est inversée puisque les honneurs cheminent maintenant de Sisera vers Yaël. Aussi, avec le verbe **כָּרַע**, refont surface les connotations propres à l'accouchement. La position à genoux de Sisera est donc une autre manière de rappeler l'inévitable grossesse de bien des femmes victimes d'un viol de guerre. Ainsi, le verbe participe d'une certaine féminisation de Sisera. Par ailleurs, si Job fait référence à des hommes qui coucheront sur sa femme (Jb 31, 10) par l'entremise de ce verbe, il est intéressant de constater qu'une telle position est inconcevable pour Sisera. La place qu'il occupe entre les jambes de Yaël suggère plutôt que la fellation du verset précédent se poursuit, alors que le piquet-phallus de Yaël se trouve toujours dans sa bouche. Au contraire de ce que soutient Lindars (1995, p. 275), il n'y a pas reprise des rôles de genres « appropriés » par Yaël et Sisera après le verset 26. C'est plutôt le règne de l'instabilité et les corps deviennent incompréhensibles puisque « [...] un sexe stable [n'est plus] traduisible en un genre stable [...] » (Butler, 2006, p. 66).

#### 5.4.5.5.2 Virilité en péril : déchéance et échec militaire de Sisera

Le deuxième verbe, **נָפַל**, est lui aussi employé à trois reprises dans le verset 27. La racine de ce parfait au *qal* à la troisième personne du masculin singulier signifie « tomber ». Ce verbe est utilisé à maintes reprises dans la bible hébraïque afin de signifier la mort au combat (cf. ex : Jg 3, 23 et 4, 22 ; 1 S 4, 10 ; 2 S 1, 4.19.27 ; 2,

23 et 3, 38 ; Ps 20, 9, etc.) (Lindars, 1995, p. 279 ). Reis (2007, p. 42) soutient d'ailleurs qu'il s'agit du sens véritable du verbe pour le verset 27. À notre avis, limiter ainsi l'interprétation ne permet pas de tenir compte de l'ampleur des rapports de pouvoir qui se jouent entre Yaël et Sisera et ce, à plusieurs niveaux. En effet, on retrouve ce verbe dans d'autres contextes qui sauront éclairer notre passage. Par exemple, comme le rappelle Niditch, « falling, a lowering of self, is the posture of petition and humility » (1989, p. 48). Ce verbe est entre autres employé à propos d'individus qui se désespèrent et/ou demandent pardon en se jetant au sol ou aux pieds d'un-e puissant-e. C'est entre autres le cas de Josué (Jos 7, 10), de Shiméï (2 S 19, 19), de la Shounammite (2 R 4, 37) et de Haman qui se jette aux pieds d'Esther afin d'être épargné (Est 7, 8) (Lindars, 1995, p. 279). Cette dernière mention est particulièrement intéressante en raison de sa connotation sexuelle comme le laisse entendre le roi lorsqu'il aperçoit Haman dans cette position : « Ici à séduire la reine, en ma présence ? ». Job utilise aussi le verbe נָפַל afin de signifier la déchéance (Jb 12, 3 et 13, 2) dans laquelle il se trouve. Cette situation n'est pas étrangère à celle de Sisera. L'ancien général est en effet tombé en disgrâce et gît maintenant aux pieds d'une femme. Il n'est plus l'ombre de lui-même devant la puissante Yaël dont il ne peut espérer aucun pardon. D'autres significations participent d'un éclairage nouveau des différentes relations qui unissent Sisera à Yaël. À notre avis, Bal se trompe lorsqu'elle affirme : « l'anéantissement de Sisera n'est pas, ici, représenté en rapport avec son honneur, sa position sociale, son être-homme » (1995, p. 184). C'est pourtant exactement ce dont il s'agit : virilité et honneur vont de pair pour Sisera qui ne dispose plus ni de l'un, ni de l'autre. Son identité de genre masculin est en péril car Yaël a introduit le piquet dans sa bouche. Sisera est désormais l'acteur non-consentant d'une parodie<sup>165</sup> du pouvoir androcentrique et hétérosexuel qui met en jeu les thématiques de la mort, de la défaite militaire, de la déchéance et de la sexualité.

---

<sup>165</sup> À propos de la parodie, voir Butler (2006, p. 242).

#### 5.4.5.5.3 « Se coucher » : une intimité de violence et de mort

Le troisième verbe de la séquence est celui dont la signification est la plus érotique. Il s'agit du dernier terme de la première strophe du verset 27. Le verbe **שָׁכַב**, un parfait au *qal* de la troisième personne du masculin singulier, vient de la racine **שׁכב** qui signifie « se coucher », « s'étendre ». Ce verbe est employé le plus souvent pour indiquer qu'un homme a une relation sexuelle avec une femme et vice-versa (Fewell & Gunn, 1990, p. 404 ; Fokkelman, 1995, p. 621 ; Lindars, 1995, p. 279). Les exemples sont nombreux (cf. Gn 34, 7 et 26, 10 ; Nb 5, 13.19 ; Dt 22, 23.25 et 24, 28, etc.). Comme le souligne Niditch, ce verbe est surtout employé dans des cas de sexualité illicite : qu'il s'agisse de viol (Gn 34, 7), d'inceste (Gn 19, 34), d'impureté rituelle (Lv 15, 24) ou d'adultère (Nb 5, 19 ; 2 S 11, 4) (Niditch, 1989, p. 49). La piste du viol se voit donc confirmée. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'au contraire de Sichem (Gn 34, 2) et d'Amnon (2 S 13, 14) qui sont sujets du même verbe, Sisera n'est pas violeur, mais violé. À la différence de deux autres victimes de viol, Léah et Tamar, ce n'est d'ailleurs pas sa virginité qu'il perd entre les jambes de Yaël, mais sa virilité (Fewell & Gunn, 1990, p. 404). Le renversement des rapports de pouvoir est donc total alors qu'il se voit déshonoré et humilié par une femme. La honte s'avère d'autant plus grande que la mort fut causée par le sexe faible (Bledstein, 1993, p. 40 ; Hauser, 1980, p. 36, Miller, 1998, p. 126). Cette vérité patriarcale est la mieux incarnée par Abimélech lorsqu'il s'adresse à son écuyer : « Dégaine ton épée et achève-moi, afin que nul ne puisse prétendre que c'est par la main d'une femme que je suis passé de vie à trépas » (Jg 9, 54). Le meurtre de Sisera joue très certainement sur cette corde sensible particulièrement humiliante, mais Yaël ne s'en voit pas diminuée pour autant. Rappelons-nous, en effet, que c'est en tant que femme qu'elle est bénie. Si l'identité de genre masculin de Sisera se voit pulvérisée par les mauvais traitements de Yaël, la sienne, au contraire, gagne en complexité en ébranlant la norme hétéro et andro-centrique.

Par ailleurs, tout comme les verbes **כָּרַע** et **נָפַל**, le verbe **שָׁכַב** signifie à de nombreuses reprises la mort d'un individu, en particulier de rois tels que David et Salomon (1 R 11, 21.43), à l'aide de l'expression « se coucher avec ses pères » (Niditch, 1989, p. 49). Il existe par ailleurs d'autres manières de dire la mort à l'aide de ce verbe comme « se coucher dans la poussière » (Jb 21, 26) ou se reposer au tombeau (Is 14, 18). Le verbe permet aussi d'évoquer la mort au combat (cf. ex : Is 43, 17 et Ez 32, 21). Finalement, plusieurs ont tendance à oublier l'interprétation la plus évidente de ce terme, soit le sommeil. Ce verbe est pourtant employé à de multiples reprises pour indiquer qu'un personnage est en train de dormir. Il est entre autres utilisé à propos de Samuel (1 S 3, 5), de Saül (1 S 26, 5), d'Élie (1 R 19, 5), de Jonas (Jon 1, 5), etc. Dans le cas de Sisera, le verbe **שָׁכַב** permet non seulement d'évoquer la relation sexuelle avec Yaël dans laquelle il se trouve dépossédé de sa virilité, mais aussi sa mort, à la fois la petite et la grande. En effet, cette position nous renseigne peut-être aussi sur la détente postcoïtale qui envahit l'homme après l'orgasme. C'est du moins l'une des interprétations défendues par Bal (1995, p. 184) ainsi que par Reis (2005, p. 41-42) qui est d'avis que Sisera a éjaculé entre les jambes de Yaël.

#### 5.4.5.5.4 Mort et dépossession d'un homme

Le dernier terme de ce verset que nous souhaitons explorer est le participe passif **שָׁדַד** dont la racine **שָׁדַד** signifie « agir violemment avec quelqu'un », « déposséder », « ruiner », « dévaster » ou « foudroyer ». Les différents emplois de ce terme dans la bible hébraïque désignent avant tout la destruction et le pillage propres à la guerre et bien entendu la mort qui s'ensuit (Lindars, 1995, p. 280 ; Niditch, 1989, p. 49-50). Les exemples sont nombreux à cet effet, principalement dans les livres prophétiques : Is 33, 1 ; Jr 6, 26 ; Ez 32, 12, etc. Un seul passage repéré par Niditch (1989, p. 50) et Ackerman (2000, p. 39) permet un autre type de lecture. Il s'agit de Jr 4, 30. Israël y est représenté métaphoriquement comme une prostituée. Selon

Ackerman (2000, p. 39), cette prostituée c'est Sisera dans le cantique. Ainsi, le thème de la sexualité illicite refait surface en toute fin de l'épisode du meurtre. Il ne vient pourtant pas seul. En effet, la dévastation atteint aussi les veuves d'Israël et leurs enfants (Jr 15, 8) et la fille de Babylone est désignée comme destructrice alors que, du même souffle, la mort de ses enfants est souhaitée (Ps 137, 8). La maternité morbide est de nouveau signifiée à travers le mot **שָׂדֵד**. Ce mot correspond donc à un condensé de l'ensemble de l'épisode du meurtre. Il désigne à la fois la défaite de Sisera, sa féminisation et la violente appropriation qui en découle et finalement l'infantilisation et la néantisation de l'homme. Selon Alter, le climax de l'histoire est d'ailleurs clairement atteint avec ce mot (Alter, 1985, p. 45 ; Hauser, 1980, p. 37). Il y a en effet un crescendo jusqu'à ce terme lancé en toute fin du verset (Auffret, 2002, p. 128). C'est précisément à ce paroxysme que correspond l'idée d'« orgasme de mort » de Fewell & Gunn (1990, p. 405) ainsi que celle d'anéantissement de Bal (1995, p. 184). À ce moment précis l'enfant mort-né est expulsé. Les corps des amant-e-s et/ou de la mère et de l'enfant se séparent enfin dans une violence foudroyante qui réunit à la fois meurtre, accouchement et viol. Selon Bal, la femme (narratrice ou auteure) exprime le meurtre à travers les seules expériences de pouvoir dont elle dispose : « tuer prend donc ici la forme d'accoupler à l'envers, d'accoucher en faux » (Bal, 1995, p. 186). À notre avis, pourtant, la représentation du meurtre de Yaël ne se limite pas à ces expériences traditionnellement féminines. Elle va plus loin, jusque dans les prérogatives masculines que sont le combat singulier et le viol de guerre. C'est la superposition de l'ensemble de ces pouvoirs féminins et masculins qui permet de symboliser ce haut degré de violence, une violence passablement ambiguë puisque la souffrance y coïncide avec le plaisir. En effet, selon Bal, une chronologie de l'orgasme est représentée à travers le meurtre (1995, p. 154), une proposition appuyée par l'ensemble du vocabulaire étudié dans ce chapitre.

### 5.5 De la violence d'une mère à la cruauté d'une autre

Le tableau du meurtre des versets 24 à 27 serait incomplet sans l'autre face du médaillon que constituent les versets 28 à 30. En effet, la chanteuse Déborah nous y transporte dans un tout autre lieu alors qu'une autre femme, la mère de Sisera, occupe le devant de la scène. Alors qu'au verset 27 nous nous trouvions entre les jambes de Yaël, nous voilà maintenant aux côtés d'une femme regardant par la fenêtre. Comme le souligne Tournay, le motif de la femme à la fenêtre est très courant au Proche-Orient ancien et plusieurs déesses, dont Ishtar, Ashérah, Hathor et Aphrodite, sont représentées de la sorte (Tournay, 1996, p. 205 ; Ackerman, 1998, p. 155-157). C'est d'ailleurs à travers les barreaux d'une fenêtre que la femme adultère repère son prochain amant ou la prostituée son client en Pr 7, 6 (Tournay, 1996, p. 205). À l'entrejambe de Yaël succède donc une autre image évoquant une sexualité illicite. La découverte est d'autant plus troublante que le passage d'un verset à l'autre incite de manière ironique à la confusion entre Yaël et la mère de Sisera. En effet, comme le souligne Alter, « the unspecified "she" looking out the window in the first verset might momentarily be taken for Jael, the feminine singular who has dominated all the action, up to this point » (1985, p. 45). L'espace d'un instant, toutes deux sont une seule et même femme : la mère de Sisera. Tout oppose ces deux mères alors que l'une maltraite son « fils » et l'autre attend en vain son retour (Auffret, 2002, p. 139-140 ; Cazeaux, 1998, p. 148-149). Elles se rejoignent pourtant à ce seul moment du cantique. Une fois l'identité de la mère biologique de Sisera rétablie, on s'interroge sur la chronologie des événements : son fils est-il déjà mort alors qu'elle s'inquiète de son retard ? Les événements sont-ils simultanés (Alter, 1985, p. 46) ? La transition du campement nomade au palais de Sisera est si rapide qu'une autre illusion s'installe à la lecture de la première strophe : c'est le meurtre et le viol de son fils que la mère de Sisera observe par la fenêtre. Pourtant, non. Elle ne voit pas et ne sait pas, malgré la proximité de l'événement. Ses yeux se portent plutôt sur la cour du palais et l'absence des chariots dont elle se désespère (Hauser, 1980, p. 39). Son regard est prisonnier de

cette fenêtre grillagée, ce symbole d'aliénation qui l'empêche de voir autrement qu'à la manière de son fils en particulier et des גְבוּרִים en général. Tout comme Jézabel dans sa tour (2 R 9, 30), l'attente de la mère de Sisera se soldera par l'arrivée des ennemis et la mort (Bach, 1997, p. 167). Au contraire de Yaël, la mère de Sisera n'agit pas. Elle et ses princesses se maintiennent dans une sorte de passivité faite de pensées, d'angoisses et d'espoirs (Hauser, 1980, p. 38). Des espoirs qui ne sont d'ailleurs pas les leurs en propre et qui témoignent d'une violence tout aussi grande que les gestes de Yaël, mais dont les victimes sont des רַחֲמָתַיִם, des « utérus » (Jg 5, 30), dont la prise de possession explique en partie le retard des hommes. L'ironie réside pourtant dans la véritable explication du retard de Sisera : il est partie prenante du butin des Israélites (Hauser, 1980, p. 40). Une ou deux « femmes-utérus », Yaël et Déborah, sont en effet à l'origine de cette attente angoissante que la mère de Sisera doit endurer (Ackerman, 1998, p. 131). Ce que cette femme ignore pourtant, comme l'affirme fort à propos Fewell & Gunn, c'est que « instead of capturing a womb, a womb captured him » (1990, p. 408). Yaël la « femme-utérus » la littéralement fait naître à la mort alors que Sisera faisait l'expérience de toutes les souffrances réservées aux captives : viol, meurtre et accouchement et donc l'anéantissement de la personne car une « femme-butin » n'est rien. Ainsi, ce que le contraste entre Yaël et la mère de Sisera permet de mettre de l'avant c'est non seulement les expériences de sexage « sauvage » subies par les femmes en temps de guerre, mais aussi la limite du regard critique qu'il est possible de poser sur cette réalité patriarcale dans une situation d'aliénation.

Ainsi, ce qu'il y a d'unique dans la violence de Yaël, ce n'est pas seulement qu'elle soit perpétrée par une femme, mais aussi qu'elle soit accomplie pour des femmes, en leur nom, au contraire de la cruelle évocation placée dans la bouche de la mère de Sisera. En effet, à travers le meurtre, Yaël inscrit dans le corps d'un homme des souffrances qui évoquent celles des femmes violées et des femmes en travail. De

telles images suggèrent la conscience d'une condition féminine partagée, mais aussi la subversion d'une appartenance à la classe des femmes à travers la violence. Cette subversion, Déborah contribue à la mettre en lumière dès le verset 6 en désignant Yaël comme héroïne d'une époque et en faisant d'elle une femme de l'histoire, puissante et digne de souvenir. À travers la bénédiction qui lui est attribuée, Yaël est porteuse d'une nouvelle définition de la féminité. En effet, au contraire des autres femmes bénies dans la bible hébraïque, Yaël a peu en commun avec les idéaux des anciens Israélites. Et pourtant, c'est précisément en tant que femme, nomade et étrangère, autant de statuts qui soulignent ses appartenances marginales, qu'elle est bénie. Par ailleurs, si son recours à la violence sème l'ambiguïté autour d'elle, en particulier en ce qui concerne son identité de genre, c'est aussi ce qui explique sa bénédiction, aux côtés de YHWH. Le caractère indissociable de la violence et de la bénédiction font d'elle à la fois un modèle et un anti-modèle pour les femmes israélites. Cette thématique trouve d'ailleurs de nombreux échos tout au long de l'épisode du meurtre. En effet, à travers la demande d'eau et le don de lait et de beurre, les gestes de Yaël fourmillent de doubles sens où se côtoient traitement royal de l'invité et indices de tromperie et de mort. L'analyse comparée autour du vocabulaire des mains nous mène au même constat alors que se côtoient féminité idéale et sexualité illicite, viol et mort. En Yaël se confondent la femme de valeur (Pr 31) et la femme folle (Pr 9). Puis, la violence prend le dessus alors que Yaël, en bon guerrier, affronte Sisera en combat singulier, le viole longuement de son piquet phallique, le massacre. Néanmoins, cette violence n'empêche pas l'ambiguïté de se glisser de nouveau dans les rapports entre Yaël et Sisera. En effet, si elle s'acharne sur lui comme le général qu'il est sur un ennemi/une captive, le verset 27, avec la chute de Sisera entre les cuisses de Yaël, évoque de nouveau une imagerie maternelle et sexuelle en plus de la morbidité guerrière. Sisera se trouve humilié et féminisé aux pieds de cette femme qui le dépossède à la fois de son honneur de guerrier et de sa virilité. À travers la violence extrême de ces images superposées de meurtre, d'accouchement et de viol, Yaël démontre qu'elle a accès à tous les pouvoirs et ce

sans les limites « normalement » imposées en fonction du genre/sexe. Ce que le meurtre lui permet de mettre en scène, c'est précisément une puissance qu'elle conjugue aussi bien au féminin et au masculin. Par contre, la critique de la fixité des genres qui se déploie à travers le geste sanglant de Yaël n'est pas sans limites. Cette limite, elle est incarnée par l'*autre* mère de Sisera, un véritable symbole d'aliénation dont Déborah, non sans parti pris, dresse un portrait noir.

## CONCLUSION

Le présent mémoire se voulait un projet d'exégèse biblique féministe et de traduction-interprétation d'un passage bien précis du livre des Juges, soit les chapitres 4 et 5. Les interactions entre trois thèmes nous ont particulièrement intéressée : le genre féminin, la violence et le pouvoir. On trouve trois personnages féminins dans ces péripécies : Déborah, Yaël et la mère de Sisera. Notre attention a avant tout porté sur les deux premières femmes en raison de leurs statuts particuliers. Au contraire de nombre de femmes du livre des Juges, elles échappent au statut de victime et font usage à la fois de violence et de pouvoir. Elles ne respectent pas les normes de genres qui incombent « normalement » aux femmes de l'époque et échappent ainsi en partie aux identités de mères, d'épouses et de filles. Cette « anormalité » est frappante et nous avons voulu l'explorer plus en profondeur. En effet, quoi de plus tabou que la violence des femmes ? Intriguée par ces femmes bibliques, nous en sommes venue à formuler la question de recherche suivante : De quelles manières le genre féminin se trouve-t-il « interprété » à travers les actes violents et les gestes de souveraineté de Déborah et de Yaël en Jg 4-5 ? Une telle problématique repose sur deux hypothèses de recherche que nous avons vérifiées dans les chapitres précédents : d'abord, nous soutenons que les gestes de violence et de pouvoir sont des lieux de production du genre et influencent donc très certainement les représentations féminines dans lesquelles ils interviennent. Ensuite, l'omniprésence d'une idéologie patriarcale dans le livre des Juges ne signifie pourtant pas que les textes des chapitres 4 et 5 sont uniquement des lieux de lecture aliénante pour les femmes. En effet, nous sommes persuadée qu'il existe des espaces d'exception, de liberté à l'intérieur des passages à l'étude et nous avons tenté de les mettre en lumière dans chacun des quatre chapitres précédents. Nous avons donc procédé de la manière suivante afin de parvenir à quelques résultats. Dans un premier temps, nous avons interprété les différentes représentations féminines associées à Déborah afin de cerner de quelles façons le pouvoir et la violence viennent en modifier la donne. Nous avons d'abord effectué ce

travail à partir du récit en prose, puis nous avons fait de même avec le cantique. Le même travail a été accompli à partir des représentations féminines de Yaël dans chacun des chapitres.

Afin d'aller à la rencontre du « monde du texte », à l'intérieur d'une démarche proprement herméneutique, nous avons fait appel à plusieurs méthodes à la fois diachroniques et synchroniques. Critique textuelle et traduction nous ont d'abord été d'un grand secours afin d'établir le texte à partir duquel nous travaillerions. Rappelons par ailleurs que le travail de traduction se poursuit tout au long de l'interprétation des textes à l'étude. Traduction et interprétation sont en effet une seule et même opération de va-et-vient entre le texte et l'interprète. Les perspectives féministes que nous souhaitons mettre de l'avant ont d'ailleurs contribué également à l'une et l'autre dimensions de notre projet d'exégèse par l'accent qui fut mis dès le départ sur les identités de genre. La critique littéraire a finalement été d'une grande importance dans ce projet. Nous avons en effet eu recours à la philologie, à l'analyse comparée du vocabulaire, à la critique des formes ainsi qu'à certains éléments d'analyse narrative et d'analyse structurelle.

En guise de conclusion, nous allons comparer les représentations féminines de Déborah et de Yaël dans les chapitres 4 et 5 du livre des Juges.

#### Déborah, juge et prophétesse

Dans le récit en prose, plusieurs éléments témoignent d'une équivalence qui se crée entre la féminité de Déborah et les différents pouvoirs qu'elle exerce. Dès les versets 4 et 5, une liste ininterrompue de sept mots au féminin rend compte à la fois de l'importance de l'identité de genre du personnage, mais aussi de sa conjugaison étroite avec les puissantes fonctions de prophétesse et de juge qu'elle exerce. Ces pouvoirs participent de manière intégrale de la construction de sa féminité, une féminité qui est produite en dehors des cadres idéaux de la mère, de l'épouse et de la fille. En effet, Déborah n'est pas l'épouse de Lappidôt, mais une

« femme de flammes », dimension flamboyante qui témoigne de la violence divine qui l’habite et la façonne. Cette violence, on la retrouve aussi dans ses paroles puisque c’est elle, en tant que *kahina*, qui appelle les hommes à prendre les armes. Elle seule connaît le moment où la violence portera fruit. Déborah apparaît dès lors comme une femme plus grande que nature, très puissante. Elle domine la situation et par la même occasion les hommes, Baraq et Sisera, humiliés par ce leadership qui leur échappe. Sans cesse réaffirmée dans sa féminité, Déborah n’est aucunement masculinisée par ses fonctions habituellement occupées par des hommes. Dans cette guerre des sexes qui se joue dans le récit, les femmes appartiennent clairement au sexe fort. Dès le verset 9, Déborah prévoit d’ailleurs la victoire d’une autre femme. Ce sont clairement les femmes qui font avancer le récit. Déborah assure jusqu’à la présence de YHWH. Cette puissante et exceptionnelle féminité est confirmée par son leadership pluriel. Non seulement exerce-t-elle une fonction judiciaire, tout comme Moïse et Samuel, mais son pouvoir est aussi politique, comme le confirme la signification la plus ancienne du verbe שפט. Par ailleurs, le lieu à partir duquel la prophétesse exerce sa fonction de juge, sous un palmier, évoque le culte à une déesse et donc un pouvoir religieux. Finalement, un pouvoir militaire est aussi attribué à Déborah, la *kahina*. Tout chez elle suggère que son identité de genre est puissance et non faiblesse. C’est tout comme si la force, importante constituante du genre masculin, de la virilité du גבר ou du גבור, avait déserté les hommes pour participer désormais d’une nouvelle féminité, celle d’une גברת, d’une « héroïne ». C’est dans ce leadership pluriel que s’effectue la subversion du genre féminin de Déborah. Son pouvoir politique, judiciaire, religieux et militaire fait voler en éclats l’idée de « nature féminine ». Non seulement le genre féminin est-il construit, mais il peut se construire autrement en dehors des rapports d’appropriation des femmes, de sexage et peut-être même dans le renversement de ces relations.

### Déborah, poétesse et guerrière

La seconde Déborah, celle du cantique, détient elle aussi une forme de pouvoir qui se joue à la fois sur les plans lyrique, religieux et militaire. C'est d'abord en tant que poétesse et par le fait même narratrice du poème qu'elle se révèle puissante. Elle contrôle ce qui se dit dans le chant de victoire et les exploits qu'elle célèbre, ce sont avant tout les siens. En effet, le poème de Jg 5 est parsemé de ses auto-références. Déjà, cette seule dimension contribue à modifier la féminité de Déborah en raison de son accès à l'individualité. Comme le rappelle Guillaumin, « l'individualité, justement, est une fragile conquête souvent refusée à une classe entière dont on exige qu'elle se dilue, matériellement et concrètement, dans d'autres individualités » (1992, p. 30-31). Ce n'est pourtant pas le cas de Déborah qui dispose d'un espace poétique pour dire et redire sa contribution à la victoire d'Israël contre les Cananéens. Par ailleurs, si la désignation de « mère en Israël » ne permet pas à Déborah d'échapper totalement à l'une des fonctions obligées de la classe des femmes, son pouvoir et sa violence la mènent néanmoins à donner une nouvelle signification à cette fonction, désormais politique et militaire. En tant que mère en Israël, elle protège ses « enfants » de la violence, mais elle les appelle aussi à prendre part à celle-ci, au moment jugé opportun. Si ces appels concernent avant tout les fils d'Israël, peuple et dirigeants, elle rend néanmoins gloire aux filles, soient-elles ou non d'Israël, en sa personne et celle de Yaël. Par ailleurs, la violence du contexte guerrier s'infiltré jusque dans la manière qu'a Déborah de « poétiser » le meurtre de Sisera et de représenter la mère de Sisera. En effet, d'un côté, elle se régale du meurtre-viol accompli par Yaël et de l'autre, elle dessine un portrait saisissant de cruauté de la mère de Sisera et de ses princesses, rassurées de savoir leurs hommes en train d'accomplir un rapt de femmes israélites. Bien entendu, le renversement des rapports sociaux de sexes suggéré à travers le meurtre de Sisera est très subversif d'un point de vue féministe. Déborah contribue d'ailleurs au dévoilement d'une violence qui se conjugue au féminin, habituellement taboue. Cependant, on s'aperçoit

rapidement que les préoccupations ethno-nationales prennent le pas sur les considérations autour d'une condition féminine commune, car c'est Déborah qui dispose ces mots cruelles dans la bouche de la mère de Sisera. Le portrait de celle-ci est une véritable épine dans le pied d'une solidarité féminine. On s'interroge d'ailleurs sur la position de Déborah face au viol de guerre, une thématique qui traverse les deux épisodes de femmes avec lesquels elle clôt son chant. La gravité de l'événement varie-t-elle en fonction de l'identité ethno-nationale de ses victimes ? De manière intéressante, on constate que ce thème est celui où Déborah oscille le plus entre subversion et normativité face au patriarcat. Ainsi, le type de féminité que Déborah dévoile à travers leadership et violence s'écarte de plusieurs façons de l'idéal normatif de l'Israël ancien. D'abord, elle n'est pas une femme-objet, mais une femme-individue, un statut plutôt rare dans la bible hébraïque. Ensuite, sa maternité n'est pas biologique, mais politique. Sa féminité se définit donc à travers une individualité et une figure publique, des traits habituellement typiques de l'appartenance à la classe des hommes. Finalement, l'inscription de la violence dans le discours de Déborah témoigne de l'ambiguïté propre au personnage : elle rend brillamment compte du sexage dont les femmes sont victimes pendant la guerre, mais elle est rattrapée par le même système qui en est la cause avec l'aliénant portrait de la mère de Sisera. Par ce trait, elle n'est dès lors plus si différente de la déesse cananéenne Anat.

#### Comparaison des Déborah : la femme de flamme et la mère en Israël

À première vue, la comparaison des deux Déborah mène à constater que leurs féminités respectives se ressemblent à plus d'un égard dans leurs rapports à la violence et au pouvoir. D'abord, il n'y a aucun doute sur le fait que la présence de l'une comme de l'autre est essentielle à la victoire militaire. Sans ces femmes, la violence ne saurait s'accomplir. Toutes deux expriment leur puissance à travers des paroles « efficaces » d'un point de vue militaire, soient-elles prophétiques ou

poétiques (Bal, 1995, p. 114-115). Par ailleurs, nous avons aussi eu l'occasion d'observer que c'est une relation de réciprocité qui s'installe entre femmes et violence en Jg 4-5. Si la violence transforme les identités de genre féminin traditionnelles, elle est aussi transformée par ces femmes qui se mobilisent à travers elle. Un autre point commun entre la chanteuse et la prophétesse est le fait qu'elles occupent toutes deux une position dominante d'un point de vue hiérarchique vis-à-vis des hommes qui les entourent. Cependant, cette similitude n'est pas sans présenter, déjà, une différence puisque le cantique témoigne d'une relation hiérarchique moins prononcée entre Déborah et Baraq. Nous appuyons le constat de Bal (1995, p. 107) selon lequel la trame de la honte des hommes est moins présente dans le chant. Fewell & Gunn (1990, p. 399-400), pour leur part, vont jusqu'à affirmer l'égalité et la complémentarité des partenaires dans le cantique. Si une telle affirmation paraît exagérée, il est néanmoins vrai qu'une guerre de sexes (Marais, 1998, p. 96) ne semble pas s'y déployer comme dans le récit. On retient d'ailleurs plusieurs autres différences. On remarque entre autres que l'individualité de Déborah est davantage accentuée dans le cantique puisqu'elle en est la principale énonciatrice. Dans le récit, l'accent est plutôt mis sur la puissance de cette Déborah, « femme de flammes », dont l'individualité est moins soulignée en raison de cette présence divine dont elle est la porte-parole. Aussi, au contraire de la poétesse, la juge-prophétesse échappe complètement aux identités féminines traditionnelles, ce qui n'est pas tout à fait le cas de la « mère en Israël », une mère idéale selon Bal (1998, p. 208). Cette féminité maternelle développée dans le cantique est aussi porteuse d'une conscience tour à tour lucide et aliénée de la condition partagée avec les autres femmes. La Déborah du cantique en fait la démonstration alors que, narrativement, elle chante à la fois les événements de la sphère publique et ceux de la sphère domestique où se trouvent Yaël et la mère de Sisera. Cette dimension est inexistante chez la prophétesse qui évolue dans un monde d'hommes. Dans le chant, la mère apparaît à la fois soucieuse de ses filles et prisonnière de la rigidité de son statut qui la mène à privilégier les fils d'Israël à l'ensemble des femmes dont elle partage la condition. Au contraire de la

prophétesse dont l'identité de genre est davantage marquée par la puissance, la poétesse est plus encore façonnée par la violence, une violence qui alimente la réflexion sur ce que signifie être une femme. La mère de Sisera n'en propose-t-elle pas une définition ? Une femme n'est-elle pas avant tout אִמָּה, un « utérus » ? De manière ironique, cette idée n'est pas loin de la proposition théorique de Young (1994) selon laquelle il est possible de penser le groupe des femmes à travers le concept de série, soit une collectivité de personnes liées passivement les unes aux autres par leur environnement matériel et les effets de même nature des actions des autres (1994, p. 724 et 728) en particulier l'appropriation du corps par le viol, la reproduction et bien entendu l'hétérosexualité obligatoire (1994, p. 729). Les femmes ne sont-elles pas femmes justement parce qu'elles sont maintenues dans ces statuts d'utérus ?

Yaël : de la mère à l'autre femme

À travers le meurtre raconté dans le récit de Jg 4, Yaël nous convie, pour sa part, à une interprétation dissonante du genre féminin. En effet, avant même le geste sanglant, il est possible d'identifier plusieurs indices de cette confusion que Yaël sème à même son identité de genre féminin. Dans un premier temps, nous constatons aisément que cette femme nomade, épouse de Heber le Qénite, ne s'inscrit pas dans les cadres de la féminité idéale en Israël ancien. Faisant preuve d'une grande autonomie, elle correspond plutôt aux stéréotypes négatifs des femmes étrangères, ces dangereuses séductrices. Elle ne se limite pourtant pas à cette seule représentation. Au contraire, en offrant l'hospitalité et/ou une relation sexuelle à son hôte, son identité de genre intègre aussi plusieurs comportements typiquement masculins. En adoptant ses rôles, elle transforme la procédure hospitalière en mise à mort violente. À travers Yaël se bousculent la figure de la femme adultère et celle de la mère. Cette dernière représentation est entre autres suggérée dans l'acte de couvrir Sisera et le don de lait, des gestes qui présentent aussi des connotations sexuelles. Par ailleurs,

maternité, sexualité et mort sont évoquées à travers les verbes employés pour signifier la sortie de Yaël hors de sa tente, ainsi que les paroles qu'elle adresse à Sisera. Ce dernier tente tant bien que mal de reprendre le contrôle de la situation, mais c'est un échec. L'ordre qu'il adresse à Yaël, comme à un soldat, participe à la masculinisation de celle-ci et à sa propre dévirilisation. Le meurtre achèvera de le faire disparaître en tant qu'homme alors que Yaël assassine et viole ce captif de guerre, l'oblige à la fellation. Le contexte mène donc non seulement à l'exacerbation de certains rôles traditionnels féminins, mais aussi à un renversement total des rôles de genres. Ce bouleversement contribue d'ailleurs à une réflexion sur le caractère non-naturel des identités féminines et masculines. Malheureusement, le dernier regard posé sur la scène est celui de Baraq, clairement traversé par l'hétérosexisme.

Ainsi, les violences exercées par Yaël participent de la confection d'une féminité d'abord stéréotypée à travers deux grands axes, ceux de la maternité et de la femme étrangère/adultère, des représentations issues à la fois du modèle et de l'anti-modèle. Cette ambiguïté est menée plus loin alors qu'armée d'un piquet-phallus, Yaël emprunte nombre de traits du pouvoir masculin. La violence mène la femme nomade à une interprétation parodique du genre masculin, du général de guerre, violeur de femmes. Le meurtre contribue ainsi à briser les normes et les contraintes à l'intérieur desquelles les femmes doivent agir. Il correspond à l'un de ces instants où « [...] nos perceptions culturelles ancrées au quotidien échouent, lorsqu'on n'arrive pas à lire avec certitude le corps que l'on voit, c'est précisément le moment où l'on n'est plus sûr·e de savoir si le corps perçu est celui d'un homme ou d'une femme » (Butler, 2006, p. 46), une hésitation qui concerne à la fois le corps de Yaël et celui de Sisera.

Yaël : de la bénédiction à l'accouchement d'un « nouveau-mort »

Dans le chant, la mise en scène de la féminité de Yaël apparaît encore plus écartelée entre modèle et anti-modèle, forte de ses appartenances marginales, mais surtout d'une violence qui permet de montrer à la fois la souffrance indissociable de

l'appartenance au genre féminin (viol, accouchement) et la possible subversion d'une telle condition. L'identité de genre féminin de Yaël acquiert d'abord des dimensions héroïques puisque Déborah reconnaît en elle un personnage marquant de son époque, aux côtés de Shamgar. Rappelons que Yaël est la seule femme dans l'ensemble de la bible hébraïque dont le nom se trouve à la suite de l'expression **בְּיָמֶי**, « aux jours de ». Nul doute que nous devons lui attribuer le titre de **גִּבּוֹרָה**, « héroïne », tout comme à Déborah. Aussi, à travers la bénédiction de Yaël, Déborah fait la promotion d'une féminité qui fait la part belle à la diversité des appartenances de cette nomade qénite et surtout à sa violence. Au contraire des autres femmes bénies qui incarnent habituellement les idéaux féminins de l'Israël ancien, Yaël ne fait pas partie de ces « femmes de valeur » loyales, généreuses, sages ou pieuses. Son identité de genre féminin se nourrit d'ambiguïté. Elle est précisément célébrée dans sa marginalité. Si à certains moments, elle apparaît comme une « femme de valeur », elle ne tarde jamais à présenter des traits de l'« autre femme » l'instant d'après. L'ensemble de l'épisode du meurtre témoigne de cette ambivalence entre douceur et danger, hospitalité exemplaire et sexualité illicite, violente. Ces thématiques sont évoquées non seulement à travers la demande d'eau, les dons de lait et de beurre, mais aussi dans l'importance accordée aux mains dans les versets 25 et 26. Bien que sa féminité soit accentuée tout au long de ce passage, Yaël intègre néanmoins les traits « masculins » du guerrier et du violeur dans sa manière de se comporter avec Sisera. Elle fait place à une dissonance tout aussi érotique que celle qu'on retrouve dans le récit. Devenue guerrière, elle fait subir à l'homme, et à travers lui à l'ensemble de son armée, un massacre de longue haleine. Les images de Sisera, agonisant entre les jambes de Yaël, contribuent à montrer de quelle manière faire la guerre, mettre l'ennemi à mort participe, tout comme maternité et sexualité, de son identité de genre féminin. Si Yaël inscrit brutalement sur Sisera la souffrance qui incombe aux femmes à travers viol(ence)s de guerre et accouchements, elle propose par la même occasion une

féminité alternative où la souffrance n'est plus subie, mais imposée. L'aliénation de la mère de Sisera représente néanmoins la limite de cette féminité subversive.

De toute cette violence, c'est avant tout le portrait d'une héroïne qui se dégage, une femme dont le genre est bâti sur l'ambivalence et la violence, laquelle brise les cadres idéaux dans lesquels les femmes souffrent en silence, posant ainsi la possibilité d'être une femme autrement.

Yaël : de la séduction à la bénédiction

Les deux Yaël ont beaucoup en commun. Pour l'une comme pour l'autre, le contexte meurtrier est l'occasion d'une confusion des genres alors que l'assassinat évoque une véritable parodie de l'identité de genre masculin, du גִּבּוֹר. Alors que la Yaël du récit est masculinisée par l'ordre que lui donne Sisera, l'autre apparaît clairement comme un guerrier qui affronte Sisera en combat singulier, ce dont témoigne la série de verbes du v. 26. De même, Sisera est clairement « féminisé » lors du meurtre/viol, un déshonneur et une souffrance sur lesquels le cantique met l'accent. Par ailleurs, à travers les représentations de la femme nomade, narrateur (récit) et narratrice (poème) font appel aussi bien à des modèles qu'à des anti-modèles, de la mère à la femme étrangère et/ou adultère. Ces stéréotypes ne sont pourtant pas utilisés de la même façon dans les deux cas. Par exemple, dans le récit, Yaël est mère de Sisera en tant qu'elle le dorlote : elle le couvre d'une couverture à deux reprises et lui donne du lait. La mère dont il est question dans le cantique est plutôt une mère souffrante, dont le corps en travail est sur le point d'expulser un cadavre, celui de Sisera. La dimension douloureuse de la maternité se révèle beaucoup plus ambiguë que la dimension nourricière. Le constat d'une telle différence est moins étonnant lorsqu'on réalise la moindre importance de la thématique de l'« hospitalité trompée » dans le cantique. La violence y occupe le devant de la scène et les images féminines qu'elle requiert sont nécessairement du même ordre. De la même manière, la figure de la femme adultère est davantage

suggérée dans le récit puisque l'appropriation maritale de Yaël et son invitation à l'hospitalité contribuent à l'émergence d'une telle représentation. Par ailleurs, l'époque et la bénédiction qui sont associées à Yaël constituent une reconnaissance positive à laquelle l'autre femme nomade n'a pas droit. Elle n'est pas, comme la Yaël du cantique, d'emblée « construite » comme une héroïne. Finalement, dans le cantique comme dans le récit, la dernière scène souligne les limites d'une telle subversion de la féminité par Yaël : le regard de Baraq sur le corps de Sisera annonce la récupération du meurtre par un système hétérosexiste et patriarcal qui retient surtout l'humiliation de l'ennemi par la féminisation ; l'aliénation de la mère de Sisera fait la promotion d'une féminité patriarcale, celle de la femme-utérus.

#### De la femme de valeur à la valeureuse femme

À notre avis, il est possible de réunir l'ensemble de ces Déborah et de ces Yaël à l'intérieur d'une même conception du genre féminin. Nous soutenons en effet que la fréquentation des lieux de pouvoir et de violence a contribué à la transformation de toutes leurs identités de genres d'une manière similaire. Elles sont de véritables héroïnes, des גִּבּוֹרִית, dans le sens viril du terme. Au contraire de Bal qui soutient que Déborah est une héroïne, mais en aucun cas une *gibbor* (1988, p. 244) « [...] since that concept is fraught with masculine values and stakes » (1988, p. 284), le terme nous paraît encore plus riche de ces connotations masculines. En effet, c'est précisément là le caractère subversif des personnages de Déborah et de Yaël : en elles s'inscrivent une telle confusion des genres que l'emprunt de traits masculins devient possible alors que ceux-ci sont resignifiés à travers une féminité toujours plus forte, plus violente et possiblement plus érotique. Ces féminités héroïques qui sont proposées avec Yaël et Déborah constituent de véritables alternatives aux idéaux de la אִשָּׁת חַיִל, la « femme de valeur », mais surtout à la définition que donne la mère de Sisera d'une femme : רֵחַם, un « utérus », propriété de chaque héros (Jg 5, 30). À

la désignation d'une femme par sa matrice et donc sa réduction à la procréation de fils, Yaël, et Déborah qui savoure les exploits de sa comparse, opposent la mise au monde/à mort du fils d'une autre, d'un *gibbor*. Ces héroïnes sont-elles des femmes fatales ? Christianson proposait ce rapprochement pour Yaël qui, à son avis, incarne la crainte masculine de la castration (2007, p. 532) en plus de partager plusieurs des traits des femmes fatales du genre « film noir » : violence, sexualité, comportements transgressifs et déviants (2007, p. 535). Nous sommes pourtant d'avis qu'une telle catégorisation est dangereuse. En effet, elle tend à enfermer le personnage dans un regard androcentrique, très souvent celui du narrateur qui projette ses peurs sur les femmes bibliques (cf. Bach, 1998). À l'intérieur de notre « contre-lecture », nous avons plutôt voulu permettre à Déborah et à Yaël d'accéder à une position de sujet. Cependant, tout projet d'herméneutique féministe se voit limité dans sa volonté d'émanciper de tels personnages par un monde du texte qui se doit d'être respecté. Afin d'imaginer, par exemple, quelles furent les relations de Yaël et de Déborah sur lesquelles le texte reste muet<sup>166</sup> (Guest, 2006, p. 178), la création littéraire demeure sans doute une des voies les plus riches et, pour conclure, c'est son sentier que nous choisissons d'emprunter avec un extrait du texte de Sara Maitland (1983), cité par Guest (2006, p. 179) :

Déborah et Jaël se regardent, elles se sourient – elles sont amies. Elles regardent la tête fracassée de Sisera, les draps trempés de sang, le piquet de tente encore planté dans le cadavre, et elles sourient. Elles tendent les mains, sans parler, l'excitation les rendant presque timides, et se touchent très doucement. Elles savent que leurs maris ne voudront plus jamais les toucher. Elles savent qui est l'ennemi. Elles sourient encore, puis elles rient<sup>167</sup>.  
(Maitland, 1983, p. 4, notre traduction).

<sup>166</sup> En effet, selon Bach, « Part of the ideological effect of the text is to splinter the power of women, and the most efficient way of accomplishing this effect literarily is to isolate women from each other within textual units and commentaries » (1997, p. 5).

<sup>167</sup> Deborah and Jael look at each other, they smile at each other – they are friends. They look at the smashed head of Sisera, the blood soaked bedding, the tent-peg still standing upright in the remains, and they grin. They reach out hands, unspeaking, almost shy with excitement, and touch each other

## BIBLIOGRAPHIE

**Bibles**

1967. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5<sup>e</sup> édition, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1574 p.
1966. *Torah, Nevi'im u-Khetuvim : Biblia Hebraica*, édition par R. Kittel, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalte, liii + 1434 p.
1935. *Septuaginta : Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Éd. d'Alfred Rahlfs. 2 Vol. Stuttgart : Privilegierte württembergische Bibelanstalt.
1978. *La Bible : édition bilingue*. Traduction française sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn, 2<sup>e</sup> édition. Paris : Librairie Colbo, 1384 p.
1998. *La Bible de Jérusalem*. Traduction française sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Nouv. éd. rev. et corr. Coll. « Presses pocket », no 10456. Paris : Cerf, 2117 p.
1990. *La Bible*. Trad. De L.-I. Lemaître de Sacy. Coll. « Bouquins ». Paris : Robert Laffont, 1680 p.
1974. *Yehoshou'a; Juges*. Traduit et présenté par André Chouraqui. Coll. « La Bible », no 6, Paris : Desclée de Brouwer, 213 p.
- 1956-1959. *La Bible, l'Ancien testament*. Introduction, traduction et notes par Édouard Dhorme. Vol. 1. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, cxxiv + 1720 p.
1995. *Traduction œcuménique de la Bible*. Nouvelle édition revue. Toronto : Société biblique canadienne, 1861 p.
2001. *La Bible : nouvelle traduction*. Sous la direction de traduction de Frédéric Boyer et al. Paris : Bayard et Montréal : Médiaspaul, 3186 p.

---

very gently. They know their husbands will never want to touch them again. They know who the enemy is. They grin again, and then laugh (Maitland, 1983, p. 4).

1999. *La Bible d'Alexandrie, LXX : Les juges*, vol. 7, traduction des textes grecs de la Septante, introduction et notes par Paul Harlé avec la collaboration de Thérèse Roqueplo, Paris : Cerf, 286 p.

### Ouvrages généraux

Alter, Robert. 1985. *The Art of Biblical Poetry*, New York : Basic Books, 228 p.

Aschkenasy, Nehama. 1998. *Woman at the Window : Biblical Tales of Oppression and Escape*. Detroit : Wayne State University Press, 181 p.

Barthélémy, Dominique (dir. publ.). 1982. *Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*. Vol. 1, de *Critique textuelle de l'Ancien Testament : rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament*, Coll. « Orbis biblicus et orientalis », no 50, Fribourg/Göttingen : Éditions universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, xxxviii + 11 + 666 p.

Brown, Francis, S.R. Driver et Charles A. Briggs, 2005. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon : With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody (Mass.) : Hendrickson Publishers, xxi + 1185 p.

Caquot, André. 1980. « קָלָב » , In *Theological Dictionary of the Old Testament*, sous la direction de publication de G.J. Botterweck et Helmer Ringgren, tome IV. Grand Rapids (Mich) : W.B. Eerdmans, p. 386-391.

El Khayat-Bennai, R. 2001. *Le Maghreb des femmes : les défis du 21<sup>e</sup> siècle*. Rabat : Éditions Marsam, 296 p.

Guillemette, Pierre & Brisebois, Mireille. 1987. *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Montréal : Fides, 507 p.

Holladay, William L. 2007. « Indications of Segmented Sleep in the Bible », *Catholic Biblical Quarterly*, no 69, p. 215-221.

Keel, Othmar. 1997. *Le cantique des cantiques. Introduction et commentaires*. Trad. fr. de Susanne Müller-Trufaut. Coll. « Lectio Divina. Commentaires », no 6. Paris : Cerf et Fribourg : Éditions universitaires, 312 p.

Keel, Othmar. 1998. *Goddesses and trees, new moon and Yahweh : Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 207 p.

- Lavoie, Jean-Jacques. 1995. « Festin érotique et tendresse cannibalique dans le Cantique des cantiques ». *Studies in Religion /Sciences religieuses*, Vol. 24, no 2, p. 131-146.
- Lavoie, Jean-Jacques. 2007. « Activité, sagesse et finitude humaine : Étude de Qohélet 1, 12-8 ». *Laval théologique et philosophique*, Vol. 63, no 1, p. 87-111.
- Lavoie, Jean-Jacques. 2008. « La bénédiction comme pouvoir bienfaisant dans le premier testament ». À paraître In *Célébrer les heures*, p. 1-6.
- Mandelkern, Salomon, F. Margolin et Moshe Henry Goshen-Gottstein. 1962. *Konkordantsyah la-Tanakh : Veteris Testamenti concordantiae : Hebraicae atque Chaladaicae*. Tel Aviv : Sumptibus Schocken Hierosolymis, xviii + 1565 p.
- Marais, Jacobus. 1998. *Representation in Old Testament Narrative Texts*. Coll. « Biblical Interpretation », no 36. Leiden : Brill, viii + 194 p.
- Müller, H.-P. 1998. « נְבִיאָה », In *Theological Dictionary of the Old Testament*, sous la direction de publication de G.J. Botterweck, Helmer Ringgren et H.-J. Fabry, tome IX. Grand Rapids (Mich) : W.B. Eerdmans, p. 129-150.
- Ramlot, Léon. 1972. « Prophétisme », In *Supplément au dictionnaire de la Bible*. Sous la dir. de Henri Cazelles et André Feuillet, Tome 8. Paris : Letouzey & Ané, p. 811-1222.
- Ricœur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil, 415 p.
- Schneiders, Sandra M. 1995. *Le texte de la rencontre : l'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*. Trad. de J.-C. Breton et D. Barrios-Delgado. Coll. « Lectio Divina », no 161. Paris : Cerf et Montréal : Fides, 332 p.
- Ska, Jean-Louis, Jean-Pierre Sonnet et André Wénin. 1999. « L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament ». *Cahiers Évangile*, no 107, 63 p.
- Streete, G.C. 1997. *The Strange Woman : Power and Sex in the Bible*. Louisville : Westminster John Knox Press, x + 219 p.

Wolff, Hans Walter. 1974. *Anthropologie de l'Ancien Testament*. Trad. d'Étienne de Peyer. Genève : Labor & Fides, 228 p.

### **Études féministes et études de genre**

Bach, Alice (dir. publ.). 1999. *Women in the Hebrew Bible : A Reader*. New York : Routledge, xxvi + 539 p.

Bach, Alice. 1997. *Women, seduction, and betrayal in biblical narrative*. Cambridge : Cambridge University Press, 296 p.

Bourcier, Marie-Hélène. 2006. *Queer Zones : Politique des identités sexuelles et des savoirs*. Paris : Éditions Amsterdam, 249 p.

Butler, Judith. 2006. *Trouble dans le genre : Le féminisme et la subversion de l'identité*. Préf. de Éric Fassin et Trad. fr. par Cynthia Kraus. Paris : La Découverte/Poche, 284 p.

Da Silva, Aldina. 1995. « La condition féminine dans la littérature mésopotamienne et biblique ». In *Des femmes faisaient route avec lui : Perspectives féministes sur la Bible*, Montréal et Paris : Médiaspaul, p. 75-102.

Dijk-Hemmes, Fokkelen van. 1996. « Traces of Women's Texts in the Hebrew Bible », In *On Gendering Texts : Female & Male Voices in the Hebrew Bible*, coécrit avec Athalya Brenner, Coll. « Biblical Interpretation Series », Vol. 1, p. 17-109. Leiden : Brill.

Fuchs, Esther. 2000. *Sexual Politics in the Biblical Narrative : Reading the Hebrew Bible as a Woman*. Coll. « Journal for the Study of the Old Testament », no 310. Sheffield : Sheffield Academic Press, 244 p.

Guest, Deryn. 2005. *When Deborah met Jael : Lesbian biblical Hermeneutics*. London : SCM Press, 306 p.

Guillaumin, Colette. 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*. Coll. « Recherches ». Paris : Côté-femmes, 239 p.

Mathieu, Nicole-Claude. 1991. *L'anatomie politique : catégorisations et idéologies du sexe*. Coll. « Recherches ». Paris : Côté-Femmes, 291 p.

Milne, Pamela J. 1997. « Toward Feminist Companionship : the Future of Feminist Biblical Studies and Feminism ». In *A Feminist Companion to Reading the*

*Bible : Approaches, Methods and Strategies*, sous la dir. d'Athalya Brenner et de Carole Fontaine, p. 39-60. Sheffield : Sheffield Academic Press.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1986. *En mémoire d'elle : essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Trad. de l'américain par Marcelline Brun. Coll. « Cogitatio fidei », no 136. Paris : Cerf, 482 p.

Simon, Sherry. 1996. *Gender in Translation : Cultural Identity and the Politics of Transmission*. Coll. « Translation Studies ». London & New York : Routledge, 195 p.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics*. New York : Methuen, xix + 309 p.

Stone, Ken. 2008. « Bibles That Matter : Biblical Theology and Queer Performativity », *Biblical Theology Bulletin*, no 38, p. 14-25.

Wittig, Monique. 1969. *Les Guérillères*. Paris : Éditions de Minuit, 208 p.

Young, Iris. 1994. « Gender as Seriality : Thinking About Women as a Social Collective », *Signs*, vol. 19, no 3, printemps, p. 713-738.

### **Commentaires sur le livre des Juges**

Ackerman, Susan. 1998. *Warrior, Dancer, Seductress, Queen : Women in Judges and Biblical Israel*. Coll. « Anchor Bible Reference Library », New York : Doubleday, xiii + 352 p.

Amit, Yairah. 1999. *The Book of Judges : The Art of Editing*, coll. « Biblical Interpretation series », vol. 38, Leiden : Brill, xvi + 427 p.

Auzou, Georges. 1966. *La force de l'esprit : étude du livre des juges*, coll. « Connaissance de la bible », no 5. Paris : Éditions de l'Orante, 343 p.

Boling, Robert G. 1975. *Judges*, coll. « The Anchor Bible », Garden City, Doubleday, p. 92-120. xxi + 338 p.

Brenner, Athalya (dir. publ.). 1993. *A Feminist Companion to Judges*, vol. 3. Sheffield : Sheffield Academic Press, 242 p.

Brenner, Athalya (dir. publ.). 1999. *Judges*. Coll. « Feminist Companion to the Bible », no 2. Sheffield : Sheffield Academic Press, 174 p.

- Brettler, Mark Zvi. 2002. *The Book of Judges*. Coll. « Old Testament Reading ». London/New York: Routledge, xv + 144 p.
- Cazeaux, Jacques. 1998. *Le refus de la guerre sainte : Josué, Juges et Ruth*. Coll. « Lectio Divina » no 174. Paris : Cerf, 250 p.
- De Vaux, Roland. 1973. *La période des Juges*. Vol. II de *Histoire ancienne d'Israël*. Coll. « Études bibliques ». Paris : Lecoffre, 159 p.
- Guillaume, Philippe. 2004. *Waiting for Josiah : the Judges*. London/New York : T & T Clark International, 325 p.
- Lanoir, Corinne. 2005. *Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le livre des Juges*. Coll. « Actes et recherches ». Paris : Labor et Fides, 370 p.
- Lindars, Barnabas. 1995. *Judges 1-5 : A New Translation and Commentary*. Edinburgh : T & T Clark, xxxiii + 302 p.
- Matthews, Victor H. 2004. *Judges and Ruth*, Coll. « New Cambridge Bible Commentary », p. 63-78, Cambridge : Cambridge University Press, xxi + 270 p.
- Origène. 1993. *Homélie sur les Juges*. Texte de la version latine de Rufin. Introduction, traduction, notes et index par Pierre Messié *et al.* Coll. « Sources chrétiennes », no 389. Paris : Éditions du Cerf, 248 p.
- Sasaki, Tetsuo. (2001). *The Concept of War in the Book of Judges : A Strategic Evaluation of the Wars of Gideon, Deborah, Samson, and Abimelech*, Tokyo, Gakujutsu Tosho Shuppaan-Sha, 2001, 140 p.
- Schneider, Tammi J. 2000. *Judges*. Coll. « Berit olam ». Collegeville : Liturgical Press, xxi + 317 p.
- Soggin, Alberto J. 1987. *Le livre des Juges*. Coll. « Commentaire de l'Ancien Testament », no Vb. Labor et Fides : Paris, 268 p.
- Webb, Barry G. 1987. *The Book of the Judges : An Integrated Reading*. Coll. « Journal for the Study of the Old Testament », Supplement Series no 46. Sheffield : Sheffield Academic Press, 280 p.
- Yee, Gale A (dir. publ.). 1995. *Judges & Method : New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis (MN) : Fortress Press, 186 p.

### Études sur le livre des Juges

- Ackerman, Susan. 2000. « What if Judges Had Been Written by a Philistine ? », *Biblical Interpretation*, vol. 8, no 1, p. 33-41.
- Asen, Bernard A. 1997. « Deborah, Barak and Bees : *Apis mellifera*, apiculture and judges 4 and 5 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 109, no 4, p. 514-533.
- Assis, Elie. 2005. « "The Hand of a Woman" : Deborah and Yael (Judges 4) », *Journal of Hebrew Scripture*, Vol. 5, art. 19, p. 1-12.
- Auffret, Pierre. 2002. « En ce jour-là Déborah et Baraq chantèrent : étude structurelle de Jg 5, 2-31 », *Scandinavian Journal of the Old Testament*, Vol. 16, no 1, p. 113-150.
- Bal, Mieke. 1988. *Death & Dissymmetry : The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Coll. « Chicago Studies in the History of Judaism ». Chicago : Chicago University Press, 312 p.
- Bal, Mieke. 1995. *Meurtre et différence : méthodologie sémiotique de textes anciens*, Coll. « Théorie et littérature », Montréal : XYZ, 203 p.
- Bal, Mieke. 2006. « The Rape of Narrative and the Narrative of Rape : Speech Acts and Body Language in Judges ». In *A Mieke Bal Reader*, p. 339-364. Chicago : Chicago University Press.
- Bledstein, Adrien J. 1993. « Is Judges a Woman's Satire of Men Who Play God ? ». In *A Feminist Companion to Judges*, sous la dir. de Athalya Brenner, p. 34-53. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Block, Daniel L. 1994. « Deborah among the Judges : The Perspective of the Hebrew Historian ». In *Faith, Tradition, and History : Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, sous la dir. de A.R. Millard, James Hoffmeir et David W. Baker, p. 229-253. Winona Lake (In) : Eisenbrauns.
- Bos, Johanna W. H. 1988. « Out of the Shadows : Genesis 38; Judges 4 :17-22; Ruth 3 ». *Semeia : Reasoning with the Foxes : Female Wit in a World of Male Power*, vol. 42, p. 37-65.
- Brenner, Athalya. 1993. « A Triangle and a Rhombus in Narrative Structure : A Proposed Integrative Reading of Judges IV and V ». In *A Feminist Companion to Judges*, vol. 3, p. 98-109. Sheffield : Sheffield Academic Press.

- Bronner, Leila Leah. 1993. « Valorized or Vilified ? The Women of Judges in Midrashic Sources ». In *A Feminist Companion to Judges*, sous la dir. d'Athalya Brenner, p. 72-95. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Christianson, Eric. 2007. « The Big Sleep : Strategic Ambiguity in Judges 4-5 and in Classic *Film Noir* », *Biblical Interpretation*, vol. 15, no 4-5, p. 519-548.
- Couturier, Guy. 1989. « Débora : une autorité politico-religieuse aux origines d'Israël », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, no 18, p. 213-228.
- Craigie, P.C. 1978. « Deborah and Anat : A Study of Poetic Imagery (Judges 5) », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, no 90, p. 374-381.
- Dijk-Hemmes, Fokkeliën van. 2004. « Blessed among Women : A Mother in Israel and a Virgin in the Church », In *The Double Voice of her Desire*, compilé et produit par Jonneke Bekkemkamp et Freda Dröes, Trad. de David E. Orton, Coll. « Tools for biblical study », no 6, p. 89-109. Leiderdorp : Deo Publishing.
- Dijk-Hemmes, Fokkeliën van. 1993. « Mothers and a Mediator in the Song of Deborah », In *A Feminist Companion to Judges*, sous la dir. d'Athalya Brenner, p. 110-114. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Exum, J.Cheryl. 1995. « Feminist Criticism : Whose Interests Are Being Served ? ». In *Judges & Method : New Approaches in Biblical Studies*, sous la dir. de Gale Yee, p. 65-90. Minneapolis : Fortress Press.
- Exum, J.Cheryl. 1990. « The Center Cannot Hold : Thematic and Textual Instabilities in Judges », *The Catholic Biblical Quarterly*, no 52, p. 410-431.
- Exum, J.Cheryl. 1985. « Mother in Israel : A Familiar Figure Reconsidered ». In *Feminist Interpretation of the Bible*, sous la dir. de L.M. Russell, p. 73-85. Philadelphie : Westminster Press.
- Fewell, Danna Nolan et David M. Gunn. 1990. « Controlling Perspectives : Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4 & 5 », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. LVIII, no 3, automne, p. 389-411.
- Fewell, Danna Nolan. 1992. « Judges ». In *The Women's Bible Commentary*, sous la dir. de Carol A. Newsom et Sharon H. Ringe, p. 67-77. London/Louisville : Westminster/John Knox Press.

- Fokkelman, J.P. 1995. « The Song of Deborah and Barak : Its Prosodic Levels and Structure ». In *Pomegranates and Golden Bells : Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, sous la dir. de D. P. Wright, D.N. Freedman et A. Hurvitz, p. 595-628. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Guest, Deryn. 2006. « Judges ». In *The Queer Bible Commentary* sous la direction de Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West et Thomas Bohache, p. 167-189. London : SCM Press.
- Halpern, Baruch. 1988. « Sisera and Old Lace : The Case of Deborah and Yael ». In *The First Historians : The Hebrew Bible and History*, p. 76-103. San Francisco : Harper & Row Publishers.
- Hanselman, Stephen W. 1989. « Narrative Theory, Ideology, and Transformation in Judges 4 ». In *Anti-Covenant : Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, sous la direction de Mieke Bal. Coll. « Bible and Literature Series », no 22, p. 95-112. Sheffield : Almond Press.
- Hauser, Alan J., « Judges 5 : Parataxis in Hebrew Poetry », *Journal of Biblical Literature*, no 99, 1980, p. 23-41.
- Houston, Walter J. 1997. « Murder and Midrash : The prose application of poetic material in the Hebrew Bible (Part II) », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, no 109, p. 534-548.
- Klein, Lillian R. 2003. « Deborah and Jael : Audacious Female Role Models ? ». In *From Deborah to Esther : Sexual Politics in the Hebrew Bible*, p. 33-40. Minneapolis : Fortress Press.
- Klein, Lillian R. 1993. « A Spectrum of Female Characters in the Book of Judges ». In *A Feminist Companion to Judges*, sous la direction d'Athalya Brenner, p. 24-33. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Logan, Morag . 1997. « Gender, Literary Characterization and History : Re-writing the Stories of Deborah and Jezebel ». Thèse de doctorat, Princeton, Princeton Theological Seminary, 200 p.
- Margalit, Baruch. 1995. « Observations on the Jael-Sisera Story (Judges 4-5) ». In *Pomegranates and Golden Bells : Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, sous la

- direction de D.P. Wright, D.N. Freedman et A. Hurvitz, p. 629-641. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Miller, Geoffrey P. 1998. « A Riposte Form in the Song of Deborah ». In *Gender and Law in the Hebrew Bible and the ancient Near East*, sous la dir. de Victor H. Matthews, Bernard M. Levinson et Tikva Frymer-Kensky. Coll. « Journal for the study of the Old Testament. Supplement series », no 262, p. 113-127. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Niditch, Susan. 1989. « Eroticism and Death in the Tale of Jael ». In *Gender and Difference in Ancient Israel*, sous la direction de Peggy L. Day, p. 43-57. Minneapolis (MN) : Fortress Press.
- Rasmussen, Rachel C. 1989. « Deborah the Woman Warrior ». In *Anti-Covenant : Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, sous la direction de Mieke Bal, Coll. « Bible and Literature Series », no 22, p. 79-93. Sheffield : Almond Press.
- Reis, Pamela Tamarkin. 2005. « Uncovering Jael and Sisera : A New Reading », *Scandinavian Journal of the Old Testament*, Vol. 19, no 1, p. 25-47.
- Taylor, J. Glen. 1982. « The Song of Deborah and Two Canaanite Goddesses », *Journal for the Study of Old Testament*, no 23, p. 99-108.
- Tournay, R.J. 1996. « Le Cantique de Débora et ses relectures ». In *Texts, Temples, and Traditions : A Tribute to Menahem Haran*, sous la direction de M.V. Fox et al., p. 195-207. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Van der Kooij, Arie. 1996. « On Male and Female Views in Judges 4 and 5 ». In *On Reading Prophetic Texts : Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes*, sous la direction de Bob Becking et Meindert Dijkstra. Coll. « Biblical Interpretation Series », no 18, p. 135-152. Leiden : Brill.
- Van Wolde, E. 1996. « Deborah and Ya'el in Judges 4 » , In *On Reading Prophetic Texts : Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes*, sous la direction de Bob Becking et Meindert Dijkstra. Coll. « Biblical Interpretation Series », no 18, p. 283-295. Leiden : Brill.
- Yee, Gale A. 1993. « By the Hand of a Woman : The Metaphor of the Woman Warrior in Judges 4 », *Semeia*, no 61, p. 99-132.