



Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

122-123 | 2010
Handicaps

Le récit mythique du passage du Yabboq

La boiterie de Jacob

The Mythical Account of the Passing of the Yabboq: Jacob's Lameness

Henri-Jacques Stiker



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/5323>

DOI : 10.4000/jda.5323

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2010

Pagination : 49-66

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Henri-Jacques Stiker, « Le récit mythique du passage du Yabboq », *Journal des anthropologues* [En ligne], 122-123 | 2010, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5323> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.5323>

Journal des anthropologues

LE RÉCIT MYTHIQUE DU PASSAGE DU YABBOQ La boiterie de Jacob

Henri-Jacques STIKER*

Préalable

Quand on a fait un parcours philosophique suivi d'un autre en anthropologie historique, comme c'est mon cas, on est amené, d'évidence, à considérer que tous les textes du patrimoine culturel de l'humanité sont dignes d'être étudiés. Dans l'Antiquité occidentale il y a la source grecque et latine mais aussi la source juive. La première est sans doute aujourd'hui la plus étudiée parce qu'elle n'appartient plus à une communauté réelle, la civilisation gréco-latine est morte. Nous sommes plus libres vis-à-vis d'elle que vis-à-vis de la seconde dont les textes sont interprétés et médités par les croyants, juifs et chrétiens. Dans le contexte séculier et laïc qui est le nôtre nous préférons les mythes grecs et les écrits latins, d'autant qu'ils sont, sur le plan philosophique notamment, étudiés en permanence dans les cursus universitaires. De longues séries de raisons nous portent donc vers la littérature de l'Antiquité dite païenne où tant de découvertes en sciences humaines ont puisé, de la psychanalyse à l'anthropologie, de l'histoire aux sciences des civilisations. Cela n'interdit nullement de regarder également ailleurs, en l'occurrence l'Antiquité hébraïque.

* Laboratoire Identités, cultures, territoires.
Université Paris Diderot-Paris 7 – 75205 Paris cedex 13.
Courriel : stiker.metal@demail.com

En présentant une approche anthropologique du célèbre passage biblique de la lutte de Jacob, et en parlant en terme de mythe, de multiples questions sont soulevées.

Le texte biblique est essentiellement lu, analysé et interprété par des croyants, juifs ou chrétiens, puisqu'il s'agit pour eux d'un message venu de Dieu et concernant celui-ci ou nos rapports avec lui. Les lectures proprement anthropologiques se situent à l'évidence sur un autre plan : que nous disent de l'humain ces textes, en dehors de toute croyance en leur inspiration divine ? Le mérite de René Girard est d'aborder le texte biblique, de la Genèse de l'Ancien Testament à l'Apocalypse du Nouveau, avec des hypothèses et des méthodes purement ethnologiques. J'ai donc ici un prédécesseur quant à l'audace. Mon point de vue, comme on le verra, est tout à fait différent de celui de René Girard, et beaucoup plus modeste, mais il est bon de se situer dans une ligne de recherche ouverte sinon complètement établie. Tout chercheur, même défricheur d'un champ encore ignoré, est pourtant toujours précédé, ne serait-ce que pour avoir pu y penser.

Si la démarche anthropologique relative au texte biblique n'est ni sacrilège ni fréquente, où cependant trouve-t-elle des justifications ? Par comparaison avec les travaux relatifs à l'Antiquité gréco-latine le travail ici entrepris n'est pas incongru. Tout le monde admet que l'histoire d'Œdipe ou de Tirésias ou de multiples autres textes appartiennent à la catégorie du mythe. On pourrait dire que les textes que je viens de citer sont précisément présentés comme mythiques dans l'univers de l'Antiquité et sont, aux yeux même de cette culture, d'un autre ordre que les récits d'Hérodote ou de Tacite. Le mythe d'Œdipe est principalement contenu dans le théâtre de Sophocle. La question pourtant est bien davantage complexe. Il ne peut être question, dans l'introduction à une étude aussi restreinte, de traiter ce problème de la mythologie ancienne et de son rapport à l'histoire. Disons simplement que ce qui est admis pour l'Antiquité pourrait l'être pour l'univers biblique, à savoir qu'il contient des épisodes, fussent-ils présentés comme de l'histoire, qui relèvent d'une construction ayant pour objectif de mettre en mots et en récits un certain nombre de problèmes, de questions, d'énigmes,

de mystères, concernant les hommes dans leur situation naturelle ou sociale. Les récits que l'on peut appeler mythiques, parce qu'ils débordent de toute façon toute prétention à l'historicité au sens moderne du terme, sont des représentations des humains dans leurs rapports complexes et cachés entre eux, avec le monde, avec les dieux. À la fin de son ouvrage intitulé *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, si stimulant et parfois si paradoxal, Paul Veyne écrit : « L'opposition de la vérité et de l'erreur n'est pas à l'échelle de ce phénomène (l'imagination) : elle fait petit ; celle de la raison et du mythe ne tient pas davantage : le mythe n'est pas une essence, mais plutôt un fourre-tout, et la raison de son côté s'éparpille en mille petites rationalités arbitraires. Il n'est pas jusqu'à l'opposition de la vérité et de la fiction qui n'apparaisse comme secondaire et historique. » Après avoir parlé de nos « palais d'imagination » il poursuit : « ils ont du moins une valeur trop rarement nommée, dont nous ne parlons que lorsque nous ne savons pas dire exactement quel est l'intérêt d'une chose : ils sont intéressants. Car ils sont compliqués » (1983 : 131). Je m'en tiendrai là : les textes bibliques, que l'on peut légitimement dire mythiques dès lors qu'on ne projette pas sur eux une position positiviste étroite ou une sacralisation peureuse (peut-être tout aussi positiviste à y bien regarder), sont fabuleusement intéressants parce qu'ils parlent de nous, de notre condition humaine, à leur manière et dans leur langage.

Les mythes de l'Antiquité ont été largement étudiés. Les noms de Claude Lévi-Strauss, de Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, de Nicole Lauraux et Luc Brisson me suffiront pour évoquer cette énorme littérature savante relative au monde mythologique ancien. Pour ce qui touche à la question de l'infirmité, même si l'analyse que l'on trouve dans *Anthropologie structurale* (Lévi-Strauss, 1974) ou dans *Edipe et ses mythes* (Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, 1988), pour ne citer que ces deux exemples parmi d'autres, contient des éléments signifiants eu égard à la boiterie des Labdacides, peu de ces anthropologues évoqués par la courte liste précédente se sont attachés à cette question. L'intérêt récent pour la présence de l'infirmité dans les mythes de l'Antiquité est dû à des psychanalystes, telle Simone Korff-Sausse (2000) par-

courant les figures du handicap d'Œdipe à Frankenstein, ou à des anthropologues s'intéressant tant à l'art qu'à des pratiques rencontrées dans la clinique, tel Olivier Grim (2000, 2001, 2008). Le déchiffrement des mythes comportant des infirmités n'est pas très fréquent et ne concerne que les mythes de l'Antiquité occidentale. Le champ des mythes bibliques relatif aux déficiences est en friche, à ce point de vue¹.

La geste de Jacob

Selon le point de vue des genres littéraires adopté certains auteurs parleraient d'épopée ou de légende, car la vie de Jacob ressemble à une vaste suite de hauts faits et relève également de ce type de récit, vrai et embelli, comme on en parlait au Moyen-Âge quand on écrivait *La Légende dorée* ou *La Légende de saint François d'Assise*. Le mot de geste a ma préférence parce qu'il est employé par certains traducteurs de la Bible et qu'il s'éloigne moins de ma préoccupation mythologique. André Chouraqui, en Genèse (25, 19) dit : « voici la geste d'Isaac », ce qui se rapproche d'autres traductions telles que : « voici la famille », ce qui suit étant la généalogie. Mais dans la généalogie c'est toute l'histoire qui est sous-jacente. La constitution de la famille de Jacob se confond presque avec sa vie et son destin. On peut donc parler de geste.

Mon hypothèse est que l'épisode du combat de Jacob avec un personnage énigmatique au gué du Yabboq constitue un récit mythique isolable. Cette affirmation ne va pas de soi, ouvrant le débat sur les définitions du mythe². Je note qu'une indication

¹ Un ouvrage fort érudit comme celui de Saul M. Olyan (2008) n'aborde pas la question de l'infirmité sous cet angle mythique. Il s'agit d'une analyse exégétique et culturaliste, mais elle laisse le champ libre aux interrogations que je pose.

² Il est hors de question de traiter ici des différentes conceptions du mythe. Le fait que beaucoup d'auteurs parlent de certains textes, comme l'histoire d'Œdipe chez Sophocle, en terme de mythe me suffira ici. Dans les différentes caractéristiques du mythe François Laplantine place « l'histoire de personnages légendaires qui récapitulent et totalisent l'expérience humaine » et il cite Adam, Œdipe, Romulus (1974 : 128). C'est aussi ce

spatiale et temporelle ouvre le récit (verset 23) et qu'il est fermé de la même manière (verset 32), alors que ce qui va se passer concerne la nomination du peuple dont Jacob est un des pères, donc une histoire générale et exemplaire. Nous sommes dans un temps fondamental, pour une société qui va s'y référer souvent³. Le récit

que laissent entendre Bonte et Izard (1991 : 500). Dans les premières lignes de leur ouvrage, Graves et Patai (1987) définissent les mythes comme « des récits dramatiques qui constituent une charte sacrée visant soit à légitimer la pérennité d'institutions anciennes, de coutumes, de pratiques rituelles et de croyances dans l'aire où elles ont cours, soit à en ratifier les modifications ». En un sens le récit du Yabboq, qui légitime Jacob comme l'origine du peuple d'Israël, tel que je le traite, rejoint cette définition. D'ailleurs les auteurs sont très fidèles à leur définition tout au long du livre en montrant constamment les coutumes et l'histoire du peuple que ces mythes de la Genèse justifient, notamment par leur plongée dans un fond mythique prébiblique et commun à plusieurs cultures antiques. Ma démarche est un peu différente, en partant seulement du texte retenu par la Bible hébraïque, je rattache ce qui est dit de Jacob davantage à ce que des anthropologues comme Van Gennep ou Turner disent de certains héros mythiques.

³ Dans 1 Rois (18, 30) le rédacteur, pour rassembler le peuple, rappelle les douze tribus issues de Jacob à qui a été adressée la parole « ton nom sera Israël ». Même chose en 2 Rois (17, 34) ou encore dans 1 Chroniques (16, 13) où le peuple est désigné comme « race d'Israël son serviteur, vous fils de Jacob ses élus ». Dans la généalogie de Jésus par l'évangéliste Matthieu il est dit qu'Abraham engendra Isaac et Isaac engendra Jacob, celui-ci engendra Juda et ses frères, c'est-à-dire toute la suite. Ce qui fait écho à Actes (7, 8) : « Il lui donna l'alliance de la circoncision et c'est ainsi qu'ayant engendré Isaac, Abraham le circoncit le huitième jour. Isaac fit de même pour Jacob et Jacob pour les douze patriarches. » En Luc (1, 33) il est dit de Jésus qu'il régnera pour toujours sur la famille de Jacob (Abraham et Isaac ne sont pas cités). En Actes (7, 46) dans le rappel de la tradition on parle de la maison de Jacob (ou du Dieu de Jacob). En Romains (11, 26) l'auteur de l'épître écrit : « Et ainsi tout Israël sera sauvé, comme il est écrit : de Sion viendra le libérateur, il écartera Jacob des impiétés. » Jacob est ici pris comme un collectif. Dans le récit de la Samaritaine en Jean (4, 12) la question est : serais-tu plus grand que notre père Jacob ? Ces exemples ne sont pas exhaustifs mais ils suffisent à montrer que Jacob jouit d'un privilège comme père du peuple, comme je le soulignerai plus avant, c'est Le Grand Ancêtre. Abraham et Isaac ont reçu l'alliance, Jacob est davantage le commencement du peuple. Ici je voulais

du gué du Yabboq comporte un certain nombre de caractéristiques qui permettent de la considérer comme un condensé mythologique. Pour autant le personnage de Jacob ne peut être ignoré, pas plus que la place de l'épisode dans le long récit de la vie du patriarche. On pourrait ainsi discuter pour traiter le récit du gué du Yabboq plutôt comme un mytheme que comme un mythe, le mythe étant toute l'histoire de Jacob ; pourtant l'épisode est aussi un tout. Bien que les lecteurs contemporains ne soient plus familiers avec les récits bibliques, je les renvoie au texte de la Bible pour avoir tous les détails de la vie de Jacob, la plus ample de tous les récits concernant les patriarches.

Le trait que je retiens d'abord est celui de « supplantateur », ou usurpateur, et de stratège rusé. On sait que Jacob n'est pas le premier sorti du ventre de sa mère Rebecca, bien que jumeau avec Esaü, mais qu'il tenait le pied de celui-ci, cherchant déjà à être le premier, le fils aîné. Isaac, le père, préfère Esaü considéré par lui comme tenant du droit d'aînesse. Jacob, préféré de sa mère, entre dans les stratagèmes imaginés par elle d'abord pour ravir ce droit d'aînesse en l'échangeant contre le fameux plat de lentilles et ensuite pour extirper du père la bénédiction irrévocable qui s'adresse à cet aîné, en se faisant cette fois passer pour son frère, Isaac étant devenu aveugle. Il devient ainsi l'héritier de la lignée d'Abraham et des promesses qui s'y attachent. Esaü se montre bien léger en acceptant, par besoin élémentaire corporel (la faim) de laisser filer son droit d'aîné, de même qu'il ne s'est pas méfié de la préférence de sa mère et qu'il ira chercher femme chez les Hittites alors que Jacob ira prendre la sienne dans sa lignée en s'exilant chez Laban, frère de Rebecca, où il rencontrera Rachel, la cadette de son oncle. Il sera lui-même victime des ruses de Laban qui lui fera contracter mariage avec Léa la fille aînée et le retiendra en travail forcé pendant beaucoup plus de temps que prévu. Pourtant Jacob se montrera là encore très rusé pour se constituer, aux dépens de Laban, une fortune en terme de cheptel et de biens divers (en plus

insister sur la fonction de rassemblement d'un peuple qui est une des caractéristiques du mythe, si l'on veut bien suivre Malinowski par exemple.

de ses femmes et de ses enfants). On a parlé de la *métis* des Grecs (Détienne & Vernant, 1974), c'est-à-dire du caractère industriel, inventif et rusé des Grecs anciens, mais Jacob la dépasse peut-être !

D'autres traits me semblent devoir être retenus pour l'analyse suivante. Jacob est jumeau. De manière assez universelle les naissances rares ou difformes, dont celle des jumeaux, impliquent des rituels particuliers, ces enfants représentant souvent une manifestation du sacré ou un danger. Ces naissances se rapprochent de certains héros marqués de façon spéciale. Il est difficile de ne pas voir que ce héros qu'est Jacob, au destin exceptionnel, est aussi un jumeau, déjà sacré (et dangereux, ne serait-ce que pour son frère !) La marque de la boiterie dont Jacob sera affligé peut être mise en relation avec cette première marque d'un jumeau particulièrement troublant et trublion. La gémellité pose la question du deux et de l'un, car normalement un seul enfant humain naît à la fois. Comme le dit Turner : « Deux représente le Multiple en tant qu'il s'oppose à l'Un, en tant qu'il procède de lui ou en tant qu'il fusionne avec lui à nouveau » (Turner, 1990 : 54).

Jacob et Esaü sont-ils un ou deux et comment arranger cette contradiction ? C'est Rebecca, la mère, qui trouve la solution. Rebecca était stérile, comme beaucoup de femmes qui vont perpétuer la descendance d'Abraham. La propre femme de Jacob, Rachel, fait écart à son tour : elle est la cadette qui a été l'objet de l'amour de Jacob contre Léa sa sœur aînée que Laban avait pourtant imposée à celui-ci, elle est également stérile dans un premier temps, avant que lui soit accordé un fils, le dernier de Jacob, Joseph.

Jacob se situe dans une lignée hors norme par les femmes. On sait combien les lignées par les femmes ont d'importance dans la Bible, de Rebecca jusqu'à Marie, la mère de Jésus en passant par celles nommées dans la généalogie de Jésus (Thamar, Rahab, Ruth et la femme d'Urie, Matthieu 1, 1-16 : donc trois étrangères et toutes quatre ayant enfanté dans des conditions irrégulières). S'il est légitime de considérer que les textes bibliques peuvent se renvoyer les uns aux autres, on voit que Rebecca est la première de toute une série de femmes inattendues. La gémellité qu'elle engendre ne serait-elle pas la réalisation, et le symbole tout à la fois, de

l'exception ? On peut d'ailleurs ajouter avec Turner que le couple qui engendre des jumeaux est « loué pour sa contribution exceptionnelle à la société et maudit pour l'excès avec lequel il y contribue » (Turner, *op. cit.* : 92). Les jumeaux ne peuvent pas rester dans la pure et simple égalité. Dans beaucoup de groupes sociaux l'un des deux est supprimé ou parfois les deux ; dans d'autres cas on leur assigne un statut spécial permanent ; enfin dans un troisième cas : « aux moments critiques de la vie que sont leur naissance, leur mariage et leur mort on accomplit des rituels spéciaux et ils ont presque toujours un caractère sacré latent » (*ibid.* : 52). Or grâce à la perception de la mère sur les questions posées par la gémellité, la priorité sera arbitrairement mais définitivement donnée à Jacob, donc la dualité sera réduite d'un côté, bien que les deux peuples qui sortiront, l'un d'Esau et l'autre de Jacob, ne feront pas un seul peuple ; mais c'est là quelque chose de courant en anthropologie, la dualité persiste au-delà de sa réduction plus ou moins rituelle. Nous verrons cela dans l'épisode du Yabboq. Ce qui est le plus important pour l'heure consiste à souligner que les jumeaux ne sont pas des enfants comme les autres et qu'ils sont marqués à vie d'une manière ou d'une autre. La marque de la boiterie que nous allons examiner ne peut se séparer du caractère gémellaire de Jacob.

Un deuxième trait, présent dès sa naissance, est frappant, c'est sa nomination. Jumeau « supplanté », ce fait est interprété par le texte comme signifiant non pas simplement, ainsi que les traductions un peu édulcorées le disent, que le cadet dominera l'aîné, mais selon ce qui est dit à Rebecca la mère : « deux peuples en ton ventre, deux nations de tes entrailles se sépareront. Un peuple sera plus fort qu'un peuple : le grand servira le jeune » (traduction André Chouraqui). Il s'agit d'un destin collectif, celui du peuple. Or le nom même de Ya'aqov est sans doute symbolique. Une des étymologies du nom se rattache au fait qu'il a supplanté, qu'il a « talonné » son frère (voir le verbe hébreu *âqab* dont la consonance et l'acception évoquent *aqob*)⁴ et le désigne donc par

⁴ C'est l'interprétation d'André-Marie Gérard (1989 : 565).

une caractéristique empirique, comme son frère Esaü dont le nom veut sans doute dire tout platement velu. Mais, à l'inverse de son frère, on peut voir dans le nom de Jacob un théophore, comme il y en a d'autres dans la Bible : Ya-cob-El, « Que Dieu protège ». Que Jacob continue à talonner son frère, nous l'avons déjà souligné. Mais il porte, mythiquement pour nous ici (spirituellement pour le croyant, mais ce n'est pas contradictoire) le nom d'un prédestiné, d'un emblème collectif. Dans l'épisode du Yabboq il changera encore de nom, Jacob deviendra Israël (nom que portera tout le peuple juif après lui) mais dans un certain prolongement pourtant, car théophore, comme le premier. Les trois caractéristiques principales de Jacob : celui qui passe le premier et qui réussit grâce à son intelligence rusée, celui qui est marqué par une naissance hors du commun, celui qui porte un nom emblématique, se retrouveront à nouveau dans le combat, de l'autre côté du torrent du Yabboq : il sera vainqueur d'un combat difficile, il sera marqué dans son corps d'une infirmité, il obtiendra un nouveau nom.

Le gué du Yabboq

La place de l'épisode dans le grand récit de la geste jacobienne

Jacob a quitté son beau-père Laban et s'est émancipé de lui, en emmenant une grande fortune. Mais il revient ainsi en son pays d'origine, la terre de ses ancêtres, Abraham et Isaac. Le frère dépossédé de ses privilèges d'aîné s'y trouve. Légitimement, Jacob craint sa vengeance. Il se montre une fois de plus habile stratège : d'une part il prépare des présents somptueux pour son frère et de l'autre il dispose ses hommes et ses bêtes de façon fort intelligente. Il sépare son personnel et son cheptel en deux de façon à ce que si Esaü attaque et détruit une partie, il en restera une autre. Par ailleurs ses serviteurs ont ordre d'avancer en laissant un espace entre chaque troupeau et de faire révérence à chaque fois à Esaü, se réservant, lui Jacob, d'arriver en dernier, une fois son frère amadoué et comblé de présents. C'est alors la veille du jour où ceci doit avoir lieu, ce

qu'on pourrait appeler la veillée d'armes, en me permettant un anachronisme. Citons ici le texte intégralement⁵.

L'offrande passe en face de lui.
Et lui, il nuit cette nuit dans le camp.
Il se lève en cette nuit.
Il prend ses deux femmes.
Ses deux servantes et ses onze enfants.
Il passe la passe du Yabboq.
Il les prend ; il leur fait passer le torrent.
Il fait passer ce qui est à lui.
Ya'aqov reste seul.
Un homme lutte avec lui, jusqu'à la montée de l'aurore.
Il voit qu'il ne peut rien contre lui.
Il le touche à la hanche.
La hanche de Ya'aqov se démet dans sa lutte contre lui.
Il dit :
"Renvoie-moi, car l'aurore est montée."
Il dit :
"Je ne te renverrai.
Que tu m'aies béni."
Il lui dit :
"Ton nom ?"
Il dit :
"Ya'aqov."
Il dit :
"On ne dira plus ton nom : Ya'aqov,
mais Ysraël, lutteur d'El,
car tu as lutté avec Elohim et avec les hommes,
et tu as pu."
Ya'aqov questionne.
Il dit :
"Ô, dis ton nom ?"
Il dit :
"Pourquoi cela demandes-tu mon nom ?"
Et il le bénit, là.
Ya'aqov clame le nom du lieu : Peniël, Face d'El :
"Car j'ai vu Elohim face à face, mon être sauf."

⁵ Puisque j'ai déjà utilisé la traduction d'André Chouraqui, je continue avec elle. Ce qui ne signifie pas qu'elle soit forcément au-dessus d'autres. Je me garde de prendre parti dans la complexité des traductions de la Bible. Chouraqui a fait un effort très remarquable pour restituer le style et la littéralité du texte hébreu.

Le récit mythique du passage du Yabboq

Le soleil brille sur lui lorsqu'il passe Penouël,
et, lui, il boite sur sa hanche.
C'est pourquoi les Fils d'Ysraël ne mangent pas
le nerf du tressaut,
qui est dans la hanche, jusqu'à ce jour.
Car on a touché la hanche de Ya'aqov, au nerf du tressaut.

(Livre de la Genèse 32, 25-33).

Le passage du Yabboq

Sur le plan cartographique si je puis dire, le texte est un peu obscur : Jacob passe le gué, y fait passer sa famille. La mention finale de cette courte séquence (il fait passer ce qui est à lui) est-elle une redondance, ce qui est fréquent dans la littérature orale, ou signifie-t-elle que tout son dispositif passe le torrent ? Et quand il est dit que Jacob reste seul, de quel côté est-ce ? Toujours est-il qu'il a fait un geste de protection envers les siens et que son combat va être livré dans la solitude et l'obscurité. Ce quelqu'un qui lutte avec lui, dont on ne connaît ni l'identité, ni la provenance, ni la manière dont il a pu surgir dans la nuit et dans le lieu où Jacob s'est retiré, a été interprété, dans la tradition religieuse, comme un ange c'est-à-dire un messenger, messenger de Dieu, ou encore comme Dieu lui-même avec lequel, mystiquement, il faut combattre, sans l'identifier avec sûreté car le combat spirituel affronte au mystère de Dieu⁶. L'énigme du personnage qui surgit et avec lequel Jacob roule dans la poussière (certaines traductions, à la différence de Chouraqui, rendent le verset de la lutte par cette image) doit être interrogée. Il ne peut pas vaincre Jacob mais il lui démet la hanche, le rendant boiteux à vie, si l'on en croit la fin du texte. La boiterie est une marque désormais indélébile, comme le nom qui lui est donné. On peut dire, je crois, que l'un va avec l'autre : il n'est plus le même, il est « infirme et Ysraël ». Qu'est-ce à dire, Ysraël ? Chouraqui traduit « lutteur d'El, car tu as lutté avec Elohim et avec les hommes, et tu as pu » ; la Bible œcuménique traduit « on ne t'appellera plus Jacob mais Israël, car tu as lutté avec Dieu et avec les hommes et tu l'as emporté » ; ici le nom même d'Israël n'est pas

⁶ Les interprétations ont varié mais à ma connaissance ce personnage n'a pas été identifié à une puissance démoniaque.

traduit mais il y a une note de bas de page qui dit que « ce nom nouveau qui signifie probablement "Que Dieu se montre fort" est mis en relation dans ce récit avec l'énergie que le patriarche a montrée dans sa lutte contre un être naturel et les forces de la nature qu'il représente ; il évoque les luttes qui marquent le destin de Jacob et de sa descendance »⁷. Il n'est pas très utile pour l'heure de faire la liste, qui serait très longue, des traductions. Ce qui est assuré c'est que l'être sans identité qui vient lutter avec Jacob attribue un nom théophore à celui-ci. De même Jacob donne tout de suite un nom au lieu de la lutte : Penouël, face de Dieu ou de El dans le vocabulaire de Chouraqui. Un lieu sacré ou du moins un mémorial religieux. Ce qui me retiendra, et qui ne retient pas beaucoup les commentateurs, est la mention que Jacob a lutté et s'est montré fort avec Elohim « et avec les hommes ». Qu'est-ce à dire ? On peut y voir l'annonce que le peuple dont Jacob est l'éponyme triomphera finalement des multiples épreuves et combats qu'il endurera. S'annoncerait par anticipation la force des promesses faites par Dieu à Israël⁸. Mais que représente la lutte avec « les hommes » ? Dans le même sens que plus haut je dirais que la lutte pour la vie, fut-elle victorieuse, ne peut laisser indemne : « la condition humaine est blessée », elle ne marche pas droit depuis l'origine. Le contraste et un certain rapprochement avec le mythe d'Œdipe peut être relevé : Œdipe fait partie d'un lignée boiteuse qui aurait dû s'arrêter et qui, par

⁷ TOB, édition de 1975 : 95.

⁸ Une autre tradition que celle qui contient l'épisode du Yabboq dit que le nom d'Israël a été conféré à Jacob sur le haut lieu de Béthel (Genèse 35, 9 et sq.). Il y aurait ainsi deux peuples, les « fils de Jacob » et les « fils d'Israël ». C'est un problème scientifiquement complexe. Ce qui est clair c'est que la rédaction finale « présente un seul et même personnage, Jacob-Israël comme l'ancêtre éponyme d'Israël-peuple-de-Yahvé » (Gérard, *op.cit.* : 567). Roberte Graves et Raphaël Patai en donnant un sens historique à tout ce passage pensent que le changement de nom montre l'indépendance de Jacob, comme chef, par rapport à Laban ; de même la claudication rappelle peut-être « une cérémonie avec claudication commémorant l'entrée triomphale de Jacob en Canaan après qu'il eut lutté avec un rival » (*op. cit.* : 229) ; de même encore le lutteur qui fait face à Jacob représente-t-il Esaü son jumeau toujours redouté.

l'inadvertance de Laios, emporté par la boisson, s'est trouvé un descendant en sa personne. Descendant maudit et maléfique dont le pied boiteux est aussi la marque de sa lignée malheureuse. Même si Œdipe n'est pas un enfant difforme condamné à l'exposition (mais Marie Delcourt, que je suis, n'est pas de cet avis⁹) il est un homme qui entraîne le malheur dont le signe même est cette blessure au pied. Donc il y a chez Œdipe comme chez Jacob un rapport étroit entre le nom, la marque et le destin. Chez l'un c'est à la ruine de sa cité que cela conduit, chez l'autre c'est à la gloire de fondateur d'un peuple. L'infirmité constitue le stigmate d'une humanité qui peut verser dans la misère ou la réussite, la condition des hommes est ambivalente. On sait d'ailleurs que les individus comme les sociétés balancent souvent, devant l'infirmité, entre le mépris et l'exaltation tant elle est au centre de notre destin fragile et fort tout ensemble. Comme l'écrit de son côté André-Marie Gérard : « Retenons que le Grand Ancêtre en qui se reconnaît le peuple d'Israël, ainsi béni de Dieu et frappé dans sa chair, personnifie dès lors avec ses gloires et ses misères toute sa descendance par le sang et l'esprit » (*op. cit.* : 567-68). Frappé dans sa chair et même dans sa virilité, comme certaines interprétations de l'interdit de manger le muscle de la cuisse qui est à courbe du fémur le laisseraient entendre¹⁰. Ce statut acquis au gué du Yabboq sera réitéré au moment où Jacob sera en Canaan (Genèse 35 : 9 et sq.) et sera rappelé par le patriarche mourant, en Genèse (48 : 16).

Revenons encore sur ce personnage appelé « un homme » qui vient combattre et même attaquer Jacob dans sa solitude. Dans la structure des récits de conte ou de mythe c'est ce qu'on appelle un anti-héros. Le héros est ici Jacob mais pour poursuivre sa vie et son destin, pour se qualifier comme héros, c'est-à-dire comme réalisateur d'une action, il rencontre des épreuves et doit passer par elles. Sur la route, et donc au fil du récit, se présente un opposant qu'en terme sémiotique on a nommé anti-destinateur ou anti-donateur, ou encore anti-sujet (Greimas & Courtés, 1979). Jacob s'est qualifié

⁹ Voir mon ouvrage (2005 : 44 et sq.).

¹⁰ Voir la note *t* dans la TOB : 95.

comme aîné bien que ne l'étant pas à la naissance, il a capté la bénédiction paternelle et patriarcale qui le fait à son tour patriarche, dans cet épisode du Yabboq il connaît sa dernière épreuve qui le qualifie comme l'origine du peuple d'Israël. Son frère était l'opposant dans les deux premiers cas, ici il s'agit d'un inconnu bien plus redoutable car il le prend pour ainsi dire par surprise et n'arrête le combat que lorsqu'il se rend compte qu'il ne viendra pas à bout de Jacob. Mais il cumule les rôles : il est l'opposant ; il est celui qui attribue un nouveau nom en fonction de la résistance de Jacob et de sa presque victoire (je dis presque parce que le personnage n'est pas non plus défait, il arrête la lutte seulement) ; il représente Elohim, donc Dieu (ou les dieux), et les hommes, l'humanité entière sans doute. « Un homme lutte » devient un personnage à multiples faces.

N'est-ce pas que ses attributs, qui ne le rendent pas vainqueur, mais seulement marqueur d'infirmité, renvoie à un rite de passage ? Il est clair qu'il y a dans ce récit tous les ingrédients d'un rite de passage avec ses trois phases, telles que Van Gennep et Turner les ont si bien décrites : la phase de séparation (Jacob franchit le Yabboq et reste seul ensuite) qui comprend un comportement symbolique qui signifie la mise à part. Jacob déjà marqué depuis sa naissance par une série d'écarts est ici détaché de toutes ses conditions d'existence habituelle ; la phase liminale, intermédiaire, est signifiée par ce combat inattendu et énigmatique avec un personnage surgi de nulle part : Jacob passe bien par « un domaine culturel qui a peu ou aucun des attributs de l'état passé ou à venir » (Turner, *op. cit.* : 95). En effet, il devient boiteux, il change de nom. Enfin la troisième période de réagrégation ou réintégration est évoquée par le fait que le combattant ne livre pas son nom mais bénit Jacob, c'est-à-dire – car la bénédiction a des effets substantiels dans la tradition hébraïque – lui donne un avenir, dont le lieu où cela s'est passé, Pénouël, est un mémorial et présage heureux. « Le soleil brille sur lui lorsqu'il passe Peniël » (Chouraqui). Il rejoint l'autre rive où l'affrontement avec Esaü l'attend, mais c'est dans la lumière. Mais le verset est très significatif car : « le soleil brille sur lui lorsqu'il passe Peniël et, lui, il boîtit sur la hanche ». Il est promis à une nouvelle existence (d'ailleurs tout va se passer au mieux avec

Esäü) mais non sans claudiquer, comme le peuple qui va sortir de lui. Il est éclairant de se rappeler ici les rites de passage qui concernent les chefs ou les souverains dans nombre d'ethnies. Cette position est paradoxale « car il (le chef) représente à la fois le sommet de la structure hiérarchique, politique et judiciaire, et la communauté entière en tant qu'unité non structurée » (Turner, *op. cit.* : 98). Autrement dit le chef doit passer par une liminalité particulière car il conjugue les opposés, le pouvoir et la faiblesse, la structure et la *communitas* (*ibid.*). Turner, encore, insiste sur le constat que les phases liminales concernent souvent les petits et les faibles, les infirmes et les « inférieurs ». « Dans la liminarité, le subalterne parvient au niveau le plus élevé et l'autorité politique suprême est désignée comme un esclave, rappelant ainsi cet aspect du couronnement d'un pape dans la société occidentale lorsqu'on l'appelle à être le "serviteur des serviteurs de Dieu" » (*ibid.* : 102). Je laisserai ici de côté une autre façon de considérer la liminalité des personnes handicapées comme quasi définitive, qui réfère à l'analyse de Robert Murphy (1991)¹¹. Ce que je souligne dans le cas de Jacob c'est qu'il compose la fonction de père d'un peuple¹², donc de fondateur et de chef et le statut de ce peuple, petit et fait de petits (au moment de l'Exil du peuple d'Israël à Babylone il sera question du « Reste ») dont sa boiterie me paraît le symbole. Le rite de passage, dans le passage du Yabboq, concerne le statut le plus élevé, qui est lui-même marqué de l'infirmité. La cohérence du mythe de Jacob est très grande, de sa naissance à sa mort. Au moment de celle-ci il rappelle l'épisode d'attribution de son nom, Israël, à Louz (ou Béthel) qui duplique l'épisode du Yabboq, lequel est évoqué dans les dernières paroles de Jacob, ainsi que je l'ai déjà signalé.

Conclusion

Le récit mythique du gué du Yabboq, avec le rite de passage qu'il contient, rattache ainsi le texte biblique à l'ensemble mythique

¹¹ Voir l'analyse que j'en ai faite au chapitre 7 de *Corps infirmes et sociétés, essais d'anthropologie historique*.

¹² Je renvoie, pour appuyer cette affirmation à la note 2, plus avant.

déjà largement étudié par l'anthropologie. Ce constat n'est pas original, au sens où depuis fort longtemps les analystes de la Bible ont resitué celle-ci dans la littérature des sociétés du Moyen-Orient. La petite démonstration que j'ai voulu entreprendre porte sur le fait que de multiples passages peuvent donner lieu à des analyses, comme on l'a fait pour Œdipe et bien d'autres textes de l'Antiquité. Ce qui veut dire que cette première lecture anthropologique de l'épisode du Yabboq est fort loin d'en être le dernier mot. Cette modestie, non feinte, n'empêche pas la fermeté de l'idée que les textes de la Bible renferment une richesse anthropologique considérable, comme ils ont permis le développement de philosophies comme celle d'Emmanuel Lévinas, de Martin Buber ou de Franz Rosenzweig.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANCIEN TESTAMENT*. Traduction œcuménique de la Bible (TOB), édition intégrale, 1975. Paris, Éditions du Cerf.
- BONTE P., IZARD M. (dir.), 1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF.
- DÉTIENNE M., VERNANT J.-P., 1974. *Les ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*. Paris, Flammarion.
- GÉRARD A.-M., 1989. *Dictionnaire de la Bible*. Paris, Robert Laffont.
- GRAVES R., PATAI R., 1987. *Les mythes hébreux*. Paris, Fayard.
- GREIMAS A.-J., COURTÉS J., 1979. *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris, Hachette.
- GRIM O., 2000. *Du monstre à l'enfant, anthropologie et psychanalyse de l'infirmité*. Paris, CTNERHI.
- GRIM O., 2001. « Se tenir debout ; de Priape à Cyrano ; le miroir de l'invisible », *Quelques figures cachées de la monstruosité*. Paris, CTHERHI.
- GRIM O., 2008. *Mythes, monstres et cinéma*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

- KORFF-SAUSSE S., 2000. *D'Œdipe à Frankenstein. Figures du handicap*. Paris, Desclée de Brouwer.
- LA BIBLE, en-tête, traduite et présentée par André Chouraqui, 1974. Paris, Desclée de Brouwer.
- LAPLANTINE F., 1974. *Les 50 mots-clés de l'anthropologie*. Toulouse, Privat.
- LÉVI-STRAUSS C., 1974 [1958]. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- MURPHY R., 1991. *Vivre à corps perdus*. Paris, Plon.
- OLYAN S. M., 2008. *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*. New York, Cambridge University Press.
- STIKER H.-J., 2005 [1982]. *Corps infirmes et sociétés, essais d'anthropologie historique*. Paris, Dunod.
- TURNER V.-W., 1990. *Le phénomène rituel, structure et contre-structure*. Paris, PUF.
- VAN GENNEP A., 1981. *Les rites de passage*. Paris, A. et J. Picard.
- VERNANT J.-P., VIDAL-NAQUET P., 1988. *Œdipe et ses mythes*. Paris, Éditions Complexe.
- VEYNE P., 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil.

Résumé

Dans la geste biblique de Jacob, la plus longue de tous les patriarches, il est possible de détacher un épisode particulièrement signifiant au point de vue anthropologique : le combat nocturne de Jacob avec un personnage à l'identité floue et ambiguë, au sortir duquel il devient boiteux et reçoit un nouveau nom. Dans l'histoire de la naissance jumelle de Jacob, de sa caractéristique qui consiste à continuellement supplanter les autres, des lignées dans lesquelles le texte le situe, l'épisode du gué du Yabboq prend un relief saisissant comme rite de passage, à la fois individuel et collectif, d'un chef, indissociablement exceptionnel et infirme, la boiterie étant la marque de la vulnérabilité au cœur du destin du nouvellement nommé Israël.

Henri-Jacques Stiker

Mots-clefs : Bible, Jacob/Israël, anthropologie, rite de passage, infirmité.

Summary

The Mythical Account of the Passing of the Yabboq: Jacob's Lameness

In the biblical gesture of Jacob, the longest of all the patriarchs, it is possible to isolate one episode that is particularly significant from an anthropological point of view: Jacob's nocturnal struggle with a vague and ambiguous figure, at the end of which he becomes lame and receives a new name. In the story of the twin birth of Jacob, of his characteristic which consists in continually supplanting others, of the lineages in which the text locates him, the episode of the ford of Yabboq stands out as a rite of passage, both individual and collective, of a chief, inextricably exceptional and weak, the lameness being the mark of the vulnerability at the heart of the destiny of the newly named Israël.

Key-words: Bible, Jacob/Israël, anthropology, rite of passage, weakness.

* * *