Cahiers de systémique
2026, 8, p. 49-65
https://www.groupepsi.com/cahiers-de-systemique
ISSN 2968-0190
DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.23258628

Au gué du Yabboq
Réflexions transdisciplinaires sur les dissociations psychocorporelles

Patrick SCHMOLL
Anthropologue, Directeur scientifique PSInstitut Strasbourg
patrick@schmoll.fr

Richard HELLBRUNN
Psychologue, psychanalyste, Institut de Psychoboxe, Bionville

Hugues PETITJEAN
Maître de conférences en physiologie animale et neurosciences, Université de Strasbourg

François SCHMOLL
Psychologue, Mulhouse

Résumé

L'article propose une analyse du récit biblique du combat de Jacob au gué du Yabboq, pour en dégager une structure explicative des troubles dissociatifs de conversion. Le récit peut être isolé comme un mythe qui condense les observations répétées d'un groupe social, dont ce dernier a consigné les invariants. Sous cet angle, Jacob se présente comme la figure du personnage intelligent, rusé, mais incapable, de ce fait même, de s'engager pleinement dans ses choix. Au bord du Yabboq, une partie de lui-même lutte contre une autre. L'un des Jacob veut rester sur place, l'autre veut aller de l'avant. La dissociation se traduit dans le corps : il fait un choix, mais souffre désormais d'une blessure à la hanche qui le fait boîter. Le rapprochement avec des figures mythiques de boiteux rusés issues d'autres traditions, comme la claudication d'Héphaïstos ou la cicatrice à la jambe d'Ulysse, confirme l'idée d'un lien entre pensée imaginative, dissociation psychique et certaines atteintes fonctionnelles, particulièrement de l'appareil locomoteur.

Abstract – At the Jabbok Ford: Transdisciplinary Reflections on Psychosomatic Dissociations

This article offers an analysis of the biblical narrative of Jacob's struggle at the ford of the Jabbok, with a view to identifying a structure for dissociative conversion disorders. The narrative can be viewed as a myth that condenses the repeated observations of a social group, the invariants of which have been recorded by that group. Jacob emerges as the character of the intelligent and cunning hero, yet, for that very reason, incapable of fully committing to his choices. On the banks of the Jabbok, one part of him struggles against another. One Jacob wants to stay put; the other wants to move forward. The dissociation manifests itself physically: he makes his choice but is now left with a hip injury that causes him to limp. The parallels with mythical figures of cunning lame men from other traditions – such as Hephaestus's limp or Odysseus's scar on his leg – confirm the idea of a link between imaginative thought, psychological dissociation and certain functional impairments, particularly of the musculoskeletal system.

Mots-clés

Jacob (patriarche) – Yabboq – Claudication – Dissociation – Psychosomatique

Keywords

Jacob (patriarch) – Jabbok – Limping – Dissociation – Psychosomatics

Was man nicht erfliegen kann, muss man erhinken.
Viel besser ist hinken, als völlig zu sinken.
Die Schrift sagt: Es ist keine Sünde zu hinken[1].

Les réflexions qui suivent nous sont amenées par la lecture qu'effectue Richard Hellbrunn (2025) d'un passage du roman de Patrick Schmoll, *Là-bas sont les dragons*[2], dans un ouvrage collectif que les amis et collègues de l'auteur lui consacrent (Deboos 2025). Dans sa contribution, Richard Hellbrunn revient sur le moment du récit où le personnage principal, laissant derrière lui les lieux de son enfance et de son adolescence, embarque sur une cogue à destination de son avenir. C'est une charnière du récit, qui du reste passe lui-même d'un volume au suivant. Une nuit, dans la cale du navire où il dort, ce qui semble un songe le met aux prises avec « l'Homme en noir », un personnage énigmatique qui revient à plusieurs reprises dans sa vie, à la fois interlocuteur et parfois adversaire. À l'issue de ce combat, au matin, le prêtre auquel il confesse l'évènement fait le rapprochement avec l'épisode biblique du passage du gué du Yabboq par Jacob et du combat de ce dernier avec un personnage mystérieux. On sait qu'à l'issue de cet épisode, Jacob change de nom et devient Israël, rompant avec son identité antérieure et inaugurant une nouvelle période de sa vie, mais aussi du peuple qui désormais porte son nom.

Richard Hellbrunn explore cette figure pour ce qu'elle condense différents registres de conflits autour des thèmes du passage et du double : conflit dans l'espace réel à l'occasion du passage d'une frontière, représentée par l'eau (d'une rivière pour Jacob, de l'étendue maritime dans le roman), mais aussi conflit interne aux personnages : avec un adversaire qui pourrait être un double ; entre le passé auquel il faut (littéralement) tourner le dos et l'avenir dans lequel il faut s'engager ; conflit dans l'intime du sujet, et jusque dans son corps, puisque Jacob, frappé au creux de la hanche, devient boiteux (Patrick Schmoll avait laissé passer ce détail, qu'exhume Richard Hellbrunn), et que (nous nous en avisons au moment où nous écrivons ces lignes), le personnage du roman est mis à pénitence par son confesseur et doit porter pendant le reste de la traversée un cilice qui blesse sa jambe.

Il se trouve aussi que l'époque où se prépare l'édition de l'ouvrage collectif auquel contribue Richard Hellbrunn, issu d'une journée d'étude à l'Université de Strasbourg, coïncide avec la cessation brutale des activités de la société privée de recherche que dirigeait Patrick Schmoll, ce qui le contraint, lui aussi, à tourner une page de sa propre histoire. Quelques mois plus tard, il se retrouve affligé par une douleur projetée sur l'extérieur de la hanche droite, que le radiologue rapportera à un pincement d'un disque vertébral, ce que le rhumatologue contestera cependant en identifiant plutôt un syndrome de la charnière dorso-lombaire (syndrome de Maigne). Nul faux mouvement à l'origine du problème : il devient intéressant d'explorer l'hypothèse d'un trouble fonctionnel.

Nous proposons d'effectuer une analyse du récit biblique pour en dégager une structure qui associe les figures, effectivement repérables, du passage liminal et du double, au sein d'un processus qui par contre ne semble pas avoir été clairement identifié, en tout cas discuté, concernant ce récit : celui de la dissociation, au sens où l'entendrait la Classification Internationale des Maladies (CIM-10) de l'OMS quand elle parle de trouble dissociatif de conversion, intégrant ainsi les symptômes de conversion, autrefois associés à l'hystérie, dans les troubles dissociatifs. Le boitement de Jacob se présenterait comme la marque dans le corps d'un prix à payer pour permettre le passage du passé vers l'avenir et la réconciliation avec son frère ; et fort heureusement, le mythe semble aussi fournir les clés d'un traitement.

LE RÉCIT

Comme l'écrit Henri-Jacques Stiker (2010), le passage du gué du Yabboq est un épisode incident dans l'histoire de Jacob, qui présente un début et une fin, ce qui permet de l'isoler comme un mythe en soi, du moins un mythème, dont nous pourrions identifier la structure isolément, mais il s'inscrit tout de même dans la vie de Jacob, qui elle-même se laisse lire dans les catégories du personnage mythique, il y a donc un contexte.

1. « *Ce que l'on ne peut atteindre en volant, on doit le faire en boitant. Il vaut mieux boiter que se perdre entièrement. L'Écriture le dit : boiter n'est pas pécher* ». Nous reprenons cette citation de Lucien Israël (1989), dont il a fait le titre de son essai *Boiter n'est pas pécher* (1989). Ces vers concluaient le texte de Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, ils sont la traduction libre qu'effectue le poète et orientaliste allemand Friedrich Rückert (1788-1866) des *Maqâmât d'Al-Harîrî* : de courts récits rimés qui racontent les aventures d'Abû Zayd de Sarûg, vagabond rusé et beau parleur qui dupe ses contemporains.

2. Il s'agit d'un passage qui ouvre le deuxième volume du roman : P. Schmoll, *Là-bas sont les dragons, 2. Tous les chemins*, Strasbourg, Éditions de l'Ill, 2020, p. 7-13.

Jacob est le fils d'Isaac et de Rebecca, et le frère jumeau d'Ésaü. Sa naissance gémellaire est d'emblée associée à l'idée du double et du conflit. Dans le ventre de sa mère, Jacob se heurte à son frère, et Dieu prédit à Rebecca : « 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 » (Gn 25, 23). La prophétie enseigne à Rebecca que l'un sera fort et l'autre faible et que le fort se mettra au service du faible. De manière universelle les naissances gémellaires sont une manifestation du sacré et/ou un danger. En l'occurrence, celle-ci fait peser une incertitude sur la question concrète de la transmission des biens, et plus symboliquement, sur celle de l'héritage de l'alliance entre Dieu et le peuple élu.

Ésaü est le premier à naître, Jacob le suit en lui agrippant le talon, manifestant déjà qu'il aspire à le dépasser. Le nom de Jacob (en hébreu : יעקב, *Ya`aqov*) signifie « celui qui prend par le talon » mais aussi « qui supplante ». On peut cependant aussi lire cet agrippement comme la marque de ce que les jumeaux restent attachés l'un à l'autre, un peu comme des siamois, et précisément par le lieu du corps par lequel se résoudra plus tard la séparation. La boiterie future dont Jacob sera affligé peut déjà être mise en relation avec cette première marque.

Ésaü est le plus fort, il est un chasseur qui aime partir à l'aventure, et en tant qu'aîné, le préféré de son père. Jacob est au contraire réfléchi et casanier, il est le préféré de sa mère, qui va le conseiller, d'abord pour échanger avec Ésaü le droit d'ainesse de ce dernier contre un plat de lentille, ensuite en profitant de la cécité du père pour se faire bénir par lui et ainsi confirmer ce droit. La colère d'Ésaü oblige Jacob à fuir pendant vingt ans chez son oncle maternel Laban, dont il épousera les deux filles. Le récit de sa vie, y compris en exil, est émaillé de manifestations du caractère rusé de Jacob, qui lui permet de s'enrichir, et des haines que suscitent ses manœuvres.

Jacob rentre au pays de Canaan, mais il apprend que son frère vient à sa rencontre avec quatre cents hommes. Manifestant à nouveau son intelligence stratégique, il prépare des présents pour son frère, mais sépare ses serviteurs et ses troupeaux en deux groupes, de façon que si Ésaü attaque et détruit l'un des deux, il lui restera l'autre. Arrivé à la rivière Yabboq, un affluent du Jourdain, il fait passer le gué à sa famille, ses serviteurs et ses troupeaux, mais reste seul pour y passer la nuit.

Le récit, sur ce point comme sur d'autres, est ambigu, nous y reviendrons : on ne sait pas si le groupe passe le gué en laissant Jacob derrière lui, ou si ce dernier accompagne les siens pour traverser la rivière et revient ensuite en deçà du gué.

C'est au cours de cette nuit en solitaire qu'a lieu l'épisode de la lutte contre un personnage dont l'identité, qui reste obscure dans le texte biblique, a prêté à de nombreuses interprétations : envoyé de Dieu ou Dieu lui-même, ce que suggère la désignation ultérieure du lieu par Jacob, Peniel, « car j'ai vu Elohim face à face ». Ce combat a également été interprété comme un combat de Jacob avec lui-même ou avec son autre lui-même, son double, voire avec Esaü. Nous le désignerons par le terme d'Ange, souvent employé, mais sans que cette commodité implique un choix interprétatif de notre part, car il est peut-être essentiel au texte que le flou sur ce point soit maintenu.

Le combat dure toute la nuit sans que les antagonistes puissent se départager. L'Ange frappe alors Jacob à l'articulation de la hanche, ce qui fera désormais boiter ce dernier. Si l'on examine ce détail au près du texte, on s'avise que la cinétique du coup est physiquement impossible : l'adversaire ne peut pas, à la fois lutter corps à corps dans la forme qu'impose Jacob qui, fidèle à son nom, ne veut pas le lâcher, et effectuer un coup de pied fouetté ou chassé à la hanche qui implique d'être séparés. Le récit juxtapose sans souci de la cohérence deux images, celle des corps emmêlés et celle du coup porté devant expliquer le boitement ultérieur.

Jacob ne lâche pas prise, et comme l'aube pointe, son adversaire lui enjoint de le relâcher. Jacob lui répond qu'il ne le renverra qu'à condition qu'il le bénisse. L'Ange lui demande alors quel est son nom. Jacob le lui donne. L'Ange lui déclare : « Tu ne t'appelleras plus Jacob, mais Israël », ce qui veut dire qu'il a lutté contre Dieu (ou avec lui, selon les interprétations).

Jacob est touché à la cavité articulaire de la jointure de la cuisse, cavité qui se démet. Le texte ajoute que c'est de là que s'origine un interdit alimentaire, car « les fils d'Israël ne mangent pas le nerf du tressaut, qui est dans la hanche, jusqu'à ce jour, car on a touché la hanche de Jacob, au nerf du tressaut ».

L'histoire se termine bien pour Jacob : traversant le Yabboq, il rencontre Esaü et se réconcilie avec lui. Cette réconciliation n'empêche pas Jacob de garder ses distances. Jacob et Ésaü engendreront deux peuples, Israël et Edom, qui ne se mélangeront pas.

éditions de l'ill

LE THÈME DU PASSAGE

Daniel Ménager (2012) souligne que le récit du combat avec l'Ange a intrigué de nombreux auteurs en raison de ses imprécisions, notamment sur l'identité de l'adversaire, lequel refuse de donner son nom. Il est qualifié de « mystère » par Saint Augustin[3] et de « bizarre légende » par Baudelaire[4]. Roland Barthes (1972) parle d'un déficit de lisibilité dû à ces imprécisions et aux multiples incohérences narratives de l'épisode.

Les exégètes historico-critiques ont d'abord proposé de lire le récit de la lutte de Jacob comme le résultat d'une longue maturation, à travers des versions successives, avant que le texte en ait atteint sa forme actuelle. Chaque élément doit sa présence dans le récit, et éventuellement son incohérence, à une phase bien déterminée de la croissance de ce dernier. Cette approche du texte est donc essentiellement diachronique. L'approche structurale que nous suivons ici s'intéresse au texte sous sa forme actuelle, sans tenter de remonter à ce qui serait sa version première. Roland Barthes (1972) et Robert Couffignal (1975) ont développé ce type d'approche à propos de ce récit, reprenant la méthode de Claude Lévi-Strauss (1958) appliquée aux récits recueillis par les ethnologues, de Vladimir Propp (1928 [1965]) pour les contes et d'Algirdas Julien Greimas (1966) dans le domaine de la sémiotique. On pourra également se référer à Gilbert Durand (1960) sur l'importance de l'opposition jour-nuit. La méthode consiste à écarter tous les éléments du récit ou motifs qui paraissent secondaires, ce que pour le rêve ou le symptôme Freud appelle l'habillage textuel (*Einkleidung*), pour obtenir la structure en quelque sorte nue du récit, celle que l'on peut retrouver par approche comparative dans d'autres récits, y compris issus d'autres cultures. On peut alors reconstruire le récit à partir de ce noyau en expliquant à quel moment et pour répondre à quelles questions les autres éléments sont venus s'y ajouter.

Le thème principal est ici celui d'un passage qui confronte le héros à la nécessité de combattre un gardien, combat à l'issue duquel le héros gagne et est marqué (il s'agit d'une marque sur le corps, mais dans d'autres récits de la même structure, ce peut être le don d'un objet de valeur). La structure est la suivante :

– Le héros doit franchir une limite pour arriver à son but.

– Le héros est seul, coupé de son groupe qui a déjà franchi la limite.

– Le héros est attaqué de nuit par un personnage qui garde le passage.

– Le héros et le gardien sont de forces comparables, ce qui implique une négociation.

– Un accord est conclu entre les protagonistes, qui établit que

  – Le héros a réussi l'épreuve ;

  – Le héros obtient la bénédiction de son adversaire ;

  – Le héros change de nom, indiquant par là une modification de son statut ;

  – Le héros paie le prix d'une marque dans son corps ;

  – Les héritiers du héros observeront un tabou alimentaire associé à cette marque.

Signalons d'emblée qu'il est singulier que le récit fasse jouer à l'envoyé du Seigneur, voire à Dieu lui-même, le rôle du « méchant » dans le combat. Cela a fait supposer certains exégètes qu'en fait Jacob luttait contre un démon, à tout le moins son propre démon. Mais Jacob reçoit bien un nom, Israël, qui signifie qu'il a affronté Dieu, et le lieu lui-même sera rebaptisé Penuel.

Comme le fait remarquer Sticker, il y a les ingrédients d'un rite de passage tel qu'il a été décrit par Arnold van Gennep (1909) et Victor Turner (1969), avec sa phase de séparation (l'initié est séparé du groupe et reste seul), sa phase liminale (combat) et sa phase de réintégration (renomination indiquant un changement de statut). Van Gennep considère que lorsqu'un individu passe d'un statut à un autre, le passage est un moment de désordre et de crise qui nécessite d'être facilité mais aussi contrôlé par des mesures adaptées. L'individu est fragilisé à ces occasions, mais le groupe social s'en trouve également menacé par un effet de contamination. Les rites ont la fonction d'organiser les transitions et de les accompagner. En théorie des systèmes dynamiques, on pourrait considérer ce passage critique d'un état à un autre comme un processus homéodynamique (Petitjean *& al*. 2025).

3. *Sermo* V, *Opera omnia*, *PL*, t. 38, col. 57.

4. *Curiosités esthétiques*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951, p. 827.

éditions de l'ill

Richard Hellbrunn (2025) s'intéresse à la figure du combat, réel ou psychique, suivi d'un engagement, à l'occasion d'une traversée des eaux, rapprochant le récit de Jacob de la figure de César franchissant le Rubicon. Ce passage est un moment d'engagement du sujet : le héros fait fi de ses hésitations, tourne le dos au passé et se jette entier dans son avenir. La figure mérite d'autant plus l'attention qu'elle est claire chez Jules César (« Alea jacta est », le dé est lancé) alors que chez Jacob, l'engagement est d'une certaine façon son propre enjeu, l'objet même du choix. Par sa formule, César démontre un engagement conscient de son fait, ouvert sur une incertitude commune à tous les hommes d'action, acceptant la prise de risque liée à la situation. Il en dit juste assez pour n'avoir pas à y revenir : place à l'action. Jacob est davantage hanté par la question de l'engagement au moment même où il se produit, en tout cas, comme pour César, avant d'affronter les inévitables conséquences de son choix. S'engager est chez Jacob en rupture d'avec ce qu'il a été jusque-là : un homme réfléchi, intelligent, rusé, mais précisément captif du défaut moral associé à cette réflexivité. Il a donc une question intrapsychique à résoudre avant de s'engager dans une extériorité, et cette question d'engagement réflexif prend, on le voit bien, plus de place que celle de César, le garçon étant plus « tranché », si l'on peut oser une telle métaphore en la circonstance.

Jacob ne s'engage jamais entièrement dans ce qu'il fait. En atteste le moment qui précède l'arrivée au gué du Yabboq, à l'occasion duquel, apprenant qu'Ésaü approche avec une troupe armée, il divise ses forces en deux pour se garder une issue au cas où une partie serait détruite, ce au risque de précisément s'affaiblir en se divisant ainsi.

La traversée du gué illustre également les hésitations du personnage. Roland Barthes (1972), procédant à l'analyse textuelle du récit, constate qu'on ne sait pas si Jacob fait passer le gué aux siens et reste sur place, ou s'il passe le gué avec eux et revient en-deçà de la rivière.

22. Il passa cette nuit-là dans le camp.

23. Il se leva cette même nuit, prit ses deux femmes, ses deux servantes, ses onze enfants, et passa le gué du Yabboq.

24. Il les prit, leur fit passer le torrent, ainsi que tout ce qui était à lui.

25. Jacob resta seul.

Le verset 22 semble établir que le camp est dressé en-deçà de la rivière et que Jacob y passe toute la nuit, or la suite indique qu'il traverse la rivière (verset 23) ou qu'il la fait traverser à son groupe (verset 24). Une fois qu'il a traversé avec les siens, reste-t-il de l'autre côté ou revient-il au camp ? Roland Barthes s'attarde sur ce « grincement de lisibilité ». Soit Jacob reste seul avant d'avoir traversé, et nous sommes portés à une lecture « folkloriste » du mythe qui impose une épreuve au héros, la lutte contre le gardien, pour pouvoir franchir la limite, une fois emportée la victoire. Soit il a déjà franchi le gué, dans un sens et/ou dans l'autre, et le passage en tant que tel n'a pas de fonction, l'adversaire n'est pas un gardien : le sens du récit est religieux, et ce qui importe, c'est la solitude du personnage, élu de Dieu, méditant avant sa transformation intérieure. Barthes émet l'hypothèse qu'il y a ici la trace de deux histoires mêlées, du moins de deux instances narratives, et de commenter, plutôt que de conclure : « Le théologien souffrirait sans doute de cette indécision ; l'exégète la reconnaîtrait, en souhaitant que quelque élément, factuel ou argumentatif, lui permette de la faire cesser ; l'analyste textuel, il faut bien le dire, si j'en juge par ma propre impression, goûtera cette sorte de friction entre deux intelligibles ». Nous dirions que les deux lectures se superposent sans s'exclure, nous allons y revenir : le récit inscrit dans la narration elle-même, par sa redondance, ce qui constitue le personnage de Jacob jusqu'à ce point de son histoire, à savoir l'indécision.

Pour le formuler métaphoriquement, Jacob est en suspension quantique entre deux états, un peu comme le chat de Schrödinger, d'un côté et de l'autre de la rivière, à la fois dans un monde et dans l'autre, avant que le combat nocturne, amenant une contractualisation pour son issue, précipite la réduction des possibles à un seul état… Toujours est-il que, franchissant le gué à l'issue de ce combat dont on comprend qu'il se déroule à la fois dans la réalité et en son for intérieur, Jacob ne fait pas que s'engager dans une nouvelle tranche de sa vie, il s'engage à cesser de ne jamais s'engager.

DISSOCIATIONS

Avant d'aborder l'autre thématique classiquement discutée autour de ce récit, à savoir la boiterie de Jacob, le développement qui précède sur l'indécision de ce dernier amène logiquement à introduire un thème qui, en revanche, ne nous semble pas avoir encore été traité par d'autres auteurs. Il s'agit de la dissociation, figure pourtant redondante tout au long de l'histoire de Jacob.

L'histoire commence dans le ventre de Rebecca, où se heurtent deux jumeaux, qui sont pour ainsi dire deux frères siamois qui ont du mal à se départager, jusqu'à l'accouchement dont ils naissent encore attachés l'un à l'autre, le puiné agrippant l'aîné par le talon. Il est universel que les sociétés humaines voient dans la gémellité une source de problèmes, comme on le voit à propos d'un autre récit mythique, celui de Romulus et Rémus, qui lui aussi met en scène l'hostilité entre deux jumeaux.

Rémus est, comme Ésaü, l'aîné des jumeaux. Il est lui aussi moins intelligent, plus « sauvage » que Romulus : il commet des erreurs liées à son impulsivité, et il ose manger de la viande crue destinée à un sacrifice offert aux dieux. Lors de la consultation des augures pour déterminer lequel va fonder, selon le poète Ennius, soit Rome, soit Remora, Remus voit trois vautours avant Romulus, mais ils volent dans la mauvaise direction. Romulus en voit six ou sept, qui volent dans la bonne direction. C'est donc à lui que revient de tracer le sillon qui délimite la ville. Cette importance sacrée de la limite est soulignée par l'épisode qui voit Romulus tuer son frère qui s'amusait à gambader de part et d'autre du sillon.

Dominique Briquel (2018) fait le rapprochement entre les deux légendes. Si, dans la Bible, le récit ne va pas jusqu'au fratricide, il semble que ce soit pourtant le cas dans des versions post-bibliques, où Ésaü est tué par Jacob qu'il est venu attaquer. Dans les deux traditions, l'aîné des jumeaux (Rémus dans un cas, Ésaü dans l'autre) paraît lié à un stade antérieur, dépassé de la civilisation ; tandis que le puiné (Romulus et Jacob), moins efficace dans le monde sauvage, le sera davantage dans un monde plus développé, et c'est pourquoi c'est à lui que revient de fonder le groupe humain de référence.

L'histoire de Jacob et d'Ésaü devra donc se résoudre dans une séparation, leurs descendants devant former deux peuples distincts, dont un seul bénéficiera de l'héritage patriarcal de l'Alliance conclue avec Dieu. Les Édomites, descendants d'Ésaü, pratiqueront la chasse, ce que s'interdisent les Hébreux descendants de Jacob.

Tant que la préséance entre les jumeaux n'est pas tranchée et reste l'objet de manœuvres, cette gémellité est un facteur de division qui contamine le groupe familial et social, avec une répartition des préférences entre la mère et le père. La crise débouche sur une première séparation, Jacob devant fuir pour aller vivre chez son oncle Laban.

Au retour de Jacob, vingt ans plus tard, la réconciliation reste incertaine, et le récit met en scène cette tactique de Jacob, qui consiste à séparer ses serviteurs et ses biens en deux groupes pour se garder une réserve en cas de destruction de l'un des deux.

À l'arrivée au Yabboq, les figures dissociatives se multiplient. La rivière elle-même, comme souvent les étendues et cours d'eau dans la structure des mythes, est une frontière, qui sépare le lieu d'où vient Jacob et le lieu où il va retrouver Esaü, et qui sépare donc aussi le passé de l'avenir, ce que Jacob a été et ce qu'il doit devenir.

À cet endroit, Jacob se sépare de sa famille et de ses biens, qu'il fait traverser le gué, tandis que lui reste seul.

On en vient au combat avec l'Ange, qui est central à cet égard, car il détaille le processus. Les combattants luttent toute la nuit comme attachés l'un à l'autre, inséparables dans l'affrontement, ce qu'indique explicitement le fait qu'il faille à l'Ange, d'abord frapper Jacob à la hanche pour tenter de se dégager, puis lui demander de le laisser aller. On notera au passage la succession des échanges : d'abord le coup pour séparer, et ensuite seulement la formulation d'une demande. Il semble bien, parfois, que dans des situations d'indistinction la violence physique soit un préalable à la possibilité de parler : je dois me séparer de l'autre pour pouvoir m'adresser à lui. Cette séparation est également nécessaire à l'intérieur de soi, elle prend alors une forme dissociative : je dois être un autre pour moi-même si je veux instaurer un dialogue intérieur.

Nous avons souligné plus haut l'impossibilité physique du coup porté par l'adversaire dans cet entremêlement au corps à corps. L'incertitude du texte sur ce point trouve sa solution si l'on admet que la lutte se déroule sur deux scènes qui se superposent, l'une sur laquelle les adversaires sont liés l'un à l'autre, l'autre sur laquelle ils sont séparés. En sorte que le coup porté à la hanche, quoique normalement décisif et suffisamment violent pour déboiter le fémur de Jacob sur l'une des scènes, n'empêche pas ce dernier, sur l'autre, d'être toujours agrippé à son adversaire.

Ajoutons que l'épisode 1/ se passe la nuit 2/ alors que Jacob est seul. Ces éléments contextuels font partie de ce qui permet de rapprocher l'épisode d'un rite de passage. L'impétrant est isolé des sollicitations habituelles du groupe, et la nuit est le moment du relâchement du corps et de l'indistinction des sens : la situation prête au glissement dans le monde de l'au-delà, celui des rêves, des songes, voire des hallucinations, domaine où voyagent les chamans. Ainsi, Jacob fait-il peut-être une expérience doublement dissociative : son corps sommeille dans notre réalité, tandis que son esprit se bat avec un adversaire, et ce combat à son tour se déroule sur deux scènes, dans deux mondes qui coexistent sans apparemment s'exclure. La dissociation, même si elle n'est qu'imaginaire, mettant alors en

scène(s) un de ces êtres que favorise l'obscurité, fantôme, ange, démon, ou double, n'empêche pas que Jacob puisse y écoper d'une blessure physique (il peut d'ailleurs aussi se cogner dans l'agitation de son sommeil) : les voyages chamaniques ne sont pas sans réel danger.

L'interlocution entre les adversaires est un autre exemple de ces « embarras de lisibilité » qui ont intrigué les analystes comme Barthes, et que nous pouvons reprendre ici. On ne sait pas qui est le « quelqu'un » qui attaque Jacob. Le lecteur doit le déduire par raisonnement récursif du fait que Jacob a vaincu Dieu, que celui qui lui parle est le vaincu, et qu'il s'agit donc de Dieu. Nous avons déjà souligné qu'il est singulier que Dieu ou son envoyé tienne le rôle du « méchant ». En outre, l'issue du combat n'est pas clairement une victoire de Jacob, qui devrait être allongé pour le compte sur la scène où il reçoit un coup décisif, et ne l'emporte que par abandon sur l'autre scène, à la faveur d'une règle implicite qui est que les êtres nocturnes se retirent à l'aube.

Au cours du combat, les déterminants du sujet de l'action (les pronoms « il » dans la traduction française) renvoient de manière incertaine aux deux adversaires qui paraissent interchangeables. Les sujets du dialogue sont difficiles à référer (qui parle à qui ?) autrement que par une reconstruction, là encore syllogistique, par le lecteur.

25. Jacob resta seul. Un homme lutta avec lui jusqu'à la montée de l'aube.

26. Il vit qu'il ne pouvait rien contre lui. Il le toucha à l'articulation de la hanche, et l'articulation de la hanche de Jacob se démit dans sa lutte contre lui.

27. Il dit : « laisse-moi aller, car l'aube monte ». Il dit : « Je ne te laisserai pas aller que tu ne m'aies béni ».

28. Il lui dit : « Quel est ton nom ? ». Il dit : « Jacob ».

29. Il dit : « Ton nom ne se dira plus Jacob, mais Israël (= combat El), car tu as lutté avec Elohim et avec les hommes, et tu l'as pu ».

30. Jacob l'interrogea et lui dit : « Fais-moi connaître ton nom ». Il dit : « Pourquoi demandes-tu mon nom ? ». Et il le bénit là.

31 Jacob nomma le lieu Peniel (= face à El), « car j'ai vu Dieu face à face et je suis sauf ».

32. Le soleil était levé quand il passa Peniel, mais il boitait de la hanche.

33. C'est pourquoi les enfants d'Israël ne mangent pas jusqu'à ce jour le nerf qui est à l'articulation de la hanche, parce qu'il a touché au nerf l'articulation de la hanche de Jacob.

Le combat s'achève donc sur un contrat, dont nous devrons plus loin étudier les termes. Roland Barthes, quant à lui, ne s'engage pas sur le terrain de la signification, se limitant à montrer que l'exploitation structurale du texte est possible et même s'impose. Ce qui l'intéresse, « ce sont les frottements, les ruptures, les discontinuités de lisibilité, la juxtaposition des entités narratives qui échappent quelque peu à une articulation logique explicite : on a affaire ici (c'est du moins pour moi la saveur de la lecture) à une sorte de montage métonymique : les thèmes (Passage, Lutte, Nomination, Rite alimentaire) sont combinés, et non pas développés ». Et d'ajouter que la logique métonymique est celle de l'inconscient, et que c'est dans cette direction, celle de la dissémination du texte et non sa vérité, qu'il faudrait poursuivre la recherche.

Pour cela, il faut s'arrêter un instant sur ce que nous dit ce texte du processus dissociatif qu'il met ainsi en scène, jusque dans les étrangetés de la forme narrative.

Il n'est pas clair, pour commencer, que Jacob et Ésaü soient deux êtres distincts, en tous cas au départ du processus. Jacob-Ésaü est un être dissocié, une partie de lui-même aspirant au côté physique, presque bestial (il est velu) du chasseur qui ne pense guère (il se fait manœuvrer pour un plat de lentilles), l'autre étant plus casanier, réfléchi, mais aussi stratège. Or, c'est précisément ce côté stratège qui introduit la dissociation : penser, c'est pouvoir imaginer autre chose que le monde factuel, imaginer d'autres solutions à des problèmes, d'autres mondes ; celui qui marche déjà dans sa tête peut rester sur place et n'a pas besoin de partir physiquement à l'aventure. Jacob pense, et de ce fait se sépare d'Ésaü, que peut-être même il invente pour projeter sur lui ce qu'il ne veut plus être, et qui pourtant reste une partie de lui-même.

Jacob est ainsi la figure mythique de l'être dissocié, qui vit dans plusieurs mondes. Mais ce faisant, il incarne une caractéristique très généralement humaine : les humains ne sont-ils pas dissociés par essence, à la fois vivant leurs expériences et observateurs de ce qu'ils vivent ?

Jacob est un être dissocié dès avant sa transformation au gué du Yabboq : il ne s'engage jamais entièrement dans tel ou tel choix, il préfère l'une des deux sœurs mais se marie d'abord avec l'autre (même si ce choix résulte

éditions de l'ill

d'une duperie de son oncle, qui le trouve pour une fois moins rusé). En Jacob se retrouve une caractéristique que l'on rencontre chez nombre de personnages mythiques, comme Ulysse. Métis, la ruse, forme de l'intelligence stratégique opposé à la force brute et à la violence archaïque, conseille Ulysse, comme elle conseille Athéna, déesse de la guerre stratégique, contre Arès, dieu de la guerre sauvage. Les histoires des personnages rusés peuplent les traditions, qui sont pourtant ambigües à l'égard de l'intelligence, privilège des faibles, offense à l'égard des dieux qu'ils ne respectent pas. Le rusé calcule, ne se contente pas de ce qui est, fait fonctionner dans son esprit d'autres options, d'autres trajectoires que celles que commandent l'évidence et la croyance. La stratégie fait fonctionner sur un échiquier intérieur différents possibles qui constituent autant de mondes alternatifs. Pourrait-on situer l'intelligence comme une forme émergente du sujet moderne, mettant en doute ce qui est donné pour éternel, inamovible ?

Jacob est dissocié à l'intérieur de lui-même. Faisant constamment jouer les possibles, il ne peut échapper au processus qui le divise lui-même entre plusieurs actants de ces possibles dans les multiples mondes qu'il engendre. Il n'est pas là où on le pense. On peut ainsi lire son combat comme un combat avec lui-même, avec une forme de lui-même qui le tire vers son avenir. Il est déchiré. Le combat lui-même peut être lu comme un syndrome dissociatif du type mis en scène dans le film *Fight club*.

On pourrait également figurer les deux scènes comme des lieux du fonctionnement psychique qui sont gouvernés par des lois différentes, en les rapprochant notamment de la distinction en psychanalyse entre processus primaires et secondaires. L'une des scènes, où les deux parties du sujet sont emmêlées, n'arrivent pas à se séparer, semble prise dans une logique archaïque : je veux le beurre et l'argent du beurre. L'autre scène est celle de la possibilité de distinguer, de séparer, de choisir au prix d'un renoncement. La dissociation se présenterait ici, non comme le symptôme d'un traumatisme (signification qu'elle a habituellement en psychopathologie), mais comme un processus intrasubjectif préparant le sujet à accepter la séparation en lui-même de mécanismes antagoniques qui l'agissent à son insu.

L'issue du combat est paradoxale : la séparation d'avec le double reconstitue l'unité, mais dans la perte d'une partie de soi, perte rendue visible par la perte d'une fonction (d'un objet de valeur dans d'autres cultures) qui est la marque sur le corps laissée par le départ de l'autre. La psychanalyse y verrait communément une figuration de la castration, mais la perte est davantage que celle d'un objet, ce qui part est un double, un autre sujet.

L'issue est qu'il trouve enfin son unité, mais celle-ci suppose un renoncement à sa position antérieure, il s'engage complètement, se met au service de son frère et s'en remet à Dieu pour la suite, tout rentre dans l'ordre, ce qui n'est pas très satisfaisant pour les modernes que nous sommes. Il nous faudrait y lire, non une renonciation à son intelligence, mais à une subordination de celle-ci à une forme supérieure qui lui dicte ses choix, l'un n'excluant pas l'autre.

Cette unité de soi retrouvée se paie d'un prix physique, la claudication, qu'il nous faut maintenant aborder.

LA CLAUDICATION DE JACOB

Jacob paie son succès d'un prix : désormais, il boite. Le texte ne précise pas si cette claudication est définitive. Nous aurons à examiner plus précisément les termes du contrat qui accorde au héros le passage du gué et la bénédiction de l'adversaire, pour tenter d'en déduire si cette infirmité accepte la perspective d'une rémission ultérieure. Préalablement, il faut identifier la fonction de la blessure, à cet endroit particulier du corps, en tant que premier terme de cet échange dans ce qu'en énonce la structure du récit.

On pourrait rapprocher l'épreuve de celle d'un autre homme rusé, Ulysse, également condamné, en raison d'une de ses ruses, à rester dix ans en mer éloigné de chez lui : les eaux jouent à nouveau leur rôle séparateur. Et qui porte une cicatrice à la jambe quand il se présente au seuil de l'Hadès. On peut tenter d'éclairer la fonction de ces blessures qui affectent la locomotion en les situant dans le cadre plus général de la figure du boiteux dans les mythes en général.

Henri-Jacques Stiker (2010) observe que les anthropologues se sont peu intéressé jusqu'à récemment aux figures de l'infirmité dans les mythes, et le déchiffrage de ces derniers ne concerne que les mythes de l'Antiquité occidentale (Lévi-Strauss, Vernant & Vidal-Naquet par exemples). Les mythes bibliques exposant des infirmités seraient un champ encore en friche.

On pense bien entendu à la boiterie d'Œdipe dont le nom signifie « pied enflé » en raison de ce qu'il a eu les chevilles percées à sa naissance pour être pendu à un arbre avant d'être abandonné par ses parents. Cette partie du récit est parfois interprétée comme un rajout, mais on doit souligner que par ce geste étrange, son père raccroche

(c'est le mot) son fils à la généalogie des Labdacides, dynastie régnante de Thèbes qui sont tous boiteux. Le nom de l'ancêtre Labdacos signifie « le boiteux », Laios signifierait « le gauche ».

Lévi-Strauss rapporte les défauts physiques des hommes de la lignée de Labdacos à un thème présent dans plusieurs mythologies, celui des tout premiers hommes qui naissent de la terre et ont encore du mal à marcher correctement : cela revient à affirmer l'origine « autochtone » des hommes, nés en quelque sorte d'eux-mêmes, et non d'une filiation. Il conclut que, analysé ainsi, le mythe d'Œdipe exprimerait « l'impossibilité où se trouve une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme (…) de passer, de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est né de l'union d'un homme et d'une femme » (Lévi-Strauss 1958, p. 248).

Françoise Yche-Fontanel (2001) étudie la boiterie à partir de trois cas de boiteux mythiques : Thersite, Héphaïstos et Philoctète, dont l'infirmité est représentée sous un aspect dégradant et socialement invalidant. Ce discrédit fait ressortir l'importance, pour l'être humain de l'Antiquité, de la verticalité et de la faculté de déplacement. Le pied fait à la fois la noblesse et la faiblesse de l'homme, d'où son utilisation comme motif mythique dans les légendes d'Achille et d'Œdipe.

La figure du boiteux n'est pourtant pas simplement négative. Françoise Yche-Fontanel, rendant crédit à Vernant qui voit le handicap plus positivement, remarque que la boiterie d'Héphaïstos, physiquement dégradante et socialement invalidante, prend une dimension positive lorsqu'on l'envisage sous l'angle de la métis (μῆτις) : le dieu aux jambes torses est habile de ses mains, résout astucieusement les problèmes des autres dieux. Sa supériorité intellectuelle est ambiguë, faite à la fois d'habileté et de tromperie, de finesse et de duplicité, qu'illustre aussi bien le personnage d'Ulysse. Son infirmité, moquée par les autres dieux, peut s'interpréter comme le signe avertisseur de sa métis, de la dualité d'un être en apparence diminué, mais en fait doué d'une dangereuse puissance, ainsi qu'il se manifeste au chant VIII de l'*Odyssée*, quand il prend au piège de son filet le pourtant rapide Arès en train de fricoter avec sa femme Aphrodite.

Plus récemment, Karin Ueltschi (2011, 2019) propose une lecture de cette figure davantage inspirée de Gaston Bachelard et Gilbert Durand, mais aussi de Carl Gustav Jung. On trouvera chez cette auteure une interprétation originale du jeu de la marelle, auquel on joue à cloche-pied, qui fournit une clé pour comprendre la boiterie dans la mythologie, en examinant la question de la déambulation à cloche-pied dans son rapport à la verticalité (relation terre-ciel). Elle souligne elle aussi que les forgerons sont presque toujours boiteux et cette déficience physique va de pair avec leur métier et leur permet de se déplacer dans un monde complexe : le disgracieux Héphaïstos, déjà cité, mais aussi Völung dans la mythologie nordique, Gobanon dans la mythologie celte et Galan dans la littérature française médiévale sont des forgerons ingénieux.

Comme nous le signalons en exergue du présent article, la figure du boiteux rusé est également présente dans d'autres traditions. Dans la littérature arabe classique, Abû Zayd de Sarûg, vagabond rusé et beau parleur qui dupe ses contemporains, fait toutefois semblant de boîter. La claudication fait elle-même partie de la ruse.

Henri-Jacques Stiker, étendant à l'antiquité hébraïque l'approche de l'anthropologie historique, inscrit le récit du gué du Yabboq dans cette tradition de lecture. La boiterie, rapportée à celle d'Œdipe, ne se laisse cependant pas interpréter aisément. Comme il le fait remarquer, « 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 ».

De ce qui précède, on peut pourtant observer les constantes suivantes :

– La claudication est associée à l'intelligence, à l'habileté des artisans ou ingénieurs, Œdipe est celui qui résout l'énigme du sphynx.

– La claudication est traditionnellement associée à l'idée d'êtres indivis, les « autochtones » nés de la terre, qui se font eux-mêmes, ne dépendent pas de la naissance d'un homme et d'une femme ; mais ce rejet de la filiation et de la transmission humaine est peu apprécié socialement, car il menace l'ordre de la cité.

– La claudication est une donnée de départ chez certains, comme Œdipe et Héphaïstos, tandis qu'elle résulte d'une épreuve, le passage des eaux, chez Ulysse et Jacob. Dans un cas, l'infirmité est la contrepartie de l'intelligence du personnage, dans l'autre, qui nous intéresse ici, l'intelligence est déjà là, et l'on doit se demander de quoi la claudication est alors la contrepartie.

En effet, que gagne Jacob, dans l'histoire ? La bénédiction de son adversaire, que dans une lecture religieuse on doit interpréter comme une reconnaissance par Dieu de la position de Jacob dans la transmission de l'Alliance. Ce sont les descendants de Jacob, devenu Israël, qui hériteront de la Terre Promise, et non ceux d'Ésaü. Mais on ne

s'explique pas vraiment le lien entre le statut ainsi obtenu de père fondateur d'un peuple et cette blessure, en particulier sa localisation.

Nous entrevoyons que la blessure est associée à la nécessité pour Jacob de se séparer d'Ésaü, dont il faut rappeler qu'ils sont liés au départ par le pied : Jacob le « talonne ». Un organe de la locomotion est le nœud qui doit être tranché. Mais la remarque ne fait que déplacer le problème : pourquoi sont-ils liés à cet endroit ?

Avant d'aborder notre hypothèse, qui associe la claudication à une forme psychocorporelle de la dissociation, nous pouvons encore ajouter une interprétation qu'il ne nous semble pas avoir lu chez d'autres auteurs, et qui associe le thème du passage, la renomination et la claudication. Jacob devient Israël, c'est la première fois que le mot apparaît dans la Bible. Israël est donc fondé véritablement à ce moment-là en tant que peuple. Jacob, désormais, boîte, son peuple fera de même. Non nécessairement que ses membres seront tors (ou que sa politique serait boiteuse) : nous allons revenir sur ce qui permet de régler la dette autrement, solution exprimée dans l'interdit alimentaire. Mais qu'implique pour Jacob de devoir boiter, si ce n'est qu'il est handicapé dans sa locomotion, qu'il ne saurait désormais courir la lande ? La chasse restera donc l'apanage d'Ésaü, elle est interdite aux fils d'Israël. Une lecture possible est alors celle de la sédentarisation : l'épisode marque le moment où le peuple va cesser d'être nomade et va s'installer, non seulement pour continuer à élever du bétail, mais aussi pour cultiver. Israël est attaché à la Terre Promise par la difficulté de s'en échapper… Jean-Louis Olive (2002) rappelle que la Pâque (Pessah), qui célèbre la sortie d'Égypte, vient d'un verbe, Pèsakh, qui signifie « boiter, sauter en boitant » (cf. 1Ro 18, 21) et qui désignait une danse sacrée, probablement à rapprocher des danses claudicantes dont a traité Claude Lévi-Strauss (1967, p. 396sq.).

NOTION DE DISSOCIATION PSYCHOCORPORELLE

Si l'infirmité, bien réelle, de Jacob ne résulte pas d'une cause physique (le coup porté par l'Ange étant [topo]logiquement impossible dans un espace euclidien), de quoi souffre-t-il ? Le « grincement de lisibilité » du texte peut d'ailleurs exprimer la superposition de récits confus qu'a dû en faire Jacob lui-même, nécessairement le seul à avoir pu raconter son aventure telle qu'elle nous a été transmise : il lui faut tenter de rapporter l'indicible. Devons-nous suggérer à Jacob de prendre rendez-vous pour une consultation psychosomatique ? Comment serait de nos jours entendu son récit (lui-même boiteux par endroits) ?

Les lombalgies sont un motif de consultation très fréquent, touchant environ neuf personnes sur dix à un moment de leur vie (Church & Odle 2007), et aux États-Unis, un adulte en âge de travailler sur deux est touché chaque année (Patel & Ogle 2000). La majorité des « mal de dos » sont non spécifiques et idiopathiques, sans pathologies sous-jacente (Deyo & Weinstein 2001, Masterson 2008). Dans des formes incomplètes, le tableau clinique peut simuler d'autres étiologies, avec un retard diagnostique conséquent, et même orienter vers un traitement chirurgical inutile (Musacchio *& al*. 2023). Pour autant, c'est le motif le plus courant de douleur chronique, un facteur important d'absentéisme au travail, et une charge économique énorme pour les sociétés, reconnue comme telle par l'OMS.

Examinant Jacob, le rhumatologue est conduit à s'intéresser à un groupe de douleurs qui peuvent être d'origines premières diverses, mais qui se caractérisent par l'implication des articulations complexes des charnières de la colonne vertébrale et de la hanche. La jonction ou charnière dorso-lombaire, en particulier, entre les vertèbres D12 et L1, est sollicitée par des mouvements relativement complexes, combinant flexion, extension, rotation et latérodéviation. Elle permet, à la fois de se pencher en avant et en arrière, et de se tourner de droite et de gauche. C'est donc une zone délicate, soumise à des tensions éventuellement contradictoires. L'image qui nous vient est celle de la fenêtre oscillo-battante qui se déboite si elle n'est pas bien manipulée : deux mouvements doivent être effectués successivement dans des directions à l'équerre l'une de l'autre ; s'ils sont exécutés en même temps, la fenêtre vous tombe dans les bras.

Face à la diversité des causes possibles, l'enquête étiologique peut s'avérer complexe. Les causes de douleurs lombaires sont nombreuses : elles peuvent être articulaires (arthrose, arthrite), osseuses (ostéoporose, tumeur), musculaires et tendineuses (tendinite du psoas ou du moyen fessier) ou encore traumatiques (luxation de la hanche, fracture), se traduire par un pincement des disques intervertébraux, mais ces causes constituent souvent un terrain d'évolution lente qui peut rester longtemps sans manifestation critique. Ce qui cause le déclenchement proprement dit de la douleur reste pratiquement inexploré.

Parmi les tableaux souvent méconnus figure le syndrome de Maigne (ou syndrome de la jonction thoracolombaire), une pathologie fonctionnelle d'origine vertébrale, encore sous-diagnostiquée (Zaher *& al.* 2025), parce que

souvent attribuée à une autre cause (pincement de disque, inflammation du nerf sciatique). Le syndrome est dû à une irritation d'un nerf rachidien, liée à des douleurs référées provenant des structures périarticulaires plus haut le long de la colonne vertébrale, entre la dernière dorsale et la première lombaire. Il s'agit d'un exemple type de la notion de douleur projetée ou référée, définie comme une douleur qui se manifeste à distance de son origine. Ce qui fait souffrir la personne, ce sont les terminaisons nerveuses, le nerf pouvant se retrouver irrité ou compressé à son origine ou sur son trajet. Ce syndrome souvent méconnu est fréquemment à l'origine de lombofessalgies traînantes chez l'adulte. Il est diagnostiqué cliniquement car la plupart des études radiologiques s'avèrent normales et les résultats faussement positifs sont fréquents. En fait, l'absence d'anomalie morphologique à l'imagerie est même un élément orienteur dans la démarche diagnostique.

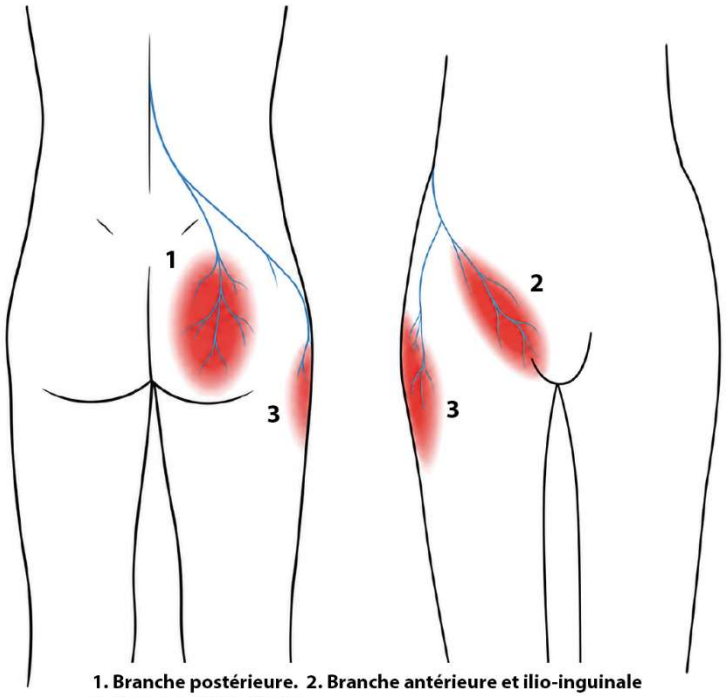


Fig. 1 - Douleurs projetées du syndrôme de Maigne

Le syndrome de Maigne peut s'exprimer par des douleurs latéralisées de la hanche, à gauche ou à droite, qui ont pour effet une claudication de compensation. La lombosciatique est la cause la plus fréquente de douleur projetée de la hanche, elle concerne 5 à 10% des personnes ayant des douleurs de dos (Koes *& al*. 2007). C'est cet aspect visible par l'observateur, et pas seulement vécu par l'intéressé, qui peut avoir rendu ces douleurs communément identifiables dans toutes les sociétés et à toutes les époques, en produisant, bien avant les approches médicales modernes, la transmission de pratiques traditionnelles, mais aussi les récits mythologiques qui sont peuplés de dieux et de héros boiteux. On peut donc soupçonner l'existence d'un corps de connaissances dont l'exploitation, au lieu de se restreindre à la seule pharmacopée, peut éclairer utilement le diagnostic, l'interprétation et le traitement de ces douleurs.

Le syndrome est présenté comme résultant de la « compression » de nerfs, qui transmettent des messages incohérents provoquant la douleur le long de leur trajet, à distance du site de compression. Mais qu'est-ce qui comprime les nerfs ? Si l'examen permet d'écarter un « faux mouvement » ou une contracture musculaire repérable, il faut envisager que le message nerveux s'origine d'ailleurs.

L'image, qui dérive de celle de la fenêtre oscillo-battante, est celle d'une distorsion entre deux mouvements amorcés dans des directions contradictoires. On revient alors à la figure de la dissociation. Au bord du Yabboq, une partie de Jacob lutte contre une autre. L'un des Jacob veut rester sur place, l'autre veut aller de l'avant (au sens littéral, tourner le dos à son passé). Et là, toujours au sens littéral, c'est un déchirement…

Jacob pourrait rester divisé mentalement, vivre la dissociation sur le mode le plus connu, qui est celui de la dissociation psychique. C'est aussi le mode le plus communément partagé par l'humain : étrangeté à soi-même, ou

bien refoulement suivi d'un retour du refoulé dans le symptôme. Mais l'issue de l'épisode du Yabboq est, rappelons-le, dans ce paradoxe d'une réconciliation qui est en même temps une séparation. Jacob se réconcilie avec son double, et donc avec lui-même, il retrouve une unité dans la droiture morale. Mais pour cela, il se sépare de cet autre lui-même, cet adversaire dans lequel les exégètes ont aussi vu son démon intérieur et Ésaü qu'il cesse de talonner, dont il cesse de vouloir prendre la place. Le paradoxe réside dans le fait qu'il ne saurait vraiment se débarrasser de ce qui reste malgré tout une partie de lui-même, qui ne peut que continuer à l'agir structurellement, non plus sous la forme de la dissociation, mais sous celle du conflit intérieur. La dissociation déplace ses effets dans le corps. Avant, il était moralement tortueux ; maintenant il est moralement droit, mais physiquement tordu.

LE SUBSTRAT NEUROPHYSIOLOGIQUE

La lecture anthropologique et psychanalytique de ce qui présenterait comme un syndrome aurait-elle une traduction neurophysiologique ? Jacob s'endort, et dans son sommeil, ce qui semble ne se passer que dans sa tête provoque pourtant une douleur physique réelle, handicapante, comme s'il avait effectivement exécuté un de ces « faux mouvements » qui déclenchent les lumbagos et autres pathologies musculosquelettiques. Si le faux mouvement n'est pas effectif, existerait-il dans une représentation anticipée du corps en mouvement, suffisant à provoquer un conflit d'instructions motrices, une désynchronisation fonctionnelle entre plusieurs niveaux de traitement ?

On pourrait rapprocher cette problématique de microphénomènes tels que les « fausses routes » et autres troubles de la déglutition quand ils sont déclenchés par le conflit entre des intentions divergentes, une partie de soi voulant avaler, une autre respirer, une troisième parler, toutes en même temps. Physiologiquement, une intention peut être formulée sans être pleinement convertie en commande motrice. Plusieurs programmes incompatibles peuvent être activés simultanément ; ou encore la commande exécutée peut produire des conséquences sensorielles différentes de celles qui étaient anticipées. Ce qu'en langage commun on appelle « faux mouvement » correspond à cette discordance transitoire entre l'intention, le programme sélectionné, le mouvement réalisé et le retour sensoriel correspondant. Il peut s'agir d'un geste biomécaniquement maladroit ou excessif, mais aussi, dans certains cas, d'un mouvement issu d'un arbitrage imparfait entre plusieurs actions concurrentes. Les gestes « de travers », certaines fausses routes ou certains accidents transitoires de la déglutition pourraient fournir des modèles ordinaires de cette compétition : avaler, respirer et parler reposent sur des séquences motrices partiellement incompatibles, dont l'ordonnancement impose l'activation de certaines commandes et l'inhibition momentanée des autres. Un défaut bref de cette sélection pourrait produire une réponse incomplète, mal séquencée ou inadaptée.

Remarquablement, cette hypothèse semble n'avoir pas été explorée par la clinique et la physiologie. La proposition demeure donc une extrapolation mécanistique : la littérature établit le rôle de la prédiction et de l'intégration sensorimotrices, mais ne démontre pas qu'un conflit psychique ou intentionnel suffise, à lui seul, à provoquer une fausse route ou une lésion corporelle.

Une hypothèse analogue peut être examinée à propos de certaines expériences douloureuses. Les douleurs projetées ou référées sont classiquement expliquées par la convergence d'informations sensorielles sur des neurones communs du système nociceptif. La localisation consciente de la douleur peut ainsi différer du lieu où s'origine l'activité nociceptive, car son traitement et sa genèse impliquent des structures cérébrales supraspinales. Une revue de Q. Jin et coll. (2023) souligne que la douleur référée reste un phénomène hétérogène, dont les principaux modèles reposent sur la sensibilisation (processus neuro-inflammatoire) des neurones spinaux dit « à convergence » et sur des mécanismes réflexes périphériques ; elle ne permet donc pas d'assimiler directement douleur référée et conflit sensorimoteur. Néanmoins, la douleur ne constitue pas une simple lecture passive des signaux périphériques : elle résulte d'une construction intégrant l'état du corps, les attentes, l'attention, les émotions, les comportements moteurs et les représentations de l'espace corporel.

La théorie sensorimotrice de la douleur pathologique fournit ici un point d'appui, mais aussi une limite importante. AD Vittersø et coll. (2022) rapportent, dans plusieurs affections douloureuses telles que le syndrome douloureux régional complexe, la fibromyalgie et la lombalgie, des modifications du contrôle moteur, du retour sensoriel, de la représentation corporelle, du traitement multisensoriel et de l'intégration sensorimotrice. Ces observations montrent que la douleur persistante s'accompagne fréquemment d'une altération des relations entre perception et action. Elles ne prouvent cependant pas que l'incongruence sensorimotrice (le conflit entre des intentions et décisions divergentes) soit la cause initiale de la douleur : elle peut également en être une conséquence ou un facteur d'entretien.

Le modèle que l'on pourrait proposer doit en tous cas éviter une causalité linéaire dans laquelle une intention contrariée produirait directement une douleur. Les travaux de Blakemore, Frith et Wolpert (1999) montrent par

exemple que la perception des conséquences sensorielles d'une action est modulée par leur prédiction spatio-temporelle, ce qui confirme que l'expérience du mouvement dépend autant de l'anticipation centrale de ses effets que des afférences périphériques qui en résultent. Il est donc plus prudent d'envisager une boucle systémique réciproque : une discordance entre intention, exécution et retour sensoriel peut accroître l'incertitude corporelle et modifier les stratégies de mouvement ; ces modifications peuvent induire une co-contraction musculaire, une protection excessive, une réduction de la variabilité motrice ou des contraintes mécaniques inhabituelles ; les signaux nociceptifs qui en résultent peuvent ensuite renforcer les anticipations, la vigilance, la représentation de menace et les erreurs de prédiction relatives au corps (Hodges 2011).

Dans ce cadre, si on se reporte au plan anatomique, le cervelet pourrait jouer un rôle d'interface dans une telle boucle. Au-delà de sa participation classique à la coordination motrice et à la correction des erreurs, il communique avec des réseaux sensorimoteurs, exécutifs, limbiques et motivationnels impliqués dans la douleur. C.N. Li et coll. (2024) proposent ainsi que le cervelet puisse moduler les dimensions sensorielles, cognitives et émotionnelles de l'expérience douloureuse, sans pour autant constituer un générateur autonome de douleur. Une erreur persistante entre les conséquences attendues et observées d'un mouvement pourrait donc solliciter simultanément les réseaux cérébelleux de prédiction, les régions pariétales responsables du schéma corporel, les circuits fronto-striataux de sélection de l'action et les structures limbiques évaluant la menace. Chez un sujet prédisposé, notamment en situation de douleur préalable, de fatigue, d'hypervigilance ou de conflit moteur, cette configuration pourrait favoriser l'apparition ou le maintien d'une expérience corporelle discordante.

Ce cadre demeure, comme dit, hypothétique et ne remplace ni les explications biomécaniques ni les mécanismes établis de la douleur référée. Il permet néanmoins de poser une question expérimentalement accessible pour la neurophysiologie : dans quelle mesure la compétition entre programmes moteurs, l'erreur de prédiction sensorimotrice et l'intention et les pensées accablantes modifient-elles l'activité musculaire et la localisation consciente de la douleur ?

SUITES THÉRAPEUTIQUES ET PRÉVENTIVES DANS LA TRADITION

Réconcilié avec son double, Jacob ne devient pas Ésaü pour autant. Il demeure capable de calcul stratégique, ce qu'indique la suite de ses relations avec son frère : il va par exemple devoir manœuvrer pour garder ses distances d'avec lui. À l'issue de l'épreuve, Jacob doit-il cependant rester boiteux ? Pour être moralement droit, béni par Dieu, sans pour autant abandonner cette capacité à imaginer, Jacob est-il condamné par le contrat à demeurer infirme ?

Les approches modernes des lombalgies idiopathiques, en particulier du syndrome de Maigne, préconisent des exercices de mobilisations et d'étirements. Ce sont des réponses mécaniques, même quand elles sont soutenues par une lecture holistique du corps.

Le récit biblique ne dit pas que la claudication est définitive, et d'ailleurs elle n'intervient plus dans la suite de la biographie de Jacob-Israël. Par ailleurs, le récit de l'issue du combat se conclut sur la précision que c'est à cause de cela que les Juifs s'interdisent de manger le nerf sciatique des animaux. Il n'est pas précisé si l'interdit fait d'emblée partie du contrat ou si le texte décrit une conséquence ultérieure. Et pourquoi imposer cette punition aux descendants de Jacob, alors que lui-même paie déjà le prix ?

Les enfants d'Israël sont certes nécessairement tenus de respecter les termes du contrat conclu par leur père fondateur. Je propose de voir dans 1/ l'imprécision sur le caractère définitif ou non de la claudication et 2/ l'introduction d'un interdit alimentaire, les clauses d'une sorte d'avenant au contrat d'origine, qui nous permet d'envisager un aménagement des effets physiques de la dissociation.

L'interdit alimentaire se présente comme un sacrifice, une partie d'un animal étant concédée à la divinité, en l'occurrence pour que les consommateurs de l'animal ne paient pas sur leur propre personne le prix d'une atteinte de la même partie du corps. La transaction indique donc que des solutions symboliques sont possibles.

Jean-Louis Olive (2002) fournit une transition entre le récit mythique et les pratiques thérapeutiques traditionnelles autour du lumbago. Son étude ethnographique porte sur l'aire culturelle des Pyrénées catalanes, où les personnes souffrant de douleurs lombaires et/ou sciatiques sont soignées par des guérisseurs qui font usage d'un outillage simple, réduit à des roseaux et font appel davantage aux prières et invocations de personnages sacrés, Jésus et saints. Les formules d'oraison, murmurées de façon presque inaudible, impliquent remarquablement le patriarche Jacob, Jésus demandant à ce dernier de se lever (à la manière, dirons-nous, de Lazare).

Il observe : « Le *lumbago* est par définition le mal des laboureurs, cultivateurs et cueilleurs, dont le corps a été façonné par l'arcature du geste et de l'effort, et dont les articulations, les espaces de transition, lieux de faiblesse ou de déficience, sont justement visés par les sorciers guérisseurs. Or ce n'est sans doute pas un hasard, mais je vois là un potentiel symbolique et métaphorique, qui me permet d'identifier ou de catégoriser l'une des *figures du passeur* ». On retrouve l'idée que ces douleurs sont liées au passage du nomadisme à la sédentarité : le sujet cesse de nomadiser en actes, il s'immobilise mais désormais marche dans sa tête, dissociant la pensée de l'acte, mais aussi prenant le risque de faire passer dans l'espace psychique les distorsions, les conflits.

Les douleurs que le public désigne communément sous le terme de lumbago recouvrent davantage une luxation ou fluxion qu'une lésion. L'entorse disco-ligamentaire peut dégénérer en sciatique, mais il est davantage un effet qu'une cause, laquelle est pour Olive à rechercher au plan psychique et symbolique. C'est un trouble psychosomatique, ou si l'on préfère (car le terme suggère une lésion), psycho-corporel. Il exprimerait selon l'auteur « le refus des changements et la difficulté à accepter les remises en cause ».

La cure thérapeutique coïncide avec l'achèvement d'un rite de passage qui comporte une crise sacrificielle. C'est le sens d'une alliance solidaire entre le héros et son partenaire divin, consacrée par un sacrifice-don (blessure à la hanche et boiterie), comme prix à payer pour le passage, réel et symbolique, du gué et de la limite, ou de la réalisation de soi par l'épreuve.

UNE VIGNETTE CLINIQUE

Il se trouve que, dans le temps où les auteurs rédigeaient le présent travail et échangeaient entre eux, l'un d'eux a soumis une version provisoire à la lecture d'un ami, que nous appellerons avec quelque malice Monsieur « J ». Celui-ci rapporte quelques semaines plus tard l'histoire suivante. Cela faisait quelques temps (bien avant de prendre connaissance de notre texte) qu'il se plaignait de douleurs lombaires, sans pouvoir en attribuer l'origine à quelque faux mouvement ou séance de travail physique. Il invite à déjeuner son garagiste, car il veut lui parler de sa voiture, qu'il utilise peu mais dont il hésite à se séparer. La discussion au cours du repas débouche finalement sur la décision de vendre le véhicule, opération que « J » confie aux bons soins du garagiste. Dans l'après-midi, les douleurs lombaires disparaissent définitivement. « J » s'avise que cette histoire de voiture le travaillait depuis un bout de temps et qu'elle devait lui peser. Il ne manque pas de faire le lien avec notre texte, qu'il a lu avec intérêt.

Le lien entre une décision qui ôte un poids et la levée du symptôme physique est évident. L'interprétation l'est un peu moins : le facteur causal est-il direct ? La lecture de notre travail, et au-delà, la lecture du récit biblique lui-même dans « l'efficacité narrative » qu'il pourrait avoir (Olive 2002, Schmoll 2026) participent-elles au processus en préparant « J » à faire de sa décision un geste thérapeutique ? Et que dire de la relation « transférentielle » entre « J » et celui d'entre nous qui lui fait lire notre texte ?

Cette petite vignette illustre bien la multiplicité des facteurs qui rendent incertaine l'interprétation de situations réelles complexes. L'intérêt des guérisons quasi magiques que l'on observe dans lesdites situations invite évidemment à se pencher sur la manière dont on peut utiliser ces dernières en thérapie, mais comme nous le verrons plus loin, il y faut une certaine prudence, et la démarche relève moins de la science que de la stratégie.

Enfin, l'un des coauteurs du présent article nous fait tout aussi malicieusement observer que notre prudence, voire nos hésitations à interpréter dans un sens ou dans l'autre sont elles-mêmes très « jacobiennes ».

EXCURSUS : QUESTIONS DE MÉTHODE

On peut se demander quel est l'intérêt de rapporter l'approche d'un problème de santé à l'étude de mythes qui paraissent le mettre en scène. La démarche semble procéder de l'invocation d'une figure atemporelle pour soutenir l'interprétation de quelques cas cliniques, comme ce fut le cas de l'exercice fondateur de Freud, se saisissant du mythe d'Œdipe pour éclairer une structure psychique qu'il identifie (détecte) dans la succession de ses observations individuelles. Quelle est la fonction de l'exégèse du récit mythique au regard de l'administration de la preuve supposée être apportée par l'anamnèse des cas ? S'agit-il d'une simple illustration, visant au mieux à montrer que la structure était déjà présente de tous temps dans la culture ? Ou bien participe-t-elle à la démonstration ?

En science, l'approche clinique en psychologie ou dans les médecines alternatives pose la question de la preuve, qui les fait écarter par la médecine dite scientifique. La vérification doit reposer sur l'expérimentation et sa

reproductibilité. Or la méthode clinique considère l'analyse de quelques cas qui ne constituent jamais un « échantillon » représentatif, et de plus, chaque cas est singulier, il n'est que partiellement analogue aux autres cas de l'échantillon, au prix d'une interprétation, et son parcours ne s'effectue qu'une seule fois, il n'est pas reproductible. L'approche structuraliste répond en grande partie à ce problème en développant sur les bases d'une épistémologie différente, non nécessairement antagonique des approches quantitatives. C'est le principe de la saturation de l'information : l'étude de cas individuels vise à identifier des invariants qui se répètent d'un cas au suivant, jusqu'à ce que l'observation d'un cas supplémentaire (qui peut intervenir après un petit nombre d'observations précédentes) n'apporte marginalement que peu d'information nouvelle sur la forme invariante qui a été identifiée. C'est cette structure qui est illustrée par le mythe.

Nous proposons cependant d'accorder à l'étude du mythe lui-même une portée qui va au-delà de la seule illustration de la structure, et qui par l'exposé d'une hypothèse que l'on jugera peut-être discutable (et donc digne d'être discutée) rejoint l'exigence des approches scientifiques d'une observation sur le grand nombre.

Le raisonnement part d'une question pragmatique : qu'est-ce qu'un mythe, et à quoi sert-il ? S'agit-il d'une belle histoire qui raconte les déboires de personnages très anciens, dieux et héros à l'identité aussi fantastique qu'invérifiable, qui fournissent à des populations qui ignorent la science, et même l'écriture, une explication de leur origine qui soit accessible à leur entendement ? Leur but est-il de soutenir, par un discours (rédigé par qui ?) l'organisation du groupe social, la répartition du pouvoir et des ressources, et pour ce qui concerne notre objet, les pratiques des guérisseurs, chamans et autres, dont l'efficacité est tout aussi indémontrable scientifiquement que celles des psychanalystes, psychothérapeutes et médecines dites « alternatives » ?

Notre hypothèse est que les populations traditionnelles n'ont pas attendu l'invention de l'épistémologie pour se poser, très pragmatiquement, le problème du « bon gouvernement » des choses, et pour rester dans le domaine qui nous intéresse ici, celui du traitement des maux physiques et psychiques qui affectaient leurs membres. Elles n'obéissaient certes pas à la rigueur de la méthode expérimentale, et surtout, n'ont longtemps pas disposé de l'écriture qui aurait permis de consigner les observations dans de grandes bases de données autorisant un traitement quantitatif, ou de décrire les étapes successives d'une amélioration des connaissances et des médications. Mais on doit assumer qu'elles n'étaient pas débiles au point de conserver des représentations et des usages inutiles, ou pis, qui auraient menacé la pérennité du groupe. Il y a donc une vérité, pas seulement symbolique, mais pratique dans ce qu'elles nous ont transmis. Le mythe est de ce point de vue un récit, non pas d'un seul évènement passé, mais d'un grand nombre d'événements qui se sont succédé d'une génération à une autre et dont ces dernières ont conservé les éléments qui se répétaient, précisément parce que cette répétition marquait les esprits. Le récit est sans doute édulcoré par des ajouts ou retraits à chaque génération, en fonction d'évènements qui peuvent l'avoir conforté ou seulement enjolivé, et l'approche structuraliste consiste précisément à identifier les invariants des différentes versions. Mais c'est un récit qui ne fait pas que raconter un passé préhistorique : il continue à raconter ce qui se passe aujourd'hui, ainsi que l'exprime la lecture freudienne du récit œdipien, qui à cet égard, comme le souligne Lévi-Strauss, n'est qu'une version supplémentaire du mythe. C'est ce que nous formulions nous-même il y a plusieurs décennies dans un autre domaine, celui des sciences de gestion, en disant que le récit d'Œdipe « raconte », encore aujourd'hui, comment naît une organisation (Schmoll 1997).

Pour terminer sur notre raisonnement, on doit donc considérer le récit mythique comme l'expression condensée d'une base de données textuelles accumulées par des dizaines de générations d'observateurs. Les conditions de la reproductibilité de l'expérience sont non seulement remplies, mais les invariants ont déjà été identifiés et résumés dans le récit même.

CONCLUSION : INDICATIONS THÉRAPEUTIQUES

L'analyse du récit de Jacob au gué du Yabboq, sous divers prismes, autorise des rapprochements intéressants, entre des figures mythiques d'origines culturelles différentes, entre le mythe et des situations concrètes morales, psychiques et de médecine fonctionnelle. Pour autant, il est délicat de passer de la théorie aux applications pratiques, c'est-à-dire de répondre à la question : que peut en faire le praticien, qu'il soit médecin, psychologue, ou même chaman ?

La figure mythique tourne autour d'une anomalie corporelle, la boiterie, dont elle fournit une explication ou qu'elle associe à des qualités comme la ruse ou des défauts comme le refus de s'engager. Mais elle identifie ce symptôme parce qu'il est visible, tout le monde peut l'identifier chez un individu qui boite, et le mythe peut ainsi en faire son histoire. En pratique, la boiterie peut être passagère ou définitive ; elle peut résulter de quantité de causes, qui vont

de la simple faiblesse d'une jambe jusqu'à des pathologies articulaires ou vertébrales, en passant par des blessures dues à des chocs, tout cela sans exclure les troubles fonctionnels d'origine psychique. A contrario, les mêmes causes peuvent provoquer des pathologies qui se manifestent autrement que par une claudication, ou même restent longtemps invisibles : elles ne nourriront pas de récit dans le groupe social. Et pour finir, 90% des problèmes de dos se résorbent d'eux-mêmes au bout de six semaines[5], et peuvent n'avoir besoin d'être accompagnés que pour une sédation de la douleur : à quoi bon un thérapeute ?

En présence d'un consultant qui souffrirait d'un « mal de dos », voire plus précisément d'un syndrome de Maigne, le thérapeute, serait-il psychosomaticien, se hasarderait sur un terrain incertain s'il formulait une interprétation sauvage du symptôme en l'associant à ce qu'il connaît de l'histoire de l'intéressé. Il serait pourtant fondé à le faire au regard des effets possibles : le symptôme étant multicausal, l'efficacité narrative (Schmoll 2026 dans ce même numéro) de l'interprétation peut faire mouche de façon parfois miraculeuse, indépendamment d'une articulation à quelque vérité qu'elle aurait révélée ou non du sujet, mais simplement parce qu'elle fabrique du sens. Le problème est seulement que l'interprétation risque de clore la discussion, là où une autre approche permettrait au contraire une ouverture.

Une indication que l'on pourrait donner aux thérapeutes serait donc de profiter du symptôme, ainsi éclairé par l'analyse du mythe, pour poser au consultant une question suffisamment ouverte, du type : êtes-vous en ce moment dans une situation où vous devez choisir entre ne pas bouger et aller de l'avant ? La question est suffisamment ouverte pour embrasser quantité de situations où nous nous trouvons tous, à un moment où on nous la poserait. Mais la connexion qu'elle établit entre un vécu douloureux de distorsion dans le corps et une situation vécue dans la même période, d'hésitation entre des options, est de nature à provoquer un surgissement d'associations d'idées qui relance le processus thérapeutique. Et si, par surcroît, le symptôme en vient à disparaître (puisque c'est souvent le cas de toutes façons), le thérapeute ne peut qu'être investi magiquement des qualités d'un sujet supposé savoir, ce qui lui permettra de travailler sur le transfert.

Références :

Barthes R. (1972), La lutte avec l'ange. Analyse textuelle de Genèse 32,23-33, *in* Barthes R. *& al.* (éd.), *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, p. 27-39.

Blakemore S.J., Frith C.D., Wolpert D.M. (1999), Spatio-temporal prediction modulates the perception of self-produced stimuli, *Journal of Cognitive Neuroscience,* 11(5), p. 551–559.

Briquel D. (2018), *Romulus. Jumeau et roi. Réalités d'une légende*, Paris, Les Belles Lettres.

Church E.J. & Odle T.G. (2007), Diagnosis and treatment of back pain, *Radiologic Technology*, 79(2), p. 126–151.

Couffignal R. (1975), Jacob lutte au Jabboq. Approches nouvelles de Genèse XXXII, 23-33, *La Revue Thomiste*, LXXV, p. 582-597.

Deboos S. (dir.) (2025), *Penser l'ailleurs : autour du roman « Là-bas sont les dragons », de Patrick Schmoll*, Strasbourg, Éditions de l'Ill. DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.17306373**.**

Deyo R.A. & Weinstein J.N. (2001), Low back pain, *The New England Journal of Medicine*, 344(5), p. 363-370. DOI : https://doi.org/10.1056/NEJM200102013440508.

Durand G. (1960), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, PUF (Dunod pour les éditions récentes).

Greimas A.J (1966), *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Larousse.

Hellbrunn R. (2025), Désarroi du sujet, vacillement du monde. In Deboos S. (dir.), *Penser l'ailleurs : autour du roman « Là-bas sont les dragons », de Patrick Schmoll*, Strasbourg, Éditions de l'Ill, p. 127-158.

DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.17286808.

Hodges P.W. & Tucker K. (2011), Moving differently in pain: A new theory to explain the adaptation to pain, *Pain*, 152(3), p. S90-S98. DOI: https://doi.org/10.1016/j.pain.2010.10.020.

Israël L. (1989), *Boiter n'est pas pécher*, Paris, Denoël.

Jin Q., Chang Y., Lu C., Chen L. & Wang Y. (2023), Referred pain: characteristics, possible mechanisms, and clinical management, *Frontiers in Neurology*. 14, 1104817. DOI: https://doi.org/10.3389/fneur.2023.1104817.

5. https://www.vidal.fr/maladies/appareil-locomoteur/mal-dos-lombalgie.html.

Koes B.W., van Tulder M.W. & Peul W.C. (2007), Diagnosis and treatment of sciatica, *BMJ*, 334, p. 1313-1317. DOI: https://doi.org/10.1136/bmj.39223.428495.BE.

Lévi-Strauss C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C. (1967), *Mythologiques 2. Du miel aux cendres*, Paris, Plon.

Li C.N., Keay K.A., Henderson L.A. & Mychasiuk R. (2024), Re-examining the Mysterious Role of the Cerebellum, *Pain. Journal of Neuroscience,* 44(17), e1538232024. DOI: https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.1538-23.2024.

Masterson R (2008), Past, Present, and Future of Interventional Physiatry, *in* Slipman C.W., Derby R., Simeone F.A. & Mayer T.G. (eds.), *Interventional Spine: an Algorithmic Approach*. Philadelphia PA, Saunders Elsevier, p. 13.

Ménager D. (2012), La rencontre de Jacob et de l'ange, in Berranger M.-P. & Boucharenc M. (eds), *À la rencontre… Affinités et coups de foudre*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre, p. 115-129. DOI : https://doi.org/10.4000/books.pupo.2489. Lecture en ligne disponible : https://books.openedition.org/pupo/2489.

Musacchio M., Bolognini F., Delaitre M., Garibay A., Monteiro Rodrigues J.C., Lebedinsky P. (2023), Memento clinique. Le syndrome de Maigne : cause méconnue de lombofessalgies fonctionnelles, *Journal of Neuroradiology*, 50(2), p. 175. DOI : https://doi.org/10.1016/j.neurad.2023.01.112.

Olive J.-L. (2002), De l'échelle de Jacob au gué thérapeutique : l'adoubement par les roseaux en Pyrénées catalanes, *in* Carmignani P. (ed.), *Figures du passeur*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, p. 247-306. DOI : https://doi.org/10.4000/books.pupvd.176. Lecture en ligne disponible : https://books.openedition.org/pupvd/176.

Patel A.T. & Ogle A.A. (2000), Diagnosis and management of acute low back pain, *American Family Physician*, 61(6), p. 1779-86, 1789-90.

Petitjean H., Finck S. & Schmoll P. (2025), Pour introduire le concept d'homéodynamique en théorie des systèmes, *Cahiers de systémique*, 7, p. 29-44. DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.17312443.

Propp V. (1928 [1965], *Morphologie du conte*, Paris, Seuil.

Schmoll P. (1997), *L'entreprise inconsciente*, Strasbourg, Groupe PSI. Nouvelle édition (2023), Strasbourg, Éditions de l'Ill.

Schmoll P. (2026), La question de la structure en psychosomatique : 3. Efficacités narratives, *Cahiers de systémique*, 8, p. 11-22. DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.23259165.

Stiker H.-J. (2010), Le récit mythique du passage du Yabboq : la boiterie de Jacob, *Journal des Anthropologues*, 122-123. DOI : https://doi.org/10.4000/jda.5323. En ligne : https://journals.openedition.org/jda/5323.

Turner V. (1969 [1990]) *The ritual process: structure and anti-structure*, Chicago, Aldine. Tr. fr. *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Paris, PUF.

Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. (1988), *Œdipe et ses mythes*, Paris, Éditions Complexe.

Ueltschi K. (2011), *Le Pied qui cloche ou le lignage des boiteux*, Paris, Honoré Champion.

Ueltschi K. (2019), *Mythologie des boiteux et du pied fabuleux – Œdipe, Jacob, Mélusine et C*^{ie}, Paris, Imago.

Van Gennep A. (1909), *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry.

Vittersø A.D., Halicka M., Buckingham G., Proulx M.J. & Bultitude J.H. (2022), The sensorimotor theory of pathological pain revisited, *Neuroscience & Biobehavioral Reviews,* 139, 104735. DOI: https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2022.104735.

Yche-Fontanel F. (2001), Les boiteux, la boiterie et le pied dans la littérature grecque ancienne, *Kentron*, 17(2), p. 65-90. DOI : https://doi.org/10.4000/kentron.2099. En ligne : http://journals.openedition.org/kentron/2099.

Zaher S., Nassar K., Ajerouassi A., Rachidi W., Janani S. (2025), Syndrome de Maigne : à évoquer en cas de lombalgie, *La Revue du Praticien Médecine Générale*, 39(1102), p. 523-526.