

# Le corps à la lettre

## ou les quatre femmes de Jacob

**Claudine Vassas**

*Et les filles pures de Lilith  
entrelacent des fils d'argent scintillant au clair de lune,  
tissant des vêtements identiques pour les grands prêtres et pour les porchers.*  
Hayyim Nahman Bialik

UN ÉPISODE bien connu de la Genèse raconte comment Jacob prit femmes. Sa mère Rébecca, avec la complicité de laquelle il a usurpé la bénédiction paternelle due à son frère Esaü, pour le préserver de la fureur de ce dernier, l'envoie chez Laban son oncle. Comme dans un conte il est écrit que « Jacob se mit en marche et s'en alla au pays des fils de l'Orient »<sup>1</sup>.

Un pâturage, des bergers qui, attendant l'heure d'abreuver les bêtes, se reposent auprès d'un puits. Le voyageur s'enquiert auprès d'eux de leur propriétaire, un dialogue vif s'ensuit, et justement « voici Rachel, sa fille, qui vient avec le troupeau ». Jacob se fait connaître de la jeune fille, troublée elle court annoncer à son père la nouvelle de cette arrivée. Laban vient au devant de Jacob. Accolades, embrassades, confidences et accueil de l'hôte dans la maison par ces paroles de reconnaissance : « Certainement tu es mon os et ma chair ».

« Jacob demeura un mois chez Laban. Puis Laban dit à Jacob : “Parce que tu es mon parent, me serviras-tu pour rien ? Dis-moi quel sera ton salaire.” Or, Laban avait deux filles : l'aînée s'appelait Léah, et la cadette Rachel. Léah avait les yeux délicats mais Rachel était belle de taille et belle de figure. Jacob aimait Rachel, et il dit : “Je te servirai sept ans pour Rachel ta fille cadette.” Et Laban dit : “J'aime mieux te la donner que de la donner à un autre homme. Reste chez moi !” Ainsi Jacob servit sept années pour Rachel ; et elles furent à ses yeux comme quelques jours, parce qu'il l'aimait. Ensuite Jacob dit à Laban : “Donne-moi ma femme, car mon temps est accompli et j'irai vers elle.” Laban réunit tous les gens du lieu, et fit un festin. Le soir, il prit Léah, sa fille et

1. Après avoir comparé diverses traductions de la Genèse pour l'épisode concerné (XIX et XX), j'ai choisi de suivre celle de Louis Segond (La Sainte Bible 1957) qui m'a paru la plus « neutre ». Pour les termes cités et glosés par les commentateurs auxquels j'ai recours, je me suis reportée aux traductions de référence en la matière : Bible du Rabbinate français (1989b) ; Bible de Jérusalem (1998) et celle traduite par André Chouraqui (1989a). J'ai suivi ce dernier pour l'orthographe des noms propres et la *Jewish Encyclopaedia* pour la translittération des termes hébreux.

l'amena vers Jacob qui s'approcha d'elle. Et Laban donna pour servante à Léah, sa fille, Zilpah, sa servante. Le lendemain matin, voilà que c'était Léah. Alors Jacob dit à Laban : "Qu'est-ce que tu m'as fait ? N'est-ce pas pour Rachel que j'ai servi chez toi ? Pourquoi m'as-tu trompé ?" Laban dit : "Ce n'est point la coutume dans ce lieu de donner la cadette avant l'aînée. Achève la semaine avec celle-ci, et nous te donnerons aussi l'autre pour le service que tu feras encore chez moi pendant sept nouvelles années." Jacob fit ainsi, et il acheva la semaine avec Léah ; puis Laban lui donna pour femme Rachel, sa fille. Et Laban donna pour servante à Rachel, sa fille, Bilhah, sa servante. » (Genèse XXIX, 14-29)

Toulouse, février 1993 : une cuisine dans un appartement du Mirail. Des femmes jeunes et moins jeunes préparent en quantité les gâteaux pour la fête de Pourim. Il y a là des Sarah, des Rachel, des Esther... Fières, elles portent le nom de celles qu'elles appellent avec respect et familiarité « nos mères ». Mères devenues héroïnes, modèles et occupant une place essentielle dans la culture juive, qui transmettent avec leurs noms un peu de leurs qualités. En effet leurs « vies » racontées dans la Bible ont généré un riche ensemble de développements légendaires, de traditions narratives diffusées oralement à partir d'écrits qualifiés de « populaires » et qui continuent à circuler<sup>2</sup>. Originaires d'Afrique du Nord, la plupart de mes informatrices ne sont jamais allées à la synagogue, n'ont jamais ouvert la Bible. « Maintenant, ici, oui, on y va, pour Pourim ou le Grand Pardon. Là-bas non. » Ruth, âgée de soixante quinze ans a été mariée à treize « c'était la coutume ; ainsi, dans la famille, il y a eu cinq générations de femmes qui se connaissaient. Ces histoires on les a toujours entendues de nos mères et grands-mères... » Et effectivement, elles les racontent, à leur manière, comme des événements appartenant à leur propre vie. Récits à plusieurs voix qui s'entrecoupent, se contredisent, se reprennent, expliquent : « Et alors Jacob il a couché avec Léah et il croyait que c'était avec Rachel parce que Laban il avait mis Zilpah. » « Non, tu te trompes c'était Bilhah. » « Non, non, tu sais bien qu'il avait changé aussi la servante ! »

J'espère des précisions qui ne viennent pas. L'une d'elles conclut en riant : « On n'y était pas. » Et pourtant à les entendre, un instant on aurait pu le croire. Déjà, s'agissant de l'histoire d'Esther et de Mardochée, de pareils débats les avaient fait s'affronter : pour l'une il était son oncle, pour

2. Depuis 1992, je poursuis une étude sur les rituels juifs contemporains dans plusieurs villes – Paris, Toulouse et Montpellier –, auprès d'interlocutrices privilégiées dans les maisons privées et, à l'occasion des grandes fêtes, dans diverses « maisons communautaires » plus fréquentées par les jeunes générations. Le cas de mes informatrices – toutes sépharades – a été souligné par d'autres chercheurs. Haïm Zafrani (1983) pour le Maroc, Lucette Valensi et Abram L. Udovitch (1984) pour Djerba notent cette coupure quasi totale entre l'espace masculin synagogal et l'espace domestique. C'est à partir d'une recherche sur Esther et la fête de Pourim que j'ai pu constater à quel point l'identification des femmes aux héroïnes de la Bible est prégnante. L'attribution d'un prénom n'est jamais indifférent, tout comme la coutume longtemps maintenue d'accorder des Esther avec des Mardochée, des Sarah avec des Abraham, des Jacob avec des Rachel. Sur ce dernier point les *Mémoires* de Glückel von Hameln (1971) offrent un beau témoignage.

l'autre son cousin germain et son époux secret, pour une autre encore un tuteur l'ayant adoptée... Coutumière de ces hésitations, je savais tout le parti que l'on peut en tirer, aussi la plaisante confusion n'avait rien pour me déplaire. Jacob, le trompeur, aurait-il été deux fois dupé par Laban ? Que s'était-il passé cette nuit-là à la faveur de l'obscurité ?

## Ordre de la lettre, ordre de la coutume

L'énigme était suffisamment excitante pour que d'autres avant moi aient tenté de la résoudre, à commencer par la tradition exégétique juive qui, siècle après siècle, a commenté chacun des détails de ce récit. Entre l'écrit fondateur et la parole qui le vivifie, toute une épaisseur d'interprétations et de commentaires relevant des domaines les plus variés semblait donc s'interposer. Pourtant, au-delà des appartenances et des définitions strictes un caractère propre à la culture juive se révélait : l'étonnante perméabilité de ses traditions scripturaires, leur interpénétration, leur cohabitation au sein d'un même texte<sup>3</sup>. L'interprétation toujours ouverte, rebondit sans cesse, joue entre tous les niveaux. Le sens y circule librement usant de toutes les possibilités que la lettre contient et on le sait ces dernières sont multiples. Là où une vénérable tradition ne choisit pas, mais offre aux questions que l'Écriture ne cesse de poser les réponses les plus diverses comme autant d'explicitations et de prolongements possibles à une histoire unique, pourquoi, obéissant à ce même principe, ne pas faire dialoguer les textes entre eux avec la même liberté, tout en les relisant à la lumière de ma propre recherche ? Celle-ci, entre autres questions, interroge le rapport dialectique qui unit et sépare le féminin et le religieux dans la culture juive, alors même qu'un partage établi soumet les hommes à l'ordre de la lettre hébraïque, les femmes à l'ordre de la coutume<sup>4</sup>. Des recueils, puisant pourtant aux mêmes sources que les commentaires de la Torah faisant autorité, rassemblent dans un but pédagogique non exempt de moralisme un univers d'images, de prescriptions, de croyances très hétérogènes également convoquées pour expliquer les textes bibliques sacrés. À partir du récit biblique et des questions qu'il suscite, ces recueils développent, en les mettant parfois en scène sous forme de dialogues ou

3. C'est ainsi que le détail d'un récit biblique consigné dans un recueil relevant du « folklore », son commentaire par un rabbin du XIII<sup>e</sup> siècle – par exemple Rachi de Troyes –, son interprétation par un cabaliste castillan et la version qui peut en être proposée par une « bible » en yiddish du XVII<sup>e</sup> siècle adressée aux femmes concordent. Comme le note Jean Baumgarten (Jacob Ben Isaac... 1987 : 295) à propos de la diffusion de la Cabale dans toutes les sphères du social, le premier Zohar traduit en yiddish est contemporain du *Tseenah Ureenah*.

4. Je reprends et prolonge une réflexion déjà amorcée sur la « part féminine » du religieux dans les grands monothéismes. Dans le christianisme, elle peut être « part juive », « part maudite », résidu que l'on tente d'éliminer ou de convertir mais qui résiste. Voir Fabre Vassas 1994a, 1994b, 1998.

de petits monologues, les intentions des protagonistes, leurs pensées les plus secrètes. Dans ce domaine, l'un d'eux le *Tseenah Ureenah*, le plus connu et le plus prisé des femmes, pour qui ce fut longtemps la seule Bible, fournit pour l'épisode qui nous intéresse la glose la plus éclairante<sup>5</sup>.

## Méprises

Suivons-le sur ce point obscur qui nous a arrêtés tout à l'heure : Jacob, y est-il dit, croit cette nuit-là coucher avec Rachel parce que Laban a mis dans la chambre avec Léah, Zilpah, une très jeune servante pour la servir : « Il agit de la sorte afin que Jacob voie que Zilpah se trouvait dans la chambre et qu'il puisse se dire "puisque Zilpah est dans la chambre, c'est que Rachel est dans le lit." Zilpah était aussi jeune que Rachel, alors que l'autre servante, Bilhah, avait le même âge que Léah » (Jacob Ben Isaac... 1987 : 209). Pourtant Jacob et Rachel, pressentant que Laban allait leur jouer un mauvais tour, s'étaient mis d'accord sur un code qui leur permettrait de se reconnaître. Mais, précise-t-on aussitôt : « Rachel avait appris à Léah le langage par signes dont elle était convenue d'user avec Jacob afin que sa sœur puisse se faire passer pour elle sans être humiliée. »<sup>6</sup>

Dans cette accumulation de duperies, restait au plus malin à déjouer les pièges des autres. C'est là que Laban manifeste sa supériorité. On ne voit pas son épouse la nuit de ses noces, mais on peut voir le visage de sa servante. Et à la servante on reconnaît la maîtresse. Laban non seulement intervertit les deux sœurs, faisant ainsi passer l'aînée avant la cadette comme il le justifie le lendemain en alléguant la coutume, mais il change aussi les servantes ce qui, nous le verrons par la suite, n'est pas dénué d'importance. La mémoire de cette supercherie a laissé des traces dans le rituel des noces jusqu'à aujourd'hui. Recueillant dans les années 40 les glanes

5. Je dois à Jean Baumgarten une première rencontre avec ce texte, œuvre encyclopédique écrite en yiddish au XVII<sup>e</sup> siècle par Jacob Ben Isaac Achkenazi de Janow. Originaire de Hanau, bourgade de la région de Lublin, il est un de ces *maggid*, prêcheurs itinérants et colporteurs de livres qui circulent entre ville et campagne. Dans son *Introduction à la littérature yiddish ancienne* (1993 : 145-155), Baumgarten souligne la popularité durable de cet ouvrage, d'abord publié en 1622, puis sans cesse réédité. Jacques Gutwirth (1970 : 328), dans la monographie qu'il a consacrée à la communauté hassidique d'Anvers, note qu'en 1966, il constitue encore la base de l'enseignement donné aux filles par les « maîtresses », deux épouses d'adeptes faisant office d'instructrices. Voir aussi pour l'Alsace, Freddy Raphaël (1986-1987 : 22). Aujourd'hui la première partie du *Tseenah Ureenah*, comprenant les commentaires relatifs à l'épisode qui nous intéresse, traduite et magnifiquement présentée par Jean Baumgarten, est disponible en langue française (Jacob Ben Isaac... 1987). Autre somme à laquelle je me réfère aussi souvent, celle de Louis Ginzberg *The Legends of the Jews* (1988) rassemble légendes et *midrashim* entourant le récit biblique.

6. Le détail en est donné déjà par Rachi (Pentateuque 1971: 195), et se trouve aussi chez Ginzberg (1988 : 357 et note 159) et Jacob Ben Isaac... (1987 : 432). Dans l'étude préliminaire que Charles Mopsik fait du très beau texte intitulé *Lettre sur la sainteté* (Lettre... 1986 : 89 et note 197), il rappelle que dans la Cabale les gestes par lesquels il est recommandé à la femme de prendre l'initiative de la relation sexuelle – saisir avec la main le bout de l'oreille droite de l'époux, le pouce de sa main droite et l'orteil de son pied droit – sont les signes que Jacob transmet à Rachel.

d'un folklore juif encore vivant auprès de représentants des communautés délitées ayant majoritairement émigré en Israël, Raphael Patai rapporte la coutume des juifs de Meshhed, autrefois capitale de la province iranienne du Khorasan ayant abrité longtemps une importante colonie juive. Jusqu'à la cérémonie des réjouissances qui s'étalait sur sept jours, il arrivait qu'on laisse juste entrevoir sa promise au fiancé à travers un rideau. Pendant toute la durée de la noce, la fiancée était dissimulée sous un voile opaque, immobile et silencieuse, comme on l'observe encore dans les mariages traditionnels maghrébins, et son dévoilement ne pouvait advenir qu'après force précautions rituelles. Alors même que les jeunes mariés se découvrent pour la première fois en regardant ensemble leur reflet dans la lumière d'un miroir, sur le seuil de la chambre nuptiale, où leur union va être consommée une fois le couple rendu à l'obscurité de l'alcôve, veillent les maîtresses de la coutume :

« Dix ou vingt femmes d'expérience des deux familles, s'assoient en face de la porte fermée de la chambre nuptiale. Elles sont appelées *yengeh* ("témoins") et sur un mode continu elles poussent leur fameux cri aigu, le lu-lu-lu-lu... caractéristique du Moyen-Orient produit par une rapide vibration de la langue contre la luette par lequel les femmes expriment la joie. Le prétexte à ce vacarme est de couvrir tout bruit qui, venant de la chambre, pourrait être entendu au dehors. Les femmes s'accordent aussi sur une explication populaire de l'origine de ce rite qui veut qu'elles poussent ce cri – plus précisément entendu comme : "Léah, Léah, Léah, Léah..." –, depuis que Laban mit Léah au lieu de Rachel dans la tente de Jacob. En cette circonstance, les femmes tentèrent d'avertir Jacob en poussant ce cri : "Léah, Léah, Léah, Léah..." , mais il ne les comprit pas » (Patai 1983 : 229-230, trad. C.V.).

Chaque mariage fait donc planer un doute sur l'identité de la mariée et la menace d'une tromperie que le rite rejoue. Le terme *yengeh* par lequel les juifs de Meshhed désignent les « femmes d'expérience », attesté en turc sous la forme proche de *nyengé*, traduit le terme de parenté « belle-sœur ». Ainsi les « témoins », gardiennes et garantes du rite, en sont-elles aussi les acteurs et, en la personne des propres « belles-sœurs » des protagonistes de l'histoire, elles réitèrent l'événement. À Istanbul aujourd'hui, dans la communauté juive ashkénaze, c'est sous la forme d'un rite voisin que le risque est conjuré. Quand la mariée voilée est conduite à la synagogue pour la cérémonie religieuse, les femmes de la parenté qui l'entourent montent avec elle dans la partie haute réservée aux femmes, et, en présence du seul fiancé, la future belle-mère « soulève le voile qui, jusque-là, dissimulait le visage de la mariée afin de vérifier, car telle est la formule qui accompagne son geste, « que c'est bien Rachel et pas Léah qui lui est donnée en mariage »<sup>7</sup>.

7. Information communiquée par Giacomo Sabban. Merci aussi à André Sémah. Tout deux m'ont fait bénéficier de leur savoir et de leurs commentaires éclairés, m'ont apporté des exemples et aidé pour des traductions.

Mais reprenons l'histoire là où nous l'avons laissée alors que Jacob, ayant découvert la supercherie, Laban lui propose un nouvel accord. Le voilà maintenant doté de deux épouses :

« Jacob alla aussi vers Rachel, qu'il aimait plus que Léah ; et il servit encore chez Laban pendant sept nouvelles années. L'Éternel vit que Léah n'était pas aimée et il la rendit féconde, tandis que Rachel était stérile. Léah devint enceinte et enfanta un fils à qui elle donna le nom de Reuben, car elle dit : "L'Éternel a vu mon humiliation, et maintenant mon mari m'aimera." Elle devint encore enceinte et enfanta un fils, et elle dit : "L'Éternel a entendu que je n'étais pas aimée et il m'a accordé celui-ci", et elle lui donna le nom de Siméon. Elle devint encore enceinte et enfanta un fils, et elle dit : "Pour cette fois mon mari s'attachera à moi car je lui ai enfanté trois fils." C'est pourquoi on lui donna le nom de Lévi. Elle devint encore enceinte et enfanta un fils, et elle dit : "Cette fois je louerai l'Éternel." C'est pourquoi elle lui donna le nom de Judah. Et elle cessa d'enfanter. » (Genèse XXIX, 30-35)

L'évocation de ce cas de figure reçoit toujours une explication mais ne suscite aucune réprobation de la part de ses commentateurs successifs ou de nos informatrices. Tous s'accordent à reconnaître qu'« en ce temps-là on pouvait avoir deux femmes ». Pourtant dans la Genèse, qui s'attache à promouvoir d'un même élan le monothéisme et la monogamie, cet exemple de polygamie sororale est quasi unique<sup>8</sup>. Sans doute alors est-il intéressant de comprendre sa place et son rôle dans un récit que l'on s'accorde à qualifier de « fondateur », et de s'interroger sur ses possibles significations mais aussi d'en proposer une relecture à la fois plus libre et plus littérale...

On a vu comment une relative solidarité, complicité même entre les deux sœurs avait permis à Laban de mettre l'une à la place de l'autre et conduit Jacob à prendre l'une pour l'autre, pourtant, dès que nous les retrouvons en position de co-épouses éclate leur différence, celle d'abord de la disgrâce physique dont Léah est affectée « elle avait les yeux fragile » (« faible » ou « mous ») – un défaut certain dans une société où la séduction passe d'abord par le jeu des regards –, tandis que Rachel est « belle de taille et de figure ». C'est d'ailleurs, dès le premier coup d'œil, dès la première rencontre que Jacob est séduit. Sentiment très fort et très galam-

8. David Biale dans un chapitre très stimulant de son *Eros juif* (1997 : 62) intitulé « Subversions sexuelles dans la Bible » conclut : « La métaphore du mariage qui sous-tend l'alliance biblique exige un amour exclusif entre Israël et son Dieu. Le monothéisme est la version théologique de la monogamie ». Dans ces subversions si récurrentes qui sont le fait des femmes, il décèle « l'impétuosité politique d'une jeune nation ambitieuse », « le politique se disant au travers du sexuel et le sexuel au travers de la fécondité » (*ibid.* : 34-36). C'est cet impératif de la fécondité qui induirait la « violation des frontières sexuelles », impératif d'autant plus fort qu'il s'agit de l'instauration de lignées royales en particulier davidique. La suspension de la morale sexuelle serait donc aussi à lire « comme signe d'une élection divine ». Relativement à l'interdit du Lévitique (XVIII, 18) qui stipule que l'on ne peut prendre pour femme la sœur de son épouse que si la première est morte, il souligne « que ces histoires ont précédé de plusieurs siècles les lois lévitiques sur l'inceste, ce qui rend d'autant plus remarquable qu'elles aient été intégrées dans le texte biblique », et impute les contradictions qui le traversent à une « tension entre loi et récit » dont il fait le moteur de son analyse.

ment exprimé à propos des années de service qu'il accomplit pour elle et dont il est écrit qu'« elles furent à ses yeux comme quelques jours parce qu'il l'aimait ». D'un côté donc la belle, la bien-aimée ; de l'autre la laide, la mal-aimée.

Que pouvons nous apprendre de plus sur cette « faiblesse » oculaire de Léah ? Le *Tseenah Ureenah* (Jacob Ben Isaac... 1987 : 324), jamais à cours d'explication, précise : « Léah avait une mauvaise vue et le vent lui faisait mal aux yeux » et encore « Léah pleurait beaucoup. Les gens disaient : “C'est la plus âgée des filles de Laban, elle doit épouser Esäü ; Rachel la cadette épousera Jacob.” À cause de ses pleurs Léah avait de mauvais yeux ». Déjà se profile la figure d'une aînée montée en graine, soumise, dans l'attente d'un hypothétique mari, à un célibat prolongé. D'ailleurs, nous le savons maintenant il y a dans la maison de Laban au moins quatre filles à marier...

## Partages

Pour le moment revenons à cette « mauvaise vue »<sup>9</sup>. Un soupçon de stérilité pèse en effet sur Léah, soupçon retenu par les commentateurs qui lui prêtent une « mauvaise constitution » quand ils ne vont pas jusqu'à parler d'une « absence de matrice » (Pentateuque 1971: 67 ). Ainsi la première grossesse de Léah suscite cette remarque : « La naissance est absolument extraordinaire, car Léah était stérile. Elle n'était pas formée par la nature pour avoir des enfants » (Ginzberg 1988 : 362). Quant à Rachel dont la stérilité est posée comme un fait établi, la glose précise qu'« elle n'avait pas beaucoup de règles... Et l'on dit “peu de sang, peu d'enfants” » (Jacob Ben Isaac... 1987 : 129-130 et 223). Quel sens donner à ce défaut qui marquerait chacune des filles de Laban mais à propos duquel une nuance est déjà introduite ?

Tout d'abord il faut savoir que dans la Bible une stérilité que l'on peut qualifier de « structurelle », étant donné sa récurrence, affecte les épouses des patriarches. En effet, Dieu maître tout-puissant et arbitre en toutes choses y détient la « clé » avec laquelle il « ouvre » ou « ferme » les reins des femmes les « rendant » fécondes ou non, à son gré. C'est donc aussi une métaphysique du destin qui, dans la Genèse, s'exprimerait à travers tout ce qui concerne la conception, et les humains, à première vue, s'y soumettent. Ainsi, tout enfant étant un « don de Dieu », ceux qui adviennent tardivement comme un « miracle » prennent-ils un caractère divin. Ce trait a été souligné par les chercheurs ayant tout particulièrement travaillé sur les généalogies royales issues des tribus engendrées par Rachel et

9. Yvonne Verdier (1979) a mis en évidence le rapport posé entre la vue et la fécondité. Interrogées sur ce défaut de Léah, mes informatrices ont aussitôt précisé : « elle n'a pas eu ses enfants facilement ».

Léah<sup>10</sup>. Mais le texte de la Genèse établit une distinction quand il précise : « L'Éternel vit que Léah n'était pas aimée et il la rendit féconde, tandis que Rachel était stérile », puis quand il accompagne chacune des naissances de la malheureuse Léah d'une plainte : « L'Éternel a entendu que je n'étais pas aimée ! », ou d'un espoir, « maintenant mon mari m'aimera ! »

De leur côté les commentateurs successifs de ce texte, lient directement la fécondité et la stérilité des deux sœurs aux sentiments respectifs qui animent leur époux, et semblent en faire une règle. Ainsi le *Tseenah Ureenah* pose-t-il comme une sorte d'idéal commun la possibilité pour un homme d'avoir deux épouses :

« *Toldot Itzhak* ajoute : "Il arrive souvent qu'un homme ait deux femmes. La première peut concevoir des enfants. Elle reste généralement à la maison, sans bijoux, comme une veuve acariâtre. Par contre la deuxième est très belle, couverte de parures. L'homme la garde auprès de lui pour s'unir à elle. Il lui fait absorber des breuvages à base d'herbes afin qu'elle n'enfante pas et demeure toujours aussi belle." Avant, on disait : "Jacob a deux femmes ; l'une Rachel est très belle ; il lui fait boire des philtres afin qu'elle n'ait pas d'enfants" » (Jacob Ben Isaac... 1987 : 216).

Si du point de vue masculin la bigamie s'offre donc comme le système idéal, c'est au nom d'un partage qui, séparant la fonction reproductrice et la gratuité du désir amoureux, institue l'une des femmes en génitrice et l'autre en objet de pure jouissance. D'où, d'une variante à l'autre, la récurrence d'une stérilité spontanée, entretenue voire provoquée par l'époux lui-même, de la femme aimée. Le paradigme de ce modèle est peut-être à chercher dans le mythe hébreu qui prête à Adam une première épouse, Lilith, figure de la séductrice toute-puissante remplacée par Ève, la féconde, mais qui depuis son éviction fait obstacle à la reproduction en s'attaquant aux femmes en couches et aux nouveau-nés<sup>11</sup>. En « rendant »

10. Voir Biale (1997 : 51-52), et Barkai (1991 : 36) qui retrouve la métaphore de la « clé » ouvrant la « porte » d'organes féminins assimilés à une « maison » dans les traités de gynécologie médiévaux. Le concept de la théologie de l'élection divine en relation avec la stérilité féminine, et la transgression des normes sexuelles par les couples fondateurs, a d'abord été mis en évidence par Edmund Leach (1980) qui, dans « La Genèse comme mythe » et « La légitimité de Salomon », en dépit des réticences formulées par Claude Lévi-Strauss, et de sa propre position critique vis-à-vis du structuralisme, a, dès 1962, soumis le récit biblique à une analyse de ce type. Son argument principal réside dans la conviction que le « texte », en dépit des différentes origines historiques des éléments qui le composent, révèle une unité, une structure sous-jacente qui échappe aux diverses manipulations dont il a pu faire l'objet (*ibid.* : 178-180 et 218-220). Ainsi a-t-il posé les fondements logiques des catégories de l'inceste et leur pertinence à propos de l'établissement de la légitimité de ce petit peuple qui se donne comme ancêtre commun Abraham. La tension entre l'exigence d'exogamie – il faut des alliances avec ses voisins pour s'en protéger – et le maintien de la règle d'endogamie destinée à préserver l'unité du petit peuple « élu », en dépit de son incompatibilité avec l'interdit de l'inceste, donne sens dans le récit à la récurrence des mariages avec des « étrangères » ayant mauvaise réputation, aux adultères, et aux incestes réels et symboliques. À la différence de Biale qui voit dans le sexuel la métaphore du politique, pour Leach il y a coalescence entre les deux, l'objet du litige étant aussi bien la royauté que la possession sexuelle (*ibid.* : 214).

11. Pour le mythe, voir Ginzberg (1997 : 50-52 et 210-211 notes) ; Graves & Patai (1987 : 80-83). Pour éloigner Lilith et ses cohortes diaboliques, on maintient toujours à côté du couteau ou de la *torah* .../...



la mal-aimée féconde, Dieu ne fait donc qu'entériner ce principe tout en faisant justice à la malheureuse, sauvant par là la morale d'une histoire pas du tout morale... Léah étant « haïe » par Jacob, il fallait au moins qu'elle lui donne une nombreuse progéniture ; Rachel étant trop belle et trop désirable ne pouvait qu'être aimée sans espoir d'être mère. Dans cette perspective, la stérilité récurrente des bien-aimées, femmes de patriarches, reçoit un nouvel éclairage, tout comme les grossesses « miraculeuses » qui marquent leur vieillesse<sup>12</sup>. On pense tout de suite à Rébecca qui enfante après vingt ans de mariage parce que Yahweh entendit les prières de son époux Isaac, à Saraï et à son étonnement quand un envoyé de Dieu lui annonce qu'elle va concevoir à 90 ans passés, mais plus encore à l'épisode précédent mettant aux prises Saraï et sa servante :

« Saraï femme d'Abram ne lui avait point donné d'enfants. Elle avait une servante égyptienne nommée Hagar. Et Saraï dit à Abram : "Voici, l'Éternel m'a rendu stérile ; viens, je te prie, vers ma servante ; peut-être aurai-je par elle des enfants." Abram écouta la voix de Saraï. Alors Saraï, femme d'Abram, prit Hagar l'Égyptienne, sa servante, et la donna pour femme à Abram, son mari, après qu'Abram eut habité dix années dans le pays de Canaan. Il alla vers Hagar et elle devint enceinte. Quand elle se vit enceinte, elle regarda sa maîtresse avec mépris. Et Saraï dit à Abram : "L'outrage qui m'est fait retombe sur toi. J'ai mis ma servante dans ton sein ; et quand elle a vu qu'elle était enceinte, elle m'a regardée avec mépris. Que l'Éternel soit juge entre moi et toi !" Abram répondit à Saraï : "Voici, ta servante est en ton pouvoir ; agis à son égard comme tu le trouveras bon." Alors Saraï la maltraita et Hagar s'enfuit loin d'elle. » (Genèse XVI, 1-6)

glissés sous le matelas la pratique de la *shemirah* : il s'agit d'une feuille associant des formules indéchiffrables et des images où figure aussi en bonne place l'énumération des mères de la Bible (Ève, Sarah, Rébecca, Rachel et Léah) (voir Djeribi 1993 : 95, et communication inédite sur « le mythe crypté »). La bibliographie relative à Lilith est immense, l'ouvrage de référence restant celui de Jacques Bril (1981). Sur Lilith, voir aussi Henri Cohen-Solal et Danièle Storper-Perez (1983) qui la mettent en relation avec Naama une autre figure de démons, séductrice aux multiples visages dont on fait tantôt l'épouse d'Adam (Zohar 1981 : 113), tantôt l'une des filles de Lamech (*ibid.* : 612), un descendant de Caïn connu pour avoir épousé lui aussi deux femmes : l'une Ada, sans grâce, pour procréer, l'autre très belle, Cilla, pour le plaisir, laquelle sur le tard aurait enfanté Naama. Pour tout ce qui concerne Lilith et Naama, voir Joseph de Hamadan (1998 : 46 et 97-99, et les commentaires de Charles Mopsik in *ibid.*). Puisque, selon le mythe, la « première Ève », après avoir refusé de se soumettre à Adam qui, dans la relation sexuelle, voulait se placer sur « elle », se serait envolée dans les airs après s'être emparé du nom de Dieu (on ne s'étonnera pas de la retrouver sur internet : <http://ccat.sas.upenn.edu/humm/Topics/lilith>). Toujours pour ce qui concerne le couple femme stérile/femme féconde la Bible offre encore d'autres exemples et d'autres réalisations de ce modèle qui a connu une grande postérité dans la littérature. Ainsi des poèmes épiques médiévaux inspirés de ses récits ont été amplifiés et repris en yiddish, voir Baumgarten (1993 : 179-182). 12. Mary Callaway (1986) examine les diverses interprétations dont la stérilité des femmes de la Bible a été l'objet. Le chapitre intitulé « Spiritual Conception » met en évidence la dimension de « spiritualité » attachée à Sarah au sein même de la culture juive, en particulier chez les talmudistes, spiritualité qui chez les premiers apologistes chrétiens permet de penser la filiation entre Sarah et Élisabeth mère de saint Jean Baptiste, puis entre Élisabeth et Marie. Paul, tout particulièrement voit dans le couple constitué par Sarah et Hagar, sa servante, deux figures antinomiques : Hagar « la charnelle » incarnerait le judaïsme, le passé, Sarah « la spirituelle » le passage au christianisme, l'avenir. Pour une illustration et un développement de cette opposition charnel/spirituel, voir C. Fabre Vassas 1995.

Saraï ne sera pas punie pour cette violence contre une servante outrepassant ses droits. La maternité orgueilleuse d'Hagar la met en situation d'épouse enfantant pour elle, et non pour le service d'une autre femme comme un contrat tacite l'y invitait. Car en dépit de la prétention masculine à réunir dans le mariage nécessité reproductrice et désir amoureux en les incarnant dans deux figures féminines séparées mais jumelles, le partage ne satisfait ni l'une ni l'autre : la bien-aimée veut être mère, la féconde veut être aimée.

Comment la partie va-t-elle se jouer entre nos deux sœurs qui ne sont pas dans un rapport de subordination ou de succession, mais d'égalité et de simultanéité face à leur partenaire commun ? On a vu que la coutume voulant que « l'aînée passe avant la cadette », transgressée par le désir de Jacob, a été rétablie par Laban le malin, et est entérinée par la primauté en matière de grossesses accordée à Léah. Poursuivons :

« Lorsque Rachel vit qu'elle ne donnait point d'enfants à Jacob, elle porta envie à sa sœur, et elle dit à Jacob : "Donne-moi des enfants, ou je meurs !" La colère de Jacob s'enflamma contre Rachel, et il dit : "Suis-je à la place de Dieu, qui t'empêche d'être féconde ?" Elle dit : "Voici ma servante Bilhah, va vers elle ; qu'elle enfante sur mes genoux et que par elle j'aie aussi des fils." Et elle lui donna pour femme Bilhah sa servante, et Jacob alla vers elle. Bilhah devint enceinte, et enfanta un fils à Jacob. Rachel dit : "Dieu m'a rendu justice, il a entendu ma voix et il m'a donné un fils." C'est pourquoi elle l'appela du nom de Dan. Bilhah, servante de Rachel, devint encore enceinte et enfanta un second fils à Jacob. Rachel dit : "J'ai lutté divinement contre ma sœur et j'ai vaincu." Et elle l'appela du nom de Naphtali. Léah, voyant qu'elle avait cessé d'enfanter, prit Zilpah, sa servante, et la donna pour femme à Jacob. Zilpah servante de Léah, enfanta un fils à Jacob. Léah dit : "Quel bonheur !" Et elle l'appela du nom de Gad. Zilpah, servante de Léah, enfanta un second fils à Jacob. Léah dit : "Que je suis heureuse ! Car les filles me diront heureuse." Et elle l'appela du nom d'Ahser. » (Genèse XXX, 1-13)

## Genèses

« Pour faire un enfant il faut trois personnes  
Le père, la mère et le Créateur. »

À lire ce qui précède il semble qu'il faille plus de forces en présence ! Essayons pourtant de nous y retrouver. On a vu précédemment le miracle d'une naissance se produire le plus souvent après un long temps de supplication – car on se plaît aussi à le répéter « Dieu aime qu'on le prie ». Dans les cas qui nous intéressent, la nomination, première marque de la reconnaissance de celui ou celle qui a été exaucé est action de grâce. Si l'on relie tout ce qui précède, on notera dans la bouche de chacune des deux sœurs la récurrence de la formule « Dieu m'a entendue », suivie aussitôt de

« et elle l'appela », qui réduisent la part prise par Jacob. Celui-ci, en effet, n'imposera qu'au dernier de ses fils, que Rachel mourante venait juste de nommer Ben-Oni, le nom de son choix : Benjamin. Autre exception dans cet ensemble, Lévi, le quatrième fils de Léah, venu en surnombre comme une marque du destin insigne de sa mère et dont il est dit qu'« on l'appela ». Hormis ces deux cas, tous les fils de Jacob sont « nommés » par Léah et Rachel, qu'il s'agisse de leurs propres enfants ou de ceux de leurs servantes qu'elles s'approprient par la formule chaque fois répétée : « Dieu m'a donné un fils ! » Et l'on a vu Sarah chassant loin d'elle une Hagar faisant prévaloir ses droits sur Ismaël.

Est-ce à dire que nos « servantes », à l'instar des mères porteuses modernes, se verraient seulement déléguer la fonction reproductrice par des femmes stériles qui ensuite feraient de l'enfant, conçu comme par procuration, le leur ? Que la bien nommée Genèse ait imaginé un tel palliatif à la stérilité est déjà intéressant, mais il me semble que l'histoire des « quatre femmes de Jacob » en dit bien plus sur le désir féminin que sur la procréation assistée *stricto sensu*, et c'est à ce titre que la lecture fine des « moyens » mis en œuvre par Rachel et Léah dans ce qui s'affiche comme un combat pour la fécondité, mais qui est d'abord joute amoureuse pour la possession de Jacob, permet, sous l'apparente discontinuité des temps et des façons de dire et de faire, de saisir le fil qui, les reliant, rend cette histoire piquante, émouvante<sup>13</sup>.

Nous avons vu qu'un discours unanime fait de Yahweh le maître de la fertilité et que les femmes stériles qui n'acceptent jamais leur sort savent l'infléchir par la prière, mais nous n'avons pas encore fini d'inventorier les moyens mis en œuvre par nos héroïnes qui, sous couvert de servir les desseins divins, servent d'abord les leurs... Au fur et à mesure que l'histoire progresse un net mouvement d'émancipation se dessine, les deux sœurs n'hésitant pas, chacune pour soi ou de concert, à se livrer à des spéculations, à des tractations – pour ne pas dire à de véritables marchandages –, à des manipulations qui pour finir font passer la puissance « fécondante » – appelons là encore ainsi – de leur côté...

Que pouvons-nous savoir de plus sur cette entreprise qui prend d'abord la forme d'une joute engagée par Rachel dont le cri, « J'ai lutté divinement contre ma sœur et j'ai vaincu », clame l'orgueilleuse victoire ? Elle est menée maintenant par servantes interposées puisque Léah, que nous avons laissée riche de quatre fils et ayant « cessé d'enfanter » s'est, contre toute attente, remise en lice. Qu'est-ce qui la pousse à ce revirement ?

13. Daniel Sibony (1989 : 71-92) évoque à plusieurs reprises les femmes de la Genèse et la manière dont, dans leur cas, est opérée une confrontation directe à « l'autre femme ». Cette question est reprise et développée dans *La Haine du désir* (Sibony 1994) au chapitre intitulé « De l'entre deux femmes ».

Nos commentateurs sont très précis : « Léah, voyant qu'elle était dans l'attente alors que Bilhah la servante de sa sœur avait donné deux fils à Jacob, conclut que c'était le destin de Jacob d'avoir quatre femmes : sa sœur, elle-même et leurs demi-sœurs Bilhah et Zilpah » (Ginzberg 1988 : 365). Ayant ainsi raisonné, elle se livre donc à un calcul de logique élémentaire que faussera la venue d'une grossesse inespérée : « À la naissance de son quatrième fils, Léah rendit grâce à Dieu pour une raison spéciale. Elle savait que Jacob aurait douze enfants. Et s'ils étaient également distribués entre ses quatre femmes chacune n'en aurait eu que trois. Maintenant il était clair qu'elle en avait un de plus que la part qui lui revenait. Là-dessus elle lui donna sa servante comme femme » (*ibid.*).

À suivre Léah, à reprendre les mots qu'on lui prête, on voit se dessiner un premier « partage », un premier projet de « distribution » équitable, donc idéal, de la fécondité entre les quatre épouses, et en tant qu'aînée elle apparaît comme celle qui initialise le cycle destiné à donner naissance aux douze fils promis par Dieu à Jacob. Pourtant, dès le début, les choses ne marchent pas comme elle l'avait prévu puisqu'elle voit – non sans plaisir il est vrai – sa « part » augmentée d'une unité. Et c'est bien ce « un de plus » qui déclenche la jalousie de Rachel : « Elle aussi avait pensé que chaque femme enfanterait trois fils, aussi s'insurgea-t-elle contre Dieu en l'apostrophant en ces termes : “Pourquoi acceptes-tu que Léah ôte un fils de la part qui m'était attribuée ?” » (Jacob Ben Isaac... 1987 : 345) Dans la Genèse (XXX, 2), c'est vers Jacob qu'elle se retourne, et qu'il lui lance alors : « Suis-je à la place de Dieu, qui t'empêche d'être féconde ? » Si, comme il le proclame, la stérilité n'est jamais le fait de l'homme, c'est donc bien que la fécondité est affaire de femmes.

Rachel l'entend ainsi qui, aussitôt suivie par Léah, donne à Jacob « sa servante » et c'est à son propos que les commentateurs, qui décidément ont l'œil partout, nous révèlent la double substitution opérée par Laban en cette fatale nuit de noces (*ibid.* : 215) : « Zilpah était la plus jeune de ces quatre femmes. Et c'était à l'époque la coutume de donner à l'aînée des filles l'aînée des servantes et à la plus jeune des filles la plus jeune des servantes en tant que dot quand elle se mariait. Mais afin de faire croire à Jacob que sa femme était la plus jeune des filles, celle pour laquelle il avait travaillé, Laban avait donné à Léah la plus jeune des servantes comme dot. Ainsi Zilpah était tellement jeune que son corps ne montrait aucun signe de grossesse et que l'on ne soupçonna rien de son état jusqu'à la naissance de son fils » (Ginzberg 1988 : 365, trad. C.V.). Quelques médisants (dont nos informatrices) ajoutent que cette affaire n'a jamais été très claire et que Léah aurait « couvert la servante d'une robe lui appartenant pour laisser croire à Jacob que c'était elle qui était dans le lit ». Leurre qui ne fait

qu'ajouter à la série des méprises et des substitutions destinées aussi à tromper la souffrance, à transformer le sacrifice de soi en don volontaire. Ainsi Léah, renchérissant sur Sarah et Rachel, peut-elle proclamer : « Moi, j'ai eu des enfants, et pourtant j'ai maîtrisé ma passion et j'ai donné ma servante à mon mari sans jalousie » (*ibid.* : 366).

## La servante maîtresse

Maîtresse et servante constituaient donc au départ une sorte de couple gémellaire dont on renforce encore la parité en faisant de Zilpah et Bilhah deux filles de Laban nées de concubines. Une sororité agnatique lie donc les quatre jeunes filles, mais par ce chassé-croisé qui attache maintenant la plus jeune des servantes à l'aînée des filles et inversement, Laban recompose les couples en introduisant un écart différentiel.

Récapitulons. Au départ, il y avait :

a) Léah (+) et b) Bilhah (+) / c) Rachel (-) et d) Zilpah (-)

À l'arrivée, après la double permutation de Laban il y a :

a) Léah (+) et d) Zilpah (-) / c) Rachel (-) et -b) Bilhah (+)

Ce faisant, Laban établit un nouveau rapport qui réordonne les « fécondations » selon le modèle biologique et social de la transmission. Alors que la transmission opère d'une génération à l'autre – entre mères et filles –, ici elle se fait entre sœurs, ou demi-sœurs, l'écart nécessaire étant rétabli par la différence d'âge entre les deux partenaires. Le système mis en place trouve peut-être sa justification dans le fait récurrent lui aussi qu'il n'est jamais fait mention des mères de nos héroïnes dans la Genèse<sup>14</sup>.

De vertical donc le jeu de la transmission devient horizontal, de disjoint dans le temps – la fécondité d'une mère et de sa fille étant dans un rapport d'exclusion, l'accès à la fécondité de l'une implique la perte ou l'abandon de la fécondité de l'autre –, il devient conjoint dans l'espace. Même si l'illustration offerte par la Genèse reste celle d'une transmission opérant par couple aînée/cadette, plus qu'un transfert ponctuel et à sens unique de la fécondité, il me semble que ce qui est donné à voir dans ce basculement c'est sa « captation » entre femmes rivales selon des modalités qui demandent à être identifiées et explicitées. En effet ce changement d'axe invite à déplacer l'accent du seul désir d'enfant – allégué dans le cas de Rachel sur

14. Cohen-Solal et Storper-Perez (1983) notent que, dans la Bible, seules Naama et Dinah sont inscrites dans une double filiation. Rappelons que la transmission de la judéité se fait par les femmes, « par le sang ». Cette matrilinearité qui naturalise explique qu'aucun rite ne soit nécessaire pour l'établir du côté des filles, alors que pour les garçons, il faut un acte culturel : la circoncision. Les *midrash* répètent que l'homme a « peu de part » dans la conception de l'enfant (Ginzberg 1988 : 575). Voir aussi Riccardo Di Segni, « Il padre assente » (1989 : 191-198), où il propose une lecture fine de cet effacement.

un mode extrême : « donne-moi un enfant ou je meurs » – au désir amoureux. Et cette revendication en termes de « part » – de droit – sans cesse négociée et toujours mise en échec dit bien qu'en dépit de tout il n'y a pas de partage équitable de la jouissance, pas de répartition possible entre des partenaires pourtant interchangeables.

Écoutons à nouveau les mots de Rachel s'adressant à Jacob : « Voici ma servante Bilhah, va vers elle qu'elle enfante sur mes genoux et que par elle j'aie aussi des fils. » C'est l'énoncé « qu'elle enfante sur mes genoux » qui nous retiendra. Nous y reconnaissons l'antique posture d'accouchement longtemps pratiquée autour de la Méditerranée et dont les femmes les plus âgées ont gardé la mémoire<sup>15</sup>. Une femme, en effet, assiste parfois la sage-femme en se plaçant derrière la parturiente accroupie qu'elle maintient entre ses jambes, établissant ainsi un étroit contact entre les deux corps. Or, on le sait et le répète, assister à une naissance, voir une accouchée, se glisser dans son lit, la toucher, elle ou son nouveau-né, favorise la conception chez les femmes stériles. Dans le judaïsme, cette croyance est ancienne et encore très présente. Elle s'appuie sur une théorie implicite de la perméabilité du corps féminin, sur une aptitude des femmes à se rendre fécondes par l'effet des contacts certes, mais aussi par le simple jeu des regards, des désirs envieux avec, dans ce dernier cas, le risque d'un retournement dangereux<sup>16</sup>. Toute une ethnographie des moyens à mettre en œuvre pour combattre la stérilité, ou tout simplement favoriser la fertilité, a recensé ces pratiques que les anciens folkloristes appelaient « de magie sympathique » et pour lesquelles nous pourrions multiplier les exemples. Comment le « qu'elle enfante sur mes genoux » de Rachel doit-il être entendu ? Pris au sens propre, il fait de Rachel, la stérile, une femme-qui-aide, une accoucheuse. Or, on prête à cette dernière des pouvoirs merveilleux dont elle est parfois la première bénéficiaire<sup>17</sup>.

En accouchant « sur les genoux » de Rachel, Bilhah, la servante la plus âgée, initialement destinée à Léah, lui transmet un peu de sa fécondité,

15. Exode 1, 15 parle d'un « double siège ». Selon Baumgarten (Jacob Ben Isaac... 1987 : 351, note 24), il s'agit de la chaise appelée *avnayim* ou *mashber*. Selon Barkaï (1991 : 142-146), rappelant ce que dit Rachel à propos de Bilhah, « qu'elle enfante sur mes genoux », il s'agirait là d'« une pratique magique ».

16. Voir les travaux d'Yvonne Verdier (1979), et de Muriel Djeribi (1993) et communication inédite de celle-ci sur « Croyance au mauvais œil et mythe crypté ». Le mauvais œil désignerait cette force inconsciente du désir féminin qui s'opposerait à la procréation du fait du lien ambivalent entre amour et envie qui est au principe de l'amour maternel. C'est surtout aux femmes stériles que l'on prête ce pouvoir mauvais. Selon Rachi (Pentateuque 1971), Hagar aurait conçu une première fois, mais « le mauvais regard de Sarah » l'aurait fait avorter.

17. Voir Exode 1, 15-22 et II, 1, 11 qui relate l'histoire des deux premières sages-femmes des Hébreux, Jokebed et Myriam. Rachi fait de Jokebed la mère de Moïse et de Myriam sa sœur, mais le débat talmudique sur l'identité des deux femmes voit en Myriam tantôt la fille de Jokebed, tantôt sa sœur. Les deux sages-femmes sont évoquées dans les traités de gynécologie (Barkaï 1991 : 144 et note 6). Cohen-Solal et Storper-Perez (1983 : 38) ont mis en relation les visages symétriques et inverses de Lilith et Myriam à partir d'une « tradition kabbalistique transmise par Horovitz qui enseigne que Myriam est la réparation – le *Tiqoun* –, du mal à être de Lilith ». Je remercie Danièle Storper-Perez de m'avoir communiqué ce texte.

inversement, Léah l'aînée transmet un peu de la sienne à la jeune Zilpah qu'elle couvrit, dit-on, de sa robe pour que Jacob « la prenne pour elle ». Et peut-être en retour reçoit-elle un regain de fertilité de la jeune servante. Car bien sûr il convient ici d'évoquer le possible rôle de mise en contact des femmes joué par celui qui circule d'une couche à l'autre : Jacob. Nous aurions là en effet un bel exemple d'« inceste du deuxième type », selon la terminologie forgée par Françoise Héritier. Jacob, partenaire commun aux quatre sœurs, est bien celui qui, en vertu de « l'unité de substance » postulée entre les femmes, les met « en rapport mutuel avec leur propre chair ». Loin d'être puni de stérilité, l'inceste est donc ici la condition nécessaire – d'où son redoublement avec l'entrée en scène des « servantes », demi-sœurs agnatiques – pour que la fécondité – et autre chose encore... – circule aussi entre les femmes<sup>18</sup>. Reste à savoir sous quelles formes elle se matérialise et quels types d'actions, voire de manipulations, en assurent l'illusoire maîtrise aux principales intéressées.

### La lettre féconde

Revenons à Rachel et écoutons les paroles qu'on lui prête face à Jacob, lui suggérant de suivre l'exemple de Sarah : « Rachel dit : “Mon nom est Rachel. Aucune lettre du nom du Saint, béni soit-Il n'y figure. Par contre, Léah possède une telle lettre, c'est le *hey*. En raison de cette lettre à l'intérieur de son nom, elle a pu avoir des enfants. Je vais donc te donner ma servante Bilhah dont le nom comprend deux *hey*. Grâce au premier, elle enfantera et avec le deuxième, je pourrai, moi aussi, avoir des enfants” » (Jacob Ben Isaac... 1987 : 213).

Grâce à Rachel, ce principe fécond est donc identifié. Dans la tradition juive où chaque lettre fait signe, on ne s'étonnera pas qu'à l'une d'elle soit dévolue cette propriété. Un retour à la Genèse, du côté justement de Sarah et d'Abraham, apporte un premier éclairage sur la source possible du savoir de Rachel : alors que le couple devenu âgé n'a toujours pas conçu,

18. Françoise Héritier (1994) après avoir rappelé le statut particulier fait dans l'Orient ancien et chez les Hébreux à ce cas de figure – sa gravité est telle qu'il est puni de la peine du retranchement – note que l'on en relève peu d'exemples. Aussi « l'histoire étonnante de Jacob », qui lui apparaît comme « le cas princeps de l'inceste du deuxième type », conserve un caractère d'exception qui, à ses yeux, en rend l'interprétation malaisée. Comme très souvent la stérilité vient sanctionner ce type d'infraction. F. Héritier commente : « quelque chose déplaît à Élohim dans la tromperie de Laban et dans ce double mariage, puisqu'il rend féconde l'infirme et mal-aimée au détriment de sa sœur » (*ibid.* : 71). Sur ce point, je m'accorderai plutôt avec Edmund Leach, qui dénie aux récits bibliques toute morale ; par contre, l'exemple ci-dessus illustre admirablement la théorie de Françoise Héritier relative à « la mécanique des fluides ». Riccardo Di Segni (1989 : 163-171), reprenant les travaux de celle-ci et s'interrogeant sur la logique interne gouvernant l'entière structure de la parenté à l'époque biblique, se demande si l'on ne doit pas, en vertu de la matrilinearité du système, établir une distinction entre incestes commis du « côté maternel » et ceux commis « du côté paternel » pour pouvoir en rendre compte.

Dieu apparaît à Abraham et lui annonce qu'il deviendra « père d'une multitude de nations », il lui commande en signe d'alliance de se faire circoncire lui et tout son peuple et lui révèle que cette alliance sera établie avec son fils Isaac et que Sarah « enfantera à cette époque-ci de l'année prochaine ». Il ajoute : « On ne t'appellera plus Abram mais ton nom sera Abraham, car je te rends père d'une multitude de nations. Je te rendrai fécond à l'infini. » Et encore : « Tu ne donneras plus à Saraï, ta femme, le nom de Saraï, mais son nom sera Sarah. Je la bénirai et je te donnerai d'elle un fils. »<sup>19</sup> L'efficacité de ce changement de nom par l'adjonction d'une lettre deux fois présente dans le tétragramme divin est très clair pour le rédacteur du *Tseenah Ureenah* qui y revient à plusieurs reprises : « Quand Sarah et Abraham eurent chacun un H dans leur nom, ils purent avoir un enfant » (Jacob Ben Isaac... 1987 : 113 et 123).

Retenons de ce qui précède la présence au sein de textes jouissant d'une très grande faveur auprès des femmes de ces jeux de lettres dont la Cabale, à un autre niveau, a tiré tout le parti que l'on sait<sup>20</sup>. C'est en ce domaine et véritablement « à la lettre » que se révèle le caractère unificateur propre à la tradition juive. En effet, l'interprétation mystique du nom de Dieu qui constitue l'un des arcanes majeurs de la Cabale a depuis longtemps franchi les portes d'un domaine qui n'a jamais été clos et qui a toujours dialogué avec les autres courants. La signification ésotérique des lettres qui composent le nom divin n'est donc un secret pour personne. En voici la distribution : Y (le père) H (la mère) W (le fils) H (la fille).

Les quatre attributs ainsi nommés ne sont bien sûr que les « aspects » d'une unique personne, même si à chacun d'entre eux est attaché une qualité, un caractère qui l'anthropomorphise<sup>21</sup>. On prête donc des sentiments et des relations très humaines – passions, mariages, jalousies, adultères,

19. Voir Graves & Patai 1987 : 65-67 sur la *Haggada des lettres de l'Alphabet*. Il est évident que ces jeux sur la lettre ne peuvent s'entendre que si l'on sait que « Rachel » en hébreu s'écrit Ra hél. Ce h transcrit la lettre *héth* prononcée avec un son guttural et non la lettre *hé* que l'on transcrit H ou h. Donc lorsque Yaveh change les noms d'Abram et de Saraï en Abraham et Sarah c'est ce h qu'il ajoute, h que son nom (IHVH) contient deux fois. Selon André Chouraqui (Bible 1989a : 2415) le H est surtout maintenu dans les noms théophores.

20. Baumgarten (1993 : 290-303) met en évidence la simultanéité de l'écriture du *Tseenah Ureenah* et la diffusion de la Cabale et des traités éthico-mystiques, traduits en yiddish par les *maggidim*, ces prêcheurs et colporteurs qui travaillent aux deux.

21. Selon Tsili Dolève Gandelman et Claude Gandelman (1994 : 93-108), cela est favorisé par le fait que dans le judaïsme « la mise en signe de Dieu en est la représentation ». Ainsi le tétragrammaton YHWH est-il souvent disposé verticalement de manière à composer une forme humaine, « un homme lettre ». En outre, « la pictographie fonctionne dans les deux sens. Si l'on peut dire qu'elle transforme le texte en forme anthropomorphe, on peut dire tout aussi bien qu'elle transforme le corps humain en texte ». Ainsi de la circoncision qui, selon les cabalistes, opère la transformation du pénis en *yod* et y inscrit aussi le nom fécond de Dieu *Shaday* (SH D Y) dont *shin* serait le nez, *daleth* la main et *yod* le pénis (*ibid.* : 99). Sur la place de la lettre et du texte dans les rituels juifs, voir aussi Haddad (1984). Au cours du rituel de Pourim, le texte (la *Megillah* d'Esther), l'histoire et ses personnages sont représentés par des nourritures spécifiques et « mangés » selon un même principe d'incorporation de la lettre, « à la lettre ».



incestes – à ces entités spirituelles dont les amours en particulier constituent d'étonnants cycles narratifs<sup>22</sup>. Nous noterons ici le redoublement de la lettre H comme marque du principe fécond répété dans les figures de la mère et de la fille. Cette « part féminine » incluse dans la personne divine n'éclaire-t-elle pas d'un jour nouveau la figure si virile du Dieu d'Israël ? N'invite-t-elle pas à considérer le rôle tenu par Yahweh dans la résolution des formes de stérilité féminine qui nous occupent et la part prise par les femmes elles-mêmes ?

Certes le Dieu d'Israël est bien « le grand fertilisateur » – et, inversement, stérilisateur –, celui qui détient les clés ayant pouvoir d'ouvrir ou de fermer les femmes selon son bon vouloir et qui, par ailleurs, selon une vénérable tradition est doté de caractères féminins. Ces recherches conduisent à restituer au Dieu d'Israël sa dimension plurielle et tout particulièrement sa « part féminine », qui se manifeste d'abord dans l'un de ses noms – on sait qu'il en a beaucoup –, El Chaddai (de *chadayim*, « mamelles »), employé dans les bénédictions de fécondité. Dans ces « seins remplis de lait », seul signe anatomique attribué à Dieu, les chercheurs s'accordent à lire la trace d'un ancien lien avec les divinités féminines cananéennes de la fécondité. Des fouilles archéologiques récentes, à Tel Beit Mirsim et dans le Sinaï, ont permis la mise au jour de figurines votives de la déesse Achérah, datant du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., et d'inscriptions les accompagnant portant la mention : « à YHWH et à son Achérah », lesquelles, entre autres preuves, conduisent à l'hypothèse de l'existence d'un couple divin dont la moitié féminine aurait été éliminée tandis que ses attributs auraient été reportés sur le Dieu masculin<sup>23</sup>. Cette « part féminine » du divin exaltée par les cabalistes sous plusieurs visages – au XIII<sup>e</sup> siècle, elle prend celui de la Matronit, sœur et femme de Dieu – continue à hanter le judaïsme en la personne de la Chekhinah, manifestation poétique féminine de la présence divine et irradiée de sa lumière quelques-unes des femmes de la Bible auxquelles on la dit particulièrement attachée : Sarah, Esther, qu'elle enveloppe de son aura comme d'un voile, prenant même leur apparence dans certaines circonstances pour les protéger de la convoitise des hommes tout en les rendant plus désirables, plus séduisantes..., mais on dit aussi qu'elle est présente sous la forme de la Reine Shabbat quand l'homme et la femme

22. Il faut lire ces récits dans le Zohar lui-même (1981, 1984, 19897, 1991), traduit et annoté par Charles Mopsik, même si, contrairement à Gershom Sholem, il refuse toute dimension mythique à ces récits. Dans ses lectures talmudiques, Emmanuel Lévinas (1977 : 10) insiste sur la nécessité d'une « démythisation du religieux ».

23. C'est l'hypothèse de David Biale (1997) qui reprend les données fournies par Raphael Patai (1983 : 56-68). Voir aussi Mary Callaway (1986 : 72-74).

pieuse, elle-même en ce jour assimilée à la « fiancée », s'unissent. C'est donc aussi que toute femme contient une parcelle de cette flamme double...<sup>24</sup>

Mais c'est peut-être en cela que réside aussi l'impossible ou difficile conciliation entre ces deux images du féminin incarnées par Léah et Rachel. On dit que, depuis l'Exil, c'est dans Rachel que la Chekhinah s'est réfugiée, étant donné que, malgré toutes les tentatives de celle-ci pour la vaincre, sa stérilité persiste. Peut-être maintenant comprenons-nous mieux que chez les libres commentateurs qui disposent des textes, comme Dieu dispose des hommes, Rachel s'arroge pourtant le droit de s'approprier ce pouvoir fécond contenu dans la lettre H, alors que nous avons entendu Dieu l'octroyer au couple de patriarches stériles comme une marque de leur élection. En faisant enfanter Bilhah « sur ses genoux », n'est-ce pas à une redistribution qu'elle procède au nom d'un partage équitable – mais encore une fois impossible – même si elle n'a rien et que la servante destinée à la reproduction a été dotée d'une double part ?

Soumises à mes informatrices toulousaines, les spéculations de Rachel ne les ont ni choquées ni étonnées, elles ont aussitôt fait l'association avec des pratiques bien connues d'elles destinées à combattre la stérilité. En particulier le port d'un *shaddai*, nom donné au pendentif d'argent ou d'or, cadeau de naissance parfois, sur les faces duquel sont gravées d'une part les initiales de la propriétaire, de l'autre le nom fécond et féminin de Dieu, ou encore une main ornée de la lettre H. Cette amulette, appelée « main de fatmah » jouit d'une grande faveur chez les femmes de confession musulmane. Appelée à protéger du mauvais œil, elle fait aussi usage, chez les femmes juives originaires d'Afrique du Nord, de charme favorisant la fertilité. Mais la lettre H entre encore dans la confection d'objets destinés à combattre les stérilités persistantes. La femme concernée peut aussi tout simplement écrire ce H sur un bout de papier et le manger<sup>25</sup>.

Il semble que Rachel, après avoir confisqué à son profit l'un des H de sa servante ait vu dans les deux fils auxquels Bilhah donna alors naissance la marque de sa victoire. Encore faudra-t-il, pour qu'elle-même engendre, d'autres moyens, d'autres recours qui, de la lettre et de ses manipulations, vont nous ramener au plus près des corps et des désirs.

Et c'est là que Ruben vient à point nommé.

24. Sur la présence de la Chekhinah pendant le shabbat, voir Joseph Erlich 1978. Sur le thème de « l'éternelle fiancée » et de l'incarnation de la Chekhinah, dont Esther est l'une des figures majeures, voir C. Fabre Vassas 1995. Dans la Cabale, où les figures féminines symétriques et inverses s'opposent et s'unissent à la fois, il en est ainsi de Lilith et d'Ève, les épouses d'Adam qui en tant qu'aspects de l'Épouse du « Saint béni Soit-Il », « d'abord ravis par les forces de l'impureté, vont ensuite être réinsérés dans le domaine de la sainteté » (cf. Joseph de Hamadan 1998 : 45-46, et 81 sur la Chekhinah comme lumière ; voir aussi l'introduction de C. Mopsik au même texte et l'étude qui suit de Moché Idel : « Métaphores et pratiques sexuelles dans la Cabale » [*ibid.* : 332-362] ; sur le couple constitué par Léah et Rachel, voir C. Fabre Vassas 2000).

25. L'exemple est dans Patai (1983 : 341), voir aussi Haddad (1984) et Djeribi (1993).

Voici les faits tels qu'on les rapporte dans la Genèse (xxx, 14-16) :

« Ruben sortit au temps de la moisson des blés et trouva des mandragores dans les champs. Il les apporta à Léah, sa mère. Alors Rachel dit à Léah : “Donne-moi, je te prie, les mandragores de ton fils.” Elle lui répondit : “Est-ce peu que tu aies pris mon mari pour que tu prennes aussi les mandragores de mon fils ?” Et Rachel dit : “Eh bien, il couchera avec toi cette nuit pour les mandragores de ton fils.” Le soir comme Jacob revenait des champs, Léah sortit à sa rencontre et dit : “C’est vers moi que tu viendras, car je t’ai acheté pour les mandragores de mon fils.” Et il coucha avec elle cette nuit. »

De ce retour de Jacob vers Léah naîtront successivement deux fils – ce qui en tout lui en fait six –, puis une fille qu’elle appellera Dinah. Dans le même temps, poursuit le récit : « Dieu se souvint de Rachel, il l’exauça et il la rendit féconde. Elle devint enceinte et enfanta un fils et elle dit : “Dieu a enlevé mon opprobre.” Et elle lui donna le nom de Joseph, en disant : “Que l’Éternel m’ajoute un autre fils !” » Benjamin en effet viendra plus tard.

Pour le moment attardons-nous sur cette séquence des mandragores, plante mythique qui, intervenant tout soudain dans le récit, le fait basculer du côté du merveilleux<sup>26</sup>. Les commentateurs d’ailleurs s’y sont tous arrêtés et se complaisent à fournir des détails intéressants sur ses prodigieuses propriétés tout en multipliant les références faisant autorité. L’épisode est en effet assez scabreux et la pratique touche à un domaine relevant de la magie. Le *Tseenah Ureenah* nous fait une nouvelle fois entrer dans l’intimité et le secret des deux sœurs :

« Le Behaye et le Rambam disent : “Les mandragores que Reuben trouva exhalaient de bonnes senteurs qui rendaient les femmes enceintes. On glissait les plantes dans les lits ; elles aiguisaient également le désir de l’homme pour la femme.” Quand Rachel vit ces mandragores chez Léah, elle dit : “Donne-moi ces herbes.” Elle pensait que Léah voulait que le lit embaume afin que Jacob la désire. Léah se mit alors en colère contre Rachel... » (Jacob Ben Isaac... 1987 : 215).

Certes, l’effet fécondant de la plante est d’abord rappelé, mais c’est avant tout le désir de l’homme qu’il faut éveiller par de subtiles odeurs et chacune des sœurs soupçonnant l’autre de vouloir confisquer ce dernier à son profit, nous les voyons procéder à une transaction, qui bien qu’opérant sous la forme de l’échange – Rachel donne à Léah une nuit avec Jacob contre les mandragores – est de fait une vente, ce dont Léah d’ailleurs ne se cache pas quand, allant au devant de Jacob, elle lui annonce crûment : « C’est vers moi que tu viendras, car je t’ai acheté pour les mandragores de

26. Françoise Héritier (1994 : 71), relevant cette « intrusion merveilleuse de la mandragore » et la « rupture » que, selon elle, elle introduit, écrit : « l’épisode représente l’irruption du simulacre, de la magie et de l’irrationnel dans un monde où tout est régi par la loi et l’intervention divine », et encore, « il y a là un non-dit sur le pouvoir de la mandragore ».

mon fils »<sup>27</sup>. La séquence « merveilleuse » des mandragores, parce qu'elle ne masque pas les visées des deux femmes, nous ramène à la trivialité de la situation. Elle met sur le même plan la plante (inutile d'insister sur son anthropomorphisme et son hypersexualisation bien connus) et l'homme dont les deux femmes, inversant leurs positions initiales, entendent disposer et qu'elles instituent en objet de pure jouissance.

Mais revenons à la plante et à ses vertus. Aphrodisiaque et fertilisante par un effet de cette perméabilité du corps féminin dont nous avons noté d'autres occurrences, la mandragore qui a tant fasciné le Moyen Âge chrétien se trouve dotée dans la croyance juive d'un même pouvoir<sup>28</sup>. La plante ainsi identifiée – il y en a plusieurs possibles – est toujours recherchée par les femmes stériles ou délaissées par leurs maris qui, selon une informatrice de R. Patai (1983 : 340-342), enquêtant à Tel-Aviv sur les juifs originaires de Moroco, soit en absorbent le suc, soit en frottent leur corps, soit tout simplement en bassinent leur couche. Visiblement Rachel et Léah connaissent bien ces vertus spécifiques et entendent en bénéficier, d'autant que chacune se trouve à un point crucial : l'une, Léah, a fini d'enfanter et visiblement Jacob s'est détourné d'elle, l'autre, Rachel, malgré ses efforts n'a pas commencé. Les mandragores viennent donc à point nommé pour l'une et pour l'autre.

Cela veut-il dire que nous assistons maintenant à une scène de magie féminine – et amoureuse – puisqu'il s'agit de raviver pour l'une le désir d'un époux qui s'est éloigné, pour l'autre de provoquer dans son corps le miracle que Dieu, apparemment sourd à ses prières, n'a pas encore accompli ? En cela les deux filles de Laban, qui joint à sa réputation de trompeur celle de sorcier, seraient à la hauteur de leur père<sup>29</sup>. Mais pourquoi fallait-il mêler Ruben le fils aîné à cette affaire de « bonnes femmes » ?

Déjà, à l'entendre, son nom appelle la couleur rouge et invite à un rapprochement avec le rubis. L'association de cette pierre avec notre personnage est d'ailleurs clairement établie dans le *Tseenah Ureenah*. On la trouve plus loin dans l'ouvrage au chapitre consacré à l'ordonnement du Temple,

27. Il y a matière à s'interroger sur la récurrence des ventes et des achats dans la Bible et dans la famille qui nous intéresse, tout comme sur les duperies qui y sont souvent associées. « Achat » du droit d'aînesse par Jacob contre un plat de lentilles, vente de Joseph par ses frères, « échange » entre les deux femmes, de Jacob « acheté » par Léah, ce qui peut-être introduit aussi un écart entre les deux sœurs.

28. Sur la mandragore dont l'épisode est développé par Ginzberg (1988), voir Mircea Eliade (1970 : 98-217) et A.-M. Schmidt (1958). Pour une identification des espèces botaniques assimilées à la plante mythique, cf. Moreau 1981. Baumgarten (1993 : 389-392) donne un beau récit de magie amoureuse associé à la mandragore. Dans le souk de Marrakech, les herboristes vendent toujours des « mandragores mâles et femelles » comme aphrodisiaque et fournissent la manière de les accommoder.

29. N'oublions pas que Laban appartient à la race honnie des Ammonites qui, avec les Moabites, selon le Deutéronome XXIII, 4, « ne seront [pas] admis dans l'assemblée du Seigneur ». Descendant en effet des deux fils issus de l'inceste entre Loth et ses deux filles, ils ont la réputation d'être trompeurs, libidineux, idolâtres et de se livrer à des pratiques magiques, traits dont les deux filles de Laban sont peut-être porteuses, tout autant que Jacob, fils de Rébecca, sœur de Laban.

lorsque sont inventoriés tous les objets et tous les ornements nécessaires au culte. Les vêtements du Grand Prêtre sont longuement décrits, en particulier le pectoral de soie et d'or orné de « douze diamants les plus précieux » sur lesquels sont gravés les noms des douze tribus. Cela fournit au rédacteur l'occasion pour chacune des pierres d'expliquer la nature du lien qui l'attache au fils de Jacob lui correspondant et les propriétés qui en découlent. Voici le premier diamant :

« L'un se nommait rubis, pierre rouge sur laquelle on grava le nom de Reuben, parce qu'il eut honte devant son frère et que son visage s'empourpra. Il avait en effet démenagé la couche de son père Jacob qui se trouvait en compagnie de Bilhah, sa belle-mère. Cette pierre possède une vertu : quand une femme enceinte pose un rubis sur son corps, elle ne fait pas de fausse-couche. Si une femme accouche dans la douleur, il faut lui accrocher un rubis au cou. Quand une femme est stérile, on réduit en poudre un rubis que l'on donne à boire, mélangé avec de l'eau. La femme devient alors enceinte. Cette pratique fait allusion à Reuben qui rapporta de la mandragore des champs pour la donner ensuite à Rachel. En retour elle la récompensa en lui offrant son époux Jacob pour une nuit. La mandragore servit à rendre Jacob très gai lorsqu'il se trouva au lit. Cette plante est également utilisée pour permettre aux femmes de devenir enceintes. » (Jacob Ben Isaac... 1987 : 481)

Tout est rassemblé dans ce texte : un lien est d'abord posé entre Ruben le sang et le sexe. Le visage « empourpré » de honte, pour avoir été découvert par son frère, selon l'interprétation moralisante du rédacteur, renvoie, si l'on s'en tient au strict énoncé de la Genèse, à un acte certes peu honorable, vu les circonstances, puisqu'il advient juste après la mort de Rachel. Mettant à profit le départ de Jacob pour une autre contrée « Ruben alla coucher avec Bilhah la concubine de son père ». Ce faisant, Ruben le sanguin est doublement incestueux étant donné que cette dernière est à la fois la sœur de sa mère et la femme de son père, ce qui, si l'on suit toujours François Héritier, le met en contact « avec les sangs » de ses deux géniteurs<sup>30</sup>. Là encore la transgression et l'excès, la rougeur du personnage sont autant de signes visibles de son hypersexualité et de sa fécondité – l'une valant pour l'autre –, comme nous invite à le lire la suite de ce portrait de Ruben par plante et pierre interposées. Mandragore et rubis ont en effet même vertus, qu'il s'agisse d'aiguiser le désir, de mener à terme une grossesse, de s'assurer d'un accouchement facile ou de rendre féconde une femme stérile. Pierre et plante agissent de la même manière : par simple contact avec une partie du corps ou par ingestion. Toutes deux surtout éveillent les sens : la pierre par sa couleur et son éclat, la plante par ses senteurs enivrantes. L'une vaut pour l'autre et Ruben vaut pour les deux.

30. F. Héritier (1994 : 71) et sur cet épisode L. Ginzberg (1988 : 362-363). Un rapprochement, une filiation même s'impose entre Esaü et Ruben, Ruben et Judas – dont le père s'appelle aussi Ruben. Sur la rougeur, la fécondité et l'hypersexualité de ce dernier, voir C. Fabre Vassas 1994a : 126-130.

Inventoriant les pratiques auxquelles se prêtent dans certaines communautés juives orientales les femmes stériles, Raphael Patai (1983 : 340 note 4 ; trad. C.V.) écrit :

« Le rubis est considéré comme particulièrement efficace. Cette spécificité est fondée sur l’analogie en hébreu entre son nom *odem* et celui des mandragores *dudaim*, tout comme l’analogie entre son nom étranger *rubin* et le nom de Rubin, le fils de Léah qui trouva les mandragores. En conséquence le rubis est considéré comme la pierre de Rubin. »

Et parmi les recettes qu’il a relevées auprès de ses informatrices figure celle-ci : « Pour une femme stérile, prendre un rubis, le réduire en poudre, le mélanger à la nourriture et le faire manger à la femme et elle concevra puisque le rubis contient le charme de la mandragore ». Rubin, le Rouge, fils aîné de Léah apparaît bien comme la personnification de ce « principe fécond » détenu par Léah et convoité par Rachel, matérialisé sous la forme de la plante magique anthropomorphe et sexuée qu’il rapporte – « en bon fils » – à sa mère et que celle-ci cède à Rachel contre une nuit avec Jacob non sans avoir protesté, car comment accepter de se dessaisir de ce que l’on croit tenir, de ce que l’on considère comme son bien ? Rappelons-nous son cri : « Ne te suffit-il pas d’avoir pris mon mari et maintenant tu veux prendre les mandragores de mon fils ». D’ailleurs, avant de les céder à Rachel, Léah n’aurait-elle point bassiné sa couche avec les mandragores afin de rendre Jacob « joyeux » ? Deux fils naîtront en effet de cette « nuit », puis une fille, Dinah, unique au sein de cette longue lignée de garçons. On a vu Léah et Rachel réaffirmer leur rivalité amoureuse face à Jacob mais s’entendre pourtant pour procéder à un « échange » qui profite aussi à Léah. Aussi l’opinion est-elle très divisée à son égard et un soupçon pèse toujours sur elle : « Les marins sur la mer, les voyageurs sur les routes, les femmes à leur métier, tous parlaient de Léah en disant : “Elle n’est pas au fond ce qu’elle a l’air en apparence. Elle semble être pieuse mais si elle l’était elle n’aurait pas trompé sa sœur”, et aussi “sa mandragore lui a permis d’avoir des enfants !” » (Ginzberg 1988 : 361). C’est donc que son seul « charme » n’aurait pas suffi à éveiller le désir de Jacob, aimanté par la belle Rachel. Nous allons voir comment pourtant Léah usa de ses pouvoirs en faveur de sa sœur en opérant un « échange », tout à fait inattendu celui-ci et proprement merveilleux. Voici ce que rapporte la tradition :

« Léah eut encore un enfant et ce fut une fille. Un enfant de sexe masculin transformé en sexe féminin par sa prière. Quand elle conçut pour la septième fois, elle parla ainsi : “Dieu a promis à Jacob douze enfants. Je lui en ai donné six et chacune des deux servantes lui en a donné deux. Si maintenant j’accouche encore d’un fils ma sœur Rachel ne sera même pas au niveau de nos servantes.” Alors elle supplia Dieu de changer le sexe de l’embryon qui était dans son ventre et Dieu écouta sa prière. Alors toutes les femmes de Jacob : Léah, Rachel, Zilpah et Bilhah unirent leurs prières à la prière de Jacob et tous ensemble supplièrent Dieu de lever la malédiction de stérilité qui pesait sur Rachel »<sup>31</sup>.

Au-delà de l'évidente portée moralisatrice de la scène – n'oublions pas qu'elle vient après l'épisode des mandragores et que le récit s'adresse aux femmes – l'édifiante image de Jacob et de ses quatre épouses unissant leurs voix ne doit pas nous masquer qu'ici aussi c'est de la force du désir qu'il s'agit, même si on peut penser que « soutenue » par tous ces êtres féconds rassemblés la prière de Rachel, à son tour, « portera ses fruits »<sup>32</sup>.

Nous avons vu que, dans notre histoire, la force de la transmission opère horizontalement par des jeux de passation circulaires et d'échanges duels. Pour les naissances concomitantes de Joseph et de Dinah, cela a pu aller jusqu'à l'interversion des sexes, mais c'est l'étonnante révélation qui suit, énoncée à propos de la naissance de Ruben, qui nous permet de prendre toute la mesure de ce prodige : « Il était un d'un couple de jumeaux, l'autre enfant étant une fille. Et il en fut ainsi pour onze des enfants de Jacob. Tous excepté Joseph naquirent en jumeau avec une fille. Et la sœur jumelle et le frère se marièrent ensemble » (Ginzberg 1988 : 362)<sup>33</sup>. Joseph, le premier né de Rachel, ferait donc paire avec Dinah la dernière née de Léah<sup>34</sup>.

Ce partage d'un couple de jumeaux entre les deux sœurs – nouvelle variation sur le thème de l'« échange » – est l'ultime figure de ces jeux de passation de la capacité génésique entre femmes en même temps que la plus profuse, celle qui réunit les forces de l'envie et du désir. Aussi peut-on y déceler le signe d'un épuisement. Pour Léah, c'est la naissance d'une fille qui

31. Sur les pouvoirs de la prière, je renvoie à Baumgarten (1993 : 337-350), à C. Fabre Vassas (1995) et à M. Callaway (1986 : 126).

32. Claude Lévi Strauss dans *Regarder Écouter Lire* (1993 : 27), commentant le tableau de Poussin intitulé *La Rencontre entre Éliézer et Rébecca*, y voit une représentation de la race « figurée par des humaines si ressemblantes entre elles qu'elles représentent plutôt que des personnes individuelles le sexe féminin en général, par lequel la continuité du sang se transmet ».

33. On trouve déjà cette mention dans Rachi (Pentateuque 1971 : 243-245). L'échange auquel procède Léah, fait écho aux théories de la conception propres à la Cabale, dont, on l'a dit, la vulgarisation fut très rapide. La *Lettre sur la sainteté* (1986 : 51-53) mentionne à ce propos la possibilité de changer *in utero* le sexe de l'embryon par le « renversement des lettres », leur permutation. Ce qui est dit des enfants de Jacob renvoie à une croyance plus générale qui veut que les humains soient créés par deux : un homme, une femme et les couples ainsi formés se rencontreront et se marieront plus tard. Cette gémellité – ou sororité, dont on trouve des traces dans la fréquence avec laquelle les patriarches font passer leur femme pour leur sœur, c'est le cas d'Isaac avec Rébecca, d'Abraham avec Sarah – renvoie à la création initiale : une double création puisque dans la Genèse, avant la naissance d'Ève à partir d'Adam, il est d'abord dit : « Dieu créa l'homme à son image, il le créa homme et femme. » Aussi les variantes mythiques prêtent-elles à Dieu plusieurs essais parmi lesquels une figure d'androgynie. Dans cette perspective le couple est destiné à refaire ce Un divisé. On retrouve cet idéal dans d'autres cultures et ce sont les alliances royales qui le prennent en charge : ainsi en Iran et dans l'Égypte ancienne (cf. Bonte 1994).

34. Le destin de Dinah tout à fait singulier – elle est violée par un étranger et ses frères pour la venger tuent son mari et tous les hommes de sa tribu après les avoir affaiblis en les « circoncisant » sous prétexte de les faire leurs – est rapporté dans la Genèse (XXIV). Curieusement « les infortunes de Dinah » ont servi à la composition de traités de gynécologie juive médiévale destinés aux sages-femmes sous forme de questions-réponses entre Jacob, son père, détenteur de ce savoir, et Dinah, la languissante, la stérile qui pose les questions. Ayant enfin reçu ce savoir sur les femmes et toute leur nature, elle se marie et trouve la fécondité. À ce genre appartient le *Sefer ha - Toledet*, ou *Sefer Dinab*, rédigé en judéo-arabe (Ron Barkai 1991 : 128). Biale (1997) fait une lecture un peu réductrice de la vengeance des frères de Dinah en la ramenant à la seule question du mariage mixte.

le marque, quant à Rachel la mise au monde de Benjamin, son deuxième fils et le dernier de la lignée, la porte à son extrémité. Elle se situe après que Jacob, ses troupeaux, ses femmes et ses enfants ont quitté le pays de Laban<sup>35</sup>. Voici comment la Genèse (XXXV, 16) rend compte de l'événement :

« Ils partirent de Béthel ; et il y avait encore une certaine distance jusqu'à Ephrata, lorsque Rachel accoucha. Elle eut un accouchement pénible et pendant les douleurs de l'enfantement la sage-femme lui dit : "Ne crains rien car tu as encore un fils !" Et comme elle allait rendre l'âme, car elle était mourante, elle lui donna le nom de Ben-Oni ; mais le père l'appela Benjamin. Rachel mourut et elle fut enterrée sur le chemin d'Ephrata, qui est Bethléhem. Jacob éleva un monument sur son sépulcre : c'est le monument du sépulcre de Rachel qui existe encore. »

On dit que c'est à cause du risque de souillure, car elle était recouverte de sang que Jacob l'enterra sur place... Ainsi, ayant enfin gagné la fertilité, Rachel perd-elle la vie. Dans cet enfantement si désiré s'écoule son sang et son âme, et s'achève ce long cycle fécond inauguré par la naissance de Ruben.



Très vite une première lecture du texte de la Genèse et de ses commentaires a permis de dessiner la représentation d'un « capital » fécond d'abord, idéalement partageable entre les quatre femmes de Jacob. Très vite aussi s'est détachée la figure de Léah, initiatrice de ce cycle et à ce titre la première à procréer ou à le relancer. Circulation et passation d'une femme à l'autre se sont déroulées avec des temps forts, des piétinements, des arrêts, des relances ponctués chaque fois d'une manière différente : le recours aux « servantes » auxiliaires, la captation de la lettre H, l'intervention d'un personnage, Ruben, l'échange entre les mandragores et Jacob, l'addition de toutes les forces en présence dans la prière, et pour finir le partage d'un couple de jumeaux et l'interversion de leurs sexes par la puissance du désir des deux sœurs... Au-delà de la mise en place des relations duelles nécessaires à la transmission, le jeu des substitutions à l'intérieur des couples formés par les servantes et leurs maîtresses, ou par les deux sœurs, nous en a aussi offert une lecture linéaire rétablissant sa dimension

35. Ce moment est important car il est associé à deux autres épisodes relatifs à la fécondité : tout d'abord Rachel a emporté les *terafim* de la maison paternelle : « Le commentaire Tanhouma explique ainsi le terme *terafim* – les idoles créées par l'homme que Rachel subtilisa à son père Laban en quittant sa demeure (Gen. 31, 34) : "Ils sont une création de *toref*, une création d'impureté." » Comme le précise Barkai (1991 : 43) citant ce texte, le *toref* c'est aussi le sexe féminin. Or lorsque Laban, à la recherche de ses « idoles » fouille toutes les tentes dont celle de Rachel, celle-ci, qui les a cachées sous le bât d'un chameau et s'est assise dessus pour les dissimuler, prétend, lorsque son père veut vérifier, qu'elle ne peut se lever devant lui car elle a « ce qui est ordinaire aux femmes ». Avant ce départ, Laban et Jacob ont procédé au partage du troupeau et Jacob a dupé Laban en usant d'un subterfuge pour faire se reproduire les brebis qui lui revenaient, de manière à être avantagé. Les commentateurs disent qu'après le départ de Rachel et de Jacob, Laban, qui jusque-là n'avait que des filles, s'est mis à procréer des mâles (Ginzberg 1988 : 575). Tout cela invite à s'interroger aussi sur le versant masculin de ces jeux de passation et de maîtrise de la fécondité.



verticale : dans l'ordre Léah, Bilhah, Zilpah et Rachel pour finir. On a donc vu le capital fécond s'amenuiser en circulant de l'aînée à la cadette, de Ruben à Benjamin, jusqu'à l'épuisement de la dernière génitrice, jusqu'à la mort tragique de la belle Rachel.

En effet, dans le récit biblique chaque fois qu'il est mis fin à la stérilité persistante d'une femme, celle-ci conçoit un unique enfant. Rachel avec ce « un en plus », outrepassa la règle implicite. Nous avons parlé d'une « métaphysique du destin » à laquelle les humains semblaient se soumettre. Or, à progresser dans le texte, tout comme dans les commentaires qui le prolongent, nous avons vu que c'est comme si Dieu se retirait de la scène.

Cet effacement n'est pas seulement l'effet de la « subversion » opérée par des femmes détournant la coutume sociale et la loi, comme le suggèrent des interprétations par trop positivistes<sup>36</sup>. Suivant Maurice Blanchot, nous y reconnaissons plutôt la marque d'une coupure fondatrice dont la « Bible » serait porteuse en tant qu'« œuvre », par le rapport qu'elle entretient avec le sacré, par son « souci de l'origine », et dont il écrit avec justesse :

« Chaque fois que, derrière les dieux ou au nom des hommes, l'œuvre se fait entendre, c'est comme pour annoncer un plus grand commencement. Les dieux semblent-ils obtenir les clés de l'origine, paraissent-ils les puissances premières d'où tout rayonne, l'œuvre tout en disant les dieux, dit quelque chose de plus originel qu'eux, dit le défaut des dieux qui est leur destin, dit, en deçà du Destin, l'ombre où celui-ci demeure sans signe et sans pouvoir. »<sup>37</sup>

Comme inscrit en creux dans le vide laissé par ce retrait le désir et le destin des hommes... En cela le sort tragique réservé à la belle Rachel n'a échappé à personne. Personnage romanesque s'il en est, elle figure en bonne place dans cette constellation d'héroïnes bibliques dont la littérature s'emparera, avec lesquelles elle élaborera la figure de « la belle juive » fatale aux autres et à elle-même<sup>38</sup>.

En effet, recevoir, « porter » pour la vie ces prénoms de Sarah, de Léah, d'Esther, de Rachel, les imposer ou non en retour, n'est-ce pas aussi s'inscrire dans ou contre l'ordre d'un destin auquel ces figures sensibles vien-

36. Je rejoins totalement la critique de Georges Didi-Huberman (1999 : 137, note 39) relative à certaines interprétations des peintures de Botticelli, qui *substantialisant l'image* font « chercher des femmes réelles là où agissent des formes du désir ». Thomas Mann, alors même qu'il a développé en un vaste cycle romanesque intitulé *Joseph et ses frères* (1995 : 109-110) ces quelques pages de la Genèse, voit dans ses personnages l'incarnation d'une « conception flottante de la personnalité » en relation avec « certains schémas mythiques ». D'autres héroïnes de la Bible, parce qu'elles mettent en jeu le désir féminin sous une forme plus radicale encore, sont devenues des figures mythiques. Je pense à Judith, Salomé, Hérodiane, qui ont hanté peintres, écrivains et musiciens d'un XIX<sup>e</sup> siècle où « moderne » et « baroque » se conjuguent dans une « esthétique de l'altérité » qu'elles incarnent par leur excès (pour reprendre les mots de C. Buciu-Glucksman [1984] et la thèse qu'elle développe).

37. Blanchot 1998 : 309 ; sur la Bible comme œuvre et lecture des commencements, voir aussi *ibid.* : 270 et 303-311.

38. Le thème abordé par Sébastien Tank-Storper (1997). Sur l'émergence des héroïnes à « destin » dans une littérature romanesque dont on peut dire que Dieu est absent, voir Verdier 1995.

nent donner corps. Maint exemple de vie obscur ou éclatant aujourd'hui encore en offre l'illustration<sup>39</sup>. C'est à partir de ce présent-là que j'ai rencontré l'«œuvre» magnifiquement anonyme qu'est la Bible, et cette histoire ancienne de femmes fécondes et stériles qui, pour s'incarner dans des personnages dotés de traits physiques, de caractères, et d'un destin singulier, peut aussi se lire comme passage vers des «figures» ou des «formes» inquiètes du désir.

Rachel, dans cette configuration, occupe une place majeure. On dit que c'est de ses deux fils que sont sorties «en vérité» les douze tribus : dix de Joseph (le fils préféré de Jacob), deux de Benjamin. Ironie du sort ou juste retournement, c'est à Rachel, exclue de la tombe où reposent les couples fondateurs (Abraham et Sarah, Rébecca et Isaac, Jacob et Léah), à elle, l'écartée, que les jeunes filles et femmes, tant juives que musulmanes, rendent un culte fervent ; sur sa tombe elles viennent aujourd'hui en pèlerinage pour obtenir des enfants et de l'amour, y cherchant plus secrètement aussi la mandragore au charme si puissant qui désormais pousse tout près...

MOTS CLÉS/KEYWORDS : anthropologie du judaïsme/*anthropology of Judaism* – Genèse/*Genesis* – fécondité/*fertility* – désir féminin/*women's desire* – mariage/*marriage*.

#### BIBLIOGRAPHIE

Agamben, Giorgio

1998 *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*. Paris, Rivages (« Petite Bibliothèque »).

Amado Lévy-Valensi, Éliane

1996 *La Poétique du Zohar*, préface de Charles Mopsik. Paris, Éditions de l'Éclat.

Barkäi, Ron

1991 *Les Infortunes de Dinah ou la gynécologie juive au Moyen Âge*. Paris, Les Éditions du Cerf (« Toledot - Judaïsmes »).

Baumgarten, Jean

1993 *Introduction à la littérature yiddish ancienne*. Paris, Éditions du Cerf (« Patrimoines/Judaïsme »).

Biale, David

1997 *Eros juif*. Traduit de l'américain par Isabelle Rozenbaum. Arles, Actes Sud (« Hebraïca »).

Bible

1989a *La Bible*. Traduite et présentée par André Chouraqui. Paris, Desclée de Brouwer.

1989b *La Bible*. Traduite par les membres du Rabinat français sous la dir. de Zadoc Kahn. Paris, Éditions Colbo.

Bible de Jérusalem

1998 *La Bible de Jérusalem*. Trad. sous la dir. de l'École biblique de Jérusalem. Paris, Éditions du Cerf.

39. Je pense au destin si singulier de Rachel, la tragédienne qui eut quatre sœurs respectivement nommées Sarah, Léah, Rébecca et Dinah (voir *Encyclopaedia judaica*, Jérusalem, Keter Publishing House, vol. XIII : 1492) et à quelques-uns des récits de vie fournis par mes informatrices toulousaines.

Blanchot, Maurice

1998 *L'Espace littéraire*. Paris, Folio Essais.

Bonte, Pierre, ed.

1994 *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éditions de l'EHESS (« Civilisations et Sociétés » 89).

Bottéro, Jean, Clarisse Herrenschildt & Jean-Pierre Vernant

1998 *L'Orient ancien et nous*. Paris, Hachette Littératures (« Pluriel » 855).

Bril, Jacques

1981 *Lilith ou la mère obscure*. Paris, Payot.

Buci-Glucksmann, Christine

1984 *La Raison baroque (de Baudelaire à Benjamin)*. Paris, Galilée.

Callaway, Mary

1986 « *Sing, O Barren One* ». *A Study in Comparative Midrash*. Georgia, Atlanta Scholars Press (« Society of Biblical Literature » 91).

Chapitres...

1983 *Chapitres de Rabbi Eliezer. Pirqé de Rabbi Eliezer*. Traduit de l'hébreu et annoté par Marc-Alain Ouaknin & Eric Smilévitch. Lagrasse, Verdier (« Les dix paroles »).

Cohen-Solal, Henri & Danièle Storper-Perez

1983 « Lilith et Myriam. De l'imaginaire à la prophétie », *Nouveaux Cahiers* 73 : 35-42.

Darmesteter, A.

1997 *Le Talmud*. Préface de Moshé Catane. Paris, Allia (Ed.orig. *Revue des Études juives*, 1888, XVII).

De Luca, Erri

1994 *Un nuage comme tapis*. Trad. de l'italien par Danièle Valin. Paris, Payot-Rivages.

Didi-Huberman, Georges

1999 *Ouvrir Vénus. Nudité, rêve, cruauté*. Paris, Gallimard (« Le temps des images »).

Di Segni, Riccardo

1981 *Le unghie di Adamo. Studi di antropologia ebraica*. Napoli, Guida Editori.

1989 « Il padre assente. La trasmissione matrilineare dell'appartenenza all'ebraïsme », *Quaderni storici* 24 (1) : 143-204.

Djeribi, Muriel

1993 « L'incantation mythique : noms et écriture », *Ethnologie française*, 23 (1) : *Textures mythiques* : 94-103.

Eliade, Mircea

1970 *De Zalmoxis à Gengis-Khan*. Paris, Payot.

Erlich, Joseph

1978 *La Flamme du Shabbat*. Trad. du Yiddish par Marc & Léa Ritel. Paris, Plon (« Terre Humaine »).

Fabre Vassas, Claudine

1994a *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque Sciences humaines »).

1994b « La part embaumée du christianisme », *L'Homme* 131 : 111-119.

1995 « La fiancée d'Aleph », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 2 : 133-162.

1997 « Parfum de correspondance », *Barca, Poésie, politique et psychanalyse* 8 : *La cause des mots* : 181-194.

1998 « Variations sur les figures du Juif, du Maure et du Chrétien », in Marlène Albert-Llorca, ed., *Moresca : images et mémoire du Maure*, catalogue de l'exposition. Corte, Musée de la Corse : 90 -113.

2000 « Rachel : la Belle qui n'a pas d'yeux », *Barca. Poésie, politique et psychanalyse* 14 : *Les féminins* : 67-75.

Frazer, James

1919 *Folklore in the Old Testament. Studies in Comparative Folklore of the Ancient Testament*. London, Macmillan, 3 vol.

1923 *Le Folklore dans l'Ancient testament*. Trad. par E. Andra. Paris, Librairie Geuthner.

Gandelman, Tsili Dolève & Claude Gandelman

1994 « Corps texte, texte corps : des rites juifs comme rites textuels », *L'Homme* 129 : 93-108.

Gikatila, Joseph

1994 *Le Secret du mariage de David et Bethsabée*. Traduit et présenté par Charles Mopsik. Combas, Éditions de l'Éclat.

Ginzberg, Louis

1988 *The Legends of the Jews*. I : *Bible Times and Characters. From the Creation to Jacob*. V : *Notes to Volumes I and II From the Creation to Exodus*, (1987) Trad. du ms allemand par Henrietta Szold. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, Ed. orig. 1909.

1997 *Les Légendes des juifs (La création du monde, Adam; les dix générations, Noé)*. Trad. par Gabrielle Sed-Rajna. Paris, Éditions du Cerf (« Patrimoines/Judaïsme »).

1998 *Les Légendes des Juifs (Abraham, Jacob)*. Trad. par Gabrielle Sed-Rajna. Paris, Éditions du Cerf (« Patrimoines/Judaïsme »).

Goldberg, Harvey E., ed.

1987 *Judaism Viewed from Within and from Without : Anthropological Studies*. Albany, State University of New York Press (« Anthropological Studies »).

Graves, Robert & Raphael Patai

1987 *Les Mythes hébreux*. Traduit de l'anglais par Jean-Paul Landais. Paris, Fayard.

Gutwirth, Jacques

1970 *Vie juive traditionnelle, ethnologie d'une communauté hassidique*. Paris, Éditions de Minuit (« Arguments »).

Haddad, Gérard

1984 *Manger le livre. Rites alimentaires et fonction paternelle*. Paris, Hachette littératures (« Pluriel »).

Hameln, Glücker von

1971 *Mémoires*. Introd. et trad. par Léon Poliakov. Paris, Éditions de Minuit.

Héritier, Françoise

1994 *Les Deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Odile Jacob.

Heymann, Florence & Danièle Storper-Perez, eds

1997 *Le Corps du texte. Pour une anthropologie des textes de la tradition juive*. Paris, CNRS Éditions (« Hommes et sociétés »).

Jacob Ben Isaac Achkenazi de Janow

1987 *Le Commentaire sur la Torah. Tseenah Ureenah*. Trad., intro. et notes par Jean Baumgarten. Lagrasse, Verdier (« Les dix paroles »).

Joseph de Hamadan

1998 *Fragment d'un commentaire sur la Genèse*. Ed. et trad. de l'hébreu par Charles Mopsik. Lagrasse, Verdier (« Les dix paroles »).

Lacan, Jacques

1985 *Encore. Le séminaire, livre XX*. Texte établi par Jacques Alain Miller. Paris, Le Seuil.

Lacoque, André

1992 *Subversives, ou Un Pentateuque de femmes*. Trad. de l'anglais par Claude Veugelen Paris, Éditions du Cerf (« Lectio Divina » 148).

Leach, Edmund R.

1980 *L'Unité de l'homme et autres essais*. Trad. de l'anglais par Guy Durand et al. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Lettre...

1986 *Lettre sur la sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la Cabale*. Étude préliminaire, traduction de l'hébreu et commentaires par Charles Mopsik suivi de *Métaphores et pratiques sexuelles dans la Cabale* par Moché Idel. Lagrasse, Verdier (« Les dix paroles »).

Lévinas, Emmanuel

1977 *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris, Éditions de Minuit (« Critique »).

Lévi-Strauss, Claude

1987 « De la fidélité au texte », *L'Homme* 101 : 117-140.

1993 *Regarder Écouter Lire*. Paris, Plon.

Mann, Thomas

1995 *Joseph et ses frères. Les histoires de Jacob*. Trad. de l'allemand par Louis Vic. Paris, Gallimard (« L'imaginaire »).

Meschonnic, Henri

1986 *Les Cinq rouleaux*. Trad. de l'hébreu. Paris, Gallimard.

Mopsik, Charles

1993 *Les Grands textes de la Cabale. Les rites qui font Dieu*. Lagrasse, Verdier.

Moreau, Olivier

1981 *La Mandragore*. Paris, EHESS, mémoire de DEA.

Patai, Raphael

1983 *On Jewish Folklore*. Detroit, Wayne State University Press.

Pentateuque...

1971 *Le Pentateuque avec commentaires de Rachi et notes explicatives*. I : *La Genèse*.

Traduction du Rabinat français adaptée au commentaire de Rachi. Paris, Fondation Samuel et Odette Levy.

Raphaël, Freddy

1986-1987 « Une langue qui se meurt : le Jeddich-Daitch des juifs d'Alsace », *Revue des Sciences sociales de la France de l'Est* 15 : 5-31.

Sainte Bible

1957 *La Sainte Bible*. Trad. par Louis Segond. Paris, Alliance biblique française (1<sup>re</sup> éd. 1910).

Schmidt, André-Marie

1958 *La Mandragore*. Paris, Flammarion (« Symboles »).

Scholem Gershom, G.

1996 *La Kabbale et sa symbolique*. Trad. de l'allemand par Jean Boesse. Paris, Payot (« Petite bibliothèque »).

Sibony, Daniel

1989 *Entre dire et faire. Penser la technique*. Paris, Grasset.

1994 *La Haine du désir*. Paris, Christian Bourgois (« Choix-Essais »).

Tank-Storper, Sébastien

1997 « Essai sur la figure de la belle juive dans la littérature », *Nouveaux Cahiers* 129 : 28-36.

Valensi, Lucette & Abraham L. Udovitch

1984 *Juifs en terre d'Islam. Les communautés de Djerba*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.

Verdier, Yvonne

1979 *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

1995 *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Weber, Max

1998 *Le Judaïsme antique*. Trad. de l'allemand par Freddy Raphaël. Paris, Plon (« Agora ») (1<sup>re</sup> éd. 1920).

Zafrani, Haim

1983 *Mille ans de vie juive au Maroc*. Paris, Maisonneuve & Larose.

Zohar

1981 *Le Zohar*. Vol. I. Trad., annot. et avant-propos par Charles Mopsik, suivi de *Midrach Haneelam* trad. et annoté

par Bernard Maruari. Lagrasse, Verdier (« Les dix paroles »).

1984 *Le Zohar*. Vol. II. Trad., annot. et introd. par Charles Mopsik. Lagrasse, Verdier (« Les dix paroles »).

1991 *Le Zohar*. Vol. III. Trad., annot. et introd. par Charles Mopsik. Lagrasse, Verdier (« Les dix paroles »).

Zohar

1987 *Zohar : le livre de Ruth*. Trad. de l'hébreu et de l'araméen, et ed. par Charles Mopsik. Lagrasse, Verdier (« Les dix paroles »).

Zvétaieva, Marina

1979 *Mon frère féminin. Lettre à l'Amazone*. Note par Ghislaine Limont. Paris, Mercure de France.

#### RÉSUMÉ/ABSTRACT

Claudine Vassas, *Le corps à la lettre, ou les quatre femmes de Jacob*. — L'« Histoire du mariage de Jacob », épisode fondateur de la Genèse a suscité maints commentaires dans la tradition juive européenne. Plus encore, entre l'écrit premier et la parole contemporaine qui le vivifie, ponctuations et reprises sont assurées par des rituels, des pratiques et des croyances toujours actualisées. Alors même que la tradition exégétique juive a glosé chacun des détails du récit, l'interprétation reste ouverte. Dans la Genèse qui s'attache à promouvoir d'un même élan le monothéisme et la monogamie, cette union avec deux sœurs redoublées par leurs servantes occupe une place des plus singulière. Bigamie et inceste, duperies et méprises, échanges de partenaires, substitutions, et même ventes et achats se conjuguent dans la lutte menée par Rachel et Léah pour réunir amour et fécondité. Cette histoire ancienne de femmes « fécondes » ou « stériles », incarnée par des personnages dotés de traits physiques, de caractère et d'un destin singulier peut aussi se lire comme passage vers des figures ou des formes inquiètes du désir.

Claudine Vassas, *The Body to the Letter, or Jacob's Four Wives*. — The story of Jacob's marriage, a founding episode in Genesis, has been the subject of many a commentary in the Jewish tradition in Europe. Lying between the initial text and the contemporary commentaries on it, rites as well as still current practices and beliefs have given new twists and turns to the story. Even though the Jewish tradition of commentary has made glosses about each detail in the story, the interpretation is still open. In the book of Genesis, which attempts to advance both monotheism and monogamy as a single cause, the marriage with two sisters, doubled by their servants, has a special place. Bigamy and incest, deception and mistakes, exchanges of partners, substitutions, and even selling and buying all enter into Rachel's and Leah's struggle to unite both love and fertility. This ancient story of « fertile » or « sterile » women, incarnated by figures endowed with physical and personality traits and with a special destiny, can also be interpreted as the passage toward disturbing forms of desire.