Hélène Nutkowicz
12, Rue du Général Delestraint
75016 Paris
France
Courriel : helenenutko@wanadoo.fr

# Quelques notes sur le voile, de la Bible au Talmud

Dans cet espace-temps, le motif du voile s'étire sur près de 1500 ans. Aussi, la première partie de cette réflexion évoque-t-elle des usages et coutumes enracinés dans le Proche-Orient ancien du premier millénaire avant notre ère, tels qu'ils sont parvenus jusqu'à nous dans les textes bibliques. La seconde s'inscrit dans les pratiques et les rites du judaïsme ancien, dont la plupart émergent ou se mettent en place dans des mondes, des sociétés, des conditions différentes et ce, jusqu'au 5ème siècle de notre ère. Ils s'ancrent le plus souvent dans les textes bibliques, que le Talmud interprète et adapte. Leurs particularités, peuvent en être, dès lors, identiques ou pas. Les textes qui s'y rapportent seront interrogés dans une perspective anthropologique.

Il est peu d'évidence sur les vêtements aux temps bibliques, en raison du nombre réduit de représentations, dont on trouve, seules, quelques traces en Egypte[1], et sur les bas-reliefs assyriens[2]. En outre, si le voile et la coiffe sont évoqués à diverses reprises dans des contextes clairs de l'Ancien Testament, les textes, peu descriptifs, restent flous. Pour autant, les règles et interdits qui se rapportent aux tissus, et aux vêtements de manière générale, introduisent avec intensité, sur l'espace symbolique de ce thème.

Les tissus, tels la laine (Genèse XXXVIII ; 1 Samuel XXV, 2-7 ; 2 Samuel XIII, 23-24) d'un usage plus répandu, et le lin[3] (Josué 2, 6), plus rare, sont régulièrement cités, le coton est évoqué dans le Livre d'Esther, plus tardif. Deutéronome XXII, 11 interdit avec vigueur l'usage du tissu mélangé. Pour ce faire, le texte redouble les termes de sens identique, employant d'une part l'adverbe : *yaḥᶜḏāw*, ensemble, et d'autre part le substantif : *ša'atᶜnēz*,

---

[1] Tombes de Beni Hassan (ANEP, fig. 3).
[2] D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib* (Tel Aviv, 1982), pp. 77, 84, 100…
[3] Les fusaïoles, découvertes dans nombre de sites des royaumes de Juda et Israël, mettent en évidence une activité, dont on ne sait cependant pas, si elle est uniquement le lot des artisans et/ ou celui des femmes.

indiquant un tissu mélangé, comme si une incompréhension de cet interdit était possible. Le texte précise qu'il s'agit de ne pas mélanger laine et lin. Or, cette dernière matière est celle dont sont confectionnés les vêtements des prêtres (Exode XXXIX, 2-5, 27-29), elle est liée au sacré, et à la fonction de la prêtrise. Le texte met ainsi en lumière la séparation inévitable entre sacré et profane. Mêler le second au premier, altère et corrompt ses propriétés. R. Caillois évoque, combien l'atteinte du sacré par le profane : « le vide d'un coup de la vertu puissante et fugace qu'il contenait »[4]. Cette combinaison peut, en outre, introduire la peur d'un péril surnaturel possible, et même probable. Le même auteur observe[5], à propos de ce contact dangereux, qu'un « châtiment automatique et immédiat frapperait l'imprudent aussi sûrement que la flamme brûle la main qui la touche ». Il n'est ainsi nullement nécessaire pour le Deutéronome de prévoir un châtiment confortant l'interdit. La remarque de R. Caillois établit clairement le motif d'une telle absence. Dans la sphère du sacré, la frayeur préexiste à la sanction, dont l'évidence s'impose. Distance et cloisonnement, s'avèrent indispensables, afin d'éviter des contacts néfastes, tant pour l'espace sacré que profane.

Par ailleurs, hommes et femmes ne doivent pas porter les vêtements[6] de l'autre sexe, (Deutéronome XXII, 5). Dans ce texte, les deux interdits imposés, à la femme puis à l'homme, ne sont pas exprimés avec des mots identiques. Pour la première, le texte affirme : *lō yihᶜyeh*, il ne sera pas ou il n'y aura pas, soulignant que cette déviance est plus qu'impensable, elle ne saurait se produire, car inconcevable. Pour le second, le texte se fait plus nuancé, et affirme, simplement, qu'il ne sera pas vêtu d'un vêtement de femme. Pour la femme, le terme de l'interdit est *kᶜlî geber*, vêtement d'homme. Le terme *kᶜlî* évoque un produit fabriqué, fini, défini, un objet spécifique dont la forme est particulière, un vase de fruits (Jérémie XL, 10), de céréales (Genèse XLII, 25). Il nomme également les meubles (Genèse XXXI, 37), la vaisselle cultuelle (Exode XXXVIII, 3 ; 2 Rois XXIII, 4), les instruments de musique (Amos VI, 5), les ornements (Genèse XXIV, 53), les armes (1 Samuel XIV, 1.6 ; 2 Rois VII, 15 ; Juges IX, 54), les vaisseaux (Isaïe XVIII, 2) et les vêtements (Isaïe LXI, 10), en d'autres termes, nombre

---

[4] R. Caillois, *L'homme et le sacré* (Paris, 1950), p. 25.
[5] Caillois, *L'homme et le sacré*, p. 25.
[6] La tunique à manches courtes ou longues est la tenue la plus courante. Un simple vêtement la recouvre souvent. Une cape ou un châle peut s'y ajouter. Le manteau féminin semble s'agrémenter d'un capuchon (ANEP fig. 187 : obélisque de Tiglath-Phalazar III, 738 avant n. è.), et les hommes peuvent porter un bonnet ou un turban (ANEP fig. 355, obélisque noir de Salmanazar III. Le souverain assyrien reçoit le tribut de Jéhu, fils d'Omri, roi d'Israël).

d'objets fabriqués nécessaires à la vie quotidienne dans la société. Le substantif, qui se rapporte à l'interdit pour l'homme, *śimᶜlāh*, peut-être une pièce de tissu portée comme vêtement extérieur, un manteau (Genèse IX, 23 ; XXXV, 2 ; Exode XXII, 26 ; Deutéronome VIII, 4 ; XXII, 3 ; Juges VIII, 25), un vêtement au sens général quel qu'il soit (Genèse XXXV, 2 ; XXXVII, 34 ; XLI, 14 ; Exode III, 22 ; XII, 35 ; Deutéronome XXII, 5), ou bien un manteau à usage de couverture (Genèse IX, 23 ; Juges VIII, 25). Intermédiaire entre l'intérieur et l'extérieur, il est destiné à couvrir, parer, et rester sur le « dessus ». Il cache, dissimule, et protège l'espace intérieur. Aussi, porter les vêtements de l'autre, se cacher derrière une apparence étrangère, provoquer l'illusion, mène à échanger ses spécificités, changer d'identité et d'univers. Emprunter l'apparence, permet d'absorber et s'approprier les qualités de l'autre, faire disparaître la différence au risque de se perdre, mais également brouiller les perceptions et introduire le désordre. Les rapports s'inversent, deviennent incohérents.

Or, les vêtements masculins, fabriqués, structurés, reflètent symboliquement ce que l'homme construit, les structures de la société. S'en vêtir, introduit le bouleversement, peut provoquer une perte des repères et de l'espace, voire la dévastation des structures sociales. Puisque changer, revient ici à échanger le rôle de chacun et renverser les règles sociales. Le système vole en éclats. Plus personne n'est alors à sa place, et n'a de place. Chacun s'y perd et se perd. L'apparence, joue ce rôle plus que primordial, de la préservation des repères.

Outrepasser ces interdits est qualifié de *ṯôᵃḇah*, abomination. Mais, s'il est impensable d'outrepasser cette règle, aucune punition n'est envisagée. Ne peut-on concevoir que celle-ci est sous-entendue, puisque le désordre de la société s'installe alors, qui peut aller vers sa disparition. La peur liée à l'interdit suffit peut-être. Toute conséquence est imaginable, et ne pas savoir est toujours plus inquiétant. Le législateur a donc préféré rester dans le flou quant aux conséquences, car la terreur liée à l'imprécision protège peut-être plus la société que le simple énoncé d'une punition. La crainte est nécessaire et suffisante. Elle constitue le meilleur protecteur de la loi. Ainsi, apparaît-il clairement que Deutéronome XXII, 5 a pour objet symbolique de préserver les fondements de la société.

Ces règles énoncent l'importance symbolique de ce qui a trait aux tissus et vêtements, et font apparaître d'emblée l'importance symbolique de ce qui a trait « au vêtir ».

Dans la Bible, voile et coiffe coexistent, qui se rapportent à deux réalités différentes. Le premier couvre le visage, alors que la seconde, peut être un châle, une pèlerine, ou une

mantille, posés sur la tête, cachant la chevelure. Les conditions dans lesquelles hommes et femmes portent l'un ou l'autre diffèrent, et les textes permettent de les appréhender. Certains termes, traduits par voile, mais dont le sens exact n'est pas toujours connu et/ou évident, peuvent se référer à d'autres accessoires. Aussi, divers exemples les présenteront dans leur contexte, afin de tenter d'en préciser la spécificité .

En règle générale, les femmes de l'Ancien Testament paraissent en public le visage découvert, ainsi qu'en attestent divers récits. Abram (Genèse XII, 14-15), conscient de l'extrême beauté de Saraï, lui recommande de cacher aux Egyptiens qu'ils rencontrent qu'elle est sa femme, et d'affirmer qu'elle est sa sœur, car il craint pour sa vie, s'ils apprennent qu'ils sont unis. En effet, les officiers de Pharaon ne manquent pas de la remarquer et font son éloge auprès du souverain. Le charme de Rebecca est rapporté par deux fois, en Genèse XXIV, 15-16 et 26, 7. Dans le second récit, Isaac son mari, affirme qu'elle est sa sœur et non sa femme, pour le même motif que son père, la beauté de sa compagne et le danger qu'il encourt d'être tué.

Bien évidemment, des exceptions sont assurées à cette règle générale, dont la première concerne la même héroïne, au terme de son voyage en provenance de Mésopotamie (Genèse XXIV, 65). Questionnant le serviteur qui l'accompagne à propos de l'homme venant à leur rencontre, elle obtient cette réponse laconique : « C'est mon maître ». A l'instant, Rebecca se couvre de son voile. Isaac la conduit dans la tente de Sara, sa mère, et la prend pour femme. Le texte met en scène le rituel des noces[7] où la fiancée se voile devant son promis, et reste couverte jusqu'au moment où les nouveaux époux se retrouvent seuls. Le voile, prend ici valeur de symbole d'un rite de passage, d'un changement d'état : celui de fiancée à épouse, concrétisant l'éloignement géographique, familial, et surtout une autre condition.
Par ailleurs, l'attitude de Tamar (Genèse XXXVIII, 14-15), qui désire un héritier pour son mari défunt par l'application du lévirat, et ne l'obtient pas de son beau-père Juda, suscite un vif intérêt. Alors que celui-ci se devait de la donner en mariage à Shéla, son troisième et dernier fils vivant, il s'y refuse. L'héroïne, afin de mener à bien son projet, décide alors d'avoir un enfant de Juda. Pour ce faire, elle ôte ses vêtements de veuve, se couvre d'un voile puis s'assied en l'attendant au carrefour des Deux-Sources, sur le chemin de Timna. Son

[7] R. de Vaux, « Sur le voile des femmes dans l'Orient Ancien », *RB* 44, 1935, pp. 397-412, et *Bible et Orient* , Paris, 1967, pp. 407-428.

beau-père l'aperçoit et la prend pour une *zônâ*, prostituée, car, rapporte le texte, son visage est voilé. La présence du *lamed* d'appartenance devant ce mot, peut permettre de songer à une apparence distinctive, liée à ce statut, de l'ordre de l'aspect extérieur, sans y correspondre inévitablement. De plus, en XXXVIII, 21-22, l'ami de Juda, Adoullam, la nomme *haqᶜdēšâ* la prostituée, puis en XXXVIII, 20, *hā'išâ*, la femme. Ainsi, le texte semble hésiter quant au statut de l'héroïne. De fait, s'il apparaît clairement que Tamar se voile afin de n'être pas reconnue par son beau-père, on ne peut pas absolument conclure de ce texte, que le voile distingue l'habituelle tenue des prostituées, en raison de l'absence d'autres exemples. Le texte n'est pas explicite[8].

Alors que le premier exemple décrit un rite traditionnel de la période biblique, le second peut ou non traduire une réalité récurrente, dont nous ne savons rien à ce jour. Il est, de plus, possible et même probable, que dans l'esprit et le désir de l'héroïne, se voiler, soit la métaphore de ses fiançailles et de son mariage léviratique avec Juda. Elle emploie le seul moyen à sa disposition pour concrétiser la coutume du lévirat, et donner un héritier à son mari défunt. Or, le terme employé dans ces deux textes est le même : *ṣā'îp*, qui peut évoquer un châle, un voile, un manteau ou une cape[9]. Le substantif choisi, identique dans les deux textes de Genèse 24 et 38, n'est pas anodin. Et, symboliquement, Tamar met en scène une situation identique à celle des fiançailles où la fiancée se présente voilée à son futur mari (Genèse XXIV, 65 ; XXIX, 23-25)[10]. Le substantif *ṣā'îp* serait alors le terme appliqué au voile de la fiancée.

En Isaïe 3, 19, le prophète adopte un ton persifleur pour dépeindre le luxe, les tenues fastueuses et la coquetterie de certaines femmes du royaume de Juda. Il les menace et promet que le Seigneur leur ôtera pendentifs, bracelets et voilettes. Mais son texte, qui se choisit

---

[8] C'est Adoullam et non Juda qui désigne Tamar par *qᶜdēšâ*. Car Juda l'a bien envoyé chercher le gage « des mains de *hā'išâ, la* femme », dit le texte (Genèse XXXVIII, 20). Juda n'emploie que ce terme. Et les gens du lieu confirment qu'il n'y a pas de *qᶜdēšâ* en ce lieu (Genèse XXXVIII, 22). Si ce terme désigne la prostitution sacrée, Tamar ne fait pas partie de ces femmes, conclut M. Gilbert, « Le sacré dans l'Ancien Testament », dans *L'expression du sacré dans les grandes religions* (Louvain-La-Neuve 1978), pp. 205-283, pp. 208-9.

[9] BDB, p. 858.

[10] Un midrash (Raba c. 85), rapporte : « Les tribus s'occupaient de la vente de Joseph. Jacob était plongé dans son deuil, Juda était absorbé par la recherche d'un épouse, tandis que l'Eternel allumait l'étincelle du Roi Messie ». Ainsi, selon la tradition, Juda est le porteur, en quelque sorte non conscient, de l'émergence de la dynastie davidique. Le midrash va au-delà de l'apparence du texte, qui pourrait faire croire à une aventure sans lendemain.

critique voire sarcastique, souligne avec ambiguïté l'impression de grâce et d'élégance qu'ajoute le port d'un voile. Le substantif hébreu de ce texte, *rᵉ'ālôṯ*[11], est un hapax qui semble désigner un voile, un châle, ou bien un vêtement d'une fine étoffe, puisqu'en effet, la racine verbale *rā'al*, signifie trembler, flotter, et semble évoquer probablement un voile léger qui vole au vent. L'occurrence de ce terme dans une liste de bijoux et, de vêtements luxueux, suggère qu'il ajoute encore à l'attrait de celles qui le portent. Devenu ornement, il rehausse leur beauté. Pourtant, il parvient à évoquer une certaine superficialité, une inconscience, ou une inconséquence, qui semblent perdre de vue l'essentiel, selon le prophète, la spiritualité et les qualités qui l'accompagnent. Ici, le voile, reflet d'un engouement, d'une mode, figure une sorte de désordre social.

Dans le Cantique des Cantiques, le terme hébreu *ṣammāh*, est répété par trois fois. Ce texte lyrique (IV, 1), dépeint et compare le regard de la jeune fille à celui d'une colombe à travers son voile, puis (IV, 3), souligne l'affinité de sa tempe et d'une tranche de grenade, encore et toujours à travers un voile. Cantique VI, 7 se fait l'écho du vers précédent. Dans ces contextes, *ṣammāh*, ne semble pas laisser planer de doute quand à sa traduction par voile[12]. Il ajoute au piquant et à la beauté de la jeune fille fiancée, ornement et instrument à son service, laissant place à l'imaginaire et à la rêverie. Le voile, dans ce texte éminemment poétique, est symbolique du mystère de la féminité, de ce qui est et doit rester caché au monde extérieur. Aussi Cantique IV, 1 ne manque-t-il pas de poser question au Talmud, et ce point sera évoqué plus loin.

Cantique V, 7, rapporte les malheurs de cette fiancée que les gardes de la ville maltraitent, lui ôtant son : *rᵉdîdî* ». L'acception de ce dernier mot reste incertaine. En effet, le substantif employé : *rᵉdîd*, peut adopter le sens de voile, manteau ou châle. Sa racine *rādad* signifie, entre autres, étendre, couvrir, et le doute peut amener à choisir châle ou manteau plutôt que voile, comme traduction dans ce contexte. Aussi, ôter ce voile, ce vêtement protecteur, met au jour l'intériorité féminine, et crée par cette violence un désordre de dimension sociale.

---

[11] BDB, p. 947.
[12] BDB, p. 855.

Le voile se porte en d'autres circonstances. En Exode III, 6 Moïse se couvre le visage, de crainte de voir Dieu, séparant sacré et profane. Mais, en Exode XXXIV, 29-35, le récit rapporte que le visage de Moïse est couvert d'un halo divin lorsqu'il redescend de la montagne où Dieu lui a donné le décalogue. Après avoir transmis les ordres divins à Aaron et aux enfants d'Israël dans le désert, Moïse couvre son visage rayonnant d'un voile. Or, lorsqu'il se présente devant l'Eternel, il ôte ce voile jusqu'à son départ (Genèse XXXIV, 34), rapporte le texte qui met en lumière un autre hapax : *masweh*, traduit par voile. Ainsi, le patriarche ne le porte qu'en privé et par modestie, montrant son visage à Dieu et à son peuple pour la même raison[13]. Face au sacré[14], le patriarche, une fois la crainte passée, ne porte pas de voile, puisque destiné à l'absorber et le transmettre. Il ne peut pas se mettre en distance avec ce signe. Aaron et les enfants d'Israël prennent peur devant son visage rayonnant, marque du sacré, qui n'est pas exprimé par des mots mais par un symbole. Puis, dès son retour à la vie quotidienne, il retrouve le voile, qui isole l'espace sacré[15] du profane, et peut-être

---

[13] Selon Maïmonide, la face rayonnante du patriarche est le symptôme de la lumière qui entoure le plus grand des prophètes. Il importe également de rappeler que Moïse, en Exode XIX, 10 et XIX, 23 a consacré le peuple, et la montagne, fixant ses limites.

[14] S'il est malaisé de décrire et définir la notion de sacré, nombre d'auteurs s'y sont cependant essayés, en rapport avec le profane. E. Durkheim l'inscrit dans la religion : « sphère solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est à dire séparées, interdites », dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1968), p. 65. Selon Robertson Smith, dans *The Religion of the Semites* (Londres 1927), p. 265-6 : « le sacré serait fondé sur une commune nature du dieu et du fidèle et sur la notion de propriété divine ». H. Hubert et M. Mauss, dans « L'analyse des faits religieux », *Mélanges d'histoire des religions* (Paris 1909), p. XVI, considèrent que le sacré se situe au centre de tout phénomène religieux, et que la science a permis de faire entrer dans le temple des choses humaines mais sociales. R. Caillois, dans *L'homme et le sacré* (Paris 1993), p. 24, définit le sacré « comme propriété stable ou passagère qui affecte des êtres, des espaces, des temps, des choses, qui revêt ces êtres ou ces choses dont il prend possession ». Selon N. Söderblom, dans « Holiness », *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edimbourg 1913), p. 731, le sacré est conçu comme « pouvoir ou entité mystérieuse liée à certains êtres, choses, événements ou actions. R. Otto, évoque la saisie du numineux par l'homme, dans *Le sacré* (Paris 1968), pp. 83-5, et en décrit trois aspects : numineux, valeur et catégorie à -priori de l'esprit. G. Van der Leeuw le considère comme une puissance dans *La religion dans son essence et ses manifestations* (Paris 1970), pp. 35s. M. Eliade a consacré nombre de ses recherches sur cette question, et décrit tout phénomène religieux comme une hiérophanie, un acte de manifestation du sacré, qui apparaît dans des objets, rites, mythes ou symboles, *Images et symboles* (Paris 1973), pp. 41-3. Le sacré est perçu comme une réalité transcendante à travers une expérience rationnelle ou émotionnelle, poétique et symbolique, et son expression, *Le sacré et le profane* (Paris 1965), pp. 99-136. M. Meslin, ajoute qu'il reste « un noyau irréductible à toute investigation humaine, et qui constitue la composante majeure de l'homme religieux, celle qui fonde sa spécificité en le reliant à quelque chose de transcendant, le sacré... », dans *Pour une science des religions* (Paris 1973), p. 9.

[15] Van der Leeuw, dans *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 31, confirme : « Le sacré ou saint, c'est le délimité, le séparé ». Et E. Levinas, dans *Du sacré au saint* (Paris 1977), p.89, pose la question : « Je me suis toujours demandé si la sainteté, c'est à dire la séparation... ».

également en raison de la contagion du sacré[16], qui doit être limité à la présence divine et celle des enfants d'Israël.

A la suite de la conspiration de son fils Absalom afin de se faire couronner roi, David s'enfuit avec ses serviteurs de Jérusalem (Samuel XV, 30). Pleurant, couvrant sa tête, *ḥāpāh*[17], il marche nu-pieds dans une sorte de deuil symbolique et, tout le peuple suit son exemple. Toujours en signe de deuil, David à la mort d'Absalom (2 Samuel XIX, 5), se voile la face, se couvre le visage. Les verbes employés : *lā'ṭ*, *lûṭ* signifient se couvrir, s'envelopper. Jérémie (XIV, 3), décrit le royaume de Juda symboliquement en deuil, en raison de la sécheresse. Ceux qui vont chercher de l'eau, reviennent avec des vases vides, et se voilent en signe de deuil[18]. Aman s'enveloppe la tête en signe de chagrin, parce que son souhait de voir disparaître Mardochée ne se réalise pas (Esther VI, 12). Puis, sa tête est voilée, car il va vers sa mort (Esther VII, 8).
Ces textes attestent et soulignent un des nombreux rituels de deuil, se couvrir la tête, parfois le visage, en signe de mise en distance par rapport au monde extérieur, de rite de séparation déterminant une période de marge. En effet, cette période est marquée par un moment de retrait, de parenthèse, et le voile marque concrètement et symboliquement ce passage hors de la société, et qui est destiné à absorber le chagrin, la souffrance. Il marque la limite et délimite l'espace du deuil, sous le voile l'espace de l'intérieur en deuil, au-delà l'espace de vie.

La loi énoncée en Nombres V, 12-18, prend pour sujet la femme soupçonnée d'adultère ou infidèle à son mari. Elle affirme : «Le pontife fera comparaître la femme devant le Seigneur et la décoiffera... ». La racine verbale employée dans ce texte : *pāra'*, signifie décoiffer en découvrant et en rejetant ce qui éventuellement enveloppe et cache les cheveux, et aussi dépeigner, déranger l'arrangement des cheveux, de la coiffure. Dans ce contexte, décoiffer la femme est un geste à la fois d'accusation et d'humiliation, mais pas seulement. Le désordre de

---

[16] En effet, Uzziah meurt car il a touché l'Arche, et bien que ce soit par inadvertance (2 Samuel VI, 6-7).
[17] Le texte emploie le mot *r'š*, tête, et non visage.
[18] Par ailleurs, voici ce qu'affirme Isaïe XXV, 7 : « Dieu déchirera le voile qui enveloppe toutes les nations, la couverture qui s'étend sur tous les peuples ». Et ce voile est un signe de deuil. Le verbe *lôṭ*, envelopper, comme le substantif *masēkāh*, couverture ou voile épais, dont le rôle est de dissimuler à la vue, s'appliquent ici dans un contexte de rite funèbre. *Masēkāh*, est également ce voile dont Dieu use dès lors qu'il souhaite ne pas voir les épreuves de ses serviteurs (Psaume X, 11 ; XXX, 8).

la chevelure est l'expression symbolique du désordre provoqué par la situation. Désordre intérieur et extérieur se répondent. Le second est devenu métaphore du premier. Pour autant, cette violente intervention sur la personne de l'épouse accusée, alors que rien n'est prouvé, n'est que le prélude à un ensemble de rituels liés à la jalousie du mari.
Ce texte ne confirme pas le port de la coiffe pour la femme mariée. En effet, aucune loi biblique ne commande à la femme de couvrir sa chevelure, mais on peut considérer que cette coutume existe dans l'Ancien Israël sans être contraignante.

Trace iconographique d'origine assyrienne, quelques bas-reliefs dépeignent la prise de la cité de Lakish par Sannachérib (701 avant n. è.). Des captives quittent la cité, vêtues d'un long et simple vêtement, tandis qu'un long châle couvre leur tête, les épaules et descend jusqu'au bas de leur robe[19]. Peut-on en conclure que les femmes de la Bible portent toujours un châle ? Le manque d'exemples ne permet de l'affirmer.

Ainsi, aux temps bibliques, si la coiffe, le châle et/ou la pèlerine font partie des coutumes culturelles et sociales de la femme mariée, le voilement n'est pas un usage courant et récurrent, excepté dans certaines circonstances évoquées plus haut.
Les jeunes femmes qui portent un voile, en font un instrument de leur coquetterie, de leur beauté, de leur séduction, de leur féminité, qui peut-être stigmatisée comme une expression de désordre social.
Le voile fait partie du langage du deuil. Il marque, pour les hommes comme pour les femmes, la séparation entre le disparu et celui qui reste vivant. Il informe l'autre, les autres, la société, d'un état de deuil, et par cette trace matérielle, crée une sorte de distance qui souligne que l'endeuillé, pour la durée du deuil, ne fait pas plus partie de la société, il est à part, mis à part, en marge. Lorsque l'endeuillé ôte son voile, il signale le retour à la vie.
Le port du voile par la fiancée pour son mariage, métaphore de pureté et de vertu, qui cache, préserve, protège, est également un symbole de séparation. Lorsque la fiancée quitte la maison de ses parents, de sa famille, pour rentrer chez son mari, elle porte son voile. C'est ainsi que Tamar, lorsqu'elle met le voile se transforme symboliquement en fiancée et fait de Juda son mari. Le voile est en quelque sorte le signe, l'attribut du rite de passage. Dans ces deux dernières situations, le voile est directement lié à un changement radical de situation, devenir

---

[19] Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, pp. 77, 84, 100.

l'épouse. En même temps, il délimite un état intermédiaire, qui ne dure pas, celui de deuil, celui de fiancée.

Le voile que porte Moïse est encore lié à une situation exceptionnelle, celle de sa rencontre avec Dieu qui l'a choisi pour interlocuteur. S'il n'est pas question pour Moïse de se cacher devant Dieu, le port du voile marque la distance entre le sacré et le profane. Il est cet instrument, permettant de séparer le sacré redoutable et redouté du profane, puisqu'il est l'indice du retour à la vie quotidienne.

Porté par les hommes et/ ou les femmes, il est le signe d'une mise en distance, d'une séparation symbolique avec la société, expression du rite de passage, et qui reste limitée dans le temps et l'espace. Il est, dans le même temps l'indice de la nécessité d'un signe matériel, concret, qui frappe le regard. Cette marque peut être saisie par tous au premier regard de manière immédiate, sans explications, elle donne à entendre sans mots. Explication d'un état particulier, elle simplifie et clarifie les réalités sans effort.

« Si la Bible est le fondement du judaïsme, le Talmud en est le pilier central »[20]. Complémentarité et différences les relient dans la durée, et le second puise sa substance dans la première. Par ailleurs, pour le judaïsme ancien, deux sortes de réalités et obligations majeures s'imposent et se surimposent : règlements édictés par les autorités communautaires et, lois des différents pays où elles s'appliquent, qui comportent obligations et restrictions sociales. Pour la Mishna et le Talmud, ils énoncent règles et lois, tant générales que particulières.

La première (Shabbat LXVa), expose un règlement sur les accessoires de toilette, précisant que les juives de Médie peuvent envelopper leur tête d'une sorte de turban, et celles d'Arabie sortir voilées. Le terme *rᵉ'ālôṯ*, évoqué plus haut en Isaïe III, 19 et qui désigne le voile fin porté par les élégantes sur leur visage, nomme ici, si l'on en croit Rachi, un voile qui couvre tout le visage excepté les yeux. C'est le *ḫimâr* ou le *naṣif* porté par les païennes et les chrétiennes d'Arabie, puis adopté par les juives. Les femmes sont autorisées à suivre les réglementations des pays où elles vivent, afin d'éviter les différences et dans un but d'adaptation au monde extérieur. Le Talmud (Shabbat LXVb), rapporte le même principe que la Mishna pour les juives d'Arabie. Seuls des termes en araméen, et non en hébreu, *byyk'*,

[20] A. Steinzaltz, *Le Talmud* (Paris 1994), p. 1.

*byyb', prmy*, sont attestés, qui désignent le voile[21]. Une préoccupation identique, émerge de ce texte, l'adaptation au monde extérieur.

Le même ouvrage (Ketoubot XVIa), mentionne le voile sur le visage porté par la fiancée, parvenant en procession de la maison de son père pour la cérémonie nuptiale. Il maintient les aspects symboliques de la période biblique, objet symbole de pureté qui protège du monde extérieur, manifestation d'un rite de passage.

La question de la chevelure, par ricochet celle de la coiffe, et ce dans le cadre de la récitation du Shema, sont évoquées par ailleurs (Berakhot XXIVa). La récitation de cette prière, n'est pas possible, assure le texte, devant une femme mariée dénudée[22]. Quelle définition et quel sens cette affirmation donne-t-elle aux mots : « chevelure » et « dénudée » ? Dans quelle mesure introduit-elle les notions de sacré et de profane ? Et dans quelles conditions doit s'effectuer la récitation de cette prière ? L'examen des textes suggère quelques éclaircissements.

De prime abord, lorsque Rav Chemouel déclare : « Quand une femme chante sa voix est nudité », il s'appuie sur Cantique I, 14, afin d'apprécier la voix comme un agrément qui évoque le corps féminin, mais aussi comme expression extérieure de l'intériorité féminine. Puis, Rav Chéchét affirme : *śē'ār b^e'išāh 'er^ewāh*, « une chevelure de femme est nudité ». Il prend appui sur Cantique IV, 1 et souligne que les cheveux sont partie intégrante des attraits de la femme. Or, le champ sémantique du mot *'er^ewāh* s'étend de la notion de la nudité à celle de pubis (Genèse IX, 22 ; Exode XX, 26 ; XXVIII, 42 ; Lévitique XVIII, 16-19 ; XX, 11-17-21 ; Isaïe XLVII, 3 ; Ezéchiel XVI, 8-36 ; XXII, 10 ; XXIII, 10-18-29 ...). L'assertion de ce sage trouve ainsi le soutien nécessaire dans cette polysémie. Car sa proposition peut aussi bien se rapporter à l'un ou l'autre sens. A cet instant, et qu'il s'agisse de l'un et/ou de l'autre, comme tout attrait féminin, il doit être tenu secret. Cette affirmation prend sa source en Isaïe

---

[21] de Vaux, « Sur le voile des femmes dans l'Orient Ancien », pp. 402s.

[22] Le Rav Isserles confirme (Shulḥan Arukh Ora'h 'Haïm LXXV, 1-2), qu'il n'est pas possible de dire le Shema devant sa propre femme dès lors qu'elle ne porte pas la tête couverte. La voix féminine est toujours associée à cet interdit. « Il est interdit de prêter l'oreille et de réciter le Shema alors qu'on perçoit les échos de son chant », affirme le texte (LXXV, 2). « Il est interdit de prêter l'oreille alors qu'on perçoit le chant d'une femme qui n'est pas couverte, il est interdit de réciter le Shema », confirme Rabbi Yitz'hak. En effet, cette prière prescrit l'isolation de l'homme face à Dieu, et tout particulièrement une atmosphère pure. Il s'agit bien ici de la séparation entre sacré et profane, d'interdits comme garde-fous. Les attraits féminins ne peuvent et ne doivent pas interférer sur l'espace sacré.

XLVII, 1-3 qui assure que la nudité est honteuse. Ainsi la chevelure doit-elle rester cachée. L'affirmation de Rav Chéchét est générale, l'absence d'article et de tout adjectif possessif met particulièrement en lumière cet aspect. Toute femme mariée est évoquée et concernée. L'emploi de la préposition *b^e^* qui signifie « dans », « en », et l'abandon de *l^e^* indiquant l'appartenance, marquent l'espace de l'intériorité, dépassent l'apparence du *l^e^* pour aller vers la profondeur du "dedans". Voix et cheveux sont associés dans cet espace intérieur. Les affirmations du Talmud évoquent le monde secret de la femme, un monde obscur et mystérieux, se dérobant au monde extérieur. Sans ce secret, l'espace du sacré, qui n'est pas délimité par une trace matérielle, mais transfiguré par la seule récitation de la prière, serait exposé à une forme de désordre.

Par ailleurs, la récitation du Shema[23] doit être effectuée selon des règles particulières. Dans le cadre de cette prière, la chevelure ou nudité de la femme devient tabou[24]. Elle symbolise ce dont le contact est à éviter, à éloigner car dangereux. Si le péril n'est pas explicité par le texte, la seule présence féminine ou plutôt, son être même est associé au péril[25]. Elle peut alors rendre la concentration impossible. La seule sauvegarde est la séparation, l'éloignement. La sphère du religieux, du sacré ne saurait interférer avec celle du profane. Les espaces de l'un et de l'autre sont spécifiés, limités, définis par la loi. Elle ne laisse pas place à l'initiative ou au doute personnel. Ainsi, la coiffe joue le rôle de frontière, qui permet de marquer cette indispensable séparation symbolique. Dans la tradition juive, les notions de sainteté, sacralité et séparation sont équivalents[26]. Et la notion d'impureté n'est pas introduite, puisque cette tradition n'oppose pas le pur et l'impur[27].

---

[23] Selon Meslin dans *Pour une science des religions*, p. 8, la fonction première du rite est de se concilier le sacré, ce que confirment les conditions de récitation de cette prière.

[24] La définition du tabou par M. Eliade, dans le *Traité d'histoire des religions* (Paris 1964), p. 27, précise qu'il s'agit de : « cette condition des objets, des actions ou des personnes "isolées" et "interdites" à cause du danger que comporte leur contact » ; il ajoute : « est ou devient tabou tout objet, action ou personne qui porte, en vertu de son propre mode d'être ou qui acquiert par une rupture de niveau ontologique, une force de nature plus ou moins incertaine ». Cette rupture peut être fatale.

[25] Genèse I, 12-13 est le premier paradigme de l'Ancien Testament, sous les auspices duquel l'image féminine se développe !

[26] Cette tradition est rapportée par E. Berkovits, dans *Man and God* ((Détroit, Toronto 1969), p. 219. Il cite un midrash, Torat Kohanim ch. 11, § 168 et 170 expliquant l'injonction de Lévitique 19, 2 et permettant d'affirmer le parallèle entre le sacré et la séparation. Y. Dureau, dans « La notion de Sacré/Sainteté et la notion de distinction/séparation dans la tradition hébraïque », *L'interdit et le sacré dans les religions de la Bible et de l'Egypte*, Actes du colloque de Montpellier, le 12 mars 1998, textes recueillis par J.M. Marconot, J.H. Aufrère (Montpellier 1998), pp. 41-53, p. 50, souligne que « la kedousha implique une distinction qui se confond souvent avec une séparation, une isolation symbolique ».

[27] Y. Dureau, « La notion de Sacré/Sainteté et la notion de distinction/séparation dans la tradition hébraïque », pp. 41-53, p. 46.

Le risque est introduit par une particularité de la présence féminine, mais plus que tout, par le regard masculin, regard qui menace de détourner une attention dédiée au religieux, au sacré. Ce n'est pas le contact, mais la vue qui constitue la cause de cet éloignement du sacré, lequel jaillit dans et par le regard et son imaginaire. Aussi, la femme, admise comme objet, et l'homme, sujet, par son droit de regard, partagent-ils une responsabilité dans cet espace. Involontaire pour la première, elle est le signe et la reconnaissance de la vulnérabilité du second.

S. Freud rappelle, que l'on nomme la prohibition : « cérémonial »[28]. Or, la chevelure de la femme est ici exclue du cérémonial de la prière parce qu'elle est considérée comme l'essence du profane et du danger. Et l'esprit de l'homme ne peut être perturbé par aucune image, idée, représentation, lorsqu'il entre en relation avec le sacré. Cet espace doit en quelque sorte être vide, pour laisser place à la religiosité. Si l'interdit n'est, encore une fois, pas suivi de la menace d'une punition, la peur suffit, qui permet d'éviter d'outrepasser l'interdit[29].

Le Talmud (Moed Qatan XIVa), rapporte encore cette prescription à respecter en période de deuil, l'obligation de s'envelopper la tête. Elle prend appui sur Ezéchiel XXIV, 17, à qui prendre le deuil avait été interdit. A contrario, tout autre doit respecter cette règle.

Par ailleurs, durant la période rabbinique, la pratique consistant à couvrir ses cheveux devient obligatoire, sans que l'on considère uniformément que cette règle possède une origine biblique (Nombres V, 18), ou qu'elle soit une coutume populaire. La Mishna indique que le devoir de se couvrir est une *dat Yehudit*, loi juive, qui peut changer selon les temps et les lieux, plutôt qu'une *dat Moshe*, loi de Moïse. Au contraire le Talmud, s'appuie sur le texte biblique de Nombres V, 18, évoqué plus haut, ce qui ne laisse pas de poser question. La première (Ketoubot LXXIIa), interdit à la femme de sortir découverte, et le mari peut divorcer si elle outrepasse cet interdit. Selon la Guemara (Ketoubot LXIIb), une femme mariée, qui sort de chez elle, ne peut sortir la tête découverte, excepté si elle porte un panier à provisions sur la tête. Aussi, à contrario, si une femme juive sort la tête découverte, elle ne peut être mariée.

---

[28] S. Freud, *Totem et Tabou* (Paris 1994), p. 50.

[29] S. Freud, dans ce même ouvrage, p. 49, rapporte que « toute menace extérieure de châtiment est superflue, car le sujet possède la certitude intérieure que la violation de la prohibition sera suivie d'un malheur terrible », évoquant « la maladie du tabou », p. 48.

Tertullien peut écrire dans « De Corona Militis », « C'est une chose tellement commune chez les juifs que leurs femmes aient la tête couverte qu'on peut les reconnaître à ce seul signe »[30].

Ainsi, alors que la Bible ne commande pas explicitement à la femme de porter une coiffe, celle-ci est une coutume sociale, devenue règle religieuse du judaïsme ancien. Le voilement n'est pas non plus un usage biblique, excepté dans les circonstances particulières évoquées plus haut. Le changement est notable pour ce qui a trait aux traditions du judaïsme qui semble imposer plus d'obligations. Aussi, la coiffe est-elle devenue obligatoire, dans ce nouvel univers. Espace intérieur et extérieur sont divisés par le biais de la coiffe. Le premier, lieu de protection s'oppose au second, en raison de réalités politiques et sociales qui diffèrent tant du monde ancien. En effet, auparavant, le monde extérieur ne nécessitait probablement pas un espace protégé symboliquement sous cette forme.

Par ailleurs, la question du voile et de la coiffe s'inscrit, comme tout ce qui a trait aux vêtements, dans un système symbolique social complexe, dont l'objet reste néanmoins très clair, conserver intact l'équilibre de la société. Et ce qui peut sembler de l'ordre de la simple apparence s'enracine dans la profondeur. Ces règles sont essentielles au maintien de la société, garantes de son équilibre, afin de perdurer.

La coiffe, comme le voile, conservent au cours du temps, leur rôle d'emblème de séparation définissant les espaces du monde extérieur et intérieur. Ils peuvent être liés au social, tels les fiançailles, le deuil ; au sacré, avec le décalogue transmis à Moïse ; au religieux, avec la récitation du Shema ; à la vie quotidienne où règne l'élégance. Associés à l'apparence, au visible, au manifeste, le voile et la coiffe délimitent une frontière entre les espaces. Ils cachent et protègent du monde extérieur ce qui est lié au mystère, au secret, au monde intérieur.

---

[30] A. Rubens, « Histoire du costume juif », *L'Arche*, déc./janv. 1969, pp. 55-57.