

Anne Létourneau

Violence au féminin en Juges 4-5 :
entre normativité et subversion du genre

Prix ex æquo de publication du meilleur mémoire de maîtrise
Concentration études féministes pour l'année 2008

Institut de recherches et d'études féministes
Université du Québec à Montréal

LES CAHIERS DE L'IREF présentent une série de documents dans le but de contribuer au développement des connaissances et de la recherche féministes.

Les manuscrits publiés sont soumis à un comité de lecture.

Distribution : **Institut de recherches et d'études féministes**
Université du Québec à Montréal
Téléphone : (514) 987-6587
Télécopieur : (514) 987-6742
Courriel : iref@uqam.ca
Commande par Internet : www.iref.uqam.ca

Adresse postale :
Case postale 8888, Succursale Centre-ville
Montréal, Québec
Canada H3C 3P8
Adresse géographique :
Pavillon VA, local 2200
210, rue Sainte-Catherine Est
Montréal

Institut de recherches et d'études féministes
Dépôt légal : 1^{er} trimestre 2010
Bibliothèque et Archives nationales du Québec
Bibliothèque et Archives Canada
ISBN : 978-2-922045-30-7

Les textes publiés dans les Cahiers de l'IREF n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs.

Couverture : Service des communications, UQAM.

Table des matières

REMERCIEMENTS.....	xi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1	
Traduction de Juges 4-5	9
1.1 Traduction du chapitre 4.....	9
1.2 Traduction du chapitre 5.....	10
CHAPITRE II	
Déborah : la puissance d'une parole	15
2.1 La densité du féminin	15
2.1.1 Être femme : les interrelations du genre et du pouvoir	16
2.2 Prophétiser au féminin.....	16
2.2.1 Déborah la <i>kahina</i> , prophétesse de guerre.....	17
2.2.2 Une violence de la parole.....	18
2.2.3 Quand la prophétie annonce une guerre des sexes.....	19
2.2.4 Quand YHWH habite la parole d'une femme.....	20
2.2.5 Déborah la femme de flammes	21
2.2.5.1 Lappîdôt, mari de Déborah.....	21
2.2.5.2 Flamboyante Déborah.....	22
2.3 Juger Israël : du tribunal au champ de bataille.....	23
2.3.1 La fonction judiciaire de Déborah.....	23
2.3.2 Sous la gouverne de Déborah	23
2.3.3 Sous le palmier de Déborah : la dimension religieuse d'une judicature	24
2.3.4 Déborah : femme militaire et libératrice	25
2.4 Problématisation du genre chez les <i>Shofetim</i>	26
2.5 Arrogante Déborah ou quand le patriarcat est violenté.....	27
CHAPITRE III	
Déborah : énonciatrice d'une violence poétique.....	29
3.1 Le « genre » littéraire de Déborah.....	29
3.1.1 Un chant de victoire ?	29
3.1.2 Un hymne liturgique ?	30
3.1.3 Un chant d'inspiration et d'encouragement pour les troupes au combat.....	30
3.1.4 Question de perspective : un drame chanté ?	30
3.1.5 Un chant féminin ?	31
3.2 À qui la parole ?	32
3.2.1 Déborah chante, ensuite Baraq	32
3.2.2 Un chant auto-référentiel.....	34
3.2.2.1 « Moi, je... » ou le refus de l'anonymat.....	34
3.2.2.2 Direction lyrique et militaire	34
3.3 La violence d'une maternité politique	36
3.3.1 Enfants d'Israël : peuples et puissants	36
3.3.2 De la ville aux hameaux, en passant par une mère en Israël.....	37
3.4 La violence du raconter	38
3.5 Mère en Israël et mère de Sisera : d'une violence à l'autre	39

5.4.2	Tendre la main au quotidien : de la prostitution au travail manuel	73
5.4.3	D'Ehud à Yaël : la main gauche à l'œuvre.....	73
5.4.4	Marteau des travailleurs : question de classe en Jg 5, 26.....	74
5.4.5	Violence nomade : lenteur et fracas	74
5.4.5.1	Marteler Sisera : violente femme et partenaire de YHWH	76
5.4.5.2	Détruire sa tête : désirer, materner ou fracasser la tête du chef.....	76
5.4.5.3	Écraser et transpercer sa bouche : prendre le temps d'une violence	77
5.4.5.4	« Entre ses cuisses » : nouveau-né ou amant ?	77
5.4.5.4.1	De Yaël à Delilah : sexe et accouchement	78
5.4.5.5	La chute de Sisera : défaite guerrière, viol et expulsion d'un nouveau-né	79
5.4.5.5.1	Sisera, mourante et captive, tombe à genoux	79
5.4.5.5.2	Virilité en péril : déchéance et échec militaire de Sisera	80
5.4.5.5.3	« Se coucher » : une intimité de violence et de mort.....	81
5.4.5.5.4	Mort et dépossession d'un homme	81
5.5	De la violence d'une mère à la cruauté d'une autre	82
CONCLUSION		85
BIBLIOGRAPHIE		93

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.

Introduction

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 : 148)

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

Que se produit-il lorsque ce ne sont pas des hommes, mais bien des femmes qui détiennent la *gebûrah*, la « force » constitutive de toute virilité (par exemple, cf. Jg 8, 21) ? Existe-t-il une contrepartie féminine au nom masculin *gebër* et à l'adjectif *gibbôr* 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 *gebèrèt* constitue une piste intéressante à ce sujet. En effet, il a pour racine *gbr* 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 le prophète Isaïe (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 : 14 ; Bal, 1988 : 5), à la recherche de *gebèrèt*, 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 ainsi d'entreprendre ce que Schüssler-Fiorenza nomme « un accroissement de l'imagination historique » (1986 : 21) afin de donner la place qui leur revient de droit à ces femmes dont la position ambivalente parmi des hommes a trop souvent contribué à leur 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 : 63, 112-113). Dans le même ordre d'idées, Bal soutient que « les lieux communs au sujet de l'absence des femmes de l'histoire sont sérieusement remis en question par ce livre historique » (1988 : 14 ; nous traduisons). 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 que les personnages féminins y sont avant tout des victimes : la mère de Sisera et ses princesses, futures victimes d'un massacre, d'un viol ou des deux par l'armée israélite (5, 28-30) ; la fille de Jephté, sacrifiée par son père en raison d'un serment contracté avec YHWH (11, 34-40) ; la femme de Samson, originaire de Timna, brûlée vive avec toute la famille de son père dans le cadre de représailles des Philistins contre Samson (15, 6) ; la *pilegesh* (concubine ou maîtresse) du lévite, donnée en pâture aux Benjaminites, violée, battue, puis découpée par ce dernier en douze 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 notre 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 : 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 grâce à 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'inscrit à la suite d'un constat fort éclairant de Bal à propos des meurtres dans le livre des Juges : « Le meurtre n'est pas simplement lié au genre : il est presque identique à lui. Le genre se définit à travers le meurtre ; ainsi, le meurtre est genré » (1988 : 281 ; nous traduisons). Cette proposition qu'elle limite au meurtre,



nous l'ouvrirons 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 « interprété¹ » 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 tantôt normative, tantôt 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 par les auteurs et les rédacteurs de ces textes, dans un contexte de culture patriarcale. 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, 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 : 216) et de Soggin (1987 : 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 : 34, 38 ; Van der Kooij, 1996 : 142 ; Bal, 1995 : 177 ; Houston, 1997 : 534), en particulier d'Halpern (1988) qui affirme que Jg 4 est le fruit de l'incompréhension de Jg 5, nous ne souhaitons pas souscrire à une telle subordination du récit au cantique. D'ailleurs, comme le rappelle Marais, « [i]l n'y a aucun moyen de décider lequel est "réel" ou le plus près de la "réalité" ; tous deux sont des représentations, des créations textuelles, ils sont à la fois des textes créant des mondes et des mondes auxquels se réfèrent des textes » (1998 : 105 ; nous traduisons). Avec Brettler (2002 : 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 différentes². Cependant, au contraire des Fewell et Gunn (1990 : 389-390), Brenner (1993 : 98-99) et Schneider (2000 : 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 pré-monarchique 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

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

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

historique — si elle existe — dont elle dit rendre compte » (2005 : 13). La mise en garde est judicieuse car le livre des Juges n'est en aucun cas le reflet de l'époque pré-monarchique dont il est avant tout une interprétation (Lanoir, 2005 : 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 : 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 des péripécies³ à l'étude, et *Death and Dissymmetry* (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 retenue 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 : 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 : 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 : 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 performative⁴ 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

³ Péricope : le terme provient du terme grec *peri-koptô* : « tailler [ou couper] tout autour » (Bailly, 2000 : 1529). En exégèse biblique, une péricope correspond à un passage de la Bible présentant une unité littéraire, thématique ou syntaxique. Il peut s'agir d'une parabole, d'un chant de victoire, d'un récit de miracle, etc.

⁴ Des actes sont nommés performatifs parce que « [...] que l'essence ou l'identité qu'ils sont censés refléter sont des *fabrications*, élaborées et soutenues par des signes corporels et d'autres moyens discursifs. » (Butler, 2006 : 259).



volonté de s'exercer. Cependant, subvertir les normes de genre, c'est d'emblée risquer l'exclusion et la marginalité les plus totales.

Le choix de telles définitions s'explique avant tout par l'éclairage stimulant que jettera 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, se révélera 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 : « la Bible ne propose pas simplement une conscience masculine, elle fait la promotion d'un système social et cognitif où la suprématie est accordée au masculin » (2000 : 12 ; nous traduisons). 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 : 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 : 118). Une repolitisation des études bibliques féministes est donc nécessaire (Milne, 1997 : 39-60), d'où le recours au concept de « politique des sexes » que Fuchs définit comme suit : 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 : 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 : 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, bien que toutes deux se fassent à partir « d'un lieu différent » (1986 : 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 : 41). C'est donc une herméneutique féministe qui alimentera 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 : « la tâche d'interpréter les textes bibliques, telle que nous la concevons en tant que féministes, implique non seulement l'écoute des voix anciennes de timbres variés, mais aussi la découverte et la récupération de sa propre voix en tant qu'interprète engagée dans l'activité circulaire de lecture et de production de sens » (1997 : 13 ; nous traduisons). 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 ou de l'analyse de sa structure interne, est aussi et avant tout ce qu'engendre la *compréhension* de ce même texte : l'interprétation 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 : 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 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 : 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 : 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 au sujet du respect du monde du texte jusque dans la traduction féministe : « cela implique de prolonger et de développer l'intention du texte original, pas de la déformer » (1996 : 16 ; nous traduisons). Nous suivrons Simon et Ricoeur sur ce point et la traduction que nous présenterons au chapitre premier ne cherchera pas à « dépatriarcaliser » le texte ni à transformer un texte peut-être hostile aux femmes en un 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 : 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 historico-critiques. La traduction des chapitres 4 et 5 à partir de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) que nous présenterons au chapitre premier de ce mémoire se fonde en effet sur un travail préliminaire de critique textuelle⁵. 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 procèderons 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 leurs gestes, leurs paroles, les lieux, mais aussi les champs sémantiques dans lesquels elles circulent ainsi que leurs interactions avec les autres personnages, masculins comme féminins. Ces méthodes sont toutes synchroniques et donc centrées sur le texte comme totalité signifiante (Yee, 1995 : 9-11).

⁵ La critique textuelle permet de cerner les différences présentes dans les manuscrits d'un même texte et, par le fait même, le pluralisme textuel. Cf. les positions adoptées face à l'apparat critique de la BHS dans le premier chapitre de *Violence au féminin en Juges 4-5 : Entre normativité et subversion du genre*. Mémoire de maîtrise (sciences des religions), Université du Québec à Montréal, 2008, p. 13-56.

Cinq chapitres composeront notre mémoire. Tel qu'annoncé, le premier chapitre présentera 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 *ʿēšēṭ lappīdōṭ* 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 *bîmê Yāʿēl* et du verbe *tebōrak* 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 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 Débora et de Yaël qui mène aujourd'hui à ces deux versions en français⁶.

1.1 Traduction du chapitre 4

⁴Les fils d'Israël firent encore le mal aux yeux de YHWH quand Ehoud fut mort. ²YHWH 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. ³Les 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.⁴Or, Débora, une femme, une prophétesse, une femme de flammes, elle, elle jugeait Israël, en ce temps-là. ⁵Et elle, elle siégeait sous le palmier de Débora, entre Ramah et Bethel, sur la montagne d'Ephraïm. Les fils d'Israël montaient vers elle pour le jugement. ⁶Elle 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. ⁷J'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 ». ⁸Baraq lui dit : « Si tu marches avec moi, j'irai, mais si tu ne marches pas avec moi, je n'irai pas ». ⁹Elle 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 ». Débora se leva et partit avec Baraq vers Qedesh. ¹⁰Baraq appela Zebouloun et Naphtali au rassemblement à Qedesh. Chacun des dix mille hommes monta à sa suite. Deborah monta avec lui. ¹¹Heber 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. ¹²Ils annoncèrent à Sisera que Baraq, fils d'Abinoam, montait sur le mont Tabor. ¹³Sisera 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. ¹⁴Débora 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. ¹⁵YHWH 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. ¹⁶Baraq 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. ¹⁷Sisera 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. ¹⁸Yaël sortit à la rencontre de Sisera et elle lui dit : « Détourne-toi, mon

⁶ Cf. notre mémoire (2008 : 13-56) pour la critique textuelle, constituée principalement d'un commentaire de l'apparat critique de la BHS.

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. ¹⁹Il 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. ²⁰Il 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" ». ²¹Yaël, 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. ²²Or, 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. ²³En ce jour, dieu soumit (ou : humilia) Yabîn, roi de Canaan, devant les fils d'Israël. ²⁴La 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 Traduction du chapitre 5

⁵ En ce jour-là, Déborah chanta, avec Baraq, fils d'Avinoam, en disant :
²Quand libres étaient les cheveux en Israël,
 quand le peuple fut volontaire,
 Bénissez YHWH !
³Écoutez, rois.
 Prêtez l'oreille, dirigeants.
 Moi, pour YHWH, moi, je chante (ou : Puissé-je chanter).
 Je rendrai grâce à YHWH, dieu d'Israël.
⁴YHWH, 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.
⁵Les montagnes se liquéfièrent devant la face de YHWH.
 C'[est] le Sinaï.
 Devant la face de YHWH, dieu d'Israël.
⁶Aux 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.
⁷Les 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.
⁸On 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 ?
⁹Mon cœur [est] pour les commandants d'Israël.



Les volontaires [sont] parmi le peuple.

Bénissez YHWH.

¹⁰Ceux qui montent de fauves ânesses,

Ceux [qui sont] assis sur des tapis,

Voyageurs (ou : marcheurs) sur la route,

Songez !

¹¹Ailleurs/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.

¹² « Éveille-toi, éveille-toi, Déborah !

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

Lève-toi Baraq

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

¹³Ainsi, un rescapé descendit vers les chefs.

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

¹⁴En 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.

¹⁵ 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.

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

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

¹⁷Gilead, 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.

¹⁸Zebouloun, peuple [qui] a méprisé sa vie pour la mort

et Naphtali sur les hauteurs du pâturage.

¹⁹Vinrent des rois [qui] se battirent.

À ce moment, les rois de Canaan combattirent.

À Taanak, près des eaux de Meguido,

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

²⁰Des cieux, les étoiles combattirent.

De leurs orbites, elles combattirent [contre] Sisera.

²¹[Le] torrent du Qîshôn les emporta.

Un torrent

antique [le] torrent Qîshôn.

Tu écraseras, mon être, avec puissance.

²²Alors, les sabots du cheval martelèrent,
dans les furieux éclats des hommes.

²³« Maudissez Meroz »

dit le messenger de YHWH.

« Maudissez,

Maudissez ses habitants,

parce qu'ils ne vinrent pas au secours de YHWH,
au secours de YHWH avec les guerriers ».

²⁴Qu'elle soit bénie, parmi les femmes, Yaël,
femme du clan des Qénites.

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

²⁵De l'eau, il demanda.

Du lait caillé, elle donna.

Dans la faïence des héros, elle offrit du beurre.

²⁶Sa 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.

²⁷Entre 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.

²⁸Par 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 ? »

²⁹Ses sages princesses répondent

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

³⁰« 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 ».



³¹Ainsi, 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.

Chapitre II

Déborah : la puissance d'une parole

Le nom *Deḇôrāh*, qui signifie « abeille », possède une sonorité très proche de la racine *ḏbr* « 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 : 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 avec son supérieur immédiat, YHWH. Dans un deuxième temps, notre attention portera sur le titre *ʿēšēt lappîdôt* 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 : 64) : Déborah/une femme/une prophétesse/une femme/de flammes (torches)/elle/elle jugeait. Cet accent mis sur le féminin⁷, d'entrée de jeu, est d'autant plus impressionnant 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 ceci : « Étant donné que la perspective est politico-militaire plutôt que sociale, les écarts entre sexes/genres ne revêtent qu'une importance limitée au sein de cette problématique » (2002 : 102 ; nous traduisons).

⁷ C'est aussi l'avis de Rasmussen (1989 : 84).

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, *ʾiššāh*. Elle représente l'exception en tant que femme de pouvoir dans ce monde d'hommes. Plusieurs commentatrices et commentateurs 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 : 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 : 96 et 108). Le genre n'est pourtant pas librement construit par l'individu puisque des normes en encadrent étroitement l'élaboration. Butler soutient cependant qu'une certaine liberté peut exister au sein de la pratique discursive qu'est le genre rendant possible la transformation, la « resignification » (2006 : 109). Peut-être est-ce ce à quoi nous assistons avec Déborah dont la « féminité » est sans cesse énoncée, mais cela se passe en dehors des stéréotypes 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'accent mis sur la féminité de Déborah ne vient pas seul. Déborah n'est ni simplement une femme, ni simplement une prophétesse. Elle est une femme prophétesse⁸. Les deux mots se retrouvent d'ailleurs isolés dans une incise. Cette conjugaison étroite de la fonction prophétique et du genre/sexe de Déborah la distingue de l'ensemble des rares autres prophétesses mentionnées dans la Bible hébraïque⁹. Bal insiste elle aussi sur cette dimension en affirmant : « [...] Déborah est ici *appelée* femme prophétesse pour que, dans 5 : 9, elle prophétise en tant que femme » (1995 : 169). En effet, elle est la seule dont le rôle de *nebí'āh*, « prophétesse », est précédé de son identification en tant que femme (Yee, 1995 : 115¹⁰). Déborah se retrouve donc doublement marginalisée par cette fonction religieuse majoritairement

⁸ 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 : 65).

⁹ En effet, si le mot *nābí'* est employé 309 fois dans la Bible hébraïque, le titre de prophète n'est attribué qu'à six reprises à des femmes, incluant Déborah : 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 : 115, note 12 ; Ramlot, 1972 : 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 : 182).

¹⁰ À propos de l'importance du mot *ʾiššāh*, « femme », qui précède *nebí'āh*, « prophétesse », voir aussi Bal (1995 : 99).



assumée par des hommes dans le monde biblique. En effet, la différence de son genre est non seulement mentionnée, mais aussi doublement soulignée par la combinaison des deux mots féminins (Ackerman, 1998 : 5). La racine *nb'* du mot *nebī'āh* signifie « nommer », « appeler ». Le mot *nābī'*, « prophète », s'emploie à la forme passive, tout comme son équivalent en akkadien, *nabium* (Müller, 1998 : 130-133). Déborah n'est pas celle qui appelle, mais l'appelée. Elle est appelée par dieu pour être sa porte-parole, sa médiatrice (Müller, 1998 : 133). Une conception trop étroite du prophétisme mène malheureusement certains auteurs (Lindars, 1995 : 182 ; Klein, 1993 : 25) à réduire à bien peu de chose le rôle et la contribution personnelle de Déborah. Pourtant, elle 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). 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 serait à l'œuvre un prophétisme de type 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 *kāhin*, dont la racine *kōhen* en hébreu signifie « prêtre » (Couturier, 1989 : 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 : 220). Ainsi, ce prophète était chargé d'émettre les oracles de guerre qui conduiraient à la victoire. Déborah serait-elle donc une *kahina* ? 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 : 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 à la suite de la réitération de la promesse faite par YHWH que Baraq descend du mont Tabor en compagnie de ses troupes¹¹. 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 semblable¹².

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 : 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, elle a des paroles qui déclenchent le maniement des armes. C'est l'appel aux armes qui traverse Déborah. Plusieurs exégètes assignent pourtant Déborah au seul rôle passif de véhicule de la parole divine. (Soggin, 1987 : 67-68 ; Lindars, 1995 : 184-186 ; Klein, 2003 : 34-35 ; Assis, 2005 : 1-2). N'est-ce pas la meilleure manière de faire disparaître un malaise persistant face à une autorité féminine ? 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 à Baraq, Déborah fait la démonstration du pouvoir qui est le sien. La formule constituée par les deux verbes *Wattišlah wattiqrā*, « elle envoya convoquer », témoigne 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 sous la main de son frère Esaü ; de l'autre, Delilah convoque les tyrans des Philistins à venir s'emparer de Samson. Déborah, Rebecca et Delilah ont toutes trois en commun l'autorité qu'elles détiennent sur d'autres hommes. Par ailleurs, autrement que dans l'appel aux armes, la violence habite aussi la parole de Déborah alors qu'elle prophétise que c'est sous le 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 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.

¹¹ À propos de la glose de la Septante expliquant l'hésitation de Baraq, cf. notre mémoire (2008 : 17).

¹² 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 : 221-222 ; Matthews, 2004 : 65).



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 : 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 : 170^{ss}). En effet, son interprétation narratologique 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 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 émasculatation (Yee, 1995 : 115-116 ; Bal, 1995 : 118 ; Schneider, 2000 : 81-82 ; Van der Kooij, 1996 : 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 s'il n'est pas accompagné par la prophétesse. Les interprétations les plus diverses ont circulé en ce qui concerne les motifs permettant d'expliquer le comportement de Baraq. S'agit-il de couardise ? D'un manque de courage ou de confiance ? Du comportement d'un commandant consciencieux ? Ces considérations restent toutes de l'ordre de la spéculation¹³. À notre avis, cette hésitation est plutôt le symbole d'une époque où les fils d'Israël font le mal, font preuve de peu de piété. Baraq est l'un de ces fils d'Israël. Ce n'est pourtant pas le cas des filles d'Israël. Au contraire, comme le dit Bledstein, « les normes en matière de foi s'incarnent dans trois femmes extraordinaires — Déborah, Yaël et la fille de Jephté » (1989 : 52 ; nous traduisons). C'est d'ailleurs avec une grande force de caractère et une ironie non dissimulée que Déborah répond 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 *'immāk* qui signifie « avec toi » dont le suffixe pronominal est au féminin — et en lui promettant qu'une femme récoltera la mort de Sisera (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 femme¹⁴. C'est justement ce qui attend Sisera auprès de Yaël. En Jg 4, on assiste 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 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 : « 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 » (Fewell et Gunn, 1990 : 397-399 ; Hanselman, 1989 : 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.

¹³ Voir la discussion des différentes propositions dans notre mémoire (2008 : 67-68).

¹⁴ Cf. Jg 9,54.

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. Rasmussen le dit fort bien : « Le personnage de Yahvé se fait connaître à travers la voix de Déborah, il s'incarne dans cet acte de discours qui permet aux événements de la fable (*fabula*) de se mettre en branle » (1989 : 85 ; nous traduisons). 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 : 30), véritable appel aux armes prophétique qui vient transformer le réel. Sans sa porte-parole, YHWH est en effet absent de l'histoire. Les liens entre Déborah et YHWH nous mènent ainsi à poser la question suivante : Qui parle et qui ordonne ? Qui détient le pouvoir ? L'analyse syntaxique de Van Wolde est d'ailleurs l'occasion de s'interroger sur l'énonciateur (YHWH) ou l'énonciatrice (Déborah) à l'origine de l'ordre impératif (*/ēk/*), des deux prescriptions (*ûmāšaktā* et *welāqahtā*) et des deux promesses (*ûmāšaktî* et *ûnetatîhû*) destinés à Baraq (Van Wolde, 1996 : 289). 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 : 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 proposent entre autres Lindars (1995 : 187) et Block (1994 : 248). De toute manière, la présence qui est requise par Baraq est bien celle de Déborah. C'est son interlocutrice, dont la parole transporte YHWH, qu'il vise dans sa demande d'assistance 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 : 198-221 ; Rasmussen, 1989 : 81). S'il existe des tensions entre Déborah et Baraq pour les 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 souligne 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, entre la féminité de l'une et la masculinité de l'autre. La présence d'autres péripécies où une femme prononce un */ēk/* 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. 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 soit la cause de sa disparition, comme le suggère Rasmussen (1989 : 85-86) ? À notre avis, Déborah disparaît plutôt afin de laisser sa parole prophétique envahir l'ensemble de l'espace du récit et



non pour que YHWH s'empare de l'histoire. D'ailleurs, 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 le rôle de prophétesse de Déborah et 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 dans le cas de Déborah. Au verset 4, c'est entre autres le cas de l'expression *'ēšēl lappîdôt* dont la traduction se doit, à notre avis, d'être sensible aux questions de genre et de pouvoir. *Lappîdôt*, qui signifie « torches » ou « flambeaux¹⁵ », constitue un *hapax legomenon* (Klein, 2003 : 33). Il s'agit du seul cas où le mot se trouve au féminin. Dans le livre des Juges, le mot *lappîd*, « 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 militaires¹⁶. Finalement, autre signification intéressante, les flambeaux sont souvent le symbole de la présence de dieu¹⁷. La traduction de l'expression par « femme de flammes » a donc ceci d'intéressant qu'elle implique à la fois violence et présence de dieu et cadre parfaitement avec la fonction prophétique de Déborah.

2.2.5.1 Lappîdôt, mari de Déborah

C'est pourtant une tout autre traduction qui est la plus commune, soit celle par « femme de Lappîdôt¹⁸ », 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 oubliés¹⁹. Ils sont donc nombreux à faire de *lappîdôt* un prénom d'homme (Lindars, 1995 : 182 ; Soggin, 1981 : 61 ; Klein, 2003 : 33). Pourtant, dans l'histoire de la réception, aucune interprétation talmudique ou midrashique²⁰ n'a été capable, dans l'imaginaire, de la soumettre véritablement à son mari. Bien au contraire. 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, « pourrait suggérer une qualité remarquable, soit que le rôle du mari de Déborah dans ce récit est comparable à celui réservé à de nombreux personnages de femmes ou d'épouses reléguées à l'arrière-plan et sans voix » (Klein, 2003 : 33 ; nous traduisons). De même, tout en

¹⁵ « Éclairs » est une autre traduction possible selon Brown, Driver et Briggs, 2005 : 542; Ex 20,18.

¹⁶ Cf. ex. : Es 62,1; Ez 1,18; Za 12,6; Na 2,5.

¹⁷ Cf. ex. : Gn 15,17 et Ex 20,18.

¹⁸ Une telle traduction est adoptée par la *Nouvelle Traduction*, la TOB, la Pléiade, la Bible de Jérusalem, la Bible du Rabinat français et par Lindars (1995 : 182), Soggin (1981 : 61), Klein (2003 : 33), Boling (1975 : 92), etc.

¹⁹ 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 (Jg 13), à la mère de Micah (Jg 17), à la concubine du lévite (Jg 19), etc.

²⁰ À propos des sources talmudiques et midrashiques, cf. notre mémoire (2008 : 73-74).

conservant la désignation « femme de Lappîdôt » pour Déborah, Matthews remarque qu'elle n'est pas subordonnée à son mari et qu'elle fait preuve de beaucoup d'indépendance (2004 : 64). À son avis, que partage Klein, Déborah est probablement (post)ménopausée (Matthews, 2004 : 64 ; Klein, 2003 : 33). En effet, Matthews soutient que « [l]e genre, une fois que les femmes sont postménopausées, ne les empêche plus d'exercer des fonctions autoritaires » (2004 : 64 ; nous traduisons). 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 *'iššāh ḥākāmāh*, « 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 *lappîdôt*. Comme le rappelle Bronner, « il n'est même pas clair que, dans la Bible, *lappîdôt* soit un nom personnel plutôt qu'un terme descriptif » (1993 : 81 ; nous traduisons). 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 : 69). Rasmussen est du même avis. Elle rappelle par ailleurs que Lappîdôt n'est plus jamais mentionné par la suite. Elle considère la traduction de Freema Gottlieb par « fiery woman²¹ » beaucoup plus plausible puisqu'elle correspond à la personnalité de Déborah (Rasmussen 1989 : 84 et 93, note 3 ; Schneider, 2000 : 66-67). 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 *'ēšēṭ lappîdôt* par « femme de flammes » ou « femme de lumière » (Bal, 1995 : 99-100). 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 *lappîd* 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 Lappîdôt », mais un tel choix mènerait à la dissimulation, aux yeux de la lectrice ou du lecteur, du statut particulier de Déborah : 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 : 67 ; Van Wolde, 1996 : 287-290).

²¹ Femme ardente, enflammée.



2.3 Juger Israël : du tribunal au champ de bataille

2.3.1 La fonction judiciaire de Déborah

Le verset 4 est le seul lieu où le verbe *šp̄t*, « juger », « gouverner », a un féminin pour sujet (*šōp̄tāh*) dans l'ensemble de la Bible hébraïque (Mandelkern, 1962 : 1224 ; Schneider, 2000 : 68). Déborah 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^e personne, féminin, singulier, *wehî*²² : « Et elle, elle jugeait Israël, en ce temps-là ». Un accent supplémentaire est donc mis sur le genre de Déborah. 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 *šp̄t* 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 : 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, peut-être afin de régler des conflits. Ils montent vers elle pour le jugement, *lamišpāt*. Selon Lindars, Jg 4,5 est le seul endroit dans le livre des Juges où *mišpāt* signifie « administrer la justice ». Couturier soutient pourtant le contraire : il s'agirait de la signification la plus courante pour la racine *šp̄t* dans l'Ancien Testament (1989 : 223). L'utilisation de ce terme en contexte judiciaire (cour, tribunal, procès) est très fréquente dans la Bible hébraïque (Boling, 1975 : 95 ; Mandelkern, 1962 : 1225). Par ailleurs, les parallèles à tirer entre Déborah et Moïse sont nombreux, pertinents et favorisent la thèse de la fonction judiciaire²² (Bledstein, 1993 : 39).

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 : 93-94). En effet, force est de constater que nombreux sont les stratagèmes utilisés par les commentateurs afin de se débarrasser de la dérangeante Déborah²³, une 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 *šp̄t* signifie aussi « gouverner » (Couturier, 1989 : 224 ; Block, 1994 : 238-239). Le verbe *yōšēbē* 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,

²² Notons que Déborah partage aussi la fonction prophétique avec Moïse et Samuel.

²³ À ce sujet, cf. notre mémoire (2008 : 79).

2000 : 68 ; Block, 1994 : 236). 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 soit une femme (Schneider, 2000 : 68). Elle défend la thèse selon laquelle Déborah est appelée à jouer un rôle qu'elle avait d'abord délégué à Baraq (Schneider, 2000 : 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 Déborah²⁴. 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 : 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 par l'expression *'allôn bākūṭ*, que l'on traduit par chêne des larmes ou chêne des pleurs (Boling, 1975 : 98). La relation particulière à un arbre des deux seules Déborah de l'ensemble de la Bible hébraïque est-elle 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 « [...] comme nourrice d'un Israël politiquement inapte » (1992 : 69 ; nous traduisons). 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 : 65 ; Boling, 1975 : 98). Par ailleurs, puisque l'on retrouve en Jg 4,5 le mot *tōmēr*²⁵ présentant une vocalisation différente de *tāmār* 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 palmier²⁶. 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 défendue entre autres par Keel (1998 : 16ss). Il s'intéresse aussi à une symbolique particulière qui a toute sa pertinence dans le cadre du ministère de Déborah, soit l'individu

²⁴ Cazeaux n'attribue pas, lui non plus, d'autorité politique à Déborah (1998 : 149).

²⁵ La seule autre utilisation du mot avec une telle vocalisation (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 : 90; Soggin, 1981 : 60; Lindars, 1995 : 182-183).

²⁶ 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 : 17-18).



assis devant un arbre : « ce motif met l'accent sur un concept hérité du Proche-Orient ancien, soit l'arbre comme symbole et signal de la présence du pouvoir divin — c'est-à-dire de la prospérité et de la bénédiction — qui, ultimement, réside dans la terre » (Keel, 1998 : 46 ; nous traduisons). 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. Il n'est d'ailleurs pas impossible de déceler les traces d'un ancien culte à une déesse sous le palmier de Déborah²⁷. De plus, l'emplacement du ministère de Déborah, entre Ramah et Béthel, contribue à l'associer à d'autres intermédiaires entre dieu et son peuple tels qu'Abram et 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 : 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 (Amit, 1999 : 199 et 206 ; Block, 1994 : 252). L'hypothèse de Couturier selon laquelle Déborah est une *kahinah* vient pourtant contredire cette vision, 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 : « l'intervention divine est liée de près aux paroles de Déborah qui donnent le coup d'envoi à la bataille » (1999 : 209). L'appel aux armes du verset 14 est-il autre chose qu'un puissant acte de leadership militaire²⁸ ? En refusant comme incompatible la conjugaison du pouvoir et du féminin à travers Déborah, Amit (1999), Assis (2005 : 1), Block (1994 : 235-236) et Lindars (1995 : 186) entravent leur compréhension de Jg 4-5.

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. Bien que son évocation de l'époque pré-monarchique et son saut herméneutique de la littérature à l'histoire soient tous deux peu convaincants, l'idée de comprendre Déborah comme une métaphore de guerrière reste 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

²⁷ En effet, selon Keel, l'apparente neutralité des arbres identifiés dans la Bible hébraïque ne doit pas nous tromper : derrière elle se cache un long travail d'édition et une dépossession des déesses mères au profit de YHWH (1998 : 49). Il est d'ailleurs intéressant de constater que Yaël se retrouve elle aussi à proximité d'un arbre, le chêne de Tsaanannîm. Matthews soupçonne qu'il s'agit là aussi d'un lieu de culte (2004 : 67).

²⁸ L'impératif *qûm* 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 (1 R 21, 7.15). La royauté de cette femme implique un pouvoir absolu, y compris juridique, comme le démontrent les versets qui suivent.

compétition très impressionnante à Déborah en matière de leadership militaire. Comme le souligne Van Wolde (1996 : 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 mouvement de lever. La même conjugaison du verbe *qûm*, « se lever », est entre autres employée 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 mari²⁹ ou tentent d'obtenir une descendance ou de la maintenir en vie³⁰. 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, *wattāqām* (« et elle se leva ») et *wattēlèk* (« et elle partit »), 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 *qûm*, « se lever », *hll*, « marcher » et *ʾlh*, « monter », sont très souvent utilisés dans les récits de guerre. Ainsi, Déborah s'inscrit parfaitement, par ses actions, dans un cadre militaire. La fonction de libératrice militaire de Déborah apparaît donc indéniable, bien que YHWH accomplisse l'essentiel de la perturbation physique sur le terrain³¹. 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 : « dans ces autres histoires, les rôles stéréotypés associés au genre sont inversés, non pas principalement au sein d'une lutte de libération des femmes, mais comme contribution au champ de référence de la victoire des laissés-pour-compte qui parcourt le livre des Juges en entier » (Marais, 1998 : 97 ; nous traduisons). 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 et ne peut se solder que 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 et moins fort, gagne ses combats. Ainsi, selon Marais, l'importance 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

²⁹ Cf. Gn 24, 61 ; 1 S 25, 41-42 ; Rt 1, 6 ; 2, 15 et 3, 14.

³⁰ Cf. Gn 19, 35 et 38, 19 ; 1 S 1, 9 ; 1 R 14, 4.17 ; 2 R 8, 2.

³¹ Le statut de cheffe militaire se défend tout de même plus facilement pour le cantique (voir 5,15).



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. 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 : 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. C'est cette relation de réciprocité entre elles et lui qui permet la libération du peuple d'Israël (Rasmussen, 1989 : 85).

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 contribue 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, devrait être le propre 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. 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, l'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 : Déborah prédit qu'une femme privera le premier de son honneur, le second de sa vie. L'activité de cette femme est 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

Déborah : énonciatrice d'une violence poétique

Dans le cantique, genre féminin, pouvoir et violence se conjuguent de nouveau 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 succédera 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.

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 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 : 19). Il s'agit donc, dans un premier temps, d'établir à quel genre littéraire précis nous avons affaire afin de cerner 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, 1975 : 117 ; Couturier, 1989 : 219 ; De Vaux, 1973 : 100 ; Dijk-Hemmes, 1996 : 32-34). Plusieurs passages bibliques confirment d'ailleurs l'existence de chants interprétés par des femmes lors des combats victorieux. On pense non seulement à Miryam (Ex 15, 20-21), mais aussi aux femmes qui célèbrent la victoire de David en 1 S 18,7 et à la fille de Jephthé qui sort à la rencontre de son père victorieux contre les Ammonites (Jg 11,34) (Couturier, 1989 : 218-219 ; Dijk-Hemmes, 1996 : 33) ; toutes 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. On ne chante pas Déborah, elle se chante comme le confirme la première personne du singulier du verset 7.

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. Elle n'accomplit pas non plus de pas de danse comme les femmes mentionnées ci-haut. Par ailleurs, Brettler évoque un autre argument de taille contre l'identification du cantique comme un chant de victoire de femmes : 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 : 67).

3.1.2 Un hymne liturgique ?

D'autres genres littéraires ont été proposés pour le cantique de Déborah et ceux-ci ne sont pas sans incidence sur la façon d'évaluer le rôle de la femme. Plusieurs auteurs insistent sur la dimension liturgique ou cultuelle du poème (Lindars, 1995 : 216 ; Soggin, 1987 : 91). Brettler, Fokkelman, Fewell et Gunn ne sont pourtant pas de cet avis car YHWH est trop peu présent dans le poème pour qu'il s'agisse d'un chant liturgique (Fokkelman, 1995 : 597 ; Fewell et Gunn, 1990 : 400-401). C'est avant tout aux êtres humains, aux tribus, aux individus et plus particulièrement aux femmes, que va la gloire dans ce chant.

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

Pour sa part, Brettler soutient qu'à travers ce poème, on cherche plutôt à stimuler les troupes au combat par l'exemplarité (2002 : 69-70). Il n'est pourtant pas nécessaire de postuler un autre genre littéraire pour supporter une telle hypothèse. C'est précisément l'une des fonctions du chant de victoire (Boling, 1975 ; Soggin, 1987 : 89). 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 (2002 : 72). Ces femmes sont reconnues et célébrées dans leur individualité propre. Il n'est pas vrai que quiconque aurait pu en faire autant.

3.1.4 Question de perspective : un drame chanté ?

Fewell et Gunn ont beaucoup insisté sur le fait que Jg 5 présente une perspective particulière sur un événement, soit le point de vue de Déborah et de Baraq, et, par le fait même, une tentative de prise de contrôle du regard posé sur la bataille (1990 : 390 ; 399-400). On retrouve la même préoccupation chez Marais. À son avis, le chapitre 5 correspond à une vision neuve sur les événements du chapitre précédent (Marais, 1998 : 103-104). Il est vrai que l'interprétation 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 chante et de leader politico-militaire, d'où l'importance qu'elle accorde à son propre influence 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 : 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) ; l'inquiétude de la mère de Sisera face au retard de son fils (v. 28-30) (Marais, 1998 : 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 les paroles de Déborah (Logan, 1996 : 29). Bref, il y aurait tout de même une certaine diversité des perspectives à l'intérieur du point de vue de Déborah. Celle-ci occupe 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 cheffe 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 : 34). De cette manière, Déborah accède à des perspectives internes, par exemple celle 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 et 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 d'un chant dramatique de Tournay, en ce qui concerne le genre littéraire (1996 : 202), alors qu'il rapproche le poème de Déborah du Cantique des cantiques. 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 et Gunn, 1990 : 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 : 104). Plusieurs exégètes féministes ont d'ailleurs parlé d'une orientation féminine pour l'entièreté du poème (Bal, 1995 : 30 et 163-187 ; Brenner, 1990 : 137 ; Dijk-Hemmes, 1993 : 110-114 ; Van der Kooij, 1996 : 137, 150 et 152). En effet, selon Van der Kooij, « le fait que trois personnages féminins soient au cœur du cantique légitime l'idée que ce dernier possède une orientation féminine et constitue un pan de la littérature poétique composé par une femme » (1996 : 150 ; nous traduisons). 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 : 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 : 165). Il lui apparaît aussi vraisemblable qu'une femme en soit l'auteure (Bal, 1995 : 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 ? 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 (Dijk-Hemmes, 1996 : 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 féminins³². Par ailleurs, nous sommes en désaccord avec Dijk-Hemmes lorsqu'elle affirme, contre Schüssler Fiorenza, que « le contenu idéologique des textes de femmes est, sans équivoque et de manière tout à fait concevable, moins androcentrique que celui des auteurs masculins » (1996 : 24 ; nous traduisons). La subversion ou l'aliénation ne sont le propre d'aucun genre. 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 « la différence dans les genres littéraires correspond à la division sexuelle du travail » (Dijk-Hemmes, 1996 : 24 ; nous traduisons) constitue un argument solide en faveur de certaines correspondances entre identité de genre et écriture d'un genre littéraire particulier³³, 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 : 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 à la forme lyrique et à l'oralité du poème. De même, elle suggère que le récit (forme épique) est issue du monde patriarcal (Bal, 1995 : 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 : 179). Si l'importance du féminin dans le cantique est indéniable d'un point de vue narratologique, certaines conclusions en ce qui a 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 *wattāšar*, « chanter », est conjugué au féminin, bien que Baraq s'annonce comme

³² 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'une « intention moins androcentrique » dans le texte comme facteur déterminant (1996 : 31).

³³ 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 : 39).



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 : 98), Fewell et Gunn s'insurgent contre cette pratique de censure (1990 : 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 pour un genre ou 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 : 400). Comment expliquer, dès lors, 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 et Gunn à ce propos, puisqu'il identifie plusieurs passages bibliques où un verbe d'un genre et d'un nombre donnés a un deuxième sujet d'un genre ou d'un nombre différents. 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 (Fokkelman, 1995 : 596, note 3 ; Fewell et Gunn, 1990 : 399-400). Nous sommes en accord avec ces auteurs. 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. Les nombreuses occurrences de même type permettent en effet 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 différents. Ce n'est pas sans raison, en effet, que ce soit 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 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 qu'entre 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 contraire de ce qu'affirment Fewell et Gunn, 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 : 31). 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 : « Cela met l'accent sur le rôle clé joué par Déborah et sur celui, secondaire, de Baraq » (2000 : 86 ; nous traduisons). Cette avancée d'un narrateur omniscient (Fokkelman, 1995 : 596), aux limites du chant 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, Dijk-Hemmes) alors que sa présence est indéniable dans le poème même. Avec Fewell et Gunn (1990 : 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.

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 lyrique³⁴ » dont il note la présence explicite 6 fois (première personne) et implicite 16 fois (deuxième personne) (1995 : 596). Au contraire de Fokkelman, nous ne croyons pas sans importance l'identité de ce « je ». Déborah y est clairement associée, particulièrement aux versets 1 et 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 *'ānokī*, « moi », qui revient à deux reprises (Fokkelman, 1995 : 600 ; Lindars, 1995 : 228) : « *Moi*, pour YHWH, *moi*, je chante. Je rendrai grâce à YHWH, dieu d'Israël » (nous soulignons). 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. Cette autorité est aussi le signe d'une intimité, d'une proximité entre Déborah d'un côté, le peuple et ses dirigeants de l'autre. C'est précisément dans sa fonction de récitante, alors que Déborah chante pour YHWH, comme l'indique le verset 3 qui répète la formule « pour YHWH » deux fois, que cette proximité existe. C'est à travers ce chant destiné à dieu 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 les verbes dont Déborah est sujet aux versets 3, 7 et 21. Dans un premier temps, les verbes du verset 3, *'āšīrāh* et *'āzammēr*, « 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.

³⁴ Hauser mentionne lui aussi l'importance du « je » dans le chant (1980 : 28). Il s'agit pour lui d'un poète et non d'une poétesse (1980 : 24).



Les deux autres verbes employés dont le sujet est Déborah sont *qwm*, « se lever », en 5,7 et *drk*, « marcher sur, écraser », en 5,21. Dans le second cas, le verbe est conjugué à la deuxième personne, mais le sujet est *naḫēšî*, « mon être », et renvoie donc à la récitante. Ces deux termes, tout comme le verbe *ʾûr*, « 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 : 219). 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, non seulement la chantré est nommée *'ēm beyisrā'el*, « mère en Israël », au verset 7, un terme aux implications politiques auquel nous aurons l'occasion de revenir, mais plusieurs éléments montrent qu'elle entretient une relation particulière avec les puissants d'Israël. Deux versets en témoignent de manière plus aiguë. 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 : 31-32³⁵ ; Couturier, 1989 : 225). On note aussi que c'est vers elle que le peuple descend pour le combat au verset 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 l'oreille (5,3), à réfléchir (5,10). Par le biais d'un jussif, Déborah formule aussi le souhait que Yaël soit bénie au verset 24. Déborah prend donc 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 détentrice d'un pouvoir à la fois 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 *libbî*, « mon cœur », et de *naḫēšî*, « mon être », qui apparaissent respectivement aux versets 9 et 21. Dans l'anthropologie juive ancienne, le terme *lēb* signifie cœur, mais il renvoie à la tête, à l'esprit, à la conscience, à la volonté ainsi qu'aux facultés intellectuelles (Davidson, 1967 : 306 ; Brown, Driver et Briggs, 2005 : 524-525). *Nəḫēš*, un mot féminin, 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 : 659ss). Dans le cas de Déborah, d'un côté, son cœur, sa volonté va aux commandants alors que de l'autre, 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. Selon P.C. Craigie qui cite le verset 21, « tu dois dominer, Ô mon âme, avec force » (nous traduisons) », « Cet énoncé doit

³⁵ « Ne devrions-nous pas envisager les dirigeants d'Issachar comme étant "avec" Déborah sur le champ de bataille au même titre que nous voyons la tribu comme un tout se ruant pour se battre derrière Baraq ? » (Ackerman, 1998 : 31-32 ; nous traduisons).

être compris comme un cri de bataille poussé par Déborah dans le feu de l'action. [...] Le cri met l'accent sur la tâche de Déborah, qui consiste à inspirer les guerriers à sortir victorieux du combat » (1978 : 378 ; nous traduisons). 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 : 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. Son genre apparaît 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 : 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 : 118 ; Schneider, 2000 : 89). Au contraire des autres mères bibliques, par exemple les matriarches, Déborah trouve sa signification ailleurs que dans la naissance de fils (Exum, 1985 : 74). Nous sommes d'avis, tout comme plusieurs interprètes du cantique, que l'expression *'ēm beyisrā'el* 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 : 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 « [...] mère spartiate qui talonne ses enfants afin qu'ils se battent » (1992 : 69 ; nous traduisons). 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 *ḥēzōn*, dont la signification est déclarée obscure par de nombreux commentateurs, pourrait constituer une clé permettant d'interpréter la maternité de Déborah. Nous avons choisi de traduire ce terme par « hameaux³⁶ ». 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

³⁶ Cf. les justifications dans notre mémoire (2008 : 34-35).



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 structurale de Pierre Auffret permet d'établir une relation intéressante entre les deux termes « hameaux » et « mère », dans un parallèle plus large entre les deux moitiés du verset (7ab et de 7cd) (Auffret, 2002 : 117). Les uns cessent, disparaissent jusqu'à ce que la mère se lève. Sans elle, avant elle, il n'y a plus de hameaux. Les gens sans protection des hameaux pourraient-ils correspondre aux enfants de Déborah, perdus sans elle ? 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 de multiples 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 » permet de mieux saisir ce qui sous-tend une telle dénomination. L'incursion de Ackerman dans ce domaine est des plus stimulantes (1998 : 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 réglé³⁷ », 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 *ḥăkāmāh*, « 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 relation avec des villages (évidemment sans muraille) en voie de disparition et, de l'autre, une ville, une métropole menacée de destruction. Ackerman souligne fort à propos la dépendance de villages-filles à une ville-mère. Il est étonnant de constater l'adéquation de cette signification à la situation de Déborah au verset 7 du chapitre 5 (Ackerman, 1998 : 39) : 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 : 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 protectrice³⁸ pour ses enfants sans muraille (Ackerman, 1998 : 42-44). Il existe pourtant une différence fondamentale entre Abel-Beth-Ma'acah et Déborah. La première est dite *šelûmê*, pacifique, alors que la seconde appelle à la violence contre les ennemis d'Israël. Cependant, les deux histoires impliquent 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,

³⁷ Cette ville n'est-elle pas de bon conseil tout comme Déborah en Jg 4,5 ?

³⁸ Voir à ce sujet Exum qui affirme : « Une mère en Israël en est une qui apporte la libération de l'oppression, qui procure protection et s'assure du bien-être et de la sécurité de son peuple » (1985 : 85; nous traduisons).

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), « Déborah la juge est la nourrice d'un Israël politiquement inapte » (Fewell, 1992 : 69 ; nous traduisons). 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 ceci de ce pouvoir qu'elle détient sur ses enfants : « C'est ce côté plus dur de la maternité qui, même occasionnellement, asservit le patriarcat. Les pères doivent aussi être des fils et le fait d'être un fils est le point faible du patriarcat » (1990 : 402 ; nous traduisons). Ainsi, Déborah dispose 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 est empreint 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 narratrice³⁹ (Bal, 1995 : 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 : 406-407). Jusque-là, le raisonnement semble tout à fait juste. Il devient néanmoins beaucoup plus fragile quand les auteur-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 et Gunn, 1990 : 407). Loin de banaliser le viol, Déborah le chante de manière tout à fait subversive en inversant les positions de genre 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.

³⁹ Fokkelman y voit plutôt un indice du plaisir qu'a le poète à composer ses vers (1995 : 620).



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 : 89 et 93 ; Boling, 1975 : 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 femme⁴⁰ !), la mère de Sisera (Bal, 1988 : 208 ; Brenner, 1993 : 102-103 ; Lindars, 1995 : 238 ; Fokkelman, 1995 : 616). Bal oppose d'abord les deux femmes en mettant en lumière le pouvoir de l'une et l'aliénation de l'autre : « En net contraste avec la mère de Sisera attendant, confinée, elle [Déborah] est l'instigatrice et la cheffe de la bataille » (1988 : 209 ; nous traduisons). 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 (Bal, 1988 : 210 ; 1995 : 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'Israël⁴¹ (Bal, 1988 : 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 utérus⁴², 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 *rhm* est « être souple, vaste, doux », ce qui renvoie à l'utérus et souvent à l'idée de captive (Brown, Driver et Briggs, 2005 : 933 ; Schneider, 2000 : 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, vision 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 : « Plutôt que de capturer un utérus, un utérus l'a capturé » (Fewell et Gunn, 1990 : 408 ; Schneider, 2000 : 94 ; Fokkelman, 1995 : 622-624 ; nous traduisons). Elle attend l'arrivée de son fils, mais ce sont plutôt Baraq et ses guerriers qui arriveront

⁴⁰ 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.

⁴¹ À ce sujet, voir aussi Rasmussen (1989 : 92).

⁴² Schneider affirme d'ailleurs : « La référence aux femmes non en tant que femmes mais en tant qu'utérus indique que la priorité immédiate était d'utiliser ces femmes pour le viol et comme porteuses potentielles d'esclaves futurs » (2000 : 96 ; nous traduisons).

sous peu. Exum, Fokkelman, Fewell et Gunn et bien d'autres n'ont pas eu tort de cerner chez la mère de Sisera et les princesses un discours carrément patriarcal, empreint d'une idéologie où pillage et viol ne vont pas l'un sans l'autre (Exum, 1995 : 74 ; Fewell et Gunn, 1990 : 407-408 ; Fokkelman, 1995 : 623-624). Ces femmes pensent comme des *gibbôrîm*, des « guerriers ». Cette mère sans nom s'identifie complètement à son fils (Fokkelman, 1995 : 622 et 624 ; Fewell et Gunn, 1990 : 407). L'aliénation est complète alors qu'une mère tente de se rassurer face au retard de son fils 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 : 186-187⁴³ ; Brenner, 1990 : 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 et Gunn, 1990 : 408 ; Exum, 1995 : 74-75). Les deux mères n'apparaissent plus, dès lors, si différentes : « Une mère réduit ses ennemies au statut "d'utérus" ; l'autre les réduit à une caricature de l'insensibilité morale. Chaque mère a justifié la violence de ses fils par la déshumanisation de leurs victimes » (Fewell, 1992 : 70 ; nous traduisons). Déborah n'est-elle pas prisonnière de l'idéologie patriarcale tout autant que la mère du guerrier, derrière sa fenêtre grillagée⁴⁴ ? 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 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 guerrière⁴⁵. 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 chanteresse n'offre aucune solution de remplacement 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'émette 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, bien qu'elles partagent une identité de genre.

⁴³ Selon Bal, la mère de Sisera est non seulement une mauvaise mère, mais aussi une mauvaise femme (1995 : 186-187).

⁴⁴ À propos de la femme à la fenêtre comme symbole d'aliénation pour la mère de Sisera, voir Aschkenasy, (1998 : 23-26).

⁴⁵ Le personnage de Yaël sera exploré en profondeur aux chapitres 4 et 5 du présent mémoire.



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, bien que les captives fassent partie du butin aussi bien en Israël qu'en Canaan⁴⁶. Chose certaine, se succède, dans ces derniers versets (25-30), une conscience vive de la violence faite aux femmes en 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.

Ainsi, dans ce chant de victoire à plusieurs voix, un ensemble 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 : 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 que celle qu'elle fait de Yaël, témoignent 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 ethno-nationales se mêlent à la seule critique de la condition féminine et entravent l'émergence d'une solidarité entre toutes ces femmes. Cela n'empêche pourtant pas Déborah d'accomplir quelque chose d'exceptionnel. En effet, elle lève le voile sur l'un des grands tabous liés au genre féminin : la violence par et pour les femmes.

⁴⁶ 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 (*šēkyekā* : « tes captifs »).

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 : 241). Cependant, le genre n'est 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 lieu, 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 18 et suivants, des instruments du meurtre mentionnés au verset 21 et du cadavre de Sisera tel qu'observé par Baraq à la toute fin de l'épisode (v. 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 *ʿēšēṭ ḥēḇēr haqēnī*. 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 *ʿēšēṭ*, « femme ».

4.1.1 Épouse et appropriée : la femme de Heber le Qénite

L'expression *'ēšēṭ ḥēbēr haqēnī* peut d'abord être considérée comme une manière d'établir le statut matrimonial de Yaël. La traduction la plus courante en est d'ailleurs « femme de Heber le Qénite » (Lindars, 1995 : 191 ; Fewell, 1992 : 69). Comme nous avons aussi eu l'occasion d'en discuter pour Déborah, la formule bien connue en est une d'appropriation maritale⁴⁷. 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 : 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 : 37 et 40-41). Elle fait d'ailleurs de cette « qénité » 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 prêtres⁴⁸. Le meurtre de Sisera correspondrait à une transgression rituelle programmée par le dieu d'Israël (Ackerman, 1998 : 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 *'ēšēṭ 'ūriyyāh haḥittī*, soit la femme d'Urie le Hittite (2 S 11,3), mais on ne peut pourtant pas en conclure qu'elle soit elle-même hittite. En effet, les mariages avec des femmes étrangères n'étaient pas inconnus en Israël, malgré les interdictions et les repréailles à cet effet⁴⁹. 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 : 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 (*šālôm*) le liant à Yabîn, roi d'Hatsor (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. 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

⁴⁷ 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 : 15 et 14-16).

⁴⁸ Le verset 11, semble-t-il, permet de tirer d'aussi laborieuses conclusions. Cf. Ackerman, 1998 : 93-98.

⁴⁹ Voir à ce propos Gn 24, 3 ; 26, 35 ; Ex, 23, 32-33 ; Nb 25, 1 (Streeter, 1997 : 50-51).



(Margalit, 1995 : 640 ; Christianson, 2007 : 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'apposition⁵⁰ qui accompagne le prénom de Yaël à trois reprises fait définitivement croire à une femme « domestiquée ». Pourtant, le prénom *Yā'ēl* ouvre sur de tout autres significations. Ce nom qui signifie ibex ou chèvre de montagne rappelle le monde sauvage (Asen, 1997 : 531). Qui plus est, il s'agit d'un nom masculin⁵¹, au contraire des noms d'animaux donnés à d'autres femmes⁵² (Lindars, 1995 : 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 : « Yaël est "celui qui s'élève ou monte" » (1996 : 291-292 ; nous traduisons). Ainsi, de 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 et Gunn, 1990 : 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 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 : 200 et 241). 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, « Yaël et Déborah sont toutes deux sans homme au cours de leurs histoires. On se réfère à Yaël comme à la femme de Heber le Qénite et à Déborah comme à celle de Lappidoth, mais aucun de ces maris n'a de réelle présence narrative » (1997 : 201-202 ; nous traduisons). 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, de même que la liberté d'action dont elle jouit pour cette raison (Klein, 2003 : 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 c'est une femme aux mœurs légères, et il suffit que son mari s'éloigne pour qu'elle entreprenne de séduire d'autres hommes (Streete, 1997 : 47-48 et 60). De la femme mariée à la

⁵⁰ « Femme de Heber » ou « Femme de Heber le Qénite ».

⁵¹ La forme féminine existe pourtant. Voir Pr 5, 19.

⁵² 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).

séduisante femme étrangère, Yaël interprète ces différents stéréotypes féminins à partir de ce contexte de « femme de Heber le Qénite » qui est le sien.

Ainsi, l'expression *ʿēšēṭ ḥēḇēr haqênî*, 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 peut-être différentes de celles de Heber, car elle agit en l'absence de celui-ci, à partir de son espace propre, pour sa survie. Fewell a sans doute raison de dire à son propos qu'elle est une femme « [...] prise entre deux feux ». « Elle est simplement une survivante, une victime des politiques de son mari qui agit comme elle le doit pour se sauver elle-même et pour sauver le reste de sa famille » (1992 : 69-70 ; 1990 : 395-396 ; nous traduisons). 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, auquel nous devons nous intéresser.

4.1.2 Yaël et l'ethnie qénite

Une autre interprétation du mot *ḥēḇēr* est aussi possible. Sont entre autres retenues les idées de « groupe » et/ou d'ethnie qénite (Soggin, 1981 : 62 ; Lindars, 1995 : 191 ; Ackerman, 2000 : 38). De l'avis d'Ackerman, le choix d'une telle traduction mène à considérer Yaël et Delilah, deux étrangères non appropriées, sur un même plan (1998 : 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 *ḥēḇēr* en termes de « communauté » permet d'ailleurs de cerner l'audace et la volonté caractéristiques de Yaël : « [...] cette interprétation mettrait en lumière le courage et l'indépendance propres au choix de Yaël, étant donné qu'elle le fait contre son clan, et non seulement contre sa famille immédiate » (1988 : 52 ; nous traduisons).

4.1.2.1 Entre Israélites et Cananéens

Bref, comprendre Heber comme un groupe ethnique permet certes de « désapproprier » Yaël, mais cette interprétation n'est pas non plus sans difficulté. En effet, cette femme se distance précisément d'une telle appartenance. D'ailleurs, il n'est pas aisé d'établir quelles allégeances sont premières chez les Qénites : la relation aux Israélites en raison de la proximité ancestrale avec Moïse mentionnée au verset 11 ou le traité de paix contracté avec les Cananéens du verset 17 (Amit, 1999 : 211 ; Schneider, 2000 : 73). Où situer Yaël dans cette histoire ?

Rappelons que ses motifs et ses intentions, au contraire de Delilah qui s'enrichit de centaines de sicles d'argent, restent obscurs (Amit, 1999 : 211 ; Fewell, 1992 : 69 ; Christianson, 2007 : 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 laisse plutôt prévoir qu'elle vienne en aide à Sisera (Lindars, 1995 : 191). Ackerman va même jusqu'à affirmer que « [d]ans la logique de Juges 4, Yaël est aussi traître que Délilah en Juges 16, puisqu'elle "vend" ses proches qénites » (2000 : 40-41 ; nous traduisons). Peut-on pourtant l'accuser de trahison alors qu'elle sauve son groupe de la mort que leur réservaient très certainement les Israélites à la poursuite de Sisera ?

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'amorcer l'interprétation, un choix unique de traduction s'impose en ce qui concerne ce fameux *ḥēḇēr haqênî*. Nous retenons l'idée de l'épouse de Heber le Qénite pour deux raisons principales : d'abord, comme le souligne Bos (1988 : 52-53), la seconde option du « groupe » est définitivement moins satisfaisante en ce qui concerne le verset 21⁵³ ; ensuite, seule la traduction par « femme de Heber le Qénite » permettra d'ouvrir un espace particulier de significations sur les rapports sociaux de sexe alors qu'une femme étrangère mariée se trouve seule en présence d'un homme étranger (Reis, 2005 : 26-27 ; Streete, 1997 : 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, malgré les affirmations de Klein, Cazeaux et de Boling pour lesquels elle est une « [...] épouse yahwiste loyale⁵⁴ » (Boling, 1975 : 97 ; Klein, 2003 : 37 ; Cazeaux, 1998 : 151 ; nous traduisons). 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 : 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 particulièrement 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 : 37 ; Bos, 1988 : 39 ; Van Wolde, 1996 : 294). Un de ces gestes d'indépendance, et non le moindre, est la démarche d'hospitalité dans laquelle elle s'engage, bien que la chose soit habituellement réservée aux chefs de famille et donc aux hommes.

⁵³ À ce sujet, cf. notre mémoire (2008 : 132-133).

⁵⁴ Selon Asen, Yaël n'est clairement pas Israélite (1997 : 532).

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 assassine son hôte. Une telle violence est jugée incompatible avec les coutumes proche-orientales anciennes ainsi qu'avec les attentes d'une société patriarcale (Schneider, 2000 : 56). Pourtant, en Jg 4, 18-22, Yaël nous convie à tout autre chose qu'une performance hospitalière réussie. Dès lors, que s'y passe-t-il ?

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 : 68-69). Au contraire d'Amit, qui y voit une application idéale de la loi de l'hospitalité (1999 : 212), il note surtout le très grand nombre d'accrocs, ultra-visibles, à cette même loi (Matthews, 2004 : 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 : 68). Ni Sisera ni Yaël n'ont respecté les règles du jeu. Yaël, en particulier, 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 : 69-70). On constate ainsi 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'objet⁵⁵. Qu'elle connaisse 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 : 77-78). Reis rappelle par ailleurs qu'à chaque fois qu'une femme se retrouve 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 : 26-27⁵⁶). Fewell et Gunn abondent dans ce sens et proposent même de concevoir la tente comme un symbole du corps féminin (1990 : 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 qu'il fallait qu'elle respecte. 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 et Midrashim) et de commentateurs modernes en ce qui concerne le meurtre. 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 : 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,

⁵⁵ Remarquons, par ailleurs, qu'au début du verset 18, alors que Yaël sort de sa tente, son titre de femme appropriée a disparu. Schneider note d'ailleurs qu'aux versets 18 et 22, Yaël n'est pas identifiée comme la femme de Heber (2000 : 77).

⁵⁶ 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).



finalement, de la sphère publique à la sphère privée (Bal, 1995 : 173-177). L'auteure ouvre ainsi l'interprétation sur les questions de sexualité et d'identités de genre.

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 : 25), soit-elle souhaitée par celle-ci ou exigée de force. Un bref survol des utilisations bibliques du verbe *wattēšē* ' « et elle sortit » 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, Léah⁵⁷ 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. 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 partenaire 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 imposent la partenaire sexuelle de leur choix à leur mari Jacob ; de l'autre, au viol⁵⁸ 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 : 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 *liqraʿt*, 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 correspondre⁵⁹ (Christianson, 2007 : 533). Par ailleurs, ce gérondif qui fonctionne comme une préposition est le plus souvent utilisé dans un contexte d'affrontements

⁵⁷ Comme le note Da Silva (1995 : 100), il s'agit de l'un des rares cas où une femme exige de son mari qu'il vienne vers elle.

⁵⁸ Reis (2005 : 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.

⁵⁹ Cf. aussi Pr 7,15.

guerriers à propos d'hommes : « De façon significative, les deux sens combinent les codes genrés de la promesse et du danger sexuels au féminin avec la guerre masculine » (Christianson, 2007 : 533 ; nous traduisons). 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 : 102).

4.2.2.2 Dimension morbide de la maternité

Par ailleurs, le même verbe *yṣ'* (« sortir ») 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 : « [...] 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, sauvé par Élisée (ex. : 2 R 4, 21). 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 Mählôn 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 *wattēṣē'*, 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 Léah, 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 : 79). En effet, n'est-ce pas le cas de la fille de Jephthé, 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 *sûrāh*, « Détourne-toi », qui a attiré l'attention de plusieurs exégètes. Ce verbe à l'impératif 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. 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 : 48), Zakovitch (1981),



Reis (2007) et Klein (2003)⁶⁰. Par ailleurs, plusieurs n'hésitent pas à rapprocher 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 : 19 7 ; Assis, 2004-2005 : 9-10; Fewell et Gunn, 1990 : 392 ; Klein, 2003 : 37 ; Exum, 1995 : 73 ; Reis, 2005 : 27 ; Streete, 1997 : 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 : « Les deux chapitres [...] relatent l'inconvenance d'une femme "qui sort" pour inviter un homme étranger à entrer dans sa tente et qui apaise la peur de ce dernier » (Reis, 2005 : 27 ; nous traduisons). Yaël, dans les faits, est, elle aussi, semble-t-il, une *ʾiššāh zārāh*⁶¹ : à la fois femme étrangère et adultère (Reis, 2005). Ne fait-elle pas dévier Sisera du droit chemin (Reis, 2005 : 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 la même manière, employant elles aussi le verbe *sûr* (Pr 9, 16). Yaël se différencie par ailleurs de toutes deux dans son adresse à Sisera, qu'elle traite avec respect et déférence (Schneider, 2000 : 79). Il s'agit là d'un autre signe d'hospitalité exemplaire qui dissimule un peu plus les intentions de Yaël alors qu'elle apparaît pleine de sollicitude pour le général (Fewell et Gunn, 1990 : 392). Finalement, une dernière utilisation de ce verbe au mode impératif masculin pluriel, repéré par Christianson et Assis, mérite notre attention (Christianson, 2007 : 533 ; Assis, 2005 : 9). Cet emploi se trouve en Gn 19, 2-3⁶² alors que Lot invite deux messagers à demeurer chez lui. Par la suite, Lot refusera d'expulser ses 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 *sûr* est donc riche de ce type de connotations.

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 *Sîserā'* et du verbe « détourner » *sûrāh* (Amit, 1999 : 212 ; Van Wolde, 1996 : 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 et 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 et Gunn, 1990 : 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 : 37).

⁶⁰ Lindars juge aussi cette interprétation pertinente (1995 : 197).

⁶¹ À propos de la signification de *iššāh zārāh*, voir la note portant sur Pr 2, 16 de J.-J. Lavoie (2001 : 2887) et Fox (2000 : 134-139). Il est par ailleurs intéressant de constater, avec le BDB, qu'en araméen le verbe *zûr* est souvent considéré comme un équivalent du verbe hébraïque *sûr*, ce même verbe qui apparaît dans notre péricope (Brown, Driver & Briggs, 2005 : 266).

⁶² Bal (1995 : 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.

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

Il faut d'abord savoir que l'expression *'al tîrā'* (« N'aie pas peur ») est très fréquente dans la Bible hébraïque. Le verset 18 présente néanmoins un cas particulier puisqu'il s'agit de la seule péricope biblique où une femme est l'énonciatrice d'un tel interdit pour un homme. En effet, dans l'ensemble des autres occurrences, des hommes (ou Dieu) en assurent d'autres de leur protection, de leur soutien. Cette formule vise aussi l'exaltation des troupes aux combats. Elle est promesse de victoire (Bal, 1995 : 104). On perçoit clairement l'existence d'une hiérarchie entre celui qui donne et celui qui reçoit la protection. Ainsi, Yaël, comme ces hommes, dispose d'un statut plus élevé que celui de Sisera. Une fois de plus, on remarque qu'elle 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 pouvoir⁶³.

4.2.2.4.1 Adultère en l'absence du mari

La question de l'adultère nous mène 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 : 26). Elle est donc de nouveau associée aux femmes étranges ou étrangères du livre des Proverbes⁶⁴. Streete rappelle d'ailleurs 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 : 60).

4.2.2.4.2 Mortalité de femmes et confusion des genres

Il est aussi 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. Elles contredisent pourtant en partie cette « bonne nouvelle » : la première en nommant son fils Ben-Oni, « fils de ma douleur », avant de mourir ; 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 *'al tîrā'*, lorsque prononcée par des femmes, est mortelle pour leurs destinataires de genre féminin, mais annonce la vie de deux garçons. De manière

⁶³ 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.

⁶⁴ Cf. en particulier Pr 7, 18-20.



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 : 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 : 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 signification 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, *wattekassēhū baššemîkâh* : « Elle le couvrit avec la *šemîkâh* ». 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 d'obscur la nature de l'objet *šemîkâh*, un hapax⁶⁵. Les possibilités de traductions sont nombreuses : rideau, couverture, manteau, tapis, mais aussi parfum et corps. Ces 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 : 254 et 263). De ces champs dépendent les traductions de plusieurs commentatrices et commentateurs.

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 : 173-175 ; Soggin, 1981 : 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 : 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 : 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 : 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. 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 : 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

⁶⁵ Cf. le chapitre de critique textuelle de notre mémoire (2008 : 21-22).

« dévirilisation » de Sisera comme le fait Bal, il insiste, avec Matthews⁶⁶ (2004 : 72), sur la dissimulation de Sisera face à ses poursuivants et l'intimité sexuelle que permet le rideau (Christianson, 2007 : 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 couvertures⁶⁷. Pour Lindars, l'interprétation traditionnelle selon laquelle *śemîkâh* correspond à « rug » (tapis ou couverture) est vraisemblablement 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 silence⁶⁸ (1995 : 198). La racine *csh* (« couvrir »), à deux reprises dans notre péricope, aux versets 18 et 19, vient confirmer l'importance de la signification de dissimulation. Le même verbe est d'ailleurs employé dans le cas de Tamar, qui se voile afin 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 méprend 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, 1995 : 105-106 ; Klein, 2003 : 37). Lindars, pour sa part, considère avec intérêt l'interprétation sexuelle de Zakovitch (1981), mais à son avis cette dernière est incompatible avec l'idée de dissimulation (Lindars, 1995 : 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 : 531 ; Fewell et Gunn, 1990 : 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 : 9). La pertinence d'une telle érotisation de la *śemîkâh* est soutenue non seulement par l'exégèse d'autres mots du verset, mais aussi par le parallèle qu'il est possible d'établir, de nouveau, entre Yaël et la femme séductrice de Pr 7, 16, qui fait miroiter le confort des couvertures de sa couche à son amant. Reis et Wilkinson vont même plus loin dans l'érotisation du mot à l'étude : l'un en proposant un parfum et non un tissu ; l'autre en proposant que Yaël recouvre Sisera de son propre corps. Cette dernière interprétation permet d'ailleurs à Reis de soutenir que Yaël occupe la position dominante supérieure et « chevauche » Sisera dans l'acte sexuel à deux reprises⁶⁹.

⁶⁶ Matthews ne privilégie pourtant pas la signification de rideau. Il tient assez bien compte de la polysémie de l'objet (2004 : 72).

⁶⁷ 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 : 97).

⁶⁸ Hanselman semble être du même avis. Voir Hanselman, 1989 : 105.

⁶⁹ Pour plus de détails à propos de ces traductions alternatives, cf. notre mémoire (2008 : 148-149).



(Lindars, 1997 : 198 ; Reis, 2005 : 28-30). Cette interprétation est d'autant plus riche qu'elle participe du renversement des rôles de genre entrepris dès le début du verset. Pourtant, 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 *śemîkâh* par couverture, un terme qui permet le déploiement 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 offert pour le désaltérer (*voir infra*), entraîne un bon nombre de commentateurs et de commentatrices à considérer que Yaël interprète le rôle féminin par excellence selon l'idéologie patriarcale (Fuchs, 2000), soit celui de mère. Cette maternité présente ceci de particulier qu'elle s'exprime à l'endroit d'un adulte dont la véritable mère fait son apparition dans le chapitre qui suit (Bal, 1995 : 156-158 ; Alter, 1985 : 48 ; Logan, 1996 : 46 ; Fewell et Gunn, 1990 : 393 ; Matthews, 2004 : 74 ; Asen, 1997 : 531 ; Ackerman, 1998 : 90). Pourquoi suggérer une telle représentation de Yaël, bordant son enfant et le poussant au sommeil en l'abreuvant de lait (Amit, 1999 : 212 ; Fewell et Gunn, 1990 : 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 : 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 : 105-106)⁷⁰. 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, une autre boisson : du lait, peut-être caillé⁷¹. Au contraire de Sarah, qui offre elle aussi du *ḥālāb* (« lait caillé ») aux hôtes d'Abraham en Gn 18, 8, nous sommes pourtant d'avis, contrairement à plusieurs exégètes, que Yaël ne reproduit pas l'hospitalité exemplaire de Sarah. En effet, elle offre plus que demandé (Matthews, 2004 : 72 ; Schneider, 2000 : 79). Elle subvertit 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 : 101). Sans faire du lait une extension du corps essentialisé de la femme, on peut en effet soumettre l'hypothèse d'une hyper-féminisation 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 : 173-175). Bach propose par ailleurs une réflexion très riche sur l'association entre nourriture et femmes dans l'Antiquité : « dans le monde méditerranéen ancien, la nourriture et le parfum servaient de repères ou de

⁷⁰ Mentionnons aussi la demande d'eau qu'Élie adresse à la veuve de Sarepta en 1 R 17, 10.

⁷¹ Selon Caquot, « dans ce verset, *chalabh* renvoie, sans aucun doute, non pas à du lait frais mais à du lait légèrement fermenté et quelque peu caillé, un bon breuvage pour étancher la soif que les Arabes appellent le *laban* » (1980 : 387 ; nous traduisons).

codes indiquant les textes dans lesquels les rôles féminins étaient magnifiés, altérés ou transformés » (Bach, 1997 : 182 ; nous traduisons). 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 : 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 du genre féminin. L'ambiguïté se révèle véritablement un concept clé pour comprendre son personnage (Christianson, 2007 : 519ss).

4.2.3.5 Boissons laitières, amour et sommeil

D'ailleurs, le lait ne saurait signifier le seul maternage. La thématique de la séduction est en effet incontournable lorsqu'une boisson est offerte par une femme à un homme (Lindars, 1995 : 199⁷²). En ce qui concerne la correspondance entre lait et relation amoureuse⁷³, il est d'ailleurs intéressant de constater l'omniprésence de cette boisson dans le Cantique des cantiques⁷⁴. Yaël, comme l'amoureuse du cantique, est érotisée à travers son don de lait à Sisera (Bach, 1997 : 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 arme non seulement 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 peut-être la relation sexuelle (Boling, 1975 : 97-98 ; Margalit, 1995 : 636 ; Klein, 2003 : 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 : 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 une mère à la suite de son hospitalité en Gn 18, Yaël a un accès immédiat à un tel rôle, bien qu'elle se révèle être une très mauvaise mère (Exum, 1995 : 72 ; Brenner, 1993 : 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 dans le cadre du verset 20 (Bal, 1995 : 174-175), cette fois sans aucune politesse. Il lui ordonne de se tenir debout, près de la porte. Le verbe *ʾāmōd* est employé à l'impératif, au *qal*, mais surtout, comble de l'étonnement, au masculin⁷⁵ ! Au contraire de la majorité des

⁷² 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 : 199). Plusieurs rabbins des Midrashim sont d'ailleurs allés jusqu'à confondre les significations sexuelles et maternelles, proposant que Yaël ait allaité Sisera (Bronner, 1993 : 89 ; Schneider, 2000 : 79 ; Ackerman, 1998 : 90).

⁷³ À ce sujet, voir Lavoie (1995 : 139-142).

⁷⁴ Cf. entre autres Ct 5, 1.

⁷⁵ À ce propos, voir le chapitre de critique textuelle de notre mémoire (2008 : 23).



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. « C'est comme si Sisera lui-même admettait que Yaël était devenue un homme et que lui-même, par contraste, était désormais efféminé » (Reis, 2005 : 31 ; nous traduisons). On peut en effet cerner plusieurs symptômes d'une inversion de genres, surtout en ce qui concerne Yaël (Klein, 2003 : 38). Le terme « inversion » paraît pourtant un peu limité puisque chez Yaël, l'exaltation des rôles de genre féminin côtoie la prescription à la masculinité⁷⁶ 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*⁷⁷ 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 : 241). La dissonance entre les deux est source de désir (Butler, 2006 : 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 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 », mais aussi sa mort (Reis, 2005 : 31-32 ; Matthews, 2004 : 73 ; Schneider, 2000 : 74-80 ; Bal, 1995 : 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 : 48). En effet, il est incapable de procéder à une répétition⁷⁸ réussie de sa masculinité (Butler, 2006 : 264-265) et donc de son pouvoir. Yaël s'est attribué toutes les positions traditionnellement masculines, 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 amante⁷⁹. Elle entraîne donc Sisera vers sa disparition en tant que *יָדִי*, « homme ». Le grand homme est-il désormais une faible femme, un enfant endormi (Fewell et Gunn, 1990 : 393) ? Chose certaine, Sisera est maintenant dépourvu de tous les pouvoirs associés à sa classe de sexe. Il est gagné par la confusion des genres de Yaël.

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.

⁷⁶ 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.

⁷⁷ « *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 : 101).

⁷⁸ Voir la définition du genre de Butler citée en page 6 de notre introduction.

⁷⁹ Ne réussit-elle pas, d'ailleurs, à épuiser un guerrier ennemi dont l'appétit sexuel est dit insatiable (Reis, 2005 : 28) ?

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 : *yeṭaḍ hā'ōhèl*, le « piquet de tente », et *hammaqḡèḡèṭ*, le « marteau ». Selon Schneider, il n'est pas surprenant de retrouver de tels instruments dans la tente d'une nomade (Schneider, 2000 : 80). Bal soutient d'ailleurs que planter la tente faisait partie des prérogatives féminines dans les sociétés nomades (1995 : 182-183). 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 *maqḡèḡèṭ* est *nqḡ*, qui signifie « percer ». C'est de cette racine que provient entre autres le terme *neqēḡāh*, « femelle » (*perforata*, Brown, Driver et Briggs, 2005 : 666 ; Van Wolde, 1996 : 293). Ainsi, une association est possible entre marteau, trou et « fémeité⁸⁰ ». C'est à se demander si le choix de cet instrument ne participe pas lui aussi de l'inscription de la fémeité sur le corps même de Sisera. Yaël le « fémeitise », lui construit l'orifice nécessaire à la fémeité 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 fémeitisation 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 *beyāḡāh*, « 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 lui⁸¹.

Il faut aussi savoir que les termes employés pour dire que Yaël approche de Sisera, *wattāḡō'èlāyw*, 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 est au féminin (Van Wolde, 1996 : 293 ; Alter, 1985 : 49 ; Klein, 2003 : 38 ; Fewell et Gunn, 1990 : 393).

Le mot *ballā'ṭ*, 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 : 201 ; Niditch, 1989 : 45-46). Selon Reis, c'est cette même atmosphère nimbée de 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 : 33). Cette arrivée discrète de Yaël auprès de Sisera pourrait aussi évoquer la venue d'une mère auprès de son enfant endormi (Fewell

⁸⁰ Terme emprunté à Nicole-Claude Mathieu dans sa catégorie d'identité « sexuelle » (1991 : 232).

⁸¹ La même expression se trouve aussi en trois autres péripécies : Ex 15, 20 ; Dt 24, 1.3 et Is 51, 18.



et Gunn, 1990 : 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 quant à l'ignorance dans laquelle lectrices et lecteurs sont tenu-e-s, en ce qui concerne les motivations de la femme nomade (Christianson, 2007 : 532-533). Lindars remonte pour sa part jusqu'à la racine *lwʾ*, qui signifie « couvrir », « envelopper » (Brown, Driver et Briggs, 2005 : 532 ; Lindars, 1995 : 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 : 201). C'est le verbe *ʾqʿ*, « planter », qui est utilisé dans un cas comme dans l'autre⁸². La dimension phallique 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 : 293 ; Fewell et Gunn, 1990 : 394 ; Alter, 1985 : 49 ; Matthews, 2004 : 73 ; Klein, 2003 : 38-39 ; Lindars, 1995 : 201 ; Marais, 1998 : 102 ; Niditch, 1989 : 46 ; Yee, 1993 : 116). 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 : 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, selon qui « la parodie du genre révèle que l'identité originale à partir de laquelle le genre se construit est une imitation sans original » (2006 : 261). Yaël est-elle un homme ou une femme au moment du meurtre ? Question insoluble puisque Yaël est à la fois munie d'une arme phallique et du titre *ʾēšēʾ ḥēbēr* au moment du meurtre (Jg 4, 21).

4.3.3.1 *Raqqaḥ* : 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 *raqqaḥ*. La première signification associée à la racine *rqq* est l'idée d'être mince, d'être faible. Traditionnellement, la majorité des exégètes ont choisi de traduire ce terme par « tempe » (Lindars, 1995 : 202 ; Guillaume, 2004 : 30 ; Schneider, 2000 : 80 ; Logan, 1996 : 46 ; Christianson, 2007 : 530). Bos fait de même, mais elle retient surtout la tête comme le tout désigné par la partie (1988 : 51). Par ailleurs, le verbe « cracher » est un autre sens possible de la même racine et il ouvre d'autres possibilités de traduction. Tout en retenant la traduction par « tempe », Lindars dresse un tableau des différentes traductions proposées : tempe, mâchoires⁸³, joues, palais, cerveau, cou, gorge et squelette (1995 : 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

⁸² Voir entre autres Gn 31, 25 et Jr 6, 3. Ce n'est d'ailleurs pas le premier emploi de ce terme en contexte violent dans la Bible hébraïque : cf. Jg 3,21 ; 1 S 31,10 et 2 S 18,14.

⁸³ En effet, le terme grec *gnatos* est employé dans le codex Alexandrinus (Lindars, 1995 : 202).

atteinte par le piquet (1996 : 293). 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) (Boling, 1975 : 98). Fewell et 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 : 69 ; Fewell et Gunn, 1990 : 393). Le Cantique des cantiques fournit un indice de taille en ce sens. En effet, la *raqqāh* 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 grenade⁸⁴ 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 bas⁸⁵. Une telle traduction est d'ailleurs appuyée par plusieurs versions et commentaires grecs anciens⁸⁶. Elle remporte notre adhésion pour l'ensemble de ces raisons. Le choix de « bouche » pour la traduction vient d'ailleurs préciser 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 chose⁸⁷. 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 : 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 : 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 *wattīṣnah* (« elle descendit ») conserve une certaine ambiguïté à ce sujet (v. 21). 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 : 531 ; Schneider, 2000 : 80 ; Reis, 2005 : 34 ; Boling, 1975 : 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 : 98 ; Lindars, 1995 : 202 ; Schneider, 2000 : 80⁸⁸). 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 et Gunn établissent d'ailleurs 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 : 394). Reis abonde dans le

⁸⁴ La même comparaison se retrouve dans le texte ougaritique « La naissance des dieux » (Lavoie, 1995 : 134-135).

⁸⁵ 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 : 159).

⁸⁶ À ce sujet, cf. notre mémoire (2008 : 159).

⁸⁷ En effet, les femmes ont en partage d'être interchangeables dans l'appropriation. Voir Young, 1994.

⁸⁸ Matthews fait aussi du piquet le sujet de ce verbe (2004 : 73).



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 : 33-34). Il nous paraît intéressant de conserver la possibilité des deux traductions, l'une ayant Yaël pour sujet et l'autre, le piquet. 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 sommeil⁸⁹ comme nous l'indique le verbe *rdm*. 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, de 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 *y'p* (Bos, 1988 : 51-52). Cette difficulté au niveau de la chronologie ne cause pas problème à Reis, qui y discerne une simple description d'un Sisera endormi et épuisé par plusieurs relations sexuelles (Reis, 2005 : 34). Son interprétation/traduction en termes de sommeil et d'épuisement nous paraît la plus adéquate pour décrire la condition physique de l'homme assassiné⁹⁰. Elle rend possible non seulement un clin d'œil à Adam et Eve en Gn 2, 21 et une allusion à la question des identités de genre, 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 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 : 81 ; Matthews, 2004 : 73 ; Bal, 1995 : 136). Une fois de plus, une connotation sexuelle est possible avec l'expression *wayyābō'ēlēhā* (« il vint vers elle »). Selon Reis, elle n'est d'ailleurs jamais utilisée dans un autre contexte que celui de la sexualité (2005 : 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 : 36). Assis cerne lui aussi la connotation sexuelle de la formule (2005 : 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

⁸⁹ Holladay soutient qu'il s'agit en fait du premier sommeil, un des stades du sommeil segmenté d'avant la lumière artificielle du monde moderne (2007 : 221).

⁹⁰ Voir la discussion des verbes *rdm* et *y'p* dans notre mémoire (2008 : 161-162).

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 *wehinnēh* 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 : 529 ; Marais, 1998 : 102 ; Bal, 1995 : 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 : 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, suggestion humiliante dans le contexte de l'Israël ancien 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 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 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'éloge d'une meurtrière

Le personnage de Yaël apparaît de nouveau dans l'épisode chanté du meurtre aux versets 24 à 27. La représentation y est très différente de celle que l'on retrouve en Jg 4. Comme le souligne fort à propos Christianson, « à la lumière du récit relativement réaliste du chapitre 4, le chapitre 5 apparaît comme un flash-back étrange ayant quelque chose du rêve, lequel rejoue les moments décisifs du récit au ralenti, s'attardant sur sa violence » (2007 : 530 ; nous traduisons). 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 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 *bîmê šamgar bèn ʾānāt bîmê yāʾēl*, c'est-à-dire « Aux jours de Shamgar, fils d'Anat, aux jours de Yaël ». Ce sont donc des époques qui sont ainsi désignées. L'expression *bîmê* s'accompagne le plus souvent des noms de personnages puissants qui ont dominé leur époque⁹¹. Jg 5, 6 est la seule péricope dans l'ensemble de la Bible hébraïque où l'époque désignée par *bîmê* est celle d'une femme

⁹¹ Il peut s'agir d'un patriarche (ex. : Abraham en Gn 26, 1), d'un juge (ex. : Gédéon en Jg 8, 28), d'un roi (ex. : 1 S 17, 19 ; 2 S 21, 1 ; 1 R 10, 21), d'un peuple ennemi (ex. : les Philistins en Jg 15, 20), etc. 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).

(Mandelkern, 1962 : 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 choses⁹².

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 Shamgar⁹³ n'est dès lors pas étonnant puisque tous deux sont reconnus pour leur intervention libératrice dans l'histoire d'Israël (*cf.* Jg 3, 31). 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 nomades⁹⁴ 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 : 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)⁹⁵. Une dernière de 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 *teḇōrak* (« Qu'elle soit bénie »), 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 dans le cantique (Christianson, 2007 : 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 : 76). On entre dans la description du meurtre par le biais d'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 : 3). Déborah et Baraq nous imposent la reconnaissance qu'ils témoignent envers Yaël (Fewell et Gunn, 1990 : 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 : 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, « c'est seulement dans le chant du chapitre 5 que le nom de Yaël est prononcé par Déborah alors qu'elle

⁹² Tous ne sont pourtant pas de cet avis. À ce sujet, *cf.* notre mémoire (2008 : 166-167).

⁹³ Pour en savoir davantage sur Shamgar, *cf.* notre mémoire (2008 : 167-168).

⁹⁴ 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 : 235).

⁹⁵ 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 : « en fait, l'histoire de Déborah a clairement influencé celle de Judith qui, à son tour, a influencé sa réécriture en LAB » (1995 : 169; nous traduisons).



loue les actions de Yaël dans les versets 24 à 27 » (2001 : 177-178 ; nous traduisons). 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 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 *minnāšîm*, soit la préposition *min* de type comparatif ou plutôt superlatif, « plus que », « au-delà », suivie du mot féminin pluriel « femmes » (Lindars, 1995 : 276 ; Hauser, 1980 : 35). C'est précisément à travers sa féminité que Yaël est bénie. Entre toutes les femmes, elle est distinguée par cette bénédiction (Ackerman, 1998 : 89 ; Auffret, 2002 : 127 ; Bal, 1995 : 180 ; Hauser, 1980 : 35 ; Lindars, 1995 : 276 ; Matthews, 2004 : 76 ; Schneider, 2000 : 91-92 ; Dijk-Hemmes, 2004 : 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 : 127 ; Hauser, 1980 : 35). Les mêmes constatations poussent Bal à affirmer ceci : « 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 : 181). Certain-e-s ont perçu dans cette insistance sur la féminité une manière d'humilier davantage l'ennemi (Hauser, 1980 : 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 : 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 sexe 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 *minnāšîm*, 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 : 61 ; Dijk-Hemmes, 2004 : 89 et 105). Comparer la situation des trois femmes permet d'établir des pistes d'exploration fort pertinentes. Dans un premier temps, Yaël et Miryam ont en commun d'être bénies par une autre femme : Déborah⁹⁶ 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, pour finir par les femmes (Jdt 15, 12) avec lesquelles elle entonnera son chant (Dijk-Hemmes, 2004 : 104). Dans un deuxième temps, nous constatons que la bénédiction de Yaël et celle de Judith ne sont pas sans rapport avec une grande

⁹⁶ 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).

violence. Celle-ci est pourtant inexistante dans le cas de la vierge Marie. 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 (Dijk-Hemmes, 2004 : 103-104 et 107). Si la préposition *min*, par sa signification « au-dessus », renferme clairement une dimension idéale⁹⁷ comme le croit Van Dijk-Hemmes, il faut en conclure que Yaël est elle aussi une figure exemplaire (2004 : 108). La chose est dérangement. En effet, au contraire de Judith dont le portrait se révèle clairement idéal à travers la beauté, la chasteté et la piété qui sont siennes⁹⁸, Yaël se caractérise avant tout par l'ambiguïté de ses motifs et de ses ruses⁹⁹ (Dijk-Hemmes, 2004 : 103). Ni jolis traits¹⁰⁰ ni piété ne sont en effet mentionnés en ce qui concerne Yaël dans le cantique.

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 *'ēšēl ḥēbēr haqēnī*, « 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 : 114 ; Lindars, 1995 : 276 ; Tournay, 1996 : 205¹⁰¹). 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'adultère¹⁰² 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 *ḥēbēr*. La traduction par « femme du groupe qénite » (Soggin, 1987 : 85 ; Halpern, 1988 : 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, bien que Fokkelman soutienne que son geste mène Yaël à devenir une Israélite, « poétiquement parlant » (1995 : 620 ; nous traduisons). 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 : 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 : *minnāšīm bā'ōhēl tebōrāk*, « Parmi [toutes] les femmes sous la tente, qu'elle soit bénie ». C'est donc aussi la femme nomade qui est célébrée en elle. Son appartenance au monde nomade permet par ailleurs de constater son rapport antithétique, sur ce point, avec la mère

⁹⁷ 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 : 87-88 ; Lindars, 1995 : 276).

⁹⁸ Rappelons, par exemple, que le meurtre d'Holopherne est précédé d'une prière (Jdt 13, 4-7) et que sa beauté est clairement mise au service de sa cause, celle-là pieuse.

⁹⁹ 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 et Gunn (1990 : 404) et Fewell (1992 : 69).

¹⁰⁰ Au contraire de ce qu'affirment Pseudo-Philon (Bronner, 1993 : 90) et Niditch (1989 : 48). Les rabbins du Talmud font plutôt référence à sa belle voix (*b. Meg.* 15a) (Bronner, 1993 : 90).

¹⁰¹ Bal en défend pour sa part la conservation afin de ne pas briser la forme lyrique (1995 : 181).

¹⁰² Le thème de l'hospitalité est aussi problématisé de manière différente dans le cantique. On n'y retrouve nulle trace des origines ou d'une alliance du clan des Qénites.



de Sisera, qui habite un monde plus urbain, peut-être un palais (Bledstein, 1993 : 41), comme en témoigne la fenêtre grillagée par laquelle elle regarde (Jg 5, 28). Nous y reviendrons.

5.2.1.3 Yaël : une violence exemplaire... aux côtés de YHWH

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. Yaël est avant tout bénie pour sa violence¹⁰³ (Ackerman, 1998 : 91 ; Auffret, 2002 : 130 ; Christianson, 2007 : 530 ; Fewell et Gunn, 1990 : 403 ; Logan, 1996 : 48 ; Schneider, 2000 : 91-92). Fewell et 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 : 406). Logan est du même avis (1996 : 48).

Cette exaltation de la violence à laquelle contribue la bénédiction est exprimée avec d'autant plus de force qu'elle fait suite à une malédiction, celle de Méroz, au verset 23 (Auzou, 1966 : 211 ; Boling, 1975 : 114 ; Hauser, 1980 : 35 ; Lindars, 1995 : 276 ; Tournay, 196 : 205 ; Webb, 1997 : 142-143). De l'avis de plusieurs exégètes, l'opposition entre Méroz et Yaël est claire dans le texte et les verbes *ʾr*, « maudire », et *brk*, « bénir », constituent d'ailleurs une paire reconnue d'antonymes en hébreu ancien (Auffret, 2002 : 130 ; Fokkelman, 1995 : 619). L'antithèse ainsi construite entre les versets 23 et 24 permet de préciser 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 (Fewell et Gunn, 1990 : 404 ; Auffret, 2002 : 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 YHWH¹⁰⁴ (Jg 5, 2.9) dans le cantique (Auffret, 2002 : 143 ; Fokkelman, 1995 : 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 : 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 de nourrir et de prendre soin.

5.3 Abreuver de lait un roi

Yaël n'a pas le profil d'une femme idéale. 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 : 90-91 ; Auffret, 2002 : 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

¹⁰³ 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).

¹⁰⁴ Il faut néanmoins nuancer cette situation commune, car bénir un être humain ne signifie pas la même chose que bénir YHWH (Lavoie, 2008 : 4-6).

demande du général mènera à une violence meurtrière. Au verset 25, trois liquides sont nommés sur lesquels 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 *mayim*, 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 particulière¹⁰⁵. Le verbe employé pour signifier la demande en eau de Sisera est *šā'al* (« il demanda »). On ne compte que quinze occurrences de ce verbe conjugué à ce temps, ce mode et cette même troisième personne du masculin singulier (Mandelkern, 1962 : 1135). Les trois utilisations du même verbe dans le livre des Juges (Jg 4,20 ; 5,25 ; 8,27) ont en commun une dimension mensongère, trompeuse¹⁰⁶. Une telle demande est risquée et Sisera ne tardera pas à l'apprendre¹⁰⁷. D'ailleurs, la demande d'eau de Sisera a quelque chose de suicidaire (Dijk-Hemmes, 1993 : 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 : 36 ; Auffret, 2002 : 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. Nous avons déjà exploré la thématique du lait dans le chapitre précédent (*voir* 4.2.3). Comme dans le cas de l'eau, l'accent est mis sur cette seconde boisson qui précède le verbe *nātānāh* (« elle donna ») dont il est le complément d'objet direct. Ce verbe 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 femmes¹⁰⁸. À travers cet acte généreux, 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

¹⁰⁵ Sur le champ sémantique aquatique présent dans le cantique, cf. notre mémoire (2008 : 175-176).

¹⁰⁶ Cf. notre mémoire (2008 : 176).

¹⁰⁷ Un parallèle fort éloquent peut être établi entre Sisera et Juda pour lequel le même verbe au *wayyiqtol* est employé en Gn 38,21 : dans les deux cas, c'est une femme qui les piège.

¹⁰⁸ 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).



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 (*wattašqēhū*) à Sisera, elle lui donne (*nāṭānāh*) simplement du lait. Elle ne le couvre pas non plus comme c'était le cas en Jg 4, 18-19¹⁰⁹. Seul-e-s Fewell et 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 féminin de la mère nourricière. Il se trompe cependant (Fewell et Gunn, 1990 : 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 : 36). Klein n'a pas tout à fait tort lorsqu'elle affirme que le lait caillé est un symbole de tricherie (1993 : 29). Seulement, il n'est pas que cela. 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 : 182 ; Alter, 1985 : 44). Il s'agit du produit laitier *ḥēm'āh*. À la différence du *ḥālāb* qui est un lait, peut-être caillé, le *ḥēm'āh* 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 : 390-391). Les arguments de Caquot sont convaincants et nous adoptons donc l'idée de beurre¹¹⁰ contre celle de lait caillé (Alter, 1985 : 44 ; Bach, 1997 : 184 ; Hauser, 1980 : 34 ; Klein, 1993 : 29 ; Niditch, 1989 : 48-49) ou de crème (Auffret, 2002 : 128 ; Bal, 1995 : 182 ; Boling, 1975 : 104 ; Fewell et Gunn, 1990 : 403 ; Dijk-Hemmes, 2004 : 92 ; Schneider, 2000 : 92 ; Tournay, 1996 : 197 ; Nouvelle traduction ; TOB ; Lemaître de Sacy ; la Bible de Jérusalem). En dernier lieu, il est important de mentionner l'interprétation 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 : 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 enferme les significations de la péricope dans la seule

¹⁰⁹ Nous sommes d'avis que plusieurs commentatrices et commentateurs se trompent en supposant la même thématique à l'œuvre (Ackerman, 1998 : 90 ; Bach, 1997 : 184 ; Brenner, 1993 : 103 ; Exum, 1995 : 72 ; Fewell et Gunn, 1990 : 404 ; Fokkelman, 1995 : 622 ; Dijk-Hemmes, 1993 : 112). Même chose pour les rabbins du midrash, qui ont supposé que le lait provenait des seins de Yaël (Ackerman, 1998 : 90 ; Bronner, 1993 : 89). Avec Bal, nous soutenons que cette thématique est bien moins présente dans l'épisode du meurtre au chapitre 5 (Bal, 1995 : 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.

¹¹⁰ Cf. aussi Halpern (1988 : 81) et Ackerman (2000 : 40). De son côté, Lindars considère qu'il s'agit soit de beurre, soit de lait traité (1995 : 276).

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 : 182 ; Fewell et Gunn, 1990 : 404). C'est un symbole d'abondance, de richesse¹¹¹ (Caquot, 1980 : 91).

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 de la boisson 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 ? En Jg 5, 24-27, nulle mention d'un général endormi comme c'est le cas en Jg 4, 21. Fewell et Gunn soutiennent que cet élément a été oublié dans le cantique (1990 : 404). D'ailleurs, Sisera tombe sur le sol lors de l'agonie. Il n'était donc pas étendu, mais debout (Schneider, 2000 : 93). Les indices ne permettent donc pas de conclure à la ruse du breuvage « ensommeillant » dans le cas de Jg 5¹¹². Par ailleurs, si l'offrande de lait est signe d'une grande générosité et donc d'une hospitalité de haut niveau (Schneider, 2000 : 92), cette thématique est exploitée de manière très différente en Jg 5. 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 : 530 ; Fewell et Gunn, 1990 : 404 ; Logan, 1996 : 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 : 106). L'emploi de certains verbes (*voir* ci-haut) montre 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 conduit maintenant à considérer la vaisselle dans laquelle la boisson de beurre est servie.

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 : 92). Soggin traduit d'ailleurs le terme *ḥēm'āh* 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 la boisson est servie dans une coupe (Soggin, 1987 : 85). Le mot qu'il traduit par « coupe » est *sēpēl*. 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 : 38-40). Le BDB fournit une information intéressante à propos du récipient en question. Il semble que le mot assyrien *saplu* désigne un bol ou

¹¹¹ Cf. ex. : Gn 18,18 ; 2 S 17,29 ; Is 7,15.22 ; Jb 20,17 ; 29,6.

¹¹² C'est pourtant l'erreur que font plusieurs commentatrices et commentateurs (Auffret, 2002 : 129 ; Bal, 1995 : 156 ; Boling, 1975 : 114 ; Lindars, 1995 : 274). Alter admet qu'il n'en est pas question, mais le sommeil est sous-entendu à son avis dans le cantique (Alter, 1985 : 44).



une bassine tel/le qu'il s'en trouvait dans les tributs ou les butins (Brown, Driver et Briggs, 2005 : 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 butin¹¹³. 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 Sisera¹¹⁴ (Bal, 1995 : 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 Rafrâchir les héros

Le complément du nom qui fait suite au terme *sēpēl* permet d'ajouter aux idées d'abondance et de richesse associées à la vaisselle dans laquelle le beurre est servi. En effet, le terme *'adîrîm*, un adjectif qualificatif au masculin pluriel, vient de la racine *'dr*, qui signifie « large », « grand », « haut », « noble », « glorieux » (Brown, Driver et Briggs, 2005 : 12). Dans le cas présent, le terme peut être interprété comme un substantif et être traduit par « nobles », « chefs » (Brown, Driver et Briggs, 2005 : 12). Il pourrait aussi se traduire par un adjectif décrivant la beauté de l'objet ainsi désigné (Lindars, 1995 : 276). C'est le second emploi de cet adjectif au pluriel dans le cantique, puisqu'il se retrouve aussi au verset 13. Pour cette raison, Lindars conserve l'idée d'un substantif pluriel (1995 : 277). Dans le cas du verset 25, le bol, la coupe ou l'assiette des nobles est la traduction retenue par plusieurs (Ackerman, 1998 : 90 ; Bal, 1995 : 180 ; Halpern, 1985 : 81 ; Lindars, 1995 : 276 ; Soggin, 1987 : 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 *sēpēl 'adîrîm*, très évocatrice, soit de la « vaisselle digne des héros » (Lindars, 1995 : 275 ; nous traduisons). En effet, ces *'adîrîm* 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 : 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 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 avec le verset 26 (Bal, 1995 : 180-183). Yaël semble avoir reconnu le rang supérieur de son visiteur et, pour cette raison, elle a sorti boisson et vaisselle des grands jours.

¹¹³ Auffret qualifie d'ailleurs la vaisselle de précieuse (2002 : 129-130).

¹¹⁴ 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 : 41). Pour les raisons évoquées plus haut, une telle interprétation métaphorique nous paraît un peu exagérée.

5.3.4.2 Offrande et sacrifice

Le dernier verbe employé dans ce verset est *hiqrîbāh* (« elle offrit »), de la racine *qrb*, qui signifie « approcher », « présenter », « offrir ». Le même verbe est employé à plusieurs reprises pour désigner une offrande rituelle ou sacrificielle (cf. Nb 7,8 ; 15,27 ; Lv 7,8). 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 signale « la suspension rituelle et honorifique de la transgression des limites entre deux mondes » (Bal, 1995 : 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.

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 boissons offertes. 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 : 44). Auffret poursuit dans le même ordre d'idées en affirmant à propos du passage du lait à la crème que « [...] 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 : 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 *yāḏāh*, qui signifie « main d'elle », « sa main ». Le même mot précédé de la préposition *be* 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 semblent pertinentes. 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 *yāḏāh* 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 *yāḏēd* 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 sept



reprises, une référence au seul véritable héros de ces combats : YHWH (2005 : 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 *tišlahnāh* (« elle la tendit »). 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 et Briggs, 2005 : 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, mais aussi la femme de valeur dans le geste quotidien (Bal, 1995 : 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 *tišlahnāh* annonce donc les événements du verset 27.

5.4.3 D'Ehud à Yaël : la main gauche à l'œuvre

Du gros plan sur une main, on ne tarde pas à en venir aux mouvements de l'autre main. En effet, à *yāḏāh* fait suite la mention de *wîmînāh*, « et sa main droite ». Bien qu'en hébreu les deux mots soient habituellement des synonymes (cf. Ps 89, 14), il semble que dans le cas présent *yāḏāh* ne signifie pas la main droite, mais gauche (Alter, 1985 : 45 ; Lindars, 1995 : 277). 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 plusieurs emplois dans les Psaumes, la Septante, le Targoum et la langue ougaritique (Lindars, 1995 : 277-278 ; Soggin, 1987 : 85 ; Alter, 1985 : 45 ; Boling, 1975 : 114). Au contraire de Bal (1995 : 128) et Halpern (1988 : 81 et 85), une telle argumentation nous paraît convaincante¹¹⁵.

Un parallèle avec Ehud le gaucher permet aussi d'appuyer l'idée selon laquelle la main gauche de Yaël se saisit du piquet et la droite du marteau. C'est 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 *yāḏ* peut constituer un euphémisme pour le pénis comme c'est peut-être le cas en Is 57, 8 et en Ct 5, 4 (Guest, 2006 : 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 : 171). Ces observations très riches à propos d'Ehud se

¹¹⁵ Pour une discussion plus approfondie des relations entre mains et outils, cf. notre mémoire (2008 : 187-188).

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 commun¹¹⁶. 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 *halmôt 'āmēlîm*, « marteau des travailleurs ». L'idée de souffrance est très souvent associée au travail (*'m*) en question (Brown, Driver et Briggs, 2005 : 765). Nous sommes d'avis qu'il est possible de maintenir ces deux significations, souffrance et travail, en les emboîtant l'une dans l'autre. Ainsi, on peut traduire par « marteau des travailleurs » (Bal, 1995 : 180 ; Lindars, 1995 : 278 ; Alter, 1985 : 43 ; Boling, 1975 : 104), mais 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 : 180) : celle des travailleurs, des nomades, de ces Qénites qui travaillent le fer¹¹⁷ (Lindars, 1995 : 241) et celle des nobles, des rois et des princesses dont font partie Sisera et sa 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 : 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 sexe¹¹⁸ 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 aux 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, d'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 : 274 ; Halpern, 1988 : 78 ;

¹¹⁶ À ce propos, voir Bledstein (1993 : 38-39), Exum (1990 : 416), Bal (1995 : 27), Miller (1998 : 126) et Webb (1997 : 136).

¹¹⁷ Le Targoum et la Peshitta les identifient d'ailleurs à des forgerons (Lindars, 1995 : 278).

¹¹⁸ 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 : 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 : 58).



Soggin, 1987 : 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 : *wehālmāh* (« et elle martela ») ; *māḥāqāh* (« elle détruisit ») ; *ūmāḥāṣāh* (« et elle fracassa ») et *weḥālṭāh* (« et elle transperça »). À travers ces verbes, on retrouve la violence à caractère phallique aussi présente en Jg 4 (Alter, 1985 : 48 ; Niditch, 1989 : 46). Lindars et Miller notent une fois de plus une inversion des rôles¹¹⁹ de genre alors qu'une Yaël devenue homme initie la relation sexuelle à travers le meurtre (Niditch, 1989 : 49), une intimité qu'ils qualifient de parodique (Lindars, 1995 : 275 ; Miller, 1998 : 126). Fewell et 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 : 405). Une fois de plus, il faut cependant mettre un bémol à 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 : 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 : 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 : 241) qui contribue à « défaire » le genre, « [...] en utilisant des citations de genre apparemment inattendues afin de déstabiliser les formes hégémoniques du genre » (Stone, 2008 : 18 ; nous traduisons). 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 dénaturalisée qui révèle le statut précisément performatif du naturel » (2006 : 272) et donc de sa féminité qui est sans cesse réaffirmée, mais à l'intérieur de laquelle certains décalages violents sont introduits.

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 : 130 ; Bal, 1995 : 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. Hauser note avec raison que le rythme du chant ralentit afin de montrer avec précision les coups portés sur Sisera (1980 : 36). Il mentionne par ailleurs l'« effet onomatopéique » des frappes de Yaël (Hauser, 1980 : 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 : 205). Le fracas des outils sur Sisera se poursuit donc à travers chacun des trois verbes qu'il s'agit maintenant d'explorer.

¹¹⁹ Matthews mentionne lui aussi rapidement l'idée d'une inversion des rôles (2004 : 76).

5.4.5.1 Marteler Sisera : violente femme et partenaire de YHWH

Le premier verbe, *wehālmāh*, vient de la même racine que le marteau, soit *hlm*. 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 : 115 ; Fokkelman, 1995 : 618-621 ; Hauser, 1980 : 36). Fokkelman et Hauser cernent tous deux fort bien le rapport qui s'établit entre les deux images (Fokkelman, 1995 : 618 ; Hauser, 1980 : 36). Fokkelman affirme d'ailleurs à ce propos : « cette image ignominieuse est une belle anticipation du *hlm* (martèlement) à venir (i.e. répété) dont Sisera sera victime : le martèlement de Yaël au verset 26bc » (1995 : 618 ; nous traduisons). 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 : 56) : lui en provoquant la montée du Qîshôn, elle en martelant Sisera. C'est en effet *Sîserā'* 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 : 45 ; Christianson, 2007 : 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 : 530). Ainsi, Sisera redevient un personnage au moment même où il est mis à mort (Bal, 1995 : 182).

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

Le second verbe, *māḥāqāh*, est issu de la racine *mḥq*, qui signifie « détruire complètement », « anéantir ». Ce terme est un *hapax*. Il n'est donc pas particulièrement révélateur du point de vue de l'analyse comparée intra-biblique. Il en est autrement de l'objet du verbe, soit *rōšō*, « sa tête [à lui] ». En effet, d'autres femmes, comme Yaël, 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 (Jg 13,5 et 1 S 1,11), alors que d'autres femmes sont responsables de violences céphaliques en contexte guerrier (Jg 9,53 ; 2 S 20,16-22), catégorie dont Yaël fait partie¹²⁰. Esther et Delilah pourraient aussi s'y ajouter. En effet, la reine Esther n'est pas sans lien avec la pendaison d'Haman¹²¹ (Est 9,25). De plus, 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 Sisera sera la victime, mais aussi de faire place à une autre thématique intéressante, celle du désir, de l'amour¹²². 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 et Briggs, 2005 : 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.

¹²⁰ Cf. notre mémoire (2008 : 193-194).

¹²¹ Ajoutons, par ailleurs, que les Philistins décapitèrent Saül à la suite de son suicide et de sa défaite (1 S 31,8).

¹²² 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).



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 *ûmāḥṣāh*, d'où proviendrait peut-être le verbe *māḥṣāh*. Par le biais de ce verbe dont la racine *mḥṣ* signifie « frapper », « transpercer », « blesser sévèrement », « fracasser » et, en poésie, « écraser », Yaël apparaît plus que jamais comme une cheffe de guerre¹²³. En effet, ce verbe est employé à plus d'une reprise pour signifier le massacre d'ennemis¹²⁴ (Lindars, 1995 : 279). Ackerman n'a donc pas tort de considérer Yaël comme une héroïne militaire (1998 : 47-48). La voilà qui occupe d'emblée une fonction traditionnellement réservée aux hommes. Le dernier verbe du verset est *weḥālṗāh*. Dans le cas présent, le verbe signifie « (trans) percer », « traverser ». Cependant, *ḥlṗ* est le plus souvent employé pour signifier le temps qui passe, le changement, le rajeunissement, la traversée d'espaces géographiques, etc. (Mandelkern, 1962 : 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 méchant¹²⁵. L'objet ainsi transpercé n'est plus la tête de Sisera, mais tout comme en Jg 4, 22, le terme *raqqāṭō*, que nous traduisons une fois de plus par « sa bouche » (cf. 4.3.3.1), une traduction entre autres appuyée par Halpern (1988 : 81) et Streete (1997 : 59). Fokkelman formule une remarque tout à fait juste à propos des objets auxquels Yaël fait violence : « Une série bien pensée de trois objets grammaticaux constituant une gradation descendante fait en sorte que le verset 26cde est un triple parallélisme : Sisera l'homme, sa tête et, finalement, sa bouche ou son cou [partie précise de tête percée] » (1995 : 621 ; nous traduisons). On passe d'un gros plan sur Sisera à celui sur sa tête, puis sa bouche¹²⁶. 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 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 : 530). Déborah semble se délecter d'un tel meurtre accompli avec lenteur et fracas (cf. 3.4 ; Lindars, 1995 : 274 ; Halpern, 1988 : 81). Ce n'est pas Yaël qui prend plaisir dans un tel acte sanglant (Christianson, 2007 : 531), mais plutôt la chanteresse 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 : 128-129 ; Fokkelman, 1995 : 609 et 613). Dans un premier temps, il

¹²³ Il s'agit d'ailleurs de la seule occurrence de ce verbe au féminin (Mandelkern, 1962 : 667).

¹²⁴ Cf. par exemple : Ps 68,22.24 ; 110,5.6 ; Nb 24,17 et Hab 3,13.

¹²⁵ Lindars rappelle par ailleurs qu'en syriaque, le mot *hlwpt'* signifie couteau (1995 : 279).

¹²⁶ Fokkelman identifie une intéressante opposition entre les mains de Yaël et les tête et bouche de Sisera, lesquelles suggèrent la volonté agissante de l'une et la victimisation de l'autre (1995 : 621).

faut savoir que le terme *raglēhā*, « 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 péricope. 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 *bēn raglēhā*, la majorité des commentatrices et commentateurs consulté-e-s ont choisi de traduire l'expression par « entre ses pieds¹²⁷ » (Ackerman, 2000 : 39 ; Asen, 1997 : 532 ; Auffret, 2002 : 129 ; Auzou, 1966 : 207 ; Bal, 1995 : 156-157 ; Christianson, 2007 : 529 ; Lindars, 1995 : 279 ; Schneider, 2000 : 93 ; Dijk-Hemmes, 1993 : 112 ; la Pléiade). Lindars rejette d'ailleurs la possibilité de traduire par « à ses pieds¹²⁸ » puisque *bēn* n'a jamais cette signification en hébreu biblique (Lindars, 1995 : 279). Avec Niditch, nous sommes d'avis que la traduction par « entre ses jambes » adoptée par plusieurs (Alter, 1985 : 41 ; Brenner, 1993 : 103 ; Fewell et Gunn, 1990 : 404 ; Fokkelman, 1995 : 613 ; Niditch, 1989 : 47 ; Reis, 2005 : 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 : 47 ; Lindars, 1995 : 279). À ce sujet, Niditch rappelle la mention tout aussi érotique de cette prostituée qui écarte les jambes en Ez 16, 25 (Niditch, 1989 : 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, « [...] une parodie hideuse des assauts des soldats sur les femmes du camp ennemi vaincu » (1985 : 46 ; nous traduisons). 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 : 279). Peut-on dès lors en déduire que Sisera est en proie à une féminisation et Yaël à une masculinisation (Miller, 1998 : 114) ? Il est vrai que les rapports de pouvoir sont inversés (Miller, 1998 : 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 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 établi entre Yaël et Delilah, Sisera et Samson (Ackerman, 2000 : 38-39), ce qui nous mène à considérer une seconde thématique importante associée aux expressions *bēn raglēhā*, « entre ses cuisses », et *'al birkēhā*, « sur ses genoux » (Asen, 1997 : 532) : la maternité (Fewell, 1992 : 74), plus précisément l'accouchement (Bal,

¹²⁷ Boling confirme la traduction littérale « entre ses pieds », mais traduit par « à ses pieds » (1975 : 115).

¹²⁸ C'est pourtant la traduction choisie par Halpern (1988 : 78), Matthews (2004 : 76), Tournay (1996 : 197) et Soggin, (1987 : 78), du moins dans la traduction française, la TOB et La Nouvelle Traduction, qui traduit l'expression par « devant elle » et « à ses pieds ».



1995 : 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 *bên raglêhā* se trouve en Dt 28, 57 (Christianson, 2007 : 529 ; Niditch, 1989 : 47-48 ; Bal, 1995 : 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 : 613 ; Dijk-Hemmes, 1993 : 112). Les dynamiques d'infantilisation et d'anéantissement déjà à l'œuvre dans le récit en prose se superposent dans le cantique. Bal a donc raison de parler d'anéantissement (Bal, 1995 : 184). Certes, Sisera est un nouveau-né (Ackerman, 2000 : 39-40 ; Brenner, 1993 : 103), mais il est avant tout un nouveau-mort. Fewell et Gunn ont le mieux saisi cette transformation de l'homme de guerre en avorton, à la lumière de Dt 28, 57 : « son asile utérin est devenu son lit de mort » (1990 : 404 ; nous traduisons). 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 (Dijk-Hemmes, 1993 : 112 ; Brenner, 1993 : 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, *kāraʿ*, « il se courba », 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 : 153-155). Parmi les autres significations de sa racine *krʿ*, on note « s'incliner », « fléchir » et « s'agenouiller ». Ce verbe est employé non seulement dans les contextes de prière, de dévotion (Fewell et Gunn, 1990 : 404), de déférence, mais aussi afin de signifier la défaite et la mort lors de combats. Il peut aussi contribuer à dire l'accouchement ou la relation sexuelle¹²⁹ (Reis, 2005 : 41 ; Bal, 1995 : 153).

Ces différentes possibilités de sens permettent 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 signification ayant trait à ses relations avec son assaillante. 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

¹²⁹ Pour des exemples bibliques de ces différentes significations, cf. notre mémoire (2008 : 199-200).

lait réapparaître 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 *kāra'*, 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 : 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 : 66).

5.4.5.5.2 Virilité en péril : déchéance et échec militaire de Sisera

Le deuxième verbe, *nāpāl*, « il tomba », est lui aussi employé trois fois dans le verset 27. Ce verbe est utilisé à maintes reprises dans la Bible hébraïque afin de signifier la mort au combat¹³⁰ (Lindars, 1995 : 279). Reis (2007 : 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. En effet, on retrouve ce verbe dans d'autres contextes : une démonstration d'humilité (Niditch, 1989 : 48), de désespoir ou de demande de pardon¹³¹. On pense entre autres au cas de Haman, qui se jette aux pieds d'Esther afin d'être épargné (Est 7, 8) (Lindars, 1995 : 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 *nāpāl* 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. 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 : 184). C'est pourtant exactement de cela qu'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 parodie¹³² 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.

¹³⁰ Cf. ex. : Jg 3, 23 et 4, 22 ; 1 S 4, 10, etc.

¹³¹ Cf. ex. : Jos 7,10 ; 2 S 19, 19 ; 2 R 4,37.

¹³² À propos de la parodie, voir Butler (2006 : 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 *šākāb* dont la racine *škb* signifie « se coucher », « s'étendre » est employé le plus souvent pour indiquer qu'un homme a une relation sexuelle avec une femme et vice-versa¹³³ (Fewell et Gunn, 1990 : 404 ; Fokkelman, 1995 : 621 ; Lindars, 1995 : 279). 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 : 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 et Gunn, 1990 : 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 faible¹³⁴ (Bledstein, 1993 : 40 ; Hauser, 1980 : 36, Miller, 1998 : 126). 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 *kāra'* et *nāpāl*, le verbe *šākāb* signifie à de nombreuses reprises la mort d'un individu¹³⁵. Le verbe permet aussi d'évoquer la mort au combat¹³⁶. Finalement, plusieurs ont tendance à oublier l'interprétation la plus évidente de ce terme, soit le sommeil. Ce verbe est pourtant employé à plusieurs reprises pour indiquer qu'un personnage est en train de dormir¹³⁷. Dans le cas de Sisera, le verbe *šākāb* 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 : 184) ainsi que par Reis (2005 : 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 *šādūd*, dont la racine *šdd* 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

¹³³ Cf. Gn 34, 7 et 26, 10 ; Nb 5, 13.19 ; Dt 22, 23.25 et 24, 28, etc.

¹³⁴ Cette vérité patriarcale est la mieux incarnée par Abimélec 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).

¹³⁵ On pense entre autres à l'expression « se coucher avec ses pères » employée pour des rois tels que David et Salomon (1 R 11, 21.43) (Niditch, 1989 : 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).

¹³⁶ Cf. ex. : Is 43, 17 et Ez 32, 21.

¹³⁷ 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), etc.

destruction et le pillage propres à la guerre et, bien entendu, la mort qui s'ensuit¹³⁸ (Lindars, 1995 : 280 ; Niditch, 1989 : 49-50). Un seul passage repéré par Niditch (1989 : 50) et Ackerman (2000 : 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 : 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, en d'autres passages, ce sont des mères et des enfants qui sont victimes de cette destruction¹³⁹. La maternité morbide est donc de nouveau signifiée à travers le mot *šāḏūḏ*. 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 : 45 ; Hauser, 1980 : 37). Il y a en effet un crescendo jusqu'à ce terme lancé à la toute fin du verset (Auffret, 2002 : 128). C'est précisément à ce paroxysme que correspond l'idée d'« orgasme de mort » de Fewell et Gunn (1990 : 405), ainsi que celle d'anéantissement de Bal (1995 : 184). À ce moment précis, l'enfant mort-né est expulsé. Les corps des amant-e-s 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 : 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 : 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 chantré 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 : 205 ; Ackerman, 1998 : 155-157). Selon le même auteur, 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 : 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, « elle » indéterminé qui regarde à travers la fenêtre dans le premier verset peut être momentanément

¹³⁸ Les exemples sont nombreux à cet effet, principalement dans les livres prophétiques : Is 33, 1 ; Jr 6, 26 ; Ez 32, 12, etc.

¹³⁹ Cf. en particulier Jr 15, 8 et Ps 137, 8.



considéré comme Yaël, le personnage féminin singulier qui a dominé l'action jusqu'à ce moment de l'histoire » (1985 : 45 ; nous traduisons). 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 : 139-140 ; Cazeaux, 1998 : 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 : 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 : 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 *gibbôrîm* 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 : 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 : 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 *rahāmātayim*, 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 : 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 : 131). Ce que cette femme ignore pourtant, comme l'affirment fort à propos Fewell et Gunn, c'est que « plutôt que de capturer un utérus, un utérus l'a capturé » (1990 : 408 ; nous traduisons). Yaël la « femme-utérus » l'a 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, ce sont 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 fait 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 et 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, 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 qu'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 constituait un projet d'exégèse biblique féministe et de traduction-interprétation d'un passage 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 s'est avant tout portée 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 genre qui incombent « normalement » aux femmes de l'époque et échappent ainsi en partie aux identités de mère, d'épouse et de fille. 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 soient uniquement des lieux d'une 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. 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.

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 textuelle¹⁴⁰ 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

¹⁴⁰ Cf. notre mémoire (2008, chapitre I).

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 et 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 Lappîdôt, 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 *šp̄l*. 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 *gēbēr* ou du *gibbôr*, avait déserté les hommes pour participer désormais d'une nouvelle féminité, celle d'une *gēbērēt*, 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 : 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 ses 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 ce dernier. 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 sexe 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 cruels 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.

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 : 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 chante 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 : 107), selon lequel la trame de la honte des hommes est moins présente dans le chant. Fewell et Gunn (1990 : 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 : 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 : 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 plutôt que 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 *raḥam*, 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, en particulier l'appropriation du corps par le viol, la reproduction et bien



entendu l'hétérosexualité obligatoire (1994 : 724, 728-729). 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 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 : 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 identités 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 la Bible hébraïque dont le nom se trouve à la suite de l'expression *bîmê*, « aux jours de ». Nul doute que nous devons lui attribuer le titre de *gebèrèt*, « 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 et 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 autre 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 *gibbôr*. 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 verset 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 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 l'importance moindre de la thématique de l'« hospitalité trompée » dans le cantique. La violence y occupe l'avant-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 *gebèrèt*, dans le sens viril du terme. Au contraire de Bal qui soutient que Déborah est une héroïne, mais en aucun cas une *gibbôr* (1988 : 244) « [...] étant donné que ce concept est imprégné de valeurs et d'enjeux masculins » (1988 : 284 ; nous traduisons), 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'inscrit 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 peut-être plus érotique. Les féminités héroïques qui sont proposées avec Yaël et Déborah constituent de véritables solutions de remplacement aux idéaux de la *'ēšēṭ ḥayil*, la « femme de valeur », mais surtout à la définition que donne la mère de Sisera d'une femme : *raḥam*, 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 *gibbôr*. 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 : 532), en plus de partager plusieurs des traits des femmes fatales du genre « film noir » : violence, sexualité, comportements transgressifs et déviants (2007 : 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 muet¹⁴¹ (Guest, 2006 : 178), la création littéraire demeure sans doute une des voies les plus riches et, pour conclure, c'est ce sentier que nous choisissons d'emprunter avec un extrait du texte de Sara Maitland (1983), cité par Guest (2006 : 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 rient¹⁴². (Maitland, 1983 : 4 ; nous traduisons).

¹⁴¹ En effet, selon Bach, « Une part de l'effet idéologique du texte est de faire voler en éclats le pouvoir des femmes, et le moyen le plus efficace de permettre cet effet littéralement est d'isoler les femmes les unes des autres dans les unités du textes et dans les commentaires » (1997 : 5 ; nous traduisons).

¹⁴² « 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 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 : 4).

Bibliographie

Bibles

2001. *La Bible : nouvelle traduction*. Sous la dir. de traduction de Frédéric Boyer *et al.* Paris : Bayard et Montréal : Médiaspaul, 3186 p.
1999. *La Bible d'Alexandrie, LXX : Les juges*. T. 7, trad. des textes grecs de la Septante, introduction et notes par Paul Harlé avec la collaboration de Thérèse Roqueplo. Paris : Cerf, 286 p.
1998. *La Bible de Jérusalem*. Trad. sous la dir. de l'École biblique de Jérusalem, nouv. éd. rev. et corr. Coll. « Presses pocket », n° 10456. Paris : Cerf, 2117 p.
1995. *Traduction œcuménique de la Bible*. Nou. éd. rev. Toronto : Société biblique canadienne, 1861 p.
1990. *La Bible*. Trad. de L.-I. Lemaître de Sacy. Coll. « Bouquins ». Paris : Robert Laffont, 1680 p.
1978. *La Bible : édition bilingue*. Trad. sous la dir. du Grand-Rabbin Zadoc Kahn, 2^e éd. Paris : Librairie Colbo, 1384 p.
1974. *Yehoshou'a ; Juges*. Trad. et prés. par André Chouraqui. Coll. « La Bible », n° 6. Paris : Desclée de Brouwer, 213 p.
1967. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5^e éd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1574 p.
1966. *Torah, Nevi'im u-Khetuvim : Biblia Hebraica*, éd. par R. Kittel. Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt, liii + 1434 p.
- 1956-1959. *La Bible, l'Ancien testament*. T. 1. Introduction, traduction et notes par Édouard Dhorme. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade ». Paris : Gallimard, cxxiv + 1720 p.
1935. *Septuaginta : Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, éd. par Alfred Rahlfs. 2 t. Stuttgart : Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.

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.
- Bailly, Anatole. 2000. *Dictionnaire Grec Français*, rédigé avec le concours de E. Egger, éd. rev. par L. Séchan et P. Chantraine. Paris : Hachette, xxxi + 2230 p.
- Barthélémy, Dominique (dir. publ.). 1982. *Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*. T. 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 », n° 50. Fribourg : Éditions universitaires ; Göttingen : 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. « *hālāb* ». In *Theological Dictionary of the Old Testament*, sous la dir. de G.J. Botterweck et Helmer Ringgren, t. IV, p. 386-391. Grand Rapids (Mich) : W.B. Eerdmans.
- Guillemette, Pierre et 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*, n° 69, p. 215-221.
- Keel, Othmar. 1998. *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh : Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 207 p.
- _____. 1997. *Le cantique des cantiques. Introduction et commentaires*. Trad. fr. de Susanne Müller-Trufaut. Coll. « Lectio Divina. Commentaires », n° 6. Paris : Cerf et Fribourg : Éditions universitaires, 312 p.
- Lavoie, Jean-Jacques. 2010. « La bénédiction comme pouvoir bienfaisant dans le premier testament ». À paraître In *Célébrer les heures*, p. 1-6.
- _____. 2007. « Activité, sagesse et finitude humaine : Étude de Qohélet 1, 12-8 ». *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n° 1, p. 87-111.
- _____. 1995. « Festin érotique et tendresse cannibalique dans le Cantique des cantiques ». *Studies in Religion /Sciences religieuses*, vol. 24, n° 2, p. 131-146.
- 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 », n° 36. Leiden : Brill, viii + 194 p.
- Müller, H.-P. 1998. « *nābî* ». In *Theological Dictionary of the Old Testament*. Sous la dir. de G.J. Botterweck, Helmer Ringgren et H.-J. Fabry, t. IX, p. 129-150. Grand Rapids (Mich) : W.B. Eerdmans.
- Ramlot, Léon. 1972. « Prophétisme ». In *Supplément au dictionnaire de la Bible*, sous la dir. de Henri Cazelles et André Feuillet, t. 8, p. 811-1222. Paris : Letouzey & Ané.
- Ricoeur, 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 », n° 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*, n° 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. d'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*, p. 75-102. Montréal et Paris : Médiaspaul.
- Dijk-Hemmes, Fokkeli 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, t. 1, p. 17-109. Coll. « Biblical Interpretation Series ». 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 », n° 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 », n° 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*, n° 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, n° 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 », n° 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.). 1999. *Judges*. Coll. « Feminist Companion to the Bible », n° 2. Sheffield : Sheffield Academic Press, 174 p.

Brenner, Athalya (dir. publ.). 1993. *A Feminist Companion to Judges*. T. 3. Sheffield : Sheffield Academic Press, 242 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 », n° 174. Paris : Cerf, 250 p.

De Vaux, Roland. 1973. *La période des Juges*. T. 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 ». 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 », n° 389. Paris : Éditions du Cerf, 248 p.

Sasaki, Tetsuo. 2001. *The Concept of War in the Book of Judges : A Strategical Evaluation of the Wars of Gideon, Deborah, Samson, and Abimelech*. Tokyo : Gakujutsu Tosho Shuppaan-Sha, 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 », n° 5b. Paris : Labor et Fides, 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 n° 46. Sheffield : Sheffield Academic Press, 280 p.

Yee, Gale A (dir. publ.). 1995. *Judges and 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, n° 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, n° 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, n° 1, p. 113-150.

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.

_____. 1995. *Meurtre et différence. Méthodologie sémiotique de textes anciens*. Coll. « Théorie et littérature ». Montréal : XYZ, 203 p.

_____. 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.

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*, t. 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, nos 4-5, p. 519-548.

Couturier, Guy. 1989. « Débora : une autorité politico-religieuse aux origines d'Israël ». *Studies in Religion/Sciences religieuses*, n° 18, p. 213-228.

- Craigie, P.C. 1978. « Deborah and Anat : A Study of Poetic Imagery (Judges 5) ». *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, n° 90, p. 374-381.
- Dijk-Hemmes, Fokkelien 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, p. 89-109. Coll. « Tools for biblical study », n° 6. Leiderdorp : Deo Publishing.
- _____. 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.
- _____. 1990. « The Center Cannot Hold : Thematic and Textual Instabilities in Judges ». *The Catholic Biblical Quarterly*, n° 52, p. 410-431.
- _____. 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. 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.
- 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, n° 3, automne, p. 389-411.
- 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 dir. 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 dir. de Mieke Bal, p. 95-112. Coll. « Bible and Literature Series », n° 22. Sheffield : Almond Press.
- Hauser, Alan J., 1980. « Judges 5 : Parataxis in Hebrew Poetry ». *Journal of Biblical Literature*, n° 99, 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*, n° 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 dir. 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 dir. 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, p. 113-127. Coll. « Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series », n° 262. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Niditch, Susan. 1989. « Eroticism and Death in the Tale of Jael ». In *Gender and Difference in Ancient Israel*, sous la dir. 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 dir. de Mieke Bal, p. 79-93. Coll. « Bible and Literature Series », n° 22. Sheffield : Almond Press.
- Reis, Pamela Tamarkin. 2005. « Uncovering Jael and Sisera : A New Reading ». *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 19, n° 1, p. 25-47.
- Taylor, J. Glen. 1982. « The Song of Deborah and Two Canaanite Goddesses ». *Journal for the Study of Old Testament*, n° 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 dir. 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 dir. de Bob Becking et Meindert Dijkstra, p. 135-152. Coll. « Biblical Interpretation Series », n° 18. 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 dir. de Bob Becking et Meindert Dijkstra, p. 283-295. Coll. « Biblical Interpretation Series », n° 18. Leiden : Brill.
- Yee, Gale A. 1993. « By the Hand of a Woman : The Metaphor of the Woman Warrior in Judges 4 ». *Semeia*, n° 61, p. 99-132.

