

LES FIGURES DE L'ANCÊTRE

ENTRE QUÊTE D'IDENTITÉ ET SOUCI DE LÉGITIMITÉ

© Centre de Recherche « Écritures », 2012
Université de Lorraine

ISBN : 978-2-917403-25-9
ISSN : 2110-994X

Tous droits réservés
réimpression ou reproduction interdite
par quelque procédé que ce soit, notamment par microfilm, xérographie,
microfiche, offset, microcarte, etc.

Comité de lecture
Bernard Bourdin, Nicolas Brucker, Jacques Fantino, Jean-Sébastien Rey

Mise en page, typographie
Catherine Maillot, ingénieur d'études, Université de Lorraine

Conception de la couverture
Sophie Eberhardt, ingénieur d'études, Université de Lorraine

Crédit photo (couverture) : © Fabien Faul

Jacques FANTINO, Bernard BOURDIN

LES FIGURES DE L'ANCÊTRE

ENTRE QUÊTE D'IDENTITÉ ET SOUCI DE LÉGITIMITÉ

UNIVERSITÉ DE LORRAINE
CENTRE DE RECHERCHE « ÉCRITURES »

2012

Collection *Théologies et Cultures*



AVANT-PROPOS

Ce volume rassemble plusieurs interventions d'un séminaire sur « L'Ancêtre » organisé par l'équipe Herméneutiques du Centre Écritures au cours des années 2009-2011. Autour de cette notion, ce sont plusieurs disciplines qui ont été convoquées. En tout premier lieu, le théologien et le bibliste, qui attirent l'attention sur la figure d'Abraham ou celle des Pères comme ressource « filiale » pour légitimer un modèle d'écoute de la Parole divine ou d'institution du peuple croyant. Mais la figure « religieuse » de l'ancêtre n'est pas l'apanage du théologien et du bibliste. Le littéraire peut avoir un « droit de regard » sur des figures religieuses archaïques pour identifier une appartenance culturelle ou une généalogie familiale. De même, l'ancêtre peut paradoxalement nous mettre en présence des questions les plus actuelles, de nature beaucoup plus psychologique, que ce soit la question du rapport à soi ou encore de la transmission « transgénérationnelle » ou enfin la construction de l'identité. L'Ancêtre est indéniablement un objet de recherche transversale...



Laurent HUSSON

Université de Lorraine, Centre Écritures, EA 3943, Metz, 57000

ANCÊTRE, IDENTITÉ, HISTOIRE

Les considérations qui suivent ont pour objet d'introduire à la problématique de l'Ancêtre. Après avoir rappelé quelques points d'étymologie et de terminologie, nous proposons – en prenant appui notamment sur quelques données anthropologiques et historiographiques – un premier repérage des différentes figures de l'ancêtre, de la vision de l'histoire qu'elle mobilise, et de son articulation avec le présent, notamment au travers du problème de la détermination de l'identité.

Éléments d'étymologie et de terminologie

Il s'agit pour commencer de saisir ce qu'a de spécifique la figure de l'ancêtre. Une première démarche consiste à spécifier cette figure par rapport à d'autres qui peuvent lui être apparentées et par rapport aux usages qui peuvent en être faits.

Indications étymologiques

Le mot ne livre certes pas la chose, surtout au travers de son étymologie, mais celle-ci peut nous éclairer sur les variations de son usage. Sur le plan étymologique, le terme « ancêtre » procède du latin *antecessor*, *-orem* dérivé du terme *antecedere*, c'est-à-dire marcher devant, ce terme latin renvoyant à l'avant-garde militaire et à celui qui précède. Le terme français ancêtre a dès l'origine son sens actuel, mais a signifié « prédécesseur », et également « vieillard », sens disparus, le premier terme étant repris au XIX^e siècle au sens d'« initiateur » et de « devancier ». Quant au terme

« ancestral », il signifie « ancien », « héréditaire » avec la valeur extensive de « traditionnel », « hérité ¹ ».

Les significations actuelles : du singulier au pluriel

Quand au sens actuel et à son usage ², on peut se rapporter au volume 1 du *Dictionnaire culturel en langue française* ³ – que nous allons suivre ici – lequel en déploie les significations selon que le terme est utilisé au singulier et au pluriel.

Le singulier contient un premier ensemble de significations :

- a) Le terme d'ancêtre, dans un premier sens, désigne celui, celle qui est à l'origine d'une famille, dont on descend, d'où le lien possible avec le terme d'Aïeul, ascendant, parent, parenté, père. On peut ainsi parler d'ancêtre éponyme et l'exemple donné par le dictionnaire est celui du culte des ancêtres au travers d'une formule de *La Cité antique* de Fustel de Coulanges ⁴. À ce premier sens se rattache un certain nombre d'études historiques, anthropologiques et ethnologiques, notamment, concernant les sociétés à ancêtres que peuvent être, à des titres très différents les sociétés africaines ou chinoises.
- b) Un second sens relevé – et qui a toujours cours aujourd'hui – est celui utilisé en paléontologie. Ancêtre « se dit d'une espèce dont une autre provient dans l'évolution, ou, de manière plus métaphorique d'un "objet technique dont dérivent d'autres réalisations" ». La différence entre les deux significations tient à ce que la première est acceptée au niveau scientifique et est le lieu de problématiques de recherches contemporaines, notamment au travers de la notion de LUCA (*Last universal Common Ancestor*) ⁵.
- c) Un troisième sens – attesté au milieu du XIX^e siècle – désigne l'initiateur lointain, le devancier, renvoyant à la figure du précurseur. On peut ici la

1 LE ROBERT, *Dictionnaire Historique de la Langue française, éd. petit format*, vol. 1, p. 130.

2 On verra ultérieurement ce qu'il en est de l'usage historique.

3 Voir REY (A.) dir., *Dictionnaire culturel en langue française*, Dictionnaires Le Robert – sejer, 2005, article « ancêtre », p. 312, col. 2-p. 313, col. 1.

4 *Ibid.*, p. 312, col. 2.

5 FORTERRE (P.), GRIBALDO (S.), BROCHIER (C.), « Luca : à la recherche du plus proche ancêtre commun universel », *Médecine/Sciences* 21, 2005, p. 860-865.

lier avec la séquence ouverte au XVIII^e siècle, celle de la pensée et de la philosophie de l'Histoire. Dans l'Histoire, le lien avec l'ancêtre devient historique en même temps que se définit un nouveau type de héros, le précurseur. La revue *Médium* a ainsi une de ses chroniques qui se nomme « Bonjour l'ancêtre ⁶ » et où se trouvent évoquées les figures anticipatrices de la médiologie, science que veut fonder et faire reconnaître Régis Debray.

- d) Un quatrième sens – sens actuel repris d'un sens plus ancien – désigne la personne très âgée, le vieillard. On peut néanmoins se demander, si dans la reprise moderne du sens ancien, il n'y a pas de profondes différences renvoyant à un autre rapport au temps. En effet, la dimension d'ancêtre est liée à la brièveté de la vie, alors qu'aujourd'hui, elle est liée à la valorisation du présent et de l'immédiat ⁷. On peut opposer cet usage à celui fait aujourd'hui du terme d'Ancien ⁸. Alors que ce dernier est une marque de respect, l'usage d'ancêtre a au contraire un caractère de moquerie dans un monde marqué par un certain présentisme et une domination de l'actuel.

Un deuxième ensemble de significations est lié à l'emploi du pluriel ⁹. On notera tout d'abord qu'historiquement, l'usage du pluriel est premier :

Ce mot, dit Th. Corneille, n'a pas de singulier ; il ne faut pas dire : Un tel est mon ancêtre, mais un tel est un de mes ancêtres. Ménage, Trévoux, Féraud approuvent cette décision, et, dans les exemples donnés par l'Académie, ce mot n'est employé

6 On peut consulter, pour se faire une idée des « ancêtres » invoqués, le site de la revue *Médium*. <http://www.mediologie.org/medium/medium.html>, consulté le 17.11.2011.

7 On peut en trouver un témoignage dans le titre d'un album de BRÉTÉCHER (C.), *Agripine et l'Ancêtre*, Paris : Brétécher, 1998. Ici le terme renvoie à l'arrière-grand-mère, situation qui aujourd'hui est de plus en plus fréquente.

8 Cf. Rey (A.), *op. cit.*, article « ancêtre », ancien, sens B.2, « un ancien, une ancienne », p. 313.

9 Voir le *Dictionnaire de l'Académie française*, art. « ancêtres » : « les aïeux, ceux de qui on descend, ceux qui sont au dessus de Grand- Père, et qu'en parlant des maisons illustres : « Dégénérer de la vertu de ses ancêtres, le tombeau de ses ancêtres [...] » (édition de 1835, p. 73, col. 1). On pourra pour plus de précision sur l'évolution de l'usage consulter le grand corpus des dictionnaires [X^e-XX^e siècles] sur le site des classiques Garnier, <http://www.classiques-garnier.com/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>, consulté le 17.11.2011.

qu'au pluriel. Néanmoins, avec Malherbe, Voltaire, Montesquieu et Chateaubriand, on peut employer le mot ancêtre au singulier ¹⁰.

De plus, il implique une sélection particulière quant aux ancêtres puisqu'il s'agit non seulement des ancêtres de famille nobles, mais aussi des ancêtres les plus nobles : on touche ici au problème du processus d'ancestralisation que l'ethnologie a repéré et qui peut porter sur le sexe ¹¹, qu'on trouve également dans l'anthropologie ou la sociologie et dont Auguste Comte fournit à la fois la pratique et la théorie historique et sociale (notamment au travers de l'organisation d'une forme de jugement civique des morts ¹²). Deux significations sont alors distinguées :

- a) La première signifie « ceux de qui on descend ». De ce point de vue, il est lié à la notion plus technique et juridique d'ascendant. C'est à nouveau Fustel de Coulanges qui est mis à contribution. Cette dimension d'« ascendance » et de « descendance » renvoie aussi à un imaginaire temporel lié à l'opposition entre un grand passé et un petit présent, la succession temporelle pouvant être liée à une subordination de valeurs. L'ancien est toujours grand et nous sommes des nains juchés sur des épaules de géants, pour reprendre une métaphore connue.
- b) Le second sens relevé a plutôt le sens d'une amplification et a pour effet une certaine logique d'unification. Il se différencie du précédent par une logique universaliste en évoquant « les humains des êtres passés ¹³ », logique qui néanmoins peut aussi passer par une universalisation du particulier, comme l'évoque la célèbre formule « nos ancêtres les Gaulois ».

10 Littré, *Dictionnaire*. Celui-ci est désormais consultable en ligne. La rubrique ancêtre se trouve à l'adresse suivante : <http://francois.gannaz.free.fr/Littré/xmlittré.php?requete=a2443>, consulté le 30.12.2011.

11 Voir IZARD (M.), « Le sexe des ancêtres », *Journal des Africanistes*, vol. 55, n° 1, 1985, p. 85-92.

12 Voir COMTE (A.), *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. 4, Paris : Chez l'auteur, 1854, p. 129-130 pour la description du dernier sacrement positiviste situant l'individu dans l'Humanité comme Grand-être.

13 *Dictionnaire de l'Académie française*, art. « ancêtres », *loc. cit.*, « [...] Il se dit aussi de tous ceux qui nous ont devancé, encore que nous ne soyons pas de leur race ».

*Des pluriels aux singuliers : réduction des significations
et traits fondamentaux*

Au premier abord, la réduction des sens pluriels au sens singulier se fait assez facilement, soit au sens d'ascendant, soit au sens de devancier. Cependant, le sens pluriel – dont on a vu qu'il était premier – et qui est lié à la fonction originelle de l'ancêtre comme légitimation de la qualité d'un lignage reprend un poids particulier lorsque la question de l'ancêtre se pose au moment de la constitution des nations et des identités nationales. Dès lors l'ancêtre-personne n'est plus seulement situé par rapport à une lignée, mais il l'est aussi comme exemplaire remarquable d'un peuple-source.

Trois traits semblent ici incontournables. Le premier, évident, est celui d'une différence temporelle forte, ayant tendance à nous placer dans la temporalité légendaire spécifique, différente de la temporalité historique comme de la temporalité mythique ; on est ici aux origines, mais aux origines humaines. Cependant, pris à lui seul, ce trait ne suffit pas à constituer la notion d'ancêtre. Il y faut autre chose, un rapport d'appropriation, d'où le deuxième trait.

Le deuxième trait est celui d'un lien de descendance. Se trouve alors posée la question de la portée et de la nature de cette descendance, ainsi que de la manière dont elle s'opère. L'ancestralité peut en effet être envisagée comme individuelle (par rapport à une famille), comme particulière (la généalogie – toujours imaginaire – d'un peuple, d'une nation) ou de manière universelle (par rapport à l'humanité, voire par rapport à l'ensemble du vivant, ce sens particulièrement prégnant en paléontologie). Le choix entre tel ou tel de ces registres dépend lui-même du rôle qu'on veut donner à ce lien, rôle qui se définit dans une tension entre l'origine et l'avenir, comme nous le rappelle justement l'étymologie et qui constitue un troisième trait.

Celui-ci, en effet, est le premier étymologiquement parlant : il s'agit de l'articulation entre l'avant et le devant. L'ancêtre est certes lointain, mais ce lointain est un lointain qui, quelque part, est là. Il s'agit donc d'un lointain qui porte loin. S'il y a un problème de l'ancêtre, c'est parce que celui-ci est toujours là, sous différentes formes, et que le présent a, d'une certaine manière toujours affaire avec lui.

On peut noter comment s'y rangent les significations susmentionnées : le sens b du singulier renvoie à une logique qu'on pourrait dire évolutionniste, où le caractère d'ancêtre vaut amoindrissement, amoindrissement par

rapport au présentisme, amoindrissement par rapport à l'évolution. À l'inverse, d'autres sens nous renvoient à la logique de la métaphore des « nains sur des épaules de géants ¹⁴ », c'est-à-dire à la grandeur fondamentale du précurseur, du fondateur, à la fois en raison de sa situation d'origine et du rapport entre l'acte et le contexte qui marquent une dimension d'autorité, l'*auctor*. On peut ici noter néanmoins une limite à cette valorisation par l'éloignement, et qui serait la divinisation de l'ancêtre, voire de la transfiguration de l'ancêtre comme origine des figures divines ¹⁵. En un sens, la constitution de la figure de l'ancêtre et sa prégnance – notamment affective – se trouve entre deux figures extrêmes : d'une part la divinisation qui sort l'ancêtre de la continuité historique, et d'autre part l'hypercriticisme qui, non seulement, débusque la part d'idéologie dans les figures ancestrales à partir du geste de leur revendication, mais refuse également l'idée même de continuité historique qui ressurgit toujours dans la question de l'ancêtre.

À partir de là, on comprend comment peuvent s'agréger les différentes significations de l'ancestralité et ce qui les rend irréductibles aussi bien aux « anciens » qu'au simple « précurseur » (qui lui est toujours singulier). Le point essentiel est un lien entre passé et présent à partir du présent et de la manière dont celui-ci, au travers des différentes formes de rapport au passé et à l'avenir, comme au travers des différentes figurations de l'articulation entre matériel et spirituel, reprend le passé, l'institue dans le présent que ce soient aux niveaux individuels et collectifs. Cet espace, nous avons voulu en explorer quelques figures en le situant entre identité et histoire.

En quoi ancêtres, identité et histoire sont-ils liés ? On pourra dégager deux aspects : celui de la présence de l'ancêtre et de la manière dont il constitue et met en question l'identité du présent ; celui du rapport entre

14 La formule serait de Bernard de Chartres, du XII^e siècle, connue par le livre III du *Metalogicon* de Jean de Salisbury, mais son occurrence la plus connue est celle de la *Préface au traité du vide* de Blaise Pascal.

15 On reconnaîtra ici la doctrine d'Evhémère, dont le statut demeure mal défini (voir l'article de Richard Goulet dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS éditions, 2000, t. 3) mais qui aura un certain succès chez les premiers polémistes chrétiens (Lactance) ou des écrivains du XVIII^e siècle (VOLTAIRE, *Dialogues d'Evhémère*). On peut estimer que Freud, dans *Totem et Tabou* n'est pas si loin de l'évhémérisme. Enfin, on pourra trouver dans la constitution de la religion positive chez Comte une forme d'évhémérisme, mais en un sens particulier puisque c'est, selon lui, la tâche même de la religion positive de constituer, non des Dieux, mais des Saints par le biais de l'incorporation idéalisante des grandes figures de l'Humanité où l'on ne retient d'elles que le meilleur.

histoire de l'ancêtre et de la manière dont la valeur du présent est questionnée. L'examen de ces deux orientations et la part de pathologie et de fictions qui s'y rattachent amènent à poser la question de savoir si l'on peut échapper – sinon à l'histoire – du moins à ce que l'accès à l'Histoire par l'ancêtre représente.

Présence de l'ancêtre et identité du présent

Il s'agit d'envisager de quelle manière les ancêtres sont constitutifs du processus d'identification de l'individu tout en pouvant être menaçants pour l'identité individuelle. Il y a ici deux aspects à considérer : la relation aux ancêtres (au travers d'un culte plus ou moins formalisé) et le retour de l'ancêtre ou de l'ancestralité par reprise ou par réincarnation. On peut envisager ces deux modalités aussi bien comme phénomène normal que comme phénomène pathologique, par la menace de l'ancêtre ¹⁶ ou le trouble du présent.

Ancêtre et identification

Le rôle de l'ancêtre dans la genèse de l'identité personnelle peut se comprendre comme processus d'attribution d'une identité en lien avec le retour d'un ancêtre comme condition de nomination. Marguerite Dupire ¹⁷ a ainsi étudié la manière dont chez les Serer Ndout (Sénégal), la nomination est en lien avec des techniques de divinations de l'ancêtre qui revient dans le bébé. L'identification peut aussi se comprendre comme processus de constitution d'une identité par des phénomènes de fusion ou d'habitation, d'intégration ou de possession.

Ces phénomènes sont notamment susceptibles d'une approche psychanalytique ou ethnologique. Ainsi, Doris Bonnet ¹⁸ rapporte-t-elle des cas issus d'observations chez les Mossi de Haute Volta, notamment la manière dont

16 Jacques Lemoine, « Culte des Ancêtres et réincarnation offensive », *L'Homme*, vol. 13, n° 4, 1973, p. 147-150.

17 DUPIRE (M.), « Nomination, réincarnation et /ou ancêtre tutélaire ? Un mode de survie. L'exemple des Serer Ndout (Sénégal) », *L'Homme*, vol. 22, n° 1, 1982, p. 5-31.

18 BONNET (D.), « Le retour de l'ancêtre », *Journal des africanistes*, vol. 51, n° 1, 1981, p. 133-147.

des perturbations dans l'identification de l'ancêtre – qu'il s'agisse d'une dispute entre deux ancêtres, d'une mauvaise identification de l'ancêtre ou encore d'un ancêtre « revenant » peuvent expliquer les troubles affectant un enfant, ou bien encore la façon dont

une succession de décès dans la petite enfance suscite chez les Moose du Burkina Faso divers types d'interprétation : il s'agit soit d'un génie incorporé dans l'enfant qui joue de vilains tours à ses parents en allant et venant d'un monde à l'autre, soit d'un ancêtre qui punit tous ses descendants car ils ne se soumettent pas à sa volonté, soit de la re-naiissance du même enfant et comment ces différentes catégories conceptuelles ne valent que pour la petite enfance. Lorsque l'enfant a acquis le langage et l'autonomie alimentaire, vers trois ans, ces interprétations ne sont plus à l'œuvre. Le sevrage introduit une rupture symbolique entre l'au-delà d'où est censé venir l'enfant et l'ici-bas. Pour les Moose, accepter notre monde, c'est accepter de quitter l'au-delà, métaphore de la relation à la mère ¹⁹.

Dans le champ littéraire, l'interrogation sur l'ancêtre conduit à l'interrogation sur soi, que celle-ci passe par le biais de la découverte de l'ancêtre dénié ou de l'aliénation à celui-ci ²⁰.

La présence des ancêtres

Le premier aspect de cette présence des ancêtres est évidemment ce qui a été repéré par l'anthropologie comme culte des ancêtres, lié le plus souvent à l'affirmation de l'unité de la famille, et, de manière plus élargie, de la lignée. Ce culte des ancêtres, on le sait, peut être présent aussi bien dans des formes sociales de petites extensions que dans de grandes civilisations, l'exemple typique étant à cet égard celui de la Chine.

19 BONNET (D.), « L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant », *L'Homme*, vol. 34, n° 131, 1994, p. 93-110.

20 Pour citer un cas classique qui ne relève pas de la littérature, on peut penser à la longue nouvelle classique de LOVECRAFT (H. P.), *L'affaire Charles Dexter Ward* (dans LOVECRAFT (H. P.), *Les mythes de Cthulhu. Légendes et mythes de Cthulhu. Premiers contes. L'art d'écrire selon Lovecraft*, Paris : Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1991, p. 122-226) où se joue un lien complexe entre l'auteur, le narrateur et la figure de l'ancêtre renvoyant au passé pré-républicain et à la terre coloniale anglaise natale, même si ce passé est lié à une résurgence du maléfique (dont la signification est cependant pour Lovecraft purement poétique). En même temps, on note ici un des aspects fondamentaux de la nouvelle, qui est de faire revenir les morts, les ancêtres glorieux et d'ainsi bouleverser l'ordre fondamental de la distance temporelle.

Ce culte se présente d'abord sous ses formes historiques classiques comme un culte domestique, mais on peut se poser la question de savoir quel est le rapport entre le culte domestique et le culte social des grands ancêtres, nationaux. Dans ce cadre, c'est la question de la place du mort et des morts par rapport aux vivants qui est en jeu ²¹.

On peut, pour caractériser ce qui fait le propre de ce culte des ancêtres repartir d'un article de l'anthropologue Olivier Le Guen qui, à la faveur d'une problématique comparatiste reprend ce qui, pour la communauté des anthropologues, fait le propre du culte des ancêtres ²² :

- Les morts ne sont pas tous des ancêtres. Des rites spécifiques, en plus de l'inhumation, sont nécessaires pour conférer le statut d'ancêtre. L'ancêtre se différencie aussi du mort en intervenant dans les affaires quotidiennes des vivants ;
- Le culte des morts et le culte des ancêtres présentent des différences notables. Alors que le culte des morts n'est qu'un rite de commémoration, le culte des ancêtres implique un acte de reconnaissance-vénération des aïeux par le biais d'offrande, qui sont des obligations auxquels les vivants doivent se soumettre pour éviter la colère des morts.

Le Guen conclut cette approche en reprenant une définition de Meyer Forster :

un esprit ancestral n'est pas pensé comme un être nébuleux ou une présence mystique personnifiée mais d'abord comme un nom attaché à une relique [...] représentant une

21 Ainsi, pour les positivistes, qui ont systématisé le rapport aux ancêtres, la question des cimetières et de leur maintien apparaît comme fondamentale, même hors de toute problématique d'une colère possible des ancêtres (voir LAFFITTE (P.), *Considérations générales à propos des cimetières de Paris*, Paris : Typographie Rouge, Dunon et Fresné, 1874).

22 LE GUEN (O.), « Quand les morts reviennent... Réflexions sur l'ancestralité chez les Mayas des Basses Terres », *Journal de la société des américanistes*, 89-2, 2003, p. 171-205. Sa synthèse est fondée sur l'étude des sociétés pratiquant le culte des ancêtres en Afrique ou en Asie. Il l'applique aux Mayas d'Amérique centrale. On notera que, muni des critères qu'il a définis, Le Guen aura une réponse nuancée en fonction de l'Histoire des Mayas Yucathèques, notamment en ce qui concerne les Mayas-Yucathèques des Grandes Terres qui, pour, lui ne pratiquent pas le culte des ancêtres.

validation rituelle de l'ancestralité du lignage et une intervention mystique dans les affaires humaines ²³.

Il y a donc quatre traits de l'ancêtre :

- a) l'individualisation du mort, marqué par des obsèques doubles ;
- b) le nom (important notamment en Afrique) ou l'attachement à une relique (présent dans les cultes asiatiques) ;
- c) l'importance du rite, enraciné dans les institutions de la famille et de la parenté. Il joue un rôle dans la préservation du statut social. Dans certains cas – en Asie – ce sont uniquement les aînés qui sont chargés du culte des Ancêtres ;
- d) le rôle de la filiation. Le culte des ancêtres permet de spécifier un groupe d'individu qui se réclame d'ancêtres particuliers et se distingue des collatéraux.

Le retour de l'ancestral

On peut repérer trois formes de ce retour de l'ancestral. La première forme serait universelle, liée notamment au principe de la récapitulation de la phylogénèse dans l'ontogénèse. Ce principe est fondamental pour un certain nombre de philosophies de l'histoire, le parcours individuel pouvant être liée au parcours de l'humanité, soit de manière analogique, soit de manière plus rigoureusement psychogénétique ²⁴.

La seconde forme serait singulière et renverrait à la manière dont est notamment en jeu la filiation par rapport aux générations, par exemple par le jeu des noms, soit encore par des pathologies particulières, notamment de possession (voir l'idée d'« enfant-ancêtre ²⁵ » que nous avons envisagée plus haut).

23 FORSTER (M.), *Religion, Morality and the Person: Essay on Tallensi Religion*, Cambridge/New-York : Cambridge University Press, 1987, cité par Le Guen, art. cité, al. 6 de l'édition électronique.

24 On sait notamment l'importance pour Freud de cette récapitulation via le modèle de Ernst Haeckel (voir DUVERNAIS BOLENS (J.), « La théorie de la récapitulation de Haeckel à Freud », *Topiques* 75, 2001/2, p. 13-34).

25 DURET (I.), JACQUES (A.), « L'enfant ancêtre ou l'incroyable légèreté de la filiation », *Cahiers critiques de thérapie famille et de pratiques de réseaux* 35, 2005/2, p. 147-156.

Une dernière orientation est encore possible, en liaison avec certains développements de la psychanalyse, notamment par le biais de la thématique des « secrets de famille » et de la dimension transgénérationnelle²⁶, telle qu'elle a été popularisée par Serge Tisseron, à la fois sur des exemples littéraires (Hergé²⁷) et sur des exemples cliniques²⁸ :

Parfois, les secrets produisent des effets similaires d'une génération à l'autre. C'est par exemple le cas lorsque, sur plusieurs générations, un enfant qui occupe la même place dans la fratrie se trouve comme frappé de malédiction : décès précoce, maladie grave, délinquance²⁹.

Cependant, il différencie la reproduction à l'identique (qui relève de l'identification à une figure passée connue) de l'intégration de ces secrets de famille qui, selon lui, peuvent prendre des formes très différentes :

Par exemple, au secret familial d'un grand-père emprisonné pour fraude peut correspondre un fils phobique puis un petit-fils délinquant ou toxicomane ! C'est que, tout autant que l'événement inaugural resté tu, importe dans la transmission du secret le travail psychique du descendant³⁰.

Il y a également une évolution du secret dans la mesure où d'« indicible » (il ne peut être dit par ceux qui l'ont vécu), il est devenu « innommable » à la seconde génération (p. 238) et « impensable » à la troisième génération, l'existence même du secret demeure ignorée, ce qui peut entraîner selon Tisseron des symptômes graves. Alors qu'à la seconde génération, il peut

26 EIGUER (A.), « L'intérêt pour le transgénérationnel dans la thérapie familiale psychanalytique », *Champ psychosomatique* 23, 2001/3, p. 101-115.

27 « Hergé, le créateur de Tintin, a ainsi organisé les aventures de ses héros (Tintin, Haddock, Tournesol, les Dupondt et la Castafiore) comme le récit crypté d'un secret familial indicible vécu par sa grand-mère paternelle. Celle-ci, simple servante à la fin du siècle dernier s'est trouvée enceinte d'un personnage que la tradition familiale présentait comme prestigieux (et qui pourrait avoir été le roi des belges lui-même, Léopold II), [...] dans l'œuvre d'Hergé, chacun des héros incarne une génération de ce secret » (TISSERON (S.), « L'héritage insu : les secrets de famille », *Communications*, vol. 59, n° 1, 1994, p. 240). Nous revenons de manière plus approfondie dans cet ouvrage sur cette problématique.

28 *Ibid.* On peut également citer de TISSERON (S.), « La mémoire familiale et sa transmission à l'épreuve des traumatismes », *Champ psychosomatique* 25 2002/1, p. 13-24, ainsi que TISSERON (S.), « Le secret ne s'oppose pas à la vérité, mais à la communication », *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux* 33, 2004/2, p. 55-67.

29 TISSERON (S.), « L'héritage insu : les secrets de famille », art. cité, p. 234.

30 *Ibid.*

conduire l'enfant vers certaines formes de curiosité « comme l'histoire ou l'archéologie » (art. cité, p. 238) ³¹.

Ancêtre et histoire

Un cas extrême : l'autorité du passé, l'arrogance du présent

Le second aspect sera le lien entre ancêtre et histoire, en posant notamment de manière forte comment l'ancêtre et ses figures sont ici une construction et comment ces constructions engagent l'identité, en tant notamment que le rapport à l'ancêtre est une des modalités où se joue la relation entre universalité et singularité ³². On pourrait ici citer deux cas extrêmes, présents dans le même pays, la Chine. Ce pays est en effet connu comme étant celui où les « règles ancestrales » étaient très présentes dans la rhétorique politique des souverains et de leurs fonctionnaires lettrés ³³ et où la révolte contre les ancêtres a été la plus forte avec le maoïsme de la révolution culturelle (même si cela était au départ une manœuvre politique de Mao face au Parti). Aujourd'hui, le maoïsme semble intégré dans l'histoire chinoise. Ainsi, Lü Dafang (1027-1097) pouvait écrire :

Les règles familiales des ancêtres sont particulièrement nombreuses. Si depuis la haute antiquité Notre dynastie est la seule à avoir traversé cent trente années sans connaître d'épreuves intérieures ou extérieures, c'est que les règles familiales instaurées par nos ancêtres sont les meilleures [...] Votre majesté ne doit pas s'en écarter pour imiter les

31 Nous manquons ici de temps pour envisager le développement récent d'une branche – très discutée – de la psychanalyse s'est récemment développée, la « psychogénéalogie », développée et popularisée notamment par Anne Ancelin-Schützenberger. Une des questions qu'on pourrait ici se poser, en lien avec ces problématiques émergentes depuis quelques années, est leur signification et leur statut, aussi bien par rapport à l'identité que par rapport à l'Histoire. En même temps, elles nous introduisent à la seconde grande orientation, qui met en jeu l'Histoire.

32 On s'inspirera des travaux de THIESSE (A.-M.), *La formation des identités nationales*, Paris : Seuil, 1999.

33 XIAONAN (D.), LAMOUREUX (Chr.), « Les "règles familiales" des ancêtres. Autorité impériale et gouvernement dans la Chine médiévale », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2004, 59^e année, p. 491-518.

époques antérieures. Elle doit au contraire mettre totalement en pratique ces règles familiales, ce qui lui permettra de conduire l'Empire ³⁴.

Cependant, les auteurs ajoutent que ces règles « ne forment pas un corpus fixe mais plutôt une liste de principes soumise à une recombinaison régulière sinon permanente ³⁵ », et que, in fine, le souci de leur donner cette dimension « floue » était aussi un moyen pour les lettrés fonctionnaires de « conquérir et délimiter leur “espace de parole” : pour qui promet une interprétation ou qui les met en œuvre, les règles fournissent en effet une occasion d'imposer sa parole ou son action comme légitime ³⁶ ».

Généalogie sacrée, généalogie profane

Les deux formes les plus importantes de la dimension de filiation ou de généalogie sont les généalogies issues de la Bible et celle issue des héros grecs, notamment des Troyens ³⁷. André Burguière évoque ainsi cette double généalogie :

En Angleterre, au IX^e siècle, Nennius, dans son *Historia Brittonum* faisait provenir Britt (ou Brutus) ancêtre des Anglais, de Silvius, fils d'Énée. De proche en proche, tous les princes d'Europe forgèrent pour leur lignage le légendaire d'un double enracinement : dans la mémoire mythique de l'Antiquité romaine, qui les rattachait à la descendance des héros troyens de l'*Iliade* sur le modèle forgé par les auteurs latins, de Virgile à Tite-Live ; dans la mémoire chrétienne, en faisant descendre ces ancêtres troyens de la progéniture de Noé, souche fondatrice de différentes races, mais aussi de la généalogie du Christ ³⁸.

Avec la filiation biblique, on se situe par rapport aux origines reconnues et qui font du peuple présent une suite du peuple passé, légitimant par là même la relation à la vraie religion. Le rapport à la généalogie sacrée – dont on sait qu'elle peut jouer un rôle structurant par rapport au décompte des siècles, que celui-ci ait une fonction littérale ou symbolique ³⁹ – peut

34 LI-TAO, « Compilation pour faire suite au Miroir de l'aide au gouvernement », cité dans l'article précédent, p. 494-495.

35 *Ibid.*, p. 497.

36 *Ibid.*, p. 517.

37 BURGUIÈRE (A.), « L'historiographie des origines de la France. Genèse d'un imaginaire national », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2003/1, 58^e année, p. 41-62.

38 *Ibid.*, p. 42.

39 BARC (B.), « La chronologie biblique d'Adam à la mort de Moïse. Essai d'interprétation », *Laval Théologiques et Philosophiques* 55, 1999, p. 215-226.

jouer de trois manières : d'une part de façon longitudinale, d'autre part de manière transversale – on promeut une autre lignée, soit pour soi-même (le cas le plus classique est ici l'Islam qui promeut Ismaël pour marquer la spécificité d'avec la tradition juive ⁴⁰), soit contre autrui (les fils de Noé et notamment Cham ⁴¹). Dans ce premier aspect, c'est, d'une certaine manière l'ascendance qui prime. Cependant, il y a également un autre aspect, celui du précurseur. C'est la manière dont, par exemple, un ancêtre illustre est constitué comme Saint et que lui est dévolu notamment un rôle particulier en manière de propagation des religions (p. ex. saint Patrick pour l'Irlande).

Les généalogies profanes, elle, semblent se constituer notamment au Moyen-Âge. Elle réside dans la manière dont les « historiens » de l'époque construisent des chronologies à partir de l'Antiquité grecque et latine, et notamment de Troie ⁴². L'exemple le plus connu est évidemment *L'Énéide* faisant d'Énée le fondateur de la ville de Rome. Pour Jacques Poucet,

le mythe des origines troyennes – car c'est de cela qu'il va s'agir ici - s'est conservé très actif dans l'Europe médiévale et moderne, du VII^e au XV^e siècle : nombreux sont les peuples, les régions ou les cités qui ont revendiqué une parenté troyenne originale, sous de multiples formes. Preuve évidente du prestige que les Troyens – beaucoup plus que les Grecs d'ailleurs – conservaient alors. On nage évidemment dans l'imaginaire ;

-
- 40 Le problème est en fait double : il s'agit à la fois de l'identité d'Abraham et de celle du fils offert en sacrifice. En ce qui concerne Abraham, on sait que la tradition musulmane consiste en une réécriture et réappropriation de l'origine. Abraham est un bon musulman car l'Islam est la religion première. Il est donc primairement ancêtre de tout bon musulman et secondairement ancêtre des Juifs. Ce positionnement induit un certain fonctionnement de l'ancêtre comme point de fusion
- 41 C'est la problématique de l'identité africaine noire telle qu'elle peut être vue à partir de la Bible. Voir, semble-t-il, LEWIS (B.), *Sémites et antisémites* (Paris : Fayard, 1987), pour l'usage qui peut être fait du chapitre 10 de la Genèse. Voir également BRAUDE (B.), « Cham et Noé. Race et esclavage entre judaïsme, christianisme et Islam », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, n° 1, 2002, p. 93-125.
- 42 Pour une vision synthétique, voir POUCKET (J.), « Anténor et Venise dans les anciennes chroniques vénitiennes », *FEC-Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), n° 5, janvier-juin 2003 [<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/05/antenorter.html>], « Le mythe de l'origine troyenne au Moyen-Âge et à la Renaissance : un exemple d'idéologie politique », *ibid.* [<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/05/anthenor2.html>], « Les Troyens aux origines des peuples d'Occident, ou les fantasmes de l'Histoire », *Folia Electronica Classica*, n° 12, juillet-décembre 2006 [<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/12/TroyensParis.htm>].

de plus cette parenté mythique n'est pas politiquement neutre ; elle relève de l'idéologie politique⁴³.

On peut y voir l'influence de *L'Énéide*,

une œuvre, faut-il le dire, que tout lettré de l'époque connaissait et qui faisait de Rome une lointaine fondation troyenne. Il s'agissait pour les érudits médiévaux de donner aux Francs une ascendance noble, plus ancienne que celle des Romains, et donc des Gallo-Romains. Pour citer un savant moderne, A. Barrera-Vidal, l'opération permettait de conférer « à ces parvenus de l'Histoire qu'étaient les Francs un passé prestigieux, antérieur à la fois à la Grèce et à Rome, modèles incontestés de la culture occidentale⁴⁴ ».

On peut ici – en faisant notamment référence aux enjeux ayant présidé à *L'histoire des rois de Bretagne* de Geoffroy de Monmouth⁴⁵ — distinguer d'un côté la question de la continuité et de l'autre la question de la figure exemplaire dont on hérite et qu'on s'approprie, cette figure fut-elle imaginaire⁴⁶. On peut aussi penser à la genèse des noms même des pays, passage obligé des historiens, même s'il ne s'accompagne pas nécessairement d'une héroïsation du héros éponyme⁴⁷. Il s'agissait ici, selon A. Burguière, d'aller « contre la conception ecclésiastique d'une histoire universelle mais sans jamais cesser de se référer à elle ni d'utiliser ses modes de classement⁴⁸ ».

Généalogie et identité historique : les fictions collectives

En ce qui concerne la filiation ou la généalogie, ce qui est en jeu est notamment la situation par rapport à une origine magnifiée, à des gestes fondateurs qui ont une valeur paradigmatiques (l'instauration d'une constitution

43 POU CET (J.), « Le mythe de l'origine troyenne... », art. cité.

44 POU CET (J.), « Les Troyens aux origines des peuples d'Occident... », art. cité, consulté le 13 octobre 2006.

45 DE MONMOUTH (G.), *Histoire des rois de Bretagne*, traduit et commenté par Laurence Mathey-Maille, Paris : Les Belles Lettres, coll. « La Roue aux Livres », 1993.

46 C'est l'exemple typique de l'usage de la figure arthurienne par Henri II Plantagenêt. Voir CHAUOU (A.), *L'idéologie Plantagenêt, Royauté arthurienne et monarchie politique dans l'espace Plantagenêt 12^e-13^e siècle*, Rennes, PUR, 2005.

47 TIXIER-CACERES (E.), « Regards croisés sur Hispan/Ishbân, énigmatique héros éponyme de l'Espagne », *Studia Islamica*, 2006, p. 199-215.

48 *Ibid.*, p. 43.

ou d'une victoire ⁴⁹), et en même temps le souci d'un plein temporel, d'une continuité qui se manifeste jusque dans certaines disciplines et théories scientifiques, avec par exemple la fameuse question paléontologique du « chaînon manquant » ou de l'« ancêtre commun » : cela conduit, on l'a vu, à la construction de fictions pour l'établissement d'arbres phylogénétique. La question sera alors celle du rapport entre réel et imaginaire dans la construction de l'identité.

Il y a également un usage nationaliste, voire ethnique des ancêtres pour fonder une nation. Ce sont celles présentes dans « nos Ancêtres les Gaulois », qui rompent justement avec les généalogies sacrées et les généalogies profanes des rois, car elles prennent en charge un peuple en lui inventant une culture ⁵⁰.

C'est ce qu'a particulièrement étudié Anne-Marie Thiesse pour qui l'avènement des nations en Europe, à la fin du XVIII^e siècle, a été préparé par une création culturelle des identités nationales, l'élaboration de références communes pour construire une mémoire collective, ou une mémoire sociale. Dès lors, le rapport aux ancêtres ne s'inscrit plus tout à fait dans la démarche généalogie, mais plus dans le roman de formation : les ancêtres sont un peuple et un peuple – pour devenir un peuple ⁵¹ – doit s'inventer des origines, bref se construire un imaginaire national (opération qui peut d'ailleurs se faire à plusieurs reprises ⁵², ce qui peut induire une concurrence

49 On peut ici peut-être différencier deux cas de figure : celui du héros, qui renvoie à une lutte contre l'adversaire par quoi advient une identité ; celui du père fondateur, ce qui renvoie à un geste instituant.

50 Cette invention des peuples et des cultures au tournant du XIX^e siècle prend un tour beaucoup plus figé avec la domination durant le XIX^e siècle du paradigme biologique. C'est ce dont témoigne entre autres l'ouvrage de LE DANTEC (F.), *Les influences ancestrales* (Paris : Flammarion, 1904) qui envisage les phénomènes d'hérédité. L'approche génétique contemporaine conduit à l'inverse à une conception constructiviste des rapports génétiques, privilégiant la problématique de l'ancêtre commun et tendant à montrer l'entrelacement des liens génétiques.

51 Même si le choix est le fait des élites (cf. le XVIII^e et le début du XIX^e siècle avec l'émergence d'une culture « populaire »).

52 Par exemple avec l'imaginaire républicain, auquel Charles Maurras reprochait la coupure avec les origines de la France et de nourrir une haine de la nation au travers de la conception républicaine de l'histoire de France (voir MAURRAS (Ch.), « L'école laïque contre la France », *Almanach de l'Action française*, 1928, repris sur le site Maurras.net [<http://maurras.net/textes/93.html>] consulté le 20 octobre 2009.

historique, et qui met en jeu le sens⁵³). Dès lors, le rapport aux individus n'est plus un rapport aux ancêtres, mais le fait de se trouver des héros, qui symbolisent les épreuves de la patrie.

On a pu étudier le phénomène d'ancestralisation et de généalogisation au niveau de structures, d'une entreprise, d'une science. Dans ce cadre, l'ancêtre apparaît clairement comme choisi et fruit d'une construction. Par exemple, A. Comte se choisit Condorcet comme Ancêtre et non Saint-Simon. Philippe Hammam⁵⁴ étudie la manière dont une faïencerie de Sarreguemines se choisit un « auguste ancêtre » qui n'est pas le fondateur réel de l'entreprise, mais son successeur, qui a acheté la faïencerie à Nicolas-Henri Jacobi. La promotion au titre de Père se fait ainsi après-coup, par les successeurs Alexander et Paul de Geiger, notamment dans le cadre des « fêtes d'entreprises » où se construit une légende, le patriotisme, en vue de former une figure idéale du sens du dévouement à la collectivité, devant appuyer la conception familiale de l'entreprise. Il s'agit alors, selon l'auteur de l'article, dans un moment de restructuration, notamment marqué par l'ouverture de capitaux, de fournir une façade, des points de repères. Mais c'est paradoxalement le vide du personnage qui permet son investissement dans une mise en intrigue biographique.

On peut envisager enfin les généalogies familiales. Selon A. Burguière, « l'essor des préoccupations généalogiques est inséparable de la crise d'identité qui traverse la noblesse à partir du milieu du XVI^e siècle⁵⁵ », face à ses disséminations. Il s'agit d'une réaction face à la concurrence de la bourgeoisie robe (bourgeoisie de robe). En même temps, l'entrée dans la culture écrite modifie considérablement le rapport à la construction généalogique : elle va notamment entraîner la constitution d'un savoir spécialisé, donnant naissance à une nouvelle catégorie d'expertise, et à des techniques orientées en fonction des formes de la succession. En même temps, la généalogie, par l'écrit, va se détacher de la mémoire et de la logique de

53 THIESSE (A.-M.), « Des fictions créatrices : les identités nationales », *Romantisme*, vol. 30, n° 110, 2000, p. 51-62.

54 HAMMAM (Ph.), « La construction d'une histoire officielle d'entreprise : l'"auguste ancêtre" », François Paul Utzschneider », *Genèse* 40, 2000, p. 53-80.

55 BURGUIÈRE (A.), « La mémoire familiale du bourgeois gentilhomme : généalogies domestiques en France aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Annales* 46, 1991, p. 771-788.

la renommée. La rhétorique de la légitimation prend ici « la forme de procédures d'authentification empruntées au droit et à l'histoire ⁵⁶ ».

En même temps, cette nouvelle pratique de la généalogie va aussi s'étendre et conduire à l'écriture des livres de raisons. C'est donc cette culture généalogique qui va se diversifier. Elle va également intégrer des *topoi* quasi mythique, comme par exemple celui de l'ancêtre fondateur. A. Burguière prend ainsi l'exemple de la reconstruction généalogique de Noël Jacques François Hibon de Fresnaye, qui part de l'ancêtre fondateur, celui qui vient d'ailleurs :

Joseph Hibon, principe de cette généalogie vint s'établir à Boulogne en 1480 dans une maison qui existe encore aujourd'hui [...] On ne sait quel est le pays qu'il quitta ⁵⁷.

À cette pratique de la généalogie s'associe la floraison des arbres généalogiques, qui montrent à la fois les racines et le caractère prolifique des familles ⁵⁸.

Ancêtre et fondation

Un des usages fondamentaux de la figure de l'ancêtre est l'acte de fondation. Cependant, la multiplicité possible des ancêtres permet, au sein même de cet usage, des jeux particuliers de reconstruction et d'effacement qu'on évoquera ici au travers de différents domaines.

Les ancêtres fondateurs

Ainsi, les sciences se constituent et se donnent une identité sociale dans des rapports de filiation, d'ancestralisation. Selon les disciplines, ces processus obéissent à des stratégies diverses en fonction du point de vue adopté par celles-ci et manifestent des usages multiples de l'ancestralité et du rapport aux pères fondateurs. Il peut s'agir notamment

- d'effacer ses traces immédiates pour attester, soit de sa nouveauté, soit de sa propriété ;

⁵⁶ *Ibid.*, p. 775.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 777.

⁵⁸ Voir l'exemple de l'arbre généalogique des Wittelsbach dans KLASPISCH-ZUBER (Chr.), *L'arbre des familles*, Paris : Éditions de la Martinière, 2003, p. 28-29.

- de se trouver des origines lointaines pour légitimer sa nouveauté apparente ;
- de mettre à distance certaines parentés sans pour autant rompre avec elles, ou, au contraire, à solliciter des rapprochements dans une logique de rupture.

Si – au-delà de l'exemple des sciences – on revient à l'acte positif de la constitution d'une identité et d'une légitimité, le premier aspect à envisager est celui de l'acte fondateur par quoi se définit une identité, un esprit et une valeur⁵⁹, voire même des prétentions hégémoniques⁶⁰ et des lois. Cette figure des « Pères fondateurs », dont un exemple est celle des *Foundings Fathers*⁶¹ des États-Unis d'Amérique s'oppose à la logique des Ancêtres, et *a fortiori* à la figure des ancêtres premiers occupants en ce que leur geste est inaugural⁶². En Afrique, on a ainsi pu opposer les « ancêtres », liées à une Afrique anté-coloniale ou archaïque aux pères de la nation, qui marquent – notamment dans les périodes de décolonisation – la constitution des nations africaines modernes⁶³.

59 Cela est vrai notamment dans les moments d'institutionnalisation des disciplines, par exemple pour la sociologie, comme l'envisage MUCCHIELLI (L.), « Heurs et malheurs du durkheimisme. Problèmes historiographiques, enjeux épistémologiques et pédagogiques d'une mémoire disciplinaire », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 8, n° 29, 1995, p. 55-79.

60 MARTIN (P. M.), « Énée chez Denys d'Halicarnasse. Problèmes de généalogie », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, vol. 101, n° 1, 1989, p. 113-142.

61 Les Pères fondateurs des États-Unis comprennent les 56 signataires de la déclaration d'indépendance, les 39 signataires de la Constitution ainsi que les délégués présents à la convention n'ayant pas signé la Constitution. Le temps des premiers Pères fondateurs fût celui des six premiers présidents des États-Unis. Georges Washington (1732-1799), John Adams (1735-1826), Thomas Jefferson (1743-1826), James Madison (1751-1836), James Monroe (1758-1831). Le terme s'est ensuite disséminé pour désigner tout ensemble de personnes ayant imprimé leur marque lors d'un acte de fondation institutionnel ou d'une orientation. Cette question du père fondateur pose alors évidemment – si on file la métaphore – celle de l'émancipation des fils.

62 Ce qui pose bien évidemment la part de refoulement lié aux États-Unis, refoulement double, voire triple, puisqu'il concernerait : i) les premiers habitants (les indiens) ; ii) la période coloniale ; iii) les populations soumises (noirs africains).

63 MEMEL-FOTÉ (H.), « Des ancêtres fondateurs aux Pères de la nation. Introduction à une anthropologie de la démocratie », *Cahiers d'études africaines*, vol. 31, n° 123, 1991, p. 263-285.

Les ancêtres fondateurs, pris dans une modernité régionale et partielle, produisent des sociétés à hiérarchies données comme naturelles et sacrées qui ne sont nations que par homonymie, au sens de communauté de descendance ou de communauté culturelle où la démocratie apparaît comme un système partial, limité et limitant, qui justifie l'esclavage [...] Les pères de la nation en tant que communauté politique [...] produisent des sociétés organiques, dans le mouvement contradictoire par lequel ils mettent sur pied les institutions formelles de la démocratie ouverte, fondée sur la liberté individuelle⁶⁴.

L'auteur ne donne pas de définition précise des ancêtres fondateurs. Il en indique cependant les principaux types : démiurges, ingénieurs de la cosmogénèse et missionnaire de Dieu, politiques, maîtres du Monde. Il précise ce qu'il entend par « Père de la nation » : « Sont ainsi nommés les *leaders* qui ont acquis l'indépendance de leur pays et fondé la nation comme communauté politique des personnes libres et égales en droit : Washington, Gandhi, Bourguiba⁶⁵ ». Cependant, cette rhétorique intervient *a posteriori*.

Dans le moment actuel, elle peut être au contraire inopérante, comme par exemple la mobilisation médiatique de la rhétorique des pères fondateurs et son effacement lors de la signature des accords de Nouméa sous Michel Rocard⁶⁶. Il s'agit alors de s'orienter vers l'avenir, une forme d'ouverture, de geste inaugural permettant de mettre à distance le Passé antérieur : « Le mot fondateur, écrit Dominique Jouve, me paraît un terme à résonance plus profonde encore : les accords de Matignon jouent dans l'imaginaire comme une fondation, un point zéro de l'Histoire, ou plus exactement comme une refondation⁶⁷ » qui permettrait « d'effacer le fait colonial⁶⁸ ». On appelle cela un usage idéologique.

Transmission et légitimation

Le second aspect est celui de la transmission et de son devenir. On sait que ce sont certains gestes des ancêtres qui fondent une cité, un droit, et

64 *Ibid.*, p. 266.

65 *Ibid.* p. 271.

66 JOUVE (D.), « Quels pères fondateurs pour la Nouvelle-Calédonie ? », *Mots*, vol. 53, n° 1, 1997, p. 66-77.

67 *Ibid.*, p. 73.

68 *Ibid.*, p. 75.

cela en dominant parfois ceux qui sont déjà présents (et cela sans penser nécessairement à un schème colonial qui implique la cohabitation entre une minorité et une majorité). La fondation s'opère par la violence ou dans un moment charismatique ⁶⁹, mais elle doit, pour s'instaurer, se pérenniser. La succession du Père fondateur est bien ce qu'il y a de plus difficile ⁷⁰ et la question demeure de savoir si succéder à un Père Fondateur ne revient pas à en faire un Ancêtre, c'est-à-dire à introduire la distance temporelle d'avec le présent.

Or, elle ne le peut que dans une tension entre deux des modes de légitimation de la domination distingués par Max Weber qui peuvent d'ailleurs s'étayer l'un l'autre en jouant sous des registres différents : la domination traditionnelle et la domination rationnelle-légale ⁷¹. Or, il semble que ce qui pourrait séparer le père-fondateur de l'ancêtre fondateur est justement ces deux modes de dominations.

Ancestralisation et détachement : les jeux de l'ascendance et de la filiation

On peut envisager un troisième aspect dans le processus de constitution des ancêtres ou du mouvement d'ancestralisation.

On a pu parler ainsi d'un processus d'ancestralisation caché sous la filiation ⁷², et dont Marie-Lorraine Pradelles-Monod rappelle les différentes formes classiques : la « fabrication de l'ancêtre » dans différentes sociétés, fabrication par laquelle il devient objet de culte et influe sur la vie des vivants ; la remémoration par les fêtes, par lesquelles l'ancêtre fonctionne comme référence originelle et à partir de laquelle l'ordre des générations s'est donné ⁷³. Cependant, dans une enquête auprès de trois générations

69 Les mythes fondateurs commencent toujours par un moment de violence. C'est notamment ce qui est en jeu dans le *Prince*, de Machiavel qui est une théorie de la fondation d'un Etat moderne par la violence, et qui, par là même, devient digne d'être raconté et fournit pour l'ancestralisation un matériau adéquat.

70 KOSCINSKI (T.), « Mission impossible ? La succession d'un "Père fondateur" », *Vie sociale et traitements* 2006/2, n° 90, p. 115-124.

71 On pense évidemment ici à la question de la routinisation du charisme, pour reprendre des termes weberiens.

72 PRADELLES-MONOD (M.-L.), « Sous la filiation : l'ancestralisation ? », *Cliniques méditerranéennes* 63, 2000, p. 31-37.

73 *Ibid.*, p. 32.

d'espagnoles, l'auteur a pu mettre au jour une construction inconsciente d'une autre origine : « le lien d'ascendance se différencie du lien de filiation dans la manière dont se constitue un lieu originaire, un "lieu-source", l'Espagne ancestralisée, dans un processus d'écartement. Il s'agit alors non plus de fabriquer de la généalogie, mais de fabriquer de l'antériorité ⁷⁴ », les deux choses cependant ne pouvant être séparées.

Conclusion : La fin des ancêtres ?

La figure de l'Ancêtre se trouve donc prise entre deux logiques, celles de la fondation et celle du détachement et elle se reconstruit perpétuellement en fonction de cela.

Cependant, on pourrait estimer aujourd'hui qu'il est peut-être impossible de conjointre ces deux aspects, de les fusionner, que la question du rapport entre histoire et identité se joue peut-être sur ce point. D'où parfois le retour de la solution charismatique avec l'identification avec une glorieuse figure ancestrale, thématique traditionnelle du cinéma de propagande ⁷⁵ ou bien franchement à la figure de l'ancestralité, comme le refoulé originaire mais qui essaierait de se réappropriier la fondation, à moins que l'ancêtre – dans un mouvement classique de la construction de la fierté identitaire des peuples opprimés ⁷⁶ – soit une manière d'assumer et même de revendiquer l'origine déniée.

Néanmoins, ces figures ne sont-elles pas aujourd'hui définitivement rongées et inopérantes pas les mutations de ce que François Hartog appelle « l'autorité du temps ⁷⁷ » et le fait que l'Autorité du Passé qui soutient notamment la prégnance de l'ancestralité au plan politique ait laissé place non seulement à l'autorité du futur – auquel on peut rattacher le fait

74 Art. cité, p. 36.

75 Deux exemples parmi d'autres, *Alexandre Nevski* de Sergueï Eisenstein (Mosfilm, 1939) pour Staline, *Saladin* de Youssef Chahine (Lotus Film, 1963) pour Nasser, ce dernier se voulant le Saladin des temps modernes. Le lien d'ancestralité est ici celui d'une ancestralité dans la fonction. La succession dans une fonction, la capacité de construire des liens d'analogie mobilise ici une ancestralisation symbolique touchant seulement les dirigeants.

76 Ce qui semble être la logique du site [<http://www.africamaat.com/>] et de la promotion de l'afrocentricité.

77 HARTOG (F.), « l'autorité du temps », *Études*, t. 411, 2009/7-8, juillet-août, p. 51-64.

révolutionnaire et la promesse liée à la fondation – mais à celle du présent, laissant en quelque sorte à elles-mêmes la « démotivation » des institutions. Mais ce danger n'est-il pas permanent, Fustel de Coulanges l'analysant déjà dans les sociétés à Ancêtres qu'étaient les sociétés antiques ⁷⁸ ?

78 Selon l'expression de HÉRAN (F.), « L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà », *Revue française de sociologie*, vol. 28, n° 1, 1987, p. 67-97.



François NAULT

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval (Québec)

ABRAHAM, OU L'INVENTION CHRÉTIENNE D'UN ANCÊTRE

« Il y aurait donc, *peut-être*, peut-être, plus d'un Abraham, voilà ce qu'il s'agirait de *penser* (*denken*). *Peut-être*. » Jacques Derrida ¹

« Des contemporains s'affrontent par passés interposés en se choisissant leurs ancêtres. Le sens de la tradition s'inverse alors, elle devient une rétrospective camouflée : ce sont les fils qui engendrent leurs pères pour justifier les changements réels qu'ils apportent au système existant. » Jean Pouillon ²

A-t-on le droit de se reconnaître le descendant de l'ancêtre d'un autre ? N'est-ce pas là le genre de capture dont il faudrait se garder ? Ces questions, il importerait de pouvoir les formuler sur un plan proprement *théologique*, au regard des prétentions du judaïsme, du christianisme et de l'islam d'avoir Abraham pour ancêtre. Dans quelle mesure ces prétentions sont-elles légitimes ? Comment se déploient-elles concrètement dans chacune de ces religions ? Quel est l'Abraham en jeu exactement ? Comment comprendre l'invocation d'un même ancêtre par trois religions distinctes ? Le concept de « religions abrahamiques » est-il porteur d'une promesse quelconque, la chance d'un avenir commun ? Ou n'est-il pas

1 DERRIDA (J.), « Abraham, l'autre », dans COHEN (J.) et ZGURY-ORLY (R.) dir., *Judéités : questions pour Jacques Derrida*, Paris : Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2003, p. 11.

2 POUILLON (J.), « Plus ça change, plus c'est la même chose », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 15, 1977, p. 208.

plutôt un concept peu rigoureux ? Ou, à tout le moins, n'est-il pas un concept qui obscurcit plus qu'il n'éclaire *ce qu'il s'agit de penser* ?

Ce sont là, me semble-t-il, des questions importantes, des questions que le théologien chrétien – car c'est à ce titre que je parle – ne peut ignorer.

La première tâche à entreprendre serait de faire l'histoire de l'expression « religions abrahamiques ». L'expression est aujourd'hui utilisée – on le sait – pour parler du judaïsme, du christianisme et de l'islam, religions qu'on désigne également par les expressions « les trois monothéismes » ou « les trois religions du livre » (deux expressions qui m'apparaissent également sujettes à caution).

À ma connaissance, la notion de « religions abrahamiques » est peu présente dans le champ des sciences des religions, même si on la rencontre à l'occasion³. Ceux qui l'utilisent insistent généralement sur son caractère plus « consensuel » que la notion de « religion monothéiste ». L'expression « religions abrahamiques » permettrait d'insister sur les parentés des trois grandes religions plutôt que sur leurs différences. De ce point de vue, elle constituerait une voie d'entrée privilégiée pour le dialogue interreligieux⁴.

La notion de « religions abrahamiques » est spécialement présente dans les travaux des islamologues qui abordent conjointement le judaïsme, le christianisme et l'islam, et qui s'inscrivent dans la grande tradition représentée notamment par Louis Massignon, Louis Gardet et Henry Corbin⁵. Je formulerais volontiers l'hypothèse que c'est dans ces écrits que l'expression de « religions abrahamiques » a commencé à apparaître, pour

3 Un exemple récent : VAUCLAIR (D.), *Les religions d'Abraham : judaïsme, christianisme et islam*, Paris : Eyrolles, 2010.

4 Voir notamment : SOLOMON (N.), HARRIES (R.) et WINTER (T.) dir., *Abraham's Children: Jews, Christians, and Muslims in Conversation*, New York : T&T Clark, 2006 ; SIRAT (R.-S.), BERRANGER (Mgr O. de), SEDDIK (Y.), *Juifs, chrétiens, musulmans, lectures qui rassemblent, lectures qui séparent*, Paris : Bayard, coll. « Spiritualité et Religion », 2007.

5 Voir notamment : MASSIGNON (L.), *L'hospitalité sacrée*, Paris : Nouvelle Cité, 1987 et *Écrits Mémorables*, Paris : Laffont, coll. « Bouquins », 2009 (2 volumes) ; GARDET (L.) et ANAWATI (M.-M.), *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, Paris : Vrin, 1948 ; CORBIN (H.), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris : Gallimard, coll. « Idées », 1964.

se répandre ensuite dans d'autres champs. Aujourd'hui, elle est utilisée de plus en plus en théologie chrétienne. À titre d'exemple, en 1987, le théologien protestant Gérard Siegwalt a proposé de parler de « trois religions abrahamiques » au sens où « les trois religions monothéistes comporteraient une référence normative à la foi d'Abraham ⁶ ». Plus récemment, en 2006, la proposition de parler de « religions abrahamiques » a été avancée par Claude Geffré ⁷.

L'expression « religions abrahamiques » se retrouve également dans des ouvrages cherchant à ressaisir la question religieuse sur un plan proprement philosophique. Je pense ici aux derniers écrits de Jacques Derrida où la notion de « religions abrahamiques » est très présente, généralement en référence à l'œuvre de Louis Massignon ⁸. Il me semble que le penseur de la déconstruction fait un usage somme toute assez peu critique de la notion de « religions abrahamiques », une notion qu'il convient justement de soumettre à l'épreuve de la déconstruction. Non qu'il faille soupçonner une intention malveillante sous l'usage de cette expression ; au contraire, l'utilisation de la notion de « religions abrahamiques » pour parler du judaïsme, du christianisme et de l'islam m'apparaît procéder des meilleures intentions du monde.

De fait, le recours à l'expression « religions abrahamiques » n'est pas complètement absurde dans la mesure où les livres « sacrés » du judaïsme, du christianisme et de l'islam font effectivement tous trois référence à un personnage du nom d'Abraham. Par ailleurs, comme on sait, le cas d'Abraham n'est pas unique : d'autres personnages se retrouvent autant dans l'Ancien Testament, dans le Nouveau Testament que dans le Coran. C'est notamment le cas d'Adam, de Noé, de Joseph, de Moïse et de Jonas. Si le fait n'est pas sans importance, il ne faut pas non plus en exagérer la portée. Dans une étude remarquable, à laquelle je ferai fréquemment référence, Rémi Brague souligne en effet que les personnages invoqués « ne prennent [...] une tournure personnelle que par les récits que l'on lit à leur propos. Or, ce que racontent les livres saints des trois religions au sujet

6 SIEGWALT (G.), *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, I/2, Paris/Genève : Cerf/Labor et Fides, 1987, p. 452-500.

7 GEFFRÉ (Cl.), *De Babel à la Pentecôte, Essais de théologie interreligieuse*, Paris : Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 2006, p. 168-172.

8 Voir notamment DERRIDA (J.), « Hospitality », dans ANIDJAR (G.) dir., *Acts of Religion*, New York : Routledge, 2002, p. 358-420.

de ces personnages n'est pas uniforme, loin de là⁹ ». La figure de Jésus par exemple, une figure commune aux Écritures chrétiennes et au Coran, est l'objet d'un traitement bien différent dans l'un et l'autre texte : par exemple, le Coran dépasse la réserve évangélique et attribue à Jésus des miracles spectaculaires, mais ne rapporte toutefois pas son enseignement. Autre différence majeure dans le traitement de la figure de Jésus : selon le Coran, il n'a pas été crucifié, mais a plutôt été enlevé au Ciel (n'étant pas mort... il n'est pas ressuscité non plus) (IV, 157). Brague souligne également que « le sens que prennent les figures bibliques ne dépend pas que de celles-ci, si on les considère isolément. Il dépend aussi pour une large part du lien qui les unit entre elles et par lequel elles s'éclairent¹⁰ ». L'un des exemples les plus clairs est celui de la figure de Marie. Pierre Gisel rappelle ainsi que si « le Coran parle certes beaucoup de Marie, présentée quasi naturellement comme vierge », cette figure de Marie « n'est justement pas ici, à l'inverse du christianisme, une figure jouant en polarité antithétique avec une autre, Ève, structurant du coup une dramatique historique et potentiellement existentielle¹¹ ». Dans le Nouveau Testament, la figure de Marie est riche de son lien – typologique – avec la figure vétérotestamentaire d'Ève¹², un jeu de renvoi qui est absent du Coran.

Qu'en est-il du traitement de la figure d'Abraham ?

Que les figures « polémiques » de Jésus ou de Marie puissent être l'objet de traitements bien différents de la part du christianisme et de l'islam n'est guère étonnant. Mais la référence commune du judaïsme, du christianisme et de l'islam à la figure d'Abraham ne permet-elle pas justement de dépasser ces polémiques en focalisant l'attention sur l'ancêtre commun aux trois religions, Abraham constituant alors la figure autour de laquelle une sorte d'unité, d'accord ou du moins d'harmonie peut s'établir ? Mais encore

9 BRAGUE (R.), « Pour en finir avec trois trios », dans *Du Dieu des chrétiens, et d'un ou deux autres*, Paris : Flammarion, coll. « Champs/essais », 2009, p. 28.

10 *Ibid.*, p. 28.

11 GISEL (P.), *Les Monothéismes : judaïsme, christianisme, islam, 145 propositions*, Genève : Labor et Fides, 2006, p. 134.

12 Voir RATZINGER (J.), *La fille de Sion. Considérations sur la foi mariale de l'Église*, trad. Sophie Bingelli, Paris : Parole et Silence, coll. « Cahiers de l'École Cathédrale », 2002.

faudrait-il que les trois religions parlent du même Abraham... Or, rien n'est moins sûr.

Le judaïsme est peut-être abrahamique dans le sens le plus strict du terme, par son ascendance historique directe. Il n'a donc pas eu à s'inventer une généalogie, ou du moins pas de la même manière que le christianisme ou l'islam¹³. Quel rôle la figure d'Abraham joue-t-elle dans le judaïsme ? Le judaïsme insiste surtout sur la foi du patriarche, prêt à sacrifier son propre fils. En fait, l'insistance porte sur le non-sacrifice d'Isaac¹⁴. D'ailleurs le texte biblique ne parle pas du *sacrifice* d'Isaac mais bien de sa « ligature » (*'aqêdah*) : « L'événement central est l'intervention de Dieu retenant la main d'Abraham et substituant à la victime humaine un simple bélier¹⁵. »

Dans une certaine mesure, le christianisme peut lui aussi prétendre au titre de religion abrahamique en se réclamant d'une ascendance historique, Jésus et les premiers chrétiens étant tous juifs. Le problème « généalogique » s'est posé quand des personnes d'origine païenne s'intégrèrent à la jeune communauté chrétienne. C'est pour justifier cette nouvelle donne que saint Paul invoque la double postérité d'Abraham :

Dites-moi, vous qui voulez être soumis à la loi, n'entendez-vous pas ce que dit cette loi ? Il est écrit, en effet, qu'Abraham eut deux fils, un de la servante, un de la femme libre ; mais le fils de la servante était né selon la chair, tandis que le fils de la femme libre l'était par l'effet de la promesse. Il y a là une allégorie : ces femmes sont, en effet, les deux alliances. L'une, celle qui vient du mont Sinaï, engendre pour la servitude : c'est Agar – car le mont Sinaï est en Arabie. Et Agar correspond à la Jérusalem actuelle puisqu'elle est esclave avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et c'est elle notre mère : car il est écrit : Réjouis-toi, stérile, toi qui n'enfantais pas ; éclate en cris de joie, toi qui n'as pas connu les douleurs ; car plus nombreux sont les enfants de la délaissée que les enfants de celle qui a un époux. Et vous, frères, comme Isaac vous êtes enfants de la promesse. Mais, de même que celui qui était né selon la chair persécutait alors celui qui était né selon l'Esprit, ainsi en est-il encore maintenant. Eh bien ! que dit l'Écriture ? Chasse la servante et son fils, car il ne faut pas que le fils de la

13 Car il y a bien aussi, en judaïsme, reconstruction ; voir GIBERT (P.), « La nécessité du père unique », dans *Enquête sur le dieu unique*, Paris : Bayard, coll. « Le monde de la Bible », 2010, p. 178-184. Sur la question de l'historicité d'Abraham, on pourra se reporter, pour une délimitation préliminaire, à l'ouvrage de SEGAL (A.), *Abraham : enquête sur un patriarche*, Paris : Fayard, 2003.

14 GORSKY (J.), « The Akeda of the Sacrifice of Isaac. A Jewish Perspective », *The Way Supplement* 97, 2000, p. 105-110.

15 BRAGUE, « Pour en finir avec trois trios », art. cité, p. 30.

servante hérite avec le fils de la femme libre. Ainsi donc, frères, nous ne sommes pas les enfants d'une esclave, mais ceux de la femme libre. (Ga 4, 21-31)

Quels traits revêt la figure d'Abraham dans les écrits néotestamentaires et dans le christianisme ¹⁶ ? Comme le judaïsme, le christianisme insiste sur la foi extraordinaire du patriarche. Par ailleurs, il propose aussi une compréhension de son sacrifice comme annonce, préfiguration du sacrifice du Christ.

Le problème généalogique a été plus important avec l'islam, dans la mesure où, comme le souligne Brague : « Mahomet et les premiers musulmans n'étaient pas d'ascendance juive et ne vivaient pas en Terre sainte. Ils durent donc se rattacher à l'histoire biblique en inventant une généalogie ¹⁷. » Comment ont-ils procédé ? Ils ont repris, comme Paul l'avait fait, l'histoire des deux fils d'Abraham, mais en développant une autre ligne argumentative, en se réclamant d'Ismaël (considéré comme l'ancêtre des nomades du désert depuis son expulsion par Sara ¹⁸). Comme le note Brague encore, « il suffisait donc de voir les Arabes dans ces "nomades du désert" pour que l'équation soit établie ¹⁹ ».

Quel rôle la figure d'Abraham joue-t-elle dans l'islam ? Un rôle immense ²⁰. D'abord, Abraham est le modèle de la foi monothéiste. Il est

16 Voir la présentation de VOGELS (W.), *Abraham « notre père »*, Paris/Montréal : Cerf/Médiaspaul, 2010, p. 65-89. On lira également MARTIN-ACHARD (R.), *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1969, p. 137ss.

17 BRAGUE, « Pour en finir avec trois trios », art. cité, p. 29.

18 Voici l'épisode : « Elle dit à ce dernier : "Chasse la servante et son fils, car le fils de cette servante ne doit pas hériter avec mon fils Isaac." Cette parole fâcha beaucoup Abraham parce que c'était son fils. Mais Dieu lui dit : "Ne te fâche pas à propos du garçon et de ta servante. Écoute tout ce que te dit Sara, car c'est par Isaac qu'une descendance portera ton nom. Mais du fils de la servante, je ferai aussi une nation, car il est de ta descendance." Abraham se leva de bon matin, prit du pain et une outre d'eau qu'il donna à Hagar. Il mit l'enfant sur son épaule et la renvoya. Elle s'en alla errer dans le désert de Béer-Shéva » (Gn 21, 10-14).

19 « Il ne semble pas que l'idée de se rattacher à Ismaël soit venue aux Arabes avant Mahomet : il n'existait sans doute pas de généalogie d'inspiration biblique qui soit antérieure à l'entreprise islamique. », BRAGUE, « Pour en finir avec trois trios », art. cité, p. 29-30.

20 LORY (P.), art. « Abraham », dans AMIR-MOEZZI (M. A.) dir., *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, 2009, p. 13. Voir aussi PARET (R.), « Ibrahim », dans LEWIS (B.), Ménage (V.L.), PELLAT (C.) et SCHACHT (J.) dir., *Encyclopédie de l'islam*, t. III, Leiden :

l'un des envoyés qui a pour mission de restaurer le monothéisme originaire. Dans le Coran, injonction est faite de suivre Abraham dans la voie monothéiste stricte : « suis la religion d'Abraham, monothéiste pur ; il n'était pas parmi les païens » (XVI, 123). Le Coran propose également une relecture complexe de l'*'aqédah*, se démarquant de celle du judaïsme et du christianisme sur un point important : il n'identifie pas le fils qui aurait dû être sacrifié, de telle sorte que le lecteur se demande s'il s'agit d'Isaac ou encore d'Ismaël. Troisièmement, Abraham appartient à la liste des prophètes qui auraient reçu un livre – de telle sorte que le Coran « projette en arrière » le modèle de Mahomet²¹. Quatrièmement, la figure coranique d'Abraham est au cœur d'une histoire originale, absente des textes juifs et chrétiens : le récit de la fondation par Abraham d'une maison, que la tradition islamique postérieure identifiera au temple cubique de la Kaaba.

[Et rappelle-toi], quand nous fîmes de la Maison un lieu de visite et un asile pour les gens – Adoptez donc pour lieu de prière, ce lieu où Abraham se tint debout – Et Nous confiâmes à Abraham et à Ismaël ceci : « Purifiez Ma Maison pour ceux qui tournent autour, y font retraite pieuse, s'y inclinent et s'y prosternent. » Et quand Abraham supplia : « Ô mon Seigneur, fais de cette cité un lieu de sécurité, et fais attribution des fruits à ceux qui parmi ses habitants auront cru en Allah et au Jour dernier », le Seigneur dit : « Et quiconque n'y aura pas cru, alors Je lui concéderai une courte jouissance [ici-bas], puis Je le contraindrai au châtement du Feu [dans l'au-delà]. Et quelle mauvaise destination » ! Et quand Abraham et Ismaël élevaient les assises de la Maison : « Ô notre Seigneur, accepte ceci de notre part ! Car c'est Toi l'Audient, l'Omniscient. » (II, 125-127)

Enfin, suivant le Coran, Abraham constitue aussi une figure de l'hospitalité :

T'est-il parvenu le récit des visiteurs honorables d'Abraham ?
 Quand ils entrèrent chez lui et dirent : « Paix ! », il [leur] dit : « Paix, visiteurs inconnus ». Puis il alla discrètement à sa famille et apporta un veau gras. Ensuite il l'approcha d'eux... « Ne mangez-vous pas ? » dit-il. (LI, 24-27)

Selon la voie généalogique historique, en un sens, il n'y a qu'une seule religion abrahamique, et c'est le judaïsme. S'agissant de se réclamer d'une filiation abrahamique, il reviendra aux deux autres religions de se situer par

Brill, 1971, p. 1004-1106 ; MOUBARAC (Y.), *Abraham dans le Coran : L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'islam*, Paris : Vrin, 1958.

21 BRAGUE, « Pour en finir avec trois trios », art. cité, p. 30. Sur le jeu identificatoire Abraham-Mahomet, voir SKA (J.-L.), *Abraham et ses hôtes : le patriarche et les croyants au Dieu unique*, Bruxelles : Éditions Lessius, 2002, p. 81 sq.

rapport à la prétention d'Israël. Or, selon Rémi Brague, le christianisme et l'islam auraient adopté des stratégies diamétralement opposées.

La stratégie musulmane serait essentiellement *exclusive*. Pour l'islam, écrit Brague « il n'y a qu'une seule "religion d'Abraham", et c'est justement l'islam ». Quand le musulman, parle de la « religion d'Abraham », ce serait pour exclure le judaïsme et le christianisme. Ainsi, selon le Coran : « Abraham n'était ni juif ni chrétien. Il était entièrement soumis à Allah (Musulman- *muslim*). Et il n'était point du nombre des [polythéistes] (*mushrik*) » (III, 67). Cette exclusion procéderait par rétroaction, suivant une opération déjà lisible dans le Coran : « Ils ont dit : "Soyez juifs ou chrétiens, vous serez donc sur la bonne voie." – Dis : "Non, mais suivons la religion d'Abraham, le modèle même de la droiture et qui ne fut point parmi les [polythéistes]" » (II, 135). Ainsi, la figure coranique d'Abraham renvoie à un « état de religion » antérieur au judaïsme et au christianisme, qui ne peuvent dès lors la revendiquer pour eux-mêmes : « Ô gens du livre, pourquoi discutez-vous au sujet d'Abraham, alors que la Thora et l'Évangile n'ont été révélés qu'après lui ? » (III, 65).

Ainsi, note Brague,

pour le dogme musulman, l'islam était déjà la religion d'Abraham. Cette religion d'Abraham, antérieure au judaïsme comme au christianisme, était d'ailleurs aussi celle de Moïse, de Noé, et déjà d'Adam, comme elle fut plus tard celle de Jésus. Elle était même celle de toute l'humanité qui devait sortir des reins d'Adam et qui, dès avant la création du monde, miraculeusement tirée tout entière de son premier ancêtre, a confessé la seigneurie de Dieu, selon une scène que raconte le Coran²² : Et quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam et les fit témoigner sur eux-mêmes : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » Ils répondirent : « Mais si, nous en témoignons... » – afin que vous ne disiez point, au Jour de la Résurrection : « Vraiment, nous n'y avons pas fait attention ». (VII, 172)

Si l'islam est « la seule religion d'Abraham », quel est alors le statut du judaïsme et du christianisme, deux religions qui sont « chronologiquement antérieures à la religion prêchée par Mahomet » ? Pour Brague, « l'islam majoritaire y voit des déformations, des trahisons du message originare adressé à Abraham. Ce statut se déduit du dogme fondamental de la déformation (*tahrif*) des Écritures antérieures²³. » Selon ce dogme, « les textes que le Coran confirme ne sont pas les textes réels qu'on peut lire

22 BRAGUE, « Pour en finir avec trois trios », art. cité, p. 32.

23 *Ibid.*

dans la Bible juive ou chrétienne, mais bien, et exclusivement, des textes virtuels, introuvables. En effet, selon l'islam, les textes des Écritures antérieures ont été trafiqués par leurs porteurs²⁴ ». La Torah aurait été trafiquée par les Juifs et les évangiles auraient été trafiqués par les chrétiens : « Heureusement, le contenu authentique des révélations faites à Moïse et à Jésus a été préservé, précisément dans le Coran. » Ainsi, on voit bien à quoi sert l'invocation d'Abraham : « l'islam effectue de la sorte une opération paradoxale qui le fait se présenter tout à la fois comme la dernière des religions et comme la première de toutes²⁵. » L'islam constitue ainsi l'essence achevée de la religion :

Il combat la captation d'Abraham par un peuple, qui l'enfermerait dans son propre espace ethnique. Il refuse que l'Unique soit en lui-même partagé. Car ces deux déviations, la juive et la chrétienne, ruinent, selon le Coran, la Révélation et la Foi en la Révélation. Abraham témoigne ainsi que, dans l'islam, dernière venue des religions qui se recommandent de lui, s'exprime en vérité la religion fondamentale de l'humanité tout entière²⁶.

La stratégie chrétienne serait quant à elle – toujours selon Rémi Brague – essentiellement *inclusive*. C'est d'ailleurs pourquoi l'usage de parler des « religions d'Abraham » au pluriel serait un phénomène proprement chrétien : « Pour le chrétien, parler de la "religion d'Abraham", c'est *inclure* le judaïsme et l'islam et les associer au christianisme au sein d'une vague fraternité²⁷. » C'est bien là la perspective empruntée par des théologiens comme Gérard Siegwalt et Claude Geffré. Perspective généreuse dans son fond, certes, mais peut-être insuffisamment rigoureuse.

On voit bien que, dans la perspective de Rémi Brague, la notion de « religions abrahamiques » est plus problématique qu'autre chose :

l'Abraham que les trois religions auraient en commun est une vague abstraction. Ce plus petit commun dénominateur ne coïncide avec aucune des figures concrètes que

24 BRAGUE (R.), *La loi de Dieu : histoire philosophique d'une Alliance*, Paris : Gallimard, 2005, p. 117. Voir aussi ADANG (C.), *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabbān to Ibn Hazm*, Leiden : Brill, 1996.

25 BRAGUE, « Pour en finir avec trois trios », art. cité, p. 33.

26 LAFON (G.), *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris : Seuil, coll. « Sagesses », 1996, p. 41-42.

27 BRAGUE, « Pour en finir avec trois trios », art. cité, p. 31. Voir aussi les remarques de SICHÈRE (B.) « À propos de la fraternité abrahamique », *Études* 412/4, avril 2010, p. 497-506.

celles-ci révèlent et en lesquelles elles se reconnaissent. Accepter cet Abraham, ce serait pour chacune renoncer à une dimension de sa foi ²⁸.

Conclusion qui rejoint celle de Joseph Ratzinger/Benoît XVI : s'il est ouvert à une forme de reconnaissance mutuelle des religions, il conçoit toujours le christianisme comme la religion de la vérité. Qu'il suffise de lire le petit chapitre qu'il consacre à la fois dans son ouvrage *Foi, Vérité et Tolérance*, où est convoquée la figure d'Abraham ²⁹. Pour lui, la religion d'Abraham est foncièrement unique, et c'est le christianisme. Il ne saurait être question de différentes religions abrahamiques, même si tous les humains peuvent avoir – à l'exemple d'Abraham – une relation authentique avec Dieu.

S'agissant de l'islam, il me semble que Brague met au jour, d'une manière assez fidèle et juste, le dispositif généalogique en jeu ; mais je ne suis pas compétent pour porter un jugement éclairé. Par ailleurs, Brague, me semble-t-il, méconnaît la complexité du dispositif généalogique à l'œuvre en christianisme, un dispositif qui pousse à sa limite l'idée même de généalogie. Délaissant le point de vue comparatiste qui est celui de Brague, je voudrais donc m'attacher à l'analyse du dispositif généalogique mis de l'avant par le christianisme, en montrant comment la référence à la figure de l'ancêtre Abraham est à la fois essentielle et, en un sens, dépassée.

La question de l'identité des premières communautés chrétiennes s'est d'abord posée sous forme négative, comme un double déficit, ainsi que le souligne Geoltrain :

C'est en premier lieu un déficit d'ethnicité : dès la première génération les chrétiens ne sont plus tous d'origine juive ; ils ne constituent ni une nation, ni un peuple, ni même un clan. C'est ensuite un déficit de mémoire, puisque le début absolu de leur histoire communautaire est la reconnaissance de Jésus comme messie. Leur mémoire s'est constituée autour de l'événement fondateur, la mort et la résurrection du Christ, puis s'est développée en s'arrogeant le passé et la mémoire du judaïsme qu'elle réinterprète ³⁰.

28 BRAGUE, « Pour en finir avec trois trios », art. cité, p. 33.

29 RATZINGER (J.)/BENOÎT XVI, « La foi entre raison et sentiment », dans *Foi, Vérité Tolérance*, Paris : Parole et silence, 2005, p. 145-170.

30 GEOLTRAIN (P.), « "Abraham notre père" et le problème de la filiation », dans MIMOUNI (S. C.) et ULLERN-WEITÉ (I.) dir., *Pierre Geoltrain, ou comment faire l'histoire des*

L'entreprise généalogique chrétienne a ainsi procédé par un « vol des ancêtres » : la construction d'une mémoire collective a eu pour effet de déshériter l'autre ³¹.

Dans les premiers récits chrétiens, c'est au cœur d'une telle opération que la figure d'Abraham est invoquée. Je voudrais surtout m'attacher au discours paulinien.

Dans sa lettre aux Galates, Paul polémique ³². Voici le contexte : des missionnaires ont visité les communautés qu'il a fondées et enjoignent les nouveaux convertis de suivre la Loi de Moïse et de se faire circoncire. Que fait Paul ? Il se réfère à la figure d'Abraham tout en prenant soin de la détacher de la Loi. À aucun moment, Paul n'utilise le mot « circoncision » à propos d'Abraham, alors que c'est précisément la pratique de la circoncision qui est au cœur du débat.

Voici le texte de Paul :

Puisque Abraham eut foi en Dieu et que cela lui fut compté comme justice, comprenez-le donc : ce sont les croyants qui sont fils d'Abraham. D'ailleurs l'Écriture, prévoyant que Dieu justifierait les païens par la foi, a annoncé d'avance à Abraham cette bonne nouvelle : Toutes les nations seront bénies en toi. Ainsi donc, ceux qui sont croyants sont bénis avec Abraham, le croyant. Car les pratiquants de la loi sont tous sous le coup de la malédiction, puisqu'il est écrit : Maudit soit quiconque ne persévère pas dans l'accomplissement de tout ce qui est écrit dans le livre de la loi. Il est d'ailleurs évident que, par la loi, nul n'est justifié devant Dieu, puisque celui qui est juste par la foi vivra. Or le régime de la loi ne procède pas de la foi ; pour elle, celui qui accomplira les prescriptions de cette loi en vivra. Christ a payé pour nous libérer de la malédiction de la loi, en devenant lui-même malédiction pour nous, puisqu'il est écrit : Maudit quiconque est pendu au bois. Cela pour que la bénédiction d'Abraham parvienne aux païens en Jésus Christ, et qu'ainsi nous recevions, par la foi, l'Esprit, objet de la promesse. Frères, partons des usages humains : un simple testament humain, s'il est en règle, personne ne l'annule ni ne le complète. Eh bien, c'est à Abraham que les promesses ont été faites, et à sa descendance. Il n'est pas dit : « et aux descendance », comme s'il s'agissait de plusieurs, mais c'est d'une seule qu'il s'agit : et à ta descendance, c'est-à-dire Christ. Voici donc ma pensée : un testament en règle a d'abord été établi par

religions ? : le chantier des origines, les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines, Turnhout : Brepols, 2006, p. 25.

31 GEOLTRAIN (P.), « Le vol des ancêtres ou Comment procéder à une captation d'héritage », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences religieuses* 104 (1996), p. 17-32. Voir aussi SIKER (J.S.), *Disinheriting the Jews. Abraham in Early Christian Controversy*, Louisville : Westminster J. Knox, 1991.

32 Voir PERKINS (P.), *Abraham's divided children: Galatians and the politics of faith*, Harrisburg : Trinity Press International, 2001.

Dieu. La loi, venue quatre cent trente ans plus tard, ne l'abroge pas, ce qui rendrait vaine la promesse. Car, si c'est par la loi que s'obtient l'héritage, ce n'est plus par la promesse. Or, c'est au moyen d'une promesse que Dieu a accordé sa grâce à Abraham. Dès lors, que vient faire la loi ? Elle vient s'ajouter pour que se manifestent les transgressions, en attendant la venue de la descendance à laquelle était destinée la promesse : elle a été promulguée par les anges par la main d'un médiateur. Or, ce médiateur n'est pas médiateur d'un seul. Et Dieu est unique. La loi va-t-elle donc à l'encontre des promesses de Dieu ? Certes non. Si en effet une loi avait été donnée, qui ait le pouvoir de faire vivre, alors c'est de la loi qu'effectivement viendrait la justice. Mais l'Écriture a tout soumis au péché dans une commune captivité afin que, par la foi en Jésus Christ, la promesse fût accomplie pour les croyants.

Avant la venue de la foi, nous étions gardés en captivité sous la loi, en vue de la foi qui devait être révélée. Ainsi donc, la loi a été notre surveillant, en attendant le Christ, afin que nous soyons justifiés par la foi. Mais, après la venue de la foi, nous ne sommes plus soumis à ce surveillant. Car tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. Et si vous appartenez au Christ, c'est donc que vous êtes la descendance d'Abraham ; selon la promesse, vous êtes héritiers. (Ga 3, 6-29)

Si l'on résume l'argumentation de Paul, il s'agit d'abord d'établir qu'Abraham eut foi en Dieu et que cela lui fut compté comme justice ; dès lors, tous les croyants sont fils d'Abraham. Il s'agit ensuite de rappeler que toutes les nations sont bénies en Abraham ; dès lors, tous les croyants sont aussi bénis avec Abraham. Il s'agit encore de souligner que la promesse a été faite à Abraham et à sa descendance, et que cette descendance – un singulier – est le Christ en qui les croyants sont sauvés. S'agissant enfin d'opposer la loi et la foi, Paul remet en cause la filiation abrahamique :

Car tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. Et si vous appartenez au Christ, c'est donc que vous êtes la descendance d'Abraham ; selon la promesse, vous êtes héritiers. (Ga 3, 26-29)

Ce qui est en jeu ici, on le sait, n'est rien de moins que ce que Pierre-Marie Beaude appelle une « métamorphose des appartenances » dans son dernier ouvrage³³.

Dans sa *Lettre aux Romains*, écrite un an après celle aux Galates, Paul reprend sensiblement la même argumentation : le véritable Abraham est l'Abraham de la foi. Ici toutefois, Paul fait explicitement référence à l'Abraham

33 Voir BEAUDE (P.-M.), « Métamorphose des appartenances », dans *Saint Paul : l'œuvre de métamorphose*, Paris : Cerf, 2011, p. 243-296.

de la circoncision, pour montrer que la foi qui fut comptée comme justice à Abraham *précède* la circoncision. Geoltrain note que Paul, « sans doute pour éviter toute confusion qui ferait de cette circoncision une œuvre conforme à la loi, [...] précise qu'elle lui fut donnée comme sceau de la justice qui vient de la foi. Ainsi, Abraham, homme de foi avant comme après sa circoncision, devient le père de tous les croyants, circoncis comme incirconcis³⁴. » Pour Geoltrain, cette paternité toute « spirituelle » évacue définitivement le moindre rapport avec un système de filiation.

On le voit bien, la mémoire chrétienne constitue une sorte de détournement : « Paul est un Juif, venu à la foi chrétienne. Il est, lui, au bénéfice de la mémoire d'Israël, inscrit par naissance dans la filiation abrahamique. Tel n'est pas le cas des chrétiens d'origine non-juive vers lesquels il se veut envoyé. » Que fait Paul ? Il « donne aux jeunes communautés un document d'état-civil. Il rattache leur présent au plus lointain passé, à l'origine des origines. Ce faisant, il met en œuvre le processus de détournement du patrimoine juif pour forger une mémoire et une identité chrétiennes³⁵. » Invoquant l'esprit contre la lettre, il mine le « système de parenté » et conduit ce système à son point d'extinction, en quelque sorte : « la filiation abrahamique s'évanouit par excès de métaphorisation », selon la formule de Geoltrain.

Une question en viendra toutefois à se poser : pourquoi se référer encore à Abraham, si la foi au Christ suffit³⁶ ? Si, par la foi au Christ, le croyant est inscrit dans une filialité divine, quel est le sens de la filiation abrahamique ?

De fait, après Paul, le débat sur la filiation abrahamique deviendra encore plus polémique, alors qu'il s'agira de refuser aux Juifs le droit de se réclamer de la paternité d'Abraham. On connaît la parole tranchante que les évangiles attribuent à Jean-Baptiste : « Produisez donc du fruit qui témoigne de votre conversion ; et ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes : "Nous avons pour père Abraham." Car je vous le dis, des pierres que voici, Dieu peut susciter des enfants à Abraham » (Mt 3, 8-9). L'évangile de Jean ne manque

34 Geoltrain, « "Abraham notre père" et le problème de la filiation », art. cité, p. 29.

35 *Ibid.*, p. 30.

36 Sur cette question, on se reportera à la riche réflexion que déploie Pierre Gisel dans « La foi chrétienne a-t-elle encore besoin de l'ancêtre Abraham ? », dans RÖMER (T.) dir., *Abraham, nouvelle jeunesse d'un ancêtre*, Genève : Labor et Fides, 1997, p. 131-143.

pas de fermeté non plus, quand il s'agit de poser la question de la véritable postérité d'Abraham :

Jésus donc dit aux Juifs qui avaient cru en lui : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres. » Ils lui répliquèrent : « Nous sommes la descendance d'Abraham et jamais personne ne nous a réduits en esclavage : comment peux-tu prétendre que nous allons devenir des hommes libres ? » Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui commet le péché est esclave du péché. L'esclave ne demeure pas toujours dans la maison ; le fils, lui, y demeure pour toujours. Dès lors, si c'est le Fils qui vous affranchit, vous serez réellement des hommes libres. Vous êtes la descendance d'Abraham, je le sais ; mais parce que ma parole ne pénètre pas en vous, vous cherchez à me faire mourir. Moi, je dis ce que j'ai vu auprès de mon Père, tandis que vous, vous faites ce que vous avez entendu auprès de votre père ! » Ils ripostèrent : « Notre père, c'est Abraham. » Jésus leur dit : « Si vous êtes enfants d'Abraham, faites donc les œuvres d'Abraham. Or, vous cherchez maintenant à me faire mourir, moi qui vous ai dit la vérité que j'ai entendue auprès de Dieu ; cela Abraham ne l'a pas fait. Mais vous, vous faites les œuvres de votre père. » Ils lui répliquèrent : « Nous ne sommes pas nés de la prostitution ! Nous n'avons qu'un seul père, Dieu ! » Jésus leur dit : « Si Dieu était votre père, vous m'auriez aimé, car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens ; je ne suis pas venu de mon propre chef, c'est Lui qui m'a envoyé. Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage ? Parce que vous n'êtes pas capables d'écouter ma parole. Votre père, c'est le diable, et vous avez la volonté de réaliser les désirs de votre père. Dès le commencement il s'est attaché à faire mourir l'homme ; il ne s'est pas tenu dans la vérité parce qu'il n'y a pas en lui de vérité. Lorsqu'il profère le mensonge, il puise dans son propre bien parce qu'il est menteur et père du mensonge. Quant à moi, c'est parce que je dis la vérité que vous ne me croyez pas. Qui de vous me convaincra de pécher ? Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas ? Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu ; et c'est parce que vous n'êtes pas de Dieu que vous ne m'écoutez pas. » Les Juifs lui répondirent : « N'avons-nous pas raison de dire que tu es un Samaritain et un possédé ? » Jésus leur répliqua : « Non, je ne suis pas un possédé ; mais j'honore mon Père, tandis que vous, vous me déshonorez ! Je n'ai d'ailleurs pas à chercher ma propre gloire : il y a Quelqu'un qui y pourvoit et qui juge. En vérité, en vérité, je vous le dis, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort. » Les Juifs lui dirent alors : « Nous savons maintenant que tu es un possédé ! Abraham est mort, et les prophètes aussi, et toi, tu viens dire : "Si quelqu'un garde ma parole, il ne fera jamais l'expérience de la mort." Serais-tu plus grand que notre père Abraham, qui est mort ? Et les prophètes aussi sont morts ! Pour qui te prends-tu donc ? » Jésus leur répondit : « Si je me glorifiais moi-même, ma gloire ne signifierait rien. C'est mon Père qui me glorifie, lui dont vous affirmez qu'il est votre Dieu. Vous ne l'avez pas connu, tandis que moi, je le connais. Si je disais que je ne le connais pas, je serais, tout comme vous, un menteur ; mais je le connais et je garde sa parole. Abraham, votre père, a exulté à la pensée de voir mon Jour : il l'a vu et il a été transporté de joie. » Sur quoi, les Juifs lui dirent : « Tu n'as même pas cinquante ans et tu as vu Abraham ! » Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, Je Suis. » Alors, ils ramassèrent des pierres pour les lancer contre lui, mais Jésus se déroba et sortit du temple. (Jn 8, 31-59)

En définitive, pour les chrétiens, il ne s'agira plus de procéder à « un vol des ancêtres », de détourner une mémoire, d'établir une filiation en invoquant l'Ancêtre de l'autre. Il s'agira, plus profondément, de subvertir le système généalogique lui-même.

Comment cette subversion s'opère-t-elle ?

Au cœur du dispositif de subversion, il y a d'abord l'affirmation que Jésus est le fils de Dieu, Cette affirmation, d'origine paulinienne, remonte à l'an 51 :

Car chacun raconte, en parlant de nous, quel accueil vous nous avez fait, et comment vous vous êtes tournés vers Dieu en vous détournant des idoles, pour servir le Dieu vivant et véritable et pour attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous arrache à la colère qui vient. (1 Th 1, 9-10)

À la question des modalités de la filiation divine de Jésus, les réponses varient.

Une première réponse se trouve au début de la lettre de Paul aux Romains :

Paul, serviteur de Jésus Christ, appelé à être apôtre, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu. Cet Évangile, qu'il avait déjà promis par ses prophètes dans les Écritures saintes, concerne son Fils, issu selon la chair de la lignée de David, établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts, Jésus Christ notre Seigneur. (Rm 1, 1-4)

Ce texte est intéressant. D'une part, il comporte une référence à une filiation généalogique historique : Jésus est issu de la lignée de David, et inscrit par là dans une généalogie à laquelle appartiennent aussi Juda, Jacob et Abraham. D'autre part, ce texte affirme, en même temps, que cette filiation généalogique n'assure pas la filiation divine, qui est plutôt liée à la résurrection.

Une autre manière de saisir les modalités de la filiation divine sera de la fonder généalogiquement. Ainsi dans l'évangile de Mathieu, qui commence de la manière suivante : « Livre des origines de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1,1³⁷). Ainsi, comme le fait remarquer Jean-Daniel Causse, « l'évangile de Mathieu [...] s'ouvre par une généalogie qui fait du Christ le descendant des rois et des patriarches d'Israël. Il est reconnu fils

37 L'Évangile de Luc s'attache également à retracer la généalogie de Jésus, lui qui est « fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu » (Lc 3, 38).

de David et d'Abraham. Il se trouve ainsi placé au sein d'une histoire familiale, religieuse et culturelle qui le constitue profondément et dont on considère qu'il représente un accomplissement. La filialité désigne d'abord la façon dont le Christ assume la condition humaine avec sa grandeur et son tragique³⁸. » Par ailleurs, dans la généalogie de Mathieu, le principe généalogique atteint en quelque sorte sa limite. En effet, la filialité de Jésus est marqué du sceau de la rupture, Jésus apparaissant comme étant lui-même sans descendance. Comme le souligne Causse,

le texte égrène la liste des générations, de père en fils, avant d'opérer en final une césure : « Jacob *engendra* Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est *né* Jésus, qu'on appelle Christ » (Mt 1, 16). Dans la généalogie de Jésus, Joseph est le seul dont il n'est pas dit qu'il engendre, mais simplement qu'il épouse Marie dont un fils est né. Et plus loin, dans le récit, le trait se trouve renforcé par le fait que le nom de « Jésus » est donné par l'Ange du Seigneur, c'est-à-dire qu'il se reçoit d'une adresse divine (voir Mt 1, 21). Joseph nomme son fils d'un nom dont il n'est pas l'origine. Il se fait porte-parole de cet autre Père que seul confère à chacun son nom authentique³⁹.

Plus directement peut-être, l'*Épître aux Hébreux* « célèbre l'absence nécessaire de toute généalogie possible », notamment par la référence à Melchisédech. S'attachant au fait que le texte biblique ne dit rien de la généalogie du roi-prêtre, l'auteur de l'épître aux Hébreux le déclare « sans père, sans mère, sans généalogie » (He 7, 3) et rendu semblable « au fils de Dieu » – expression désignant le Christ. Deux interprétations restent possibles de la thèse de l'*Épître aux Hébreux* : soit que Melchisédech « préfigure » Jésus le Christ, soit qu'il est identifié au Christ préexistant, apparu dès l'époque d'Abraham pour le bénir⁴⁰.

Parmi toutes les réponses possibles à la question des modalités de la filiation divine de Jésus, la thèse de la filiation divine directe a supplanté les autres thèses. De telle sorte que la reconnaissance de Jésus comme « fils de Dieu » est devenue le centre même du dispositif d'appartenance à la communauté chrétienne. Quelle fut la conséquence de cette victoire ? Ce fut l'éviction quasi-totale de Joseph, et donc du père dans le système de filiation. On le sait, dans les textes évangéliques, se trompent ceux qui identifient Jésus au « fils de Joseph » ou encore qui se demandent « N'est-

38 CAUSSE (J.-D.), *Figures de la filiation*, Paris : Cerf, 2008, p. 71.

39 *Ibid.*, p. 72-73.

40 Voir CERBELAUD (D.), *Melchisédech, prêtre du très-haut*, Paris : Cerf, coll. « Supplément au Cahier Évangile », 2006.

ce pas là le fils de Joseph ? » (Lc, 4, 22) : Jésus n'est pas le fils de Joseph. Il est le fils de Dieu.

Étant affirmée la filiation divine, il s'agira de penser le lien entre cette filiation et l'existence chrétienne. Saint Paul le fera en s'appuyant sur la pratique (romaine et hellénistique) de l'adoption. Pour Paul, Dieu a envoyé son fils afin que les croyants reçoivent l'adoption :

Mais, quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujetti à la loi, pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la loi, pour qu'il nous soit donné d'être fils adoptifs. Fils, vous l'êtes bien : Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba – Père ! (Ga 4, 4-6)

Autre texte :

Vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba, Père. [...] Nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps. (Rm 8, 15 ; 23)

Autre texte encore : « Il nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus Christ ; ainsi l'a voulu sa bienveillance. » (Ep 1, 5)

Dans cette perspective, la figure du Christ est inscrite dans une chaîne *fraternelle*, il est conçu comme l'aîné d'une « multitude de frères » :

Nous savons d'autre part que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein. Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères. (Rm 8, 28-29)

Cette manière de concevoir le Christ est décisive, surtout quand il s'agit pour la communauté chrétienne de se représenter, c'est-à-dire de se construire comme communauté *fraternelle*.

Je reviens sur l'adoption et sur son importance. Quand saint Paul dresse la liste des privilèges des Israélites, c'est par la mention de l'adoption qu'il commence :

En Christ je dis la vérité, je ne mens pas, par l'Esprit Saint ma conscience m'en rend témoignage : j'ai au cœur une grande tristesse et une douleur incessante. Oui, je souhaiterais être anathème, être moi-même séparé du Christ pour mes frères, ceux de ma race selon la chair, eux qui sont les Israélites, à qui appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, la loi, le culte, les promesses et les pères, eux enfin de qui, selon la chair, est issu le Christ qui est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement. Amen. Non que la parole de Dieu ait été mise en échec : en effet, tous ceux qui sont de la postérité d'Israël ne sont pas Israël et, pour être la descendance d'Abraham, tous ne sont pas ses enfants. Non : C'est la postérité d'Isaac qui sera appelée ta descendance. Ce qui signifie : ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu ; comme

descendance, seuls les enfants de la promesse entrent en ligne de compte. Car c'était une promesse que cette parole : À pareille époque je reviendrai et Sara aura un fils. Et ce n'est pas tout ; il y a aussi Rébecca. C'est du seul Isaac, notre père, qu'elle avait conçu ; et pourtant, ses enfants n'étaient pas encore nés et n'avaient donc fait ni bien ni mal que déjà – pour que se perpétue le dessein de Dieu, dessein qui procède par libre choix et ne dépend pas des œuvres, mais de celui qui appelle – il lui fut dit : L'aîné sera soumis au plus jeune, selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau. (Rm 9, 6-13)

En présentant l'adoption comme le premier privilège d'Israël, Paul fonde la priorité du *choix* sur la généalogie historique : ainsi « les fils d'Abraham ne seraient ce qu'ils sont, depuis les origines, qu'au bénéfice de l'adoption [...] alors qu'ils fondent leur identité sur leur appartenance à une lignée ininterrompue⁴¹. »

Grâce au Christ, « fils de Dieu », les chrétiens accèdent eux-mêmes au titre de « fils » par adoption. Les chrétiens deviennent ainsi frères et sœurs, et cela en dehors de toute relation de parenté, en dehors de toute généalogie historique. La communauté chrétienne est une communauté de frères et de sœurs, érigée en quelque sorte en dehors de la référence à un père. Une parole mise dans la bouche de Jésus illustre bien cette caractéristique de la communauté chrétienne :

Jésus lui dit : « En vérité, je vous le déclare, personne n'aura laissé maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et à cause de l'Évangile, sans recevoir au centuple maintenant, en ce temps-ci, maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions, et dans le monde à venir la vie éternelle. » (Mc 10, 29-30)

En lisant ce texte attentivement, on constate la place singulière qu'y occupe le père : c'est la seule personne qu'on ne retrouve pas au centuple. Le père est perdu à jamais. La perpétuation de la communauté chrétienne ne pourra dépendre d'une lignée généalogique. On ne pourra devenir chrétien qu'en devenant « frère de... ».

Ce qui se joue avec le christianisme n'est rien de moins que la déconstruction du système de filiation : « La fraternité chrétienne est ordonnée à une filialité qui est une possibilité pour tous sans que les différences puissent lui faire obstacle⁴². » Dans cette perspective, on comprend que revendiquer Abraham pour ancêtre soit devenu peu à peu

41 GEOLTRAIN, « "Abraham notre père" et le problème de la filiation », art. cité, p. 32.

42 CAUSSE, *Figures de la filiation*, op. cit., p. 76.

inutile. La querelle entre Juifs et chrétiens autour de la figure d'Abraham s'est épuisée d'elle-même.

Mais il faut aussi relever l'ambiguïté possible de la communauté fraternelle, ambiguïté sur laquelle a insisté Freud dans *Malaise dans la civilisation*. Il y stigmatise une fraternité fondée non pas sur un lien d'amour mais sur un acte de ségrégation : si le lien fraternel unit, c'est qu'il permettrait d'identifier ceux qui n'en sont pas. Le *dedans* de la communauté fraternelle, sa cohésion et la force des liens qui la constituent, supposeraient l'existence d'un *dehors* : « Il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups ⁴³. »

Peut-être faudrait-il préciser que l'invention chrétienne de la fraternité n'est pas simple, c'est-à-dire que s'y joue un mouvement simultané de *déconstruction de la fraternité* ? J'ai déjà décrit le mouvement d'évincement du père. Certes la mère et les frères de Jésus ont encore une place dans les évangiles, mais la référence au système de parenté est en quelque sorte problématisée en tant que telle. Que l'on pense à cette parole très violente de Jésus : « Si quelqu'un vient à moi, et s'il ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, et ses sœurs, et même jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (Lc 14,26). Mais surtout au passage suivant de l'évangile de Marc :

Arrivent sa mère et ses frères. Restant dehors, ils le firent appeler. La foule était assise autour de lui. On lui dit : « Voici que ta mère et tes frères sont dehors ; ils te cherchent. » Il leur répond : « Qui sont ma mère et mes frères ? » Et, parcourant du regard ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : « Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, voilà mon frère, ma sœur, ma mère. » (Mc 3, 31-35)

Qui est mon frère ? Est-ce si simple de répondre à cette question ? Qu'en est-il du cercle de la fraternité ? Est-il soumis à la délimitation d'un « dedans » et d'un « dehors » ? En régime chrétien, les limites de ce lieu ne sont-elles pas exposées à des remises en cause radicales, à un mouvement qui vient troubler toutes les assurances identificatoires ?

La question « qui est mon frère ? » (et celle, ne l'oublions pas, « qui est ma sœur ? »), c'est-à-dire « qui est *vraiment* mon frère ? », n'appelle pas la détermination hâtive d'un non-frère, d'un ennemi, qui permette la clôture du

43 FREUD (S.), *Malaise dans la civilisation*, Paris : PUF, 1971, p. 65.

cercle de la fraternité sur lui-même⁴⁴. Au contraire, cette question vient déranger cette circularité même, en modifier les contours, en les rendant perméable, et rendant possible dès lors cette aventure à laquelle Abraham a été convié et à laquelle il a consenti : celle de *l'autre*.

44 C'est l'aporie constitutive de la théologie politique de Carl Schmitt. Voir SCHMITT (C.), *La notion du politique - Théorie du partisan*, Paris : Flammarion, 1992. Pour une bonne mise en perspective, voir BOURDIN (B.), *La médiation chrétienne en question : les jeux de Léviathan*, Paris : Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2009.



Elena DI PEDE

Université de Lorraine, Centre Écritures, EA 3943, Metz, 57000

LA NOTION D'« ANCÊTRE » EST-ELLE SEULEMENT POSITIVE ? REGARD SUR LA NOTION DE « PÈRES » CHEZ LES PROPHÈTES

Le parcours ici proposé est une synthèse de l'usage du mot « père » dans le Proche-Orient Ancien et dans la Bible, en particulier dans le corpus prophétique de la Bible hébraïque qui comprend les Prophètes antérieurs (du livre de Josué aux livres des Rois) et les Prophètes postérieurs (Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et les XII prophètes). À travers la lecture de textes choisis, je souhaite montrer comment le corpus prophétique élabore sa propre réflexion sur les ancêtres, dont il faut suivre le chemin lorsqu'ils sont proposés en modèle d'écoute et de fidélité à la Parole, mais de qui il faut également être prêt à se désolidariser lorsqu'ils sont présentés comme contre-modèles, ce qui arrive en réalité assez fréquemment.

1) L'usage du mot « père(s) » dans le Proche Orient Ancien

Contrairement à ce qui se passe dans nos langues modernes, les langues du Proche Orient ancien ne semblent pas avoir de mot spécifique pour dire l'« ancêtre ». En Égypte, le mot *it*, signifiant père, « fait essentiellement référence à la paternité naturelle, mais est également bien attesté avec la signification d'ancêtre, souvent au pluriel ¹ ». En Mésopotamie, le sumérien compte au minimum trois mots pour « père », dont au moins deux (*a-a* et *ab-ba*) semblent être réservés au chef du panthéon (le père des Dieux) et au dieu créateur ². L'accadien présente un seul mot pour « père » au sens de père naturel, mais il signifie également « père adoptif » ou « parrain »,

1 RINGGREN (H.), art. « 'ab », dans ANDERSON (G.W.), CAZELLES (H.) *et al.*, eds, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (TWAT)* I, col. 2-19, citation col. 2.

2 *TWAT* I, art. « 'ab », col. 3.

tandis que les différents rois font souvent référence à leurs ancêtres sur le trône en les appelant « mes pères ». Dans cette langue, le père peut également être le maître dans une discipline ou un art, mais aussi un dieu³. Les langues sémitiques occidentales utilisent le terme « père » avec le même type de significations : du père naturel au dieu créateur et nourricier, en passant par le « père » dont la tâche spécifique est d'enseigner ses fils (ou ses disciples, dans le cas d'un maître), sans oublier la notion plus large d'ancêtre.

On le voit, ce terme sert essentiellement à indiquer les relations familiales, filiales au sens strict, mais aussi les relations de maître à disciple, et – élément important pour notre recherche commune – les relations entre les générations, du grand-père aux ancêtres au sens moderne du terme⁴. Tous ces aspects se retrouvent dans le langage biblique. Brièvement : dans la Bible, « père » est un titre attribué au Dieu d'Israël, Adonāi, considéré comme père de son peuple. C'est aussi le nom donné « non seulement au géniteur du fils ou de la fille, mais aussi au grand-père (Gn 28, 13), aux parents (He 11, 23), aux ancêtres (Ex 12, 3), à l'ancêtre commun d'un groupe déterminé (Gn 10, 21 ; Mt 3, 9), aux fidèles défunts de la première génération chrétienne (2 P 3, 4)⁵ ». Parallèlement, le fils, contrairement à ce qui se passe dans le monde grec, « transcende le domaine étroit des relations biologico-naturelles pour s'élargir à la filiation culturelle (spirituelle, sociale, professionnelle)⁶ » (voir 1 R 20, 35 pour les « fils de prophètes »).

2) Panorama de l'usage du mot « père(s) » dans le corpus prophétique

En ce qui concerne spécifiquement le corpus prophétique de la Bible (du livre de Josué à celui de Malachie), on retrouve la même tendance. Ainsi, l'usage le plus massif du vocable 'ab sert à dire les relations familiales : rapport père enfants, famille, maisonnée... (par ex. Jos 2, 13.18 ;

3 TWATI, art. « 'ab », col. 5-6.

4 TWATI, art. « 'ab », col. 7.

5 LIPINSKY (E.), art. « Père », dans BOGAERT (P.-M.) et al., eds, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout : Brepols, 2002, p. 1013-1014, citation p. 1013.

6 VIGNOLO (R.), art. « Paternità e maternità », dans PENNA (R.), PEREGO (G.), RAVASI (G.) eds, *Temi teologici della Bibbia*, Milan : Cisinello Balsamo, 2010, p. 980, je traduis.

Jg 1, 14... 7). Ce terme sert également à dire le devoir de transmission et d'enseignement que les pères ont envers leurs fils (Jos 4, 21 ; Is 38, 19), une transmission qui concerne en particulier la Torah, le souvenir de la libération de l'esclavage égyptien et le don de la terre, soulignant ainsi la fidélité d'Adonaï envers son peuple, une notion que les pères sont également invités à transmettre aux fils. L'héritage paternel ne concerne évidemment pas que l'enseignement, il recouvre également la transmission des biens, et en particulier la terre (voir par ex. Jos 14, 1 ; 15, 13.18 ; 17, 1.4 ; 18, 3 ; 19, 47.51 ; 21, 1[2x].11 ; Jg 11, 2 ; 1 R 21, 3.4). Ces usages sont communs, tout à fait attendus, et mis à part le fait que la transmission dont il est question concerne essentiellement des dons d'Adonaï pour le peuple qu'il s'est choisi, il s'agit là d'usages « universellement » connus – pourrait-on dire. Cela dit, pointe déjà ici la spécificité « théologique » de la Bible lorsqu'il s'agit d'évoquer les pères : ce qu'ils transmettent aux fils est éminemment lié à Adonaï et aux dons qu'il fait à son peuple : la vie, la Torah et la terre (Dt 5, 16), dont le bon usage est intimement lié à l'alliance, ce rapport privilégié de partenariat grâce auquel Israël est appelé à épanouir sa vie et sa liberté, loin de tout esclavage, en particulier de tout esclavage intérieur d'asservissement aux idoles ⁸.

3) Reprise « théologique » de la notion de « pères » dans le corpus prophétique

Ce qui semble ainsi tout à fait spécifique au langage biblique c'est que le terme « pères » au sens d'« ancêtres » revêt une acception théologique qui sert à exprimer et à décrire les rapports du peuple élu à l'alliance et à son Dieu, que ce soit dans le respect de celle-ci ou dans son rejet de la part des pères ou de la génération présente. Avant d'entrer dans cette question, il faut dire un mot de ce qui, dans la Bible, précède le corpus prophétique, à savoir la *Torah*, la Loi, dont les Prophètes Antérieurs (du livre de Josué aux livres des Rois) sont la suite logique, signe que la Loi n'est pas dépassée mais reste actuelle pour toutes les générations, à partir de celle qui entre

7 Les exemples sont extrêmement nombreux et il est inutile de les multiplier ici.

8 La question est amplement traitée. Parmi les ouvrages qui explicitent cette question, voir en particulier BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris : Seuil, 1999.

en terre promise. Le corpus prophétique, en effet, s'ouvre par le rappel de l'épisode qui clôt la Torah : la mort de Moïse. Pourtant ce personnage, fondamental s'il en est dans l'histoire de la libération de l'esclavage égyptien, n'est pas construit comme un ancêtre du peuple élu, car « sa descendance ne joue aucun rôle dans la suite de l'épopée de l'exode ». Du reste, « en parcourant l'Exode le lecteur constate que les généalogies [omniprésentes dans la Genèse] ont disparu ». Pour le récit, Moïse n'apparaît donc pas comme un ancêtre car il est construit comme un médiateur. Il est celui qui se tient entre Adonaï et son peuple, lui transmettant la Loi, mode d'emploi pour vivre l'alliance dans la terre promise par Adonaï aux patriarches⁹. Le fait que le personnage de Moïse n'apparaisse pas comme un ancêtre souligne que

pour entrer dans cette alliance, ce n'est pas une généalogie qui compte, mais une vie conforme à cette Torah. Pour la Torah, les deux modèles ne s'excluent pas, mais sont appelés à cohabiter et à jouer en quelque sorte les garde-fous face aux dangers inhérents de [sic] tout discours identitaire : le modèle vocationnel peut servir de correctif à une revendication identitaire basée sur la généalogie, qui postulerait comme seul critère d'appartenance à un groupe le lien du sang. De l'autre côté, un modèle généalogique qui insiste sur les liens de parenté avec d'autres groupes peut mettre en garde contre un discours identitaire ségrégationniste. En tout les cas, le Pentateuque n'évoque d'aucune manière une identité figée¹⁰.

Ce qui compte, en particulier pour le corpus biblique ici pris en compte, c'est l'actualisation de la Torah qui, se terminant par la mort de Moïse, « souligne [...] le décroissement géographique : peu importe le lieu de sa vie ou le lieu de sa mort, l'essentiel est de vivre et de mourir conformément à la volonté divine. Et pour pouvoir vivre en accord avec Yahvé, Israël possède la Torah transmise par Moïse¹¹ ». Tel est l'héritage que Moïse laisse à Israël, une sorte de « patrie portative¹² » qui permet de vivre l'alliance là où le peuple se trouve, en particulier en exil. C'est justement sur ce point que les prophètes insistent, bien que leur prédication historique se soit essentiellement révélée un échec, échec dont l'exil à Babylone semble être la preuve concrète, sans être pour autant le dernier

9 C'est eux que la Torah construit comme ancêtres du peuple.

10 RÔMER (Th.), « La naissance du Pentateuque et la construction d'une identité en débat », dans ARTUS (O.), FERRY (J.) éds, *L'identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briand*, Paris : Cerf, coll. « Lectio Divina » 228, 2009, p. 21-43, citations p. 42-43.

11 RÔMER, « La naissance », art. cité, p. 42.

12 L'expression est de RÔMER, « La naissance », art. cité, p. 41.

mot de l'histoire. Mais avant d'en arriver là, le corpus prophétique retrace les événements depuis l'entrée en terre promise ainsi que la vie que le peuple y mène.

L'histoire, je l'ai dit, s'ouvre par le rappel de la Loi et de la promesse de la terre, une promesse intimement liée à la libération qu'Adonaï opère en faveur de la génération esclave en Égypte (Jos 1,1-9, en particulier v. 6) :

¹Il arriva qu'après la mort de Moïse, le serviteur d'Adonaï, Adonaï dit à l'auxiliaire de Moïse, Josué, fils de Noun : ²« Moïse, mon serviteur, est mort ; maintenant donc, lève-toi, passe le Jourdain que voici, toi et tout ce peuple, vers le pays que je leur donne – aux fils d'Israël. ³Tout lieu que foulera la plante de vos pieds, je vous l'ai donné comme je l'ai promis à Moïse ; ⁴depuis le désert et le Liban que voici jusqu'au grand fleuve, l'Euphrate, tout le pays des Hittites, et jusqu'à la Grande Mer, au soleil couchant, tel sera votre territoire. ⁵Personne ne pourra tenir devant toi tous les jours de ta vie. Comme j'étais avec Moïse, je serai avec toi ; je ne te délaisserai pas, je ne t'abandonnerai pas. ⁶Sois fort et courageux, car c'est **toi qui donneras comme patrimoine à ce peuple le pays que j'ai juré à leurs pères de leur donner.** ⁷Oui, sois fort et très courageux ; veille à agir selon toute la Loi que t'a prescrite Moïse, mon serviteur. Ne t'en écarte ni à droite ni à gauche afin de réussir partout où tu iras. ⁸Ce livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche ; tu le murmureras jour et nuit afin de veiller à agir selon tout ce qui s'y trouve écrit, car alors tu rendras tes voies prospères, alors tu réussiras. ⁹Ne te l'ai-je pas prescrit : sois fort et courageux ? Ne tremble pas, ne te laisse pas abattre, car Adonaï, ton Dieu, sera avec toi partout où tu iras ¹³. »

La parole divine longuement citée ici concerne en premier lieu Josué, le successeur de Moïse ; mais c'est tout le peuple qui est appelé à être fidèle à la Loi afin d'avoir la vie et la protection d'Adonaï dans la terre qu'il a promis de leur donner. La promesse dont il est question, se réalise effectivement pour ceux que le livre de Josué appelle désormais « les pères » (Jos 21, 43-45) :

⁴³Adonaï donna à Israël tout le pays qu'il avait juré de donner à leurs pères ; ils en prirent possession et s'y établirent. ⁴⁴Adonaï leur accorda le repos de tous côtés, selon tout ce qu'il avait promis à leurs pères ; aucun de tous leurs ennemis ne put tenir devant eux ; Adonaï leur livra tous leurs ennemis. ⁴⁵De toutes les excellentes paroles qu'avait dites Adonaï à la maison d'Israël, pas une parole n'est restée sans effet ; toutes s'accomplirent.

Le langage et le genre littéraire de ce passage sont évidemment ceux de l'épopée : le peuple se montre fidèle, c'est pourquoi tout lui réussit et tous ses ennemis lui sont livrés, sans exception. Une infidélité, même minime,

13 Sauf indication contraire, les traductions reprises ici sont celles de la *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)* ; elles sont parfois légèrement adaptées.

conduirait au résultat contraire, comme le montrent l'épisode de l'infidélité d'Akân (Jos 7) et surtout le livre des Juges. Cela dit, la génération dont il est ici question, celle qui reçoit la terre promise aux Patriarches, n'est pas celle qui est sortie d'Égypte. Celle-ci, en effet, a déjà de nombreuses fois mis Adonaï à l'épreuve dans le désert – comme le montre à souhait le récit qui se déploie dans les livres de l'Exode et des Nombres –, et n'a pas écouté son Dieu (Jos 5, 6). C'est la génération suivante, celle qui entre dans la terre avec Josué, qui reçoit ce don vital, elle que Josué appelle à faire un choix clair et net entre Adonaï et les autres dieux, les dieux étrangers, les baals, qui deviennent le type des idoles. Le peuple entré en terre promise est appelé à faire ce choix au cours d'une assemblée convoquée par le successeur de Moïse à Sichem (Jos 24) :

²Josué dit à tout le peuple : « Ainsi parle Adonaï, Dieu d'Israël : "C'est de l'autre côté du Fleuve qu'ont habité autrefois vos pères, Tèrah père d'Abraham et père de Nahor, et ils servaient d'autres dieux. ³Je pris votre père Abraham de l'autre côté du Fleuve et je le conduisis à travers tout le pays de Canaan, je multipliai sa postérité et je lui donnai Isaac. ⁴Je donnai à Isaac Jacob et Ésaü et je donnai en possession à Ésaü la montagne de Séir. Mais Jacob et ses fils descendirent en Égypte. ⁵Puis j'envoyai Moïse et Aaron et je frappai l'Égypte selon ce que j'ai fait au milieu d'elle, ensuite je vous fis sortir. ⁶J'ai fait sortir vos pères d'Égypte et vous êtes arrivés jusqu'à la mer. Les Égyptiens ont poursuivi vos pères jusqu'à la mer des Joncs avec des chars et des cavaliers. ⁷Vos pères crièrent vers Adonaï qui plaça des ténèbres entre vous et les Égyptiens, il fit venir sur eux la mer qui les recouvrit. Vos yeux ont vu ce que j'ai fait à l'Égypte. Vous êtes restés dans le désert pendant de longs jours. ⁸Je vous ai amenés au pays des Amorites qui habitent au-delà du Jourdain, mais ils vous firent la guerre. Je vous les livrai et vous avez pris possession de leur pays, je les ai exterminés devant vous. ⁹Balaq, fils de Cippor, roi de Moab, surgit pour faire la guerre à Israël. Il envoya chercher Balaam, fils de Béor, afin de vous maudire. ¹⁰Mais je ne voulus pas écouter Balaam : il dut vous bénir et je vous délivrai de sa main. ¹¹Vous avez passé le Jourdain et vous êtes arrivés à Jéricho. Les maîtres de Jéricho vous firent la guerre – l'Amorite, le Perizzite, le Cananéen, le Hittite, le Guirgashite, le Hivvite et le Jébusite –, mais je les livrai entre vos mains. ¹²J'envoyai devant vous les frelons qui les chassèrent loin de vous, les deux rois des Amorites ; ce ne fut ni par ton épée ni par ton arc. Je vous ai donné un pays où tu n'avais pas peiné, des villes que vous n'aviez pas bâties et dans lesquelles vous habitez, des vignes et des oliviers que vous n'aviez pas plantés et vous en mangez les fruits !"

¹⁴Maintenant donc, craignez Adonaï et servez-le avec intégrité et fidélité. **Écartez les dieux qu'ont servis vos pères de l'autre côté du Fleuve et en Égypte, et servez Adonaï.** ¹⁵**Mais s'il ne vous plaît pas de servir Adonaï, choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir, soit les dieux qu'ont servis vos pères lorsqu'ils étaient au-delà du Fleuve, soit les dieux des Amorites dans le pays desquels vous habitez. Moi et ma maison, nous servirons Adonaï.** » ¹⁶Le peuple répondit : « Quelle abomination ce serait pour nous d'abandonner Adonaï pour servir d'autres dieux ! ¹⁷**Car c'est Adonaï qui est notre Dieu, lui qui nous a fait monter, nous et nos pères, du pays d'Égypte, de la maison de servitude.** Il a accompli sous nos yeux les grands signes que voici : il

nous a gardés tout au long de la route que nous avons parcourue et parmi tous les peuples au milieu desquels nous sommes passés. ¹⁸Adonaï a chassé devant nous tous les peuples, en particulier les Amorites qui habitent le pays. Nous aussi, nous servirons Adonaï, car c'est lui qui est notre Dieu. » ¹⁹Josué dit au peuple : « Vous ne pourrez pas servir Adonaï, car c'est un Dieu saint, c'est un Dieu jaloux qui ne supportera pas vos révoltes et vos péchés. ²⁰Lorsque vous abandonnerez Adonaï et servirez les dieux étrangers, il se tournera contre vous pour vous faire du mal, il vous achèvera après vous avoir fait du bien. » ²¹Le peuple dit à Josué : « Non, car nous servirons Adonaï. » ²²Josué dit au peuple : « Vous êtes témoins contre vous-mêmes que c'est vous qui avez choisi Adonaï pour le servir. » Ils répondirent : « Nous en sommes témoins. » – ²³« Maintenant donc, écarterez les dieux étrangers qui sont au milieu de vous et inclinez votre cœur vers Adonaï, Dieu d'Israël. » ²⁴Le peuple répondit à Josué : « Nous servirons Adonaï, notre Dieu, et nous écouterons sa voix. » ²⁵Josué conclut une alliance avec le peuple en ce jour-là ; il lui fixa des lois et des coutumes à Sichem. ²⁶Josué écrivit ces paroles dans le livre de la Loi de Dieu. Il prit une grande pierre qu'il dressa là, sous le chêne dans le sanctuaire d'Adonaï. ²⁷Josué dit à tout le peuple : « Voici, cette pierre servira de témoignage contre nous, car elle a entendu tous les propos d'Adonaï lorsqu'il a parlé avec nous ; elle servira de témoignage contre vous, pour que vous n'alliez pas renier votre Dieu. »

Notons d'emblée quelques éléments à propos de ce texte : tout d'abord il utilise le mot « pères » pour les Patriarches, comme dans le Pentateuque, où le terme recouvre essentiellement une notion familiale, « patriarcale ». Dans le corpus prophétique, les « pères » sont bien évidemment aussi les Patriarches à qui la terre a été promise en premier lieu, mais le mot peut également désigner la génération sortie d'Égypte (v. 7) ainsi que la génération à laquelle Josué s'adresse, à savoir ceux qui sont entrés en terre promise.

L'appel de Josué concerne essentiellement la fidélité au Dieu dont il retrace longuement l'action libératrice, vitale (en attribuant ces paroles à Adonaï lui-même, v. 2-13). Dans le discours qu'il tient au peuple, Josué ne veut en aucune manière le forcer à faire comme lui (v. 15). Il veut le pousser à faire un choix qui soit à la fois clair et sans compromission, mais aussi libre, car il n'y a pas d'alliance possible sans liberté. En même temps, Josué n'est pas (ou semble ne pas être) dupe du comportement futur du peuple ¹⁴ (v. 19), anticipant de la sorte bon nombre d'infidélités et autres déboires qui, en bout de course, mèneront à la catastrophe de l'exil ¹⁵. Cela

14 Cela n'est pas neuf dans le récit biblique. Voir déjà Moïse à la fin du Deutéronome.

15 D'un point de vue historique, il est évident que les rédacteurs de ce texte savaient comment l'histoire se terminait et pouvaient ainsi mettre en bouche de Josué cette anticipation. D'un point de vue narratif et canonique, cependant, il me semble intéressant de

dit, par son affirmation du verset 19, Josué met le doigt sur la difficulté que peut représenter la vie en alliance, tant le peuple risque d'être tenté par ce qui a l'apparence de la vie et du bien mais qui, en réalité, ne l'est pas (le serpent de la Genèse n'est jamais bien loin).

De ce texte du livre de Josué, on peut tirer un autre élément important : certains des Patriarches et les pères sortis d'Égypte sont proposés d'emblée comme un contre-modèle parce qu'ils ont suivi les idoles (v. 2b et 14), une sorte d'« anti-ancêtres » dont les fils doivent se démarquer pour entrer pleinement dans l'alliance qu'Adonaï propose. Car pour être vraiment authentique et conduire au bonheur qu'elle vise ultimement, une alliance nécessite deux partenaires « comme des vis-à-vis », c'est-à-dire d'un « je » et d'un « tu » libres et responsables et qui, grâce à la liberté et à la responsabilité assumées, ouvrent un espace où l'autre peut s'épanouir et être pleinement lui-même.

La promesse d'Adonaï (la vie, la liberté et la terre où vivre en liberté), articulée avec l'élection d'Israël et avec l'alliance qui lui est proposée, comporte une seule condition : l'écoute (Jr 7, 22 ; voir 1 R 8, 21), en particulier l'écoute de la parole qu'Adonaï transmet par « ses serviteurs les prophètes », envoyés dès la sortie d'Égypte (Jr 7, 25 ; 35, 15) afin de guider le peuple sur le chemin de l'alliance. Si la génération sortie d'Égypte s'est avérée incapable de suivre ce « simple » précepte, les générations suivantes ne seront pas en reste, et ce, dès la mort de Josué et de la génération entrée dans la terre (Jg 2, 10-19) :

[Après la mort de Josué] ¹⁰[...] toute cette génération fut réunie à ses pères ; après elle ce fut une autre génération qui se leva, **mais elle n'avait connu ni Adonaï, ni l'œuvre qu'il avait faite pour Israël.**

¹¹**Les fils d'Israël firent ce qui est mal aux yeux d'Adonaï et ils servirent les Baals.**

¹²Ils abandonnèrent Adonaï, le Dieu de leurs pères, qui les avait fait sortir du pays d'Égypte, et ils suivirent d'autres dieux parmi ceux des peuples qui les entouraient ; ils se prosternèrent devant eux et ils offensèrent Adonaï. ¹³Ils abandonnèrent Adonaï et ils servirent Baal et les Astartés. ¹⁴La colère d'Adonaï s'enflamma contre Israël : il les livra aux mains des pillards qui les pillèrent et il les vendit à leurs ennemis d'alentour. Ils ne furent plus capables de tenir devant leurs ennemis. ¹⁵Dans toutes leurs sorties la main

noter que dès le début du corpus prophétique le lecteur est mis en garde : si le choix doit être clair, Josué souligne aussi qu'il est difficile d'y rester fidèle. En effet, contrairement à ce que le peuple pourrait croire naïvement, cette fidélité est à réaffirmer sans cesse. Au jour le jour, en effet, les sirènes des idoles (la facilité) se feront entendre et leur voix sera attrayante et fascinante et, surtout, plus forte que la voix d'Adonaï et des prophètes qui appellent à vivre suivant le chemin ébauché par la Torah, un chemin de vie souvent ardu.

d'Adonaï était sur eux pour leur malheur, comme Adonaï l'avait dit et le leur avait juré ; leur détresse devint extrême. ¹⁶Alors Adonaï suscita des juges qui les délivrèrent de ceux qui les pillaient. ¹⁷Mais, même leurs juges, ils ne les écoutèrent pas, car ils se prostituèrent à d'autres dieux et se prosternèrent devant eux ; **ils s'écartèrent très vite du chemin où avaient marché leurs pères qui avaient écouté les commandements d'Adonaï ; ils n'agirent pas ainsi.** ¹⁸Quand Adonaï leur suscitait des juges, Adonaï était avec le juge et il les délivrait de leurs ennemis durant toute la vie du juge, car Adonaï se laissait émouvoir par leur plainte devant ceux qui les opprimaient et les maltrahaient. ¹⁹Mais, à la mort du juge, **ils recommençaient à se pervertir, plus encore que leurs pères, suivant d'autres dieux, les servant et se prosternant devant eux** ; ils ne renonçaient en rien à leurs pratiques et à leur conduite endurcie.

Ce récit du début du livre des Juges présente d'abord les pères positivement. Ce sont clairement les fils qui n'écoutent pas et rejettent le chemin suivi par leurs pères. Peut-être, d'ailleurs, ne connaissent-ils pas Adonaï et son action libératrice (v. 10b) non pas parce que les pères n'ont pas fait œuvre de transmission, comme pourrait le laisser entendre la fin du verset 10, mais à cause de leur surdité obtuse. Notons, de plus, que la notion de « pères » oscille entre le positif et le négatif mais tend à se fixer sur le négatif. Du reste, cela se vérifie dans ce passage, dès le verset 19, dans la mesure où les fils rebelles devenus des pères sont suivis par une génération encore pire qu'eux. Ce texte du livre des Juges est un modèle caricatural de ce que sera l'histoire d'Israël. Il résume, en effet, à merveille l'enchaînement de cette histoire au long de ses diverses générations : incapables d'écouter ou refusant consciemment l'alliance et ses exigences, oublieux des dons reçus, les fils d'Israël préfèrent se tourner vers la facilité que représentent les idoles et les divinités faites sur mesure. Du reste, le refus de l'alliance, l'idolâtrie – souvent assimilée à de la prostitution, comme le montre bien le début du livre d'Osée – et la perversion morale vont souvent de pair et soulignent on ne peut plus clairement le rejet de la parole d'Adonaï et de ses prophètes ¹⁶.

C'est donc dans le refus de l'écoute et dans l'oubli du don que s'enracinent essentiellement, pour le corpus prophétique, tout le mal et toute la perversion d'Israël. Reste à savoir ce que les fils feront, quelle attitude ils adopteront lorsque le prophète leur fera prendre conscience de

¹⁶ Il est intéressant de noter que ce refus de l'alliance ou d'Adonaï est enregistré au niveau individuel, en particulier lors des successions royales (par ex. 1 R 14, 22 ; 15, 3.26 ; 2 R 3, 2 ; 15, 9 ; 16, 2...), et collectif, au niveau du peuple tout entier (voir Jg 2, 19 ; Jr 7, 26 ; 16, 12 ; Éz 20, 24.30, ces deux passages du livre d'Ézéchiel se situent de plus dans un contexte d'idolâtrie).

la perversion qui caractérisait leurs pères. Certes, çà et là des éléments positifs ressortent, quand, à quelques occasions, les fils reconnaissent les agissements pervers et idolâtres de leurs pères et les rejettent – et ce aussi bien au plan individuel dans le cas de certaines successions royales (1 R 15, 11 ; 22, 43 ; 2 R 14, 3¹⁷ ; 15, 3.34 ; 18, 3 ; 22, 2) qu'au niveau collectif (voir Jg 2, 22) ; mais ces sursauts sont le plus souvent de très courte durée, et les fils recommencent à marcher sur les pas de leurs pères, dans une espèce de *crescendo* dans le péché qui consiste à rejeter Adonāï et sa parole de vie¹⁸ comme le montre Jg 2. Dans ce sens, l'insistance massive sur la libération de l'esclavage égyptien apparaît comme une circonstance aggravante du manque d'écoute d'un peuple auquel Adonāï ne cesse de s'adresser et qui ne cesse d'être rejeté (voir Am 2, 6-16). Cette thématique est constante dans les oracles prophétiques, en particulier ceux qui sont dirigés contre Israël et Juda – que les mots « pères » ou « fils » soient présents ou non.

L'alliance. Voilà bien une structure fondamentale de la vie d'Israël à laquelle il faut s'arrêter quelque peu. Elle est proposée aux pères dès la sortie d'Égypte mais, on l'a vu, une fois scellée, elle est rarement honorée. Jérémie, qui exerce sa mission prophétique pendant l'un des moments les plus sombres de l'histoire d'Israël, juste avant la déportation babylonienne, revient sur cette question dans deux textes qui sont en profonde continuité même s'ils semblent s'opposer : d'une part, en effet, il est question du rejet du peuple et de la punition qui s'ensuit, et d'autre part s'exprime l'amour profond d'Adonāï pour son peuple, ainsi que son souhait d'alliance. Le premier texte se trouve au chapitre 11 :

¹La parole qui s'adressa à Jérémie de la part d'Adonāï : ²– Écoutez les termes de cette alliance ! – Tu parleras aux hommes de Juda et aux habitants de Jérusalem, ³et tu leur diras : « Ainsi parle Adonāï, le Dieu d'Israël : Malheureux l'homme qui n'écoute pas les termes de cette alliance ⁴que j'ai proposée à vos pères lorsque je les ai fait sortir du pays d'Égypte, de cette fournaise à fondre le fer : **Écoutez ma voix et mettez bien en pratique ce que je vous propose** : ainsi vous deviendrez un peuple pour moi, et moi je deviendrai Dieu pour vous ; ⁵et alors je pourrai tenir l'engagement solennel que j'ai

17 Cela dit, Amasias ne fait pas aussi bien que David mais seulement comme Joas son père.

18 En ce qui concerne la succession royale, c'est à partir de la mort de Salomon que les choses se gâtent, voir par ex. 1 R 11, 12 ; 14, 22... Mais il est intéressant de noter que tous les rois ne sont pas dans ce cas de figure. De certains, le narrateur dit bien qu'ils font aussi bien que leurs pères et/ou aussi bien que David.

passé avec vos pères de leur donner un pays ruisselant de lait et de miel.” Et c’est bien le vôtre maintenant. » Et je répondis : « Oui, Adonaï ! »

⁶Adonaï me dit : « Va clamer toutes ces paroles dans les villes de Juda et dans les ruelles de Jérusalem : Écoutez les termes de cette alliance et mettez-les en pratique.

⁷J’ai conjuré vos pères depuis le jour où je les fis monter du pays d’Égypte jusqu’à ce jour, inlassablement je les ai conjurés, répétant : “**Écoutez ma voix !**” ⁸**Mais ils n’ont pas écouté**, ils n’ont pas tendu l’oreille, chacun a persisté dans son entêtement exécrable. Aussi ai-je appliqué contre eux tous les termes de cette alliance que je leur avais proposé de mettre en pratique et qu’ils n’ont pas mise en pratique. »

⁹Adonaï me dit : « Il s’est trouvé un complot parmi les hommes de Juda et les habitants de Jérusalem. ¹⁰Ils sont retournés aux péchés de **leurs pères** qui refusèrent d’écouter mes paroles ; à leur tour, ils courent après d’autres dieux pour leur rendre un culte. **Les gens d’Israël et les gens de Juda ont ainsi rompu l’alliance que j’avais conclue avec leurs pères.** ¹¹Eh bien ! – ainsi parle le SEIGNEUR – je vais faire venir sur eux un malheur dont ils ne pourront se tirer. Ils m’appelleront à l’aide, mais je ne les écouterai pas. ¹²Les villes de Juda et les habitants de Jérusalem iront implorer l’aide des dieux auxquels ils ont brûlé des offrandes, mais ils ne pourront les sauver au temps de leur malheur. ¹³Tes dieux sont devenus aussi nombreux que tes villes, ô Juda, et les autels que vous avez érigés à la Honte – autels pour brûler des offrandes à Baal – sont aussi nombreux que tes ruelles, Jérusalem ! ¹⁴Toi, n’intercède pas pour ce peuple, ne profère en leur faveur ni plainte ni supplication ; je n’écouterai pas quand ils m’appelleront au temps de leur malheur. »

Cela n’étonne guère : l’alliance que le peuple est invité à vivre est liée à la sortie d’Égypte (v. 3-4). Mais Adonaï ne se limite pas à cette action libératrice : il la prolonge en prenant l’initiative d’un engagement, l’alliance (*berît*), basé sur la fidélité à l’autre, en vue d’un bien commun (voir Dt 26, 16-19). Ainsi, Adonaï s’engage à faire vivre son partenaire en liberté pour que sa vie s’épanouisse tandis que le peuple est invité à suivre la Torah, chemin de vie et de liberté. Si Israël ne suit pas cette recommandation il se plongera de lui-même dans la malédiction (voir Dt 27, 14-26 et 28, 15-68), autrement dit il se coupera lui-même de la vie donnée. Or, on l’a vu : dès la sortie d’Égypte, le récit biblique met en évidence la tendance des pères à rompre l’alliance dans laquelle ils se sont pourtant engagés et la tendance qu’ont les fils à imiter leurs pères. La Torah était-elle trop difficile à suivre ou le peuple refuse-t-il de se construire en liberté et de s’épanouir ?

Pourtant, le pays d’où Adonaï tire son peuple est un endroit terrible, une « fournaise à fondre le fer » (v. 4a). Mais cette fournaise est aussi un creuset qui, à travers l’épreuve, permet au peuple d’apprendre à connaître le vrai Dieu, Adonaï. L’action salvatrice est donc considérable et débouche, de surcroît, sur la proposition d’appartenance mutuelle que le Seigneur fait au peuple (v. 4b). C’est justement cette appartenance mutuelle, cette

alliance, qui donnera à Dieu la possibilité de tenir parole : donner au peuple la terre promise aux « pères », « un pays ruisselant de lait et de miel », autrement dit, un pays où la vie et les dons surabondent. À un tel excès de générosité, l'humain, ici Jérémie, ne peut qu'acquiescer (v. 5b).

En vérité, cependant, le rappel de l'histoire fait jusqu'ici n'est qu'un idéal, c'est ce que Adonaï souhaite, car la réalité est tout autre : les pères n'ont pas écouté (v. 8) et, pire encore, les fils n'ont pas tiré les leçons de l'expérience passée. Au contraire, ils complotent (peut-être contre Adonaï ?) (v. 9) – autrement dit ils agissent de manière tout à fait consciente. Ils retournent, ils « se convertissent » (autre sens de l'hébreu *shûb*), non vers celui qui les a libérés et qui les fait vivre, mais vers les péchés de leurs pères. Ils continuent à ne pas écouter Adonaï et ses prophètes et vont vers les idoles pour les servir (v. 10). Le tableau est complet et la perversion totale. Le peuple brise ainsi on ne peut plus clairement l'alliance, mais cela entraîne des conséquences désastreuses (v. 8b). Le peuple le sait et en est parfaitement conscient, mais il continue à s'entêter dans ce comportement mortifère. C'est la raison pour laquelle il devra subir les conséquences de ses actes. S'ils ont fait preuve jusqu'à présent de manque d'écoute, voire s'ils ont refusé d'écouter, c'est maintenant à Adonaï de ne plus écouter le peuple (v. 11) ni le prophète qui pourrait ou voudrait intercéder pour lui. Et le texte va même plus loin puisqu'Adonaï interdit à Jérémie toute intercession (v. 14 ; voir aussi 7, 16 et 14, 11). Le peuple a suivi les idoles. Il va maintenant constater et avoir la preuve que celles-ci ne peuvent rien pour lui (v. 11-12).

La réaction divine peut sembler excessive et sans cœur. Mais il ne faut pas oublier que cette manière de parler désert à souligner que tout acte a des conséquences et qu'une relation authentique à l'autre comporte des responsabilités. Les partenaires d'alliance doivent pouvoir assumer ces responsabilités pour que chacun puisse vivre. Aussi, ayant agi comme ses « pères » et confrontée à l'exil à Babylone, la génération actuelle ne peut s'en prendre qu'à elle-même, car c'est le peuple lui-même qui s'est enfoncé dans le refus et dans la mort, et non Adonaï qui l'a voulu. Les conséquences de sa désobéissance, le peuple devra les porter seul, dans un premier temps du moins, car Adonaï va adopter la même attitude que lui : le refus d'écouter. C'est seul, en effet, que le peuple doit comprendre et amorcer le changement avant qu'Adonaï, témoin des efforts accomplis, ne le soutienne à nouveau, comme l'indique le deuxième texte tiré de Jérémie.

Ce texte est probablement mieux connu que le précédent car il a eu une grande fortune dans la première littérature chrétienne (voir 1 Co 11, 25 ; Lc 22, 20 et He 8, 8-12, qui le cite en entier). Il s'agit de l'oracle de la « nouvelle alliance » :

³¹Voici, des jours viennent – oracle d'Adonaï – et je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance nouvelle. ³²Non comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères au jour où j'ai saisi leur main pour les faire sortir du pays d'Égypte : car eux, ils ont rompu mon alliance, mais moi, je suis Baal en eux – oracle d'Adonaï. ³³Oui, voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là – oracle d'Adonaï : j'ai placé ma loi au milieu d'eux et sur leur cœur je l'écrirai. Je serai pour eux Dieu et eux seront pour moi un peuple. ³⁴Et ils n'enseigneront plus chacun son compagnon et chacun son frère en disant : « Connaissez Adonaï ». Car eux tous me connaîtront, du petit et jusqu'au grand – oracle d'Adonaï –, car / lorsque je pardonnerai leur faute et de leur raté ne m'en souviendrai plus ¹⁹.

La conclusion de la nouvelle alliance est annoncée d'emblée dans cet oracle et elle concerne tout le peuple, Israël et Juda réunis (v. 31). Rendue nécessaire par la rupture du pacte du Sinaï que « eux », les « pères », ont causée, cette nouvelle alliance rend caduque la première conclue après la sortie d'Égypte (v. 32). Mais la rupture de cette première alliance ne signifie pas la fin de toute alliance car ce que veut Adonaï en la rendant caduque, c'est faire du neuf. Il veut balayer l'histoire ancienne pour reconstruire sur de nouvelles bases une histoire complètement inédite qui ne tient plus compte du passé.

Le texte du chapitre 11 l'a bien montré : Israël a annulé l'alliance, une rupture dont les germes étaient déjà bien présents lors du don de l'alliance au Sinaï. En effet, lorsque Moïse descend de la montagne avec les tables de la Loi, le peuple libéré s'était déjà montré infidèle en façonnant un veau d'or, symbole de cette infidélité (voir Ex 32, en lien avec les préceptes des Dix paroles énoncées en Ex 20, 2-6). Moïse intercédéra alors pour le peuple, et les tables de la loi seront gravées à nouveau, devenant cette fois un signe double : d'une part celui de l'engagement d'Adonaï et d'autre part celui de l'infidélité du peuple (Ex 34). Du reste, pour revenir à l'époque de Jérémie, le peuple est tellement inadéquat dans sa relation à Adonaï qu'il a fait de lui un baal (Jr 31, 32), un dieu à la mesure de ses besoins et auquel il doit se soumettre, comme s'il était un souverain puissant dont Israël ne serait que le vassal et non le partenaire en alliance. Et Jérémie affirme que c'est ce « baal » qui va prendre l'initiative et exercer sa puissance de

¹⁹ Jr 31, 31-34. Je traduis.

manière inattendue, en prenant un nouveau départ au moyen d'une autre alliance ; ainsi montrera-t-il de quelle manière il est puissant.

Premier élément de cette alliance inédite sera l'unification du peuple (voir v. 33), la (re)création de la « communauté d'Israël » pour laquelle Adonaï inverse la dynamique de rupture initiée par le peuple lui-même. Il montre ainsi de quelle nature est sa maîtrise dans l'alliance. Cela dit, bien que nouvelle, cette alliance n'est pas complètement étrangère à la première et l'on pourrait même aller jusqu'à dire qu'elle la reprend pour la corriger sur les points qui avaient posé problème et avaient ainsi mené à la rupture. La loi écrite jusque-là sur la pierre n'a-t-elle pas été suivie ? Elle sera dorénavant inscrite au plus profond de l'humain, dans son cœur, le siège de sa réflexion, de sa décision et de son jugement. De la sorte, elle effacera le péché qui jusqu'alors était inscrit sur le cœur d'Israël (Jr 17, 1) et l'alliance sera renouée puisque la Loi marquera le vouloir même de l'homme et restaurera la réciprocité véritable des partenaires. Ciment de cette nouvelle alliance : l'appartenance mutuelle, mais surtout la connaissance réciproque. Car dorénavant, la Loi ne devra plus faire l'objet d'un enseignement, comme c'était le cas pour les Dix paroles données à Moïse. La Torah sera connue d'emblée, d'une connaissance innée en chaque être. C'est pourquoi il n'y aura plus d'enseignants ni d'enseignés (v. 34), car, dans une même connaissance, tous seront frères. Il n'y a plus, dès lors, dans cette nouvelle communauté, ni de pères ni de fils, pourrait-on dire.

Le moteur de cette nouvelle histoire possible, pour Jérémie, c'est le pardon. Contrairement à ce qu'aurait pu laisser croire le texte du chapitre 11, où ce qui importait était de mettre en évidence les responsabilités des « pères » et des « fils », la fin de l'oracle de la nouvelle alliance affirme qu'Adonaï n'est pas un dieu qui punit – bien qu'il laisse à chacun, en bon pédagogue, la responsabilité d'assumer ses actes – mais un dieu qui pardonne. La première alliance a été un échec parce que le peuple l'a rompue. Adonaï oublie l'échec et, de cette manière, opère une nouvelle action de salut pour son peuple. Comme au temps de l'exode, il libère son peuple d'un esclavage dans lequel cette fois, contrairement à l'Égypte, le peuple s'était lui-même engouffré en refusant l'alliance conclue suite à la première libération. Ainsi, en faisant sortir Israël de son échec passé, le Seigneur tire à nouveau son peuple de la mort, lui ouvrant un chemin de vie vers une nouvelle liberté.

Mais le peuple semble jouer la « sourde oreille » de plus en plus souvent et de plus en plus consciemment pour arriver au point de rupture que sera l'exil babylonien. Un autre texte reprend la thématique de l'écoute des ancêtres pour tenter de ramener Israël sur le chemin de l'alliance. Il s'agit du chapitre 35, où Jérémie va jouer les « faux prophètes » puisque « la parole qu'ils [les Récabites] entendent leur commande l'infidélité, l'incohérence, la négation de soi, la complaisance et la désobéissance ²⁰ ». Cela dit, le lecteur découvre dans ce récit un scénario dont le but est de donner en exemple à Israël ce groupe obéissant et fidèle la parole de son père : les Récabites, des nomades marginaux, refusent d'écouter la parole du prophète qui les invite, sur ordre divin, à outrepasser la loi que leur père leur a laissée ²¹.

Je résume brièvement : sur ordre d'Adonaï, Jérémie invite les Récabites à boire du vin. Ils refusent justifiant cela par leur fidélité à la parole de leur ancêtre. Ce dernier, en effet, leur a ordonné de rester nomades et de ne pas boire de vin. Ainsi, affirment-ils, s'ils sont venus s'établir à Jérusalem c'est pour échapper au péril mortel que représentent Nabuchodonosor et les troupes babyloniennes (35, 5-12, en particulier v. 10-11). Mais pour ce qui est de boire du vin, ils ne transigeront pas car il n'est pas question pour eux d'être infidèles à leur ancêtre et à sa parole. Ne pas boire de vin est un point éminemment symbolique, étant donné qu'il n'y est pas question – à première vue, du moins – de vie ou de mort. De plus, le lieu choisi pour cette mise à l'épreuve est tout aussi symbolique puisqu'il s'agit du Temple, lieu de rencontre entre Adonaï et le peuple. Par leur refus, les Récabites montrent que, s'ils ne sont pas obtus dans la mise en pratique de la loi ancestrale (un autre élément du texte montre en effet qu'ils peuvent faire la part des choses et outrepasser la loi si un danger mortel met leur vie en péril), ils en suivent scrupuleusement l'esprit et qu'il n'est pas question pour eux d'en déroger. C'est que sur ce point symbolique se joue en réalité véritablement leur vie. Cet incident donne immédiatement lieu à un oracle où Jérémie reproche vertement aux Judéens leur refus d'écouter (v. 15) et

20 Voir DRAÏ (R.), *La communication prophétique 1, Le Dieu caché et sa révélation*, Paris : Fayard, 1990, p. 267-268. Voilà, ajoute-t-il, « quelle doit être la conduite à tenir face au faux prophète ».

21 Sur cet épisode, je me permets de renvoyer à mon article « La fidélité chez les prophètes », dans *Cahiers bibliques de Foi et Vie* 50, octobre 2011, p. 29-38, en particulier p. 34-35.

leur infidélité à Adonaï, en les opposant aux Récabites qui ont écouté les paroles de leur père (v. 16). Ceux-ci, pour avoir écouté la parole d'un homme connaîtront le salut, alors que Juda et Jérusalem périront pour avoir refusé la parole divine (v. 12-19). De plus, pour avoir écouté de manière solidaire la parole porteuse de vie de leur père, les Récabites reçoivent en finale un oracle de vie sauve, un oracle qui souligne à nouveau la faute de Juda et de Jérusalem, un oracle où il est à nouveau question d'écoute. Voilà le sort de ceux qui – pères et fils – écoutent une parole qui appelle à la vie : la restauration et la vie en abondance. Ainsi, au terme de leurs histoires respectives, la paix pour Israël et pour les fils de Récab se concrétise dans deux modes de vie opposés : la sédentarité pour le peuple de nomades et le nomadisme forcé, l'exil, pour l'Israël sédentaire, encroûté dans ses mauvaises habitudes. Cette concrétisation a pour point de départ le même élément : l'écoute d'une parole autorisée, celle du père pour les Récabites et celle d'Adonaï pour Israël.

Avant de conclure rapidement, il faut dire un mot des « prophètes du retour », ceux qui accompagnent la communauté qui revient à Jérusalem à la fin de l'exil. Avec ces prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie, on constate un nouveau glissement dans le vocabulaire. Pour eux, les « pères » ne sont plus ceux qui ont fait les mauvais choix à la sortie d'Égypte et au moment de l'entrée en terre promise, mais plutôt la génération dont la faute a mis un comble à l'infidélité d'Israël et qui a provoqué l'exil à Babylone d'où revient la génération de leurs contemporains. En ce sens, la génération « libérée » est plutôt la génération présente, car pour eux le retour d'exil devient véritablement un nouvel exode, une nouvelle libération de l'esclavage. En ce sens, un passage du livre de Zacharie (1, 2-6) est significatif, étant donné qu'il insiste également sur l'actualité de la parole prophétique et en particulier des prophètes qui ont mis en garde les pères mais que ceux-ci n'ont pas écoutés :

²« Adonaï s'est violemment irrité contre vos pères. » ³Dis-leur : « Ainsi parle Adonaï le tout-puissant : Revenez à moi – oracle d'Adonaï le tout-puissant – et je reviendrai à vous, dit Adonaï le tout-puissant.

⁴**N'imites pas vos pères, eux que les prophètes de jadis ont interpellés** en ces termes : « Ainsi parle Adonaï le tout-puissant : Revenez donc, renoncez à vos chemins mauvais et à votre conduite mauvaise », mais ils n'ont pas écouté et n'ont pas pris garde à moi – oracle d'Adonaï. ⁵Vos pères, où sont-ils, eux ? Et les prophètes, vivent-ils toujours ? ⁶Pourtant mes déclarations et mes décisions, celles dont j'avais chargé mes serviteurs les prophètes, n'ont-elles pas atteint vos pères ? Alors ils sont revenus et ils

ont avoué : « Adonai le tout-puissant avait décidé de nous traiter selon nos chemins et notre conduite, et c'est bien ainsi qu'il nous a traités. » »

Rapide conclusion

Pour être complet dans ce rapide tour d'horizon, il faudrait évidemment aussi prendre en compte tous les passages où, dans le corpus prophétique, apparaissent les noms des Patriarches : Abraham, Isaac, Jacob/Israël. Je n'ai pour l'instant fait la vérification que pour Abraham et Isaac²². Excepté Is 63, 16, où Abraham apparaît dans un contexte d'affirmation forte de la paternité d'Adonai pour son peuple (Abraham ne nous connaît pas, notre véritable père c'est toi, Adonai), Abraham figure quasi exclusivement dans des contextes où l'histoire du salut est rappelée, l'amitié entre Adonai et le patriarche poussant le premier à révoquer la punition annoncée (par ex. 2 R 13, 23) et à restaurer son peuple (Jr 33, 26). Il s'agit aussi d'invitations à imiter la confiance du patriarche (Is 51, 2) ou à sanctifier le nom d'Adonai en souvenir de lui (Is 29, 22). En revanche, les passages où Jacob/Israël est cité sont beaucoup plus nombreux et il y a fort à parier que la réalité qui y est dépeinte est également beaucoup plus complexe et nuancée, probablement à l'image de ce qui a été dit pour les « pères » – mais cela demande vérification.

Quoi qu'il en soit, du tour d'horizon effectué, il ressort assez clairement que le corpus prophétique parle de « pères » essentiellement pour que les fils fassent mémoire, se souviennent, de leurs actions perverses et idolâtres afin d'apprendre à ne pas imiter leur manière d'agir. En ce sens, le plus souvent les ancêtres sont présentés comme des contre-modèles dont les prophètes rappellent l'histoire. C'est en se racontant ces histoires, et en particulier celles de ses origines qu'Israël se construit. En effet, dans l'affirmation de soi l'histoire des origines joue un rôle particulier et important, car

chacun y projette inconsciemment la manière dont il se comprend lui-même. Il en va de même lorsque Israël raconte son histoire, de la Genèse à la fin du second livre des Rois. Cette longue fresque comporte deux volets : le temps de la promesse et de la marche vers la terre promise (premier pentateuque, de la Genèse au Deutéronome), puis le temps du séjour sur cette même terre (deuxième pentateuque, du livre de Josué à l'histoire des Rois). [...] Dans sa globalité, le récit expose l'histoire d'une décadence,

22 Ce dernier n'apparaît que dans des passages où Abraham et Jacob sont également cités (voir Jos 24, 3.4 ; 1 R 18, 36 et 2 R 13, 23).

depuis le temps idéal de l'entrée dans la terre jusqu'à l'expulsion d'Israël et son retour symbolique au point de départ : l'Égypte, pays de l'esclavage et du paganisme. Le narrateur n'hésite pas à dénoncer les infidélités chroniques du peuple et de ses leaders. Une seule période est idéalisée : le temps de la conquête sous la conduite de Josué, temps de fidélité intégrale et unanime à la Loi de l'Alliance, temps d'une réussite spectaculaire²³.

En racontant ces histoires, en faisant mémoire de génération en génération de l'infidélité des pères et de la fidélité d'Adonai qui ne se laisse pas arrêter par cette infidélité, les fils sont appelés à prendre position à leur tour ; comme la génération à qui s'adresse Josué, ils sont invités à se construire, pourrait-on dire, en véritables partenaires d'alliance, en rejetant le chemin de mort que les pères ont choisi, pour emboîter celui de la vie. On pourrait presque appeler cela un « mémorial négatif », destiné à pousser les fils à agir à l'inverse de leurs pères. Mais la prédication prophétique vient buter le plus souvent sur le refus d'écouter des fils qui font exactement comme leurs pères, quand ce n'est pas pire. Ainsi, si historiquement, la prédication prophétique s'est le plus souvent révélée un échec, celui-ci n'a pourtant pas été effacé de l'histoire du peuple mais il se dit et s'écrit dans le récit et la relecture qui est faite de l'histoire des ancêtres²⁴. C'est ainsi que le Livre vise sans doute à former des générations de « fils », les lecteurs auxquels il s'adresse. Si les pères et les fils après eux ont refusé d'écouter, s'ils ont oublié le don de Dieu et ont choisi volontairement l'esclavage des idoles, le lecteur peut en « prendre une leçon » (voir Jr 2, 30 ; 5, 3 ; 6, 8 ; 7, 28 ; 17, 23... ; So 3, 2.7), de manière à apprendre, de génération en génération, à construire son humanité à l'opposé du comportement des « pères » dont il lit l'histoire, sans rejeter la parole de celui qui appelle à la plénitude de la vie en liberté.

23 VERMEYLEN (J.), « Le rejet des nations comme clef de l'identité d'Israël dans l'ensemble Josué-Rois », dans ARTUS (O.), FERRY (J.) éds, *L'identité dans l'Écriture... op. cit.*, p. 85-114, citation p. 112.

24 Voir dans le même sens, VERMEYLEN, « Le rejet », art. cité, en particulier p. 111, note 1.



Odile FLICHY

Faculté de Théologie, Centre Sèvres, Paris

LA FIGURE DE L'ANCÊTRE EST-ELLE UNIQUEMENT POSITIVE ? REGARDS SUR LES « PÈRES » DE LUC-ACTES

Introduction : définir les termes

Quelle figure de l'ancêtre le récit lucanien élabore-t-il ? « L'ancêtre » en grec se dit : πρόγονος. Mais ce terme est rarement employé dans la Bible. Ainsi, dans la LXX, on ne trouve pas plus d'une dizaine d'occurrences ¹. Dans le NT, il n'apparaît que deux fois, en 1 Tm 5, 4 et 2 Tm 1, 3 ². La Bible ne recourt donc pratiquement pas à ce terme. En revanche, le mot πατήρ, « père » est massivement utilisé : rien moins que 1 148 occurrences !

Dans l'œuvre de Luc, πατήρ se rencontre quatre-vingt-onze fois (56 fois dans Lc et 35 en Ac). Il est, le plus souvent, employé au singulier pour désigner le père de famille, ou Dieu en tant que père de Jésus ou des hommes. Je laisserai ici de côté ces passages pour m'intéresser uniquement aux trente-quatre références où le terme renvoie effectivement à la figure d'un ou de plusieurs ancêtres d'Israël. Pour que le relevé soit complet, il faut également y inclure les trois occurrences de l'adjectif

1 Si 8, 4 ; Est 14, 5 ; 16, 16 et 8 occurrences en 2, 3, 4 M (2 M 8, 19 ; 11, 25 ; 3 M 5, 31 ; 3 M 6, 28 ; 7, 7 ; 4 M 3, 8 ; 5, 29 ; 4 M 9, 2).

2 « Si une veuve a des enfants ou des petits-enfants, qu'ils apprennent avant tout à exercer la piété envers leur propre famille, et à rendre à **leurs parents (τοῖς προγόνοις)** ce qu'ils ont reçu d'eux ; car cela est agréable à Dieu » (1 Tm 5, 4). « Je rends grâce à Dieu, que **mes ancêtres (ἀπὸ προγόνων)** ont servi, et que je sers avec une conscience pure, de ce que nuit et jour je me souviens continuellement de toi dans mes prières » (2 Tm 1, 3).

πατῶος (Ac 22, 3 ; 24, 14 et 28, 17)³ et les trois occurrences du substantif πατριάρχης (Ac 2, 29 ; 7, 8.9)⁴.

Qui sont donc « les pères », les ancêtres, dans l'œuvre de Luc ? L'examen de l'usage de ces différents termes et leur mise en perspective, puis la prise en compte de la manière dont le récit lucanien les articule, ainsi que la fonction qu'il leur attribue, me conduiront à quelques observations significatives, qui seront reprises, de manière plus systématique, dans les remarques conclusives.

I. Répartition des emplois de πατήρ, πατῶος, πατριάρχης

a) dans l'évangile

En rapport avec la figure de l'ancêtre, le terme path/r est utilisé dix fois dans l'évangile. Dans le prologue (Lc 1–4), tout d'abord, on le trouve dans des discours « solennels » tels que l'annonce de l'ange (1, 32), les cantiques de louange de Marie (1, 55) et de Zacharie (1, 73) ainsi que dans la prédication de Jean-Baptiste (3, 8). On le retrouve ensuite deux fois dans la section qui raconte le ministère de Jésus en Galilée (5, 1–9, 50), dans les Béatitudes qui ouvrent le « Sermon dans la plaine » (6, 23.26).

Dans la section qui relate la montée vers Jérusalem (9, 51–19, 44), il apparaît trois fois : dans le discours que Jésus prononce chez le pharisien qui l'a invité à déjeuner (11, 47.48), et dans la parabole du riche et du pauvre Lazare (16, 24).

Cette première mise à plat permet quelques observations. Tout d'abord, des trois termes retenus, seul πατήρ est utilisé dans l'évangile. Ses occurrences se concentrent dans le prologue, c'est-à-dire dans la partie du récit où l'identité messianique de Jésus est inscrite dans la continuité de l'histoire d'Israël. Le terme n'est présent ni dans le récit du ministère de Jésus à Jérusalem ni dans le récit de la Passion. Il faut remarquer également que le narrateur n'en est jamais l'énonciateur. Il est toujours mis

3 Ce terme est un hapax du Nouveau Testament. On le trouve neuf fois dans la LXX (voir 2 M 4, 15 ; 5, 10 ; 6, 6 ; 12, 39 ; 3 M 1, 23 ; 4 M 12, 17 ; 16, 16.20 et Pr 27, 10).

4 Ce terme se trouve une seule autre fois dans le NT à propos d'Abraham en He 7, 4 et 7 fois dans la LXX : pour désigner les chefs des clans de la tribu des lévites (1 Ch 24, 31 ; 27, 22 ; 2 Ch 19, 8 ; 23, 20 ; 26, 12) et la descendance d'Abraham (4 M 7, 19 ; 16, 25).

dans la bouche des différents personnages du récit : l'ange, Marie, Zacharie, Jean-Baptiste dans le prologue, puis Jésus (qui rapporte au style direct les paroles du riche de la parabole).

b) dans les Actes des Apôtres

Dans les *Actes des Apôtres*, les occurrences sont plus nombreuses et les trois termes apparaissent en référence aux ancêtres : πατήρ est utilisé vingt-quatre fois en ce sens, πατρώος trois fois, tout comme πατριάρχης.

Dans le ministère des Apôtres à Jérusalem (Ac 1-8, 3), πατήρ se rencontre quatorze fois : dans les discours de Pierre à la Pentecôte (2, 29) et à la Belle-Porte du Temple (3, 13.25), dans la prière de la communauté à Jérusalem qui fait suite à la première comparution de Pierre et de Jean devant le Sanhédrin (4, 25), dans l'intervention de Pierre lors de la deuxième comparution devant le Sanhédrin (5, 30) et enfin, il apparaît neuf fois dans le discours d'Étienne aux hellénistes qui le mettront à mort (7, 2.11.12.15.19.38.39.44.45).

C'est également dans cette section que l'on trouve les trois occurrences du terme πατριάρχης : dans le discours de Pierre à la Pentecôte (2, 2) et dans le discours d'Étienne (7, 8.9).

Dans la section qui rapporte le ministère de Paul (13-28), le terme πατήρ a dix occurrences : dans le discours de l'Apôtre à la synagogue d'Antioche de Pisidie (13, 17.32.36), dans le discours de Pierre à l'assemblée de Jérusalem (15, 10). Il est enfin utilisé six fois dans les discours de défense de Paul au cours de son procès : à Jérusalem (22, 3.14), devant le gouverneur romain Félix, dont la femme, Drusille, est juive (24, 14), devant le roi Agrippa (26, 6) et dans le discours qu'il adresse aux notables juifs de Rome (28, 17.25).

C'est dans cette section que l'on trouve les trois occurrences du terme πατῶος : dans les discours de défense à Jérusalem (22, 3), devant le gouverneur romain Félix (24, 14) et face aux notables juifs de Rome (28, 17).

On remarque à partir de ce relevé que le terme πατήρ et son dérivé πατρώος apparaissent essentiellement dans les discours de Pierre, Étienne et Paul, des discours qui s'adressent à un auditoire juif ou, en tout cas, ayant des liens avec le judaïsme. Il figure également dans la prière que la communauté de Jérusalem adresse au Dieu d'Israël. Ce terme est

absent des chapitres 8-12 où est déployée la « chaîne » de conversions (celles du mage Simon, de l'eunuque, de Saul et de Corneille) qui marque l'évangélisation de la Samarie.

Il est donc essentiellement présent dans la prédication chrétienne à Israël, et contribue à situer les événements concernant Jésus dans la continuité de l'histoire d'Israël. Cela montre qu'il a une fonction importante dans l'articulation entre le judaïsme et le christianisme que le récit lucanien met en place.

II. Classification des occurrences relevées

Pour bien comprendre la manière dont ces termes sont utilisés en référence aux ancêtres, il est utile de distinguer leur utilisation au singulier et au pluriel. Cela aidera à répondre à la question de savoir qui est l'ancêtre de qui dans le récit.

a) au singulier : *πατήρ* (9 fois), *πατριάρχης* (1 fois)

Le terme *πατήρ* est utilisé deux fois en référence à David : il est le père de Jésus (« son père », en Lc 1, 32). Il est également le père de la première communauté chrétienne de Jérusalem (« notre père » en Ac 4, 25 ; le « patriarche » en Ac 2, 29).

Abraham est lui aussi concerné par cette titulature. Il est « notre père », c'est-à-dire celui de Zacharie et du peuple d'Israël (Lc 1, 73), le père des foules venues se faire baptiser par Jean-Baptiste (Lc 3, 8) ainsi que celui d'Étienne et du Sanhédrin (Ac 7, 2). Dans l'évangile on le rencontre dans la parabole du riche et du pauvre Lazare : le riche aux enfers s'adresse à son « père Abraham » afin d'éloigner de lui la malédiction (Lc 16, 24.27.30).

Deux figures d'ancêtre se dessinent ainsi. David apparaît comme l'ancêtre de Jésus et d'Israël. Il est le messie-roi, à qui Dieu a promis, par la bouche du prophète Nathan, un descendant qui régnerait pour toujours. Il est également le « patriarche », le premier de la lignée conduisant à Jésus, dont le tombeau peut être vénéré et le « serviteur » de Dieu, l'auteur du livre des psaumes (voir Lc 20, 41-43 où le psaume 110, 1 est interprété comme une prophétie par David de la venue de Jésus).

Pour sa part, Abraham apparaît comme l'ancêtre du peuple d'Israël qui constitue sa descendance.

Avant d'aller plus loin, une remarque sur πατρῶος, « paternel », « ancestral », s'impose. Ce terme apparaît deux fois en référence à Paul et à ses interlocuteurs (Ac 22, 3 ; 28, 17). Quant à la troisième occurrence, en Ac 24, 14 il est intéressant de remarquer l'ambiguïté introduite par cet adjectif au niveau du possesseur. Les traductions des Bibles varient entre « mes pères » (BJ) et « nos pères » (TOB). Dans ce passage, Paul s'adresse au gouverneur romain Félix. Lorsqu'il parle d'ancêtres, il ne fait donc pas référence à des ancêtres communs. Cependant, la femme de Félix est juive. Paul évoquerait-il une fidélité à un héritage commun ? En outre, lorsqu'il s'adresse à la foule à Jérusalem et aux notables de Rome, il s'agit de Juifs. Pourquoi, dès lors, ne dit-il pas « nos pères », comme il l'a fait dans son discours à Antioche de Pisidie, mais emploie-t-il ici un autre terme ? Est-ce, dans le contexte de son procès, l'indice de ce qui les sépare ? Ou bien, au contraire, souligne-t-il, en évitant l'emploi trop explicite du possessif « nos /mes », le passé commun qui les rapproche et les sépare à la fois ? Que conclure ? Cette manière de s'exprimer est-elle uniquement l'indice de ce qui les sépare ou simplement une manière d'éviter le passé commun qui les rapproche et les éloigne à la fois ? Le moins que l'on puisse dire c'est que ces trois emplois sont curieux et posent question au lecteur.

2) au pluriel : πατήρ (30 fois)

L'expression « nos pères » apparaît massivement (18 ou 19 emplois). Elle désigne dès lors les pères de Marie et d'Israël, autrement dit la postérité d'Abraham (Lc 1, 55). Sont ainsi également désignés les pères de Zacharie et du peuple d'Israël (1, 72) ; de Pierre et de la foule de la Pentecôte (Ac 3, 13.25) ; de Pierre et le Sanhédrin (Ac 5, 30) ; d'Étienne et du Sanhédrin (Ac 7, 11.12.15.19.38.39.44.45 bis) ; de Paul et des deux groupes présents dans la synagogue d'Antioche de Pisidie – « fils d'Israël » et « craignant-Dieu » – (Ac 13, 17.32) ; de Pierre et de l'Église assemblée à Jérusalem (Ac 15, 10) ; de Paul et d'Ananie (Ac 22, 14) ; de Paul et du peuple d'Israël (Ac 26, 6).

Mis à part Zacharie et Marie, les personnages utilisant cette expression sont des personnages des *Actes des Apôtres*. Lorsqu'ils utilisent le terme « pères », ils se reconnaissent héritiers de l'ancêtre cité, en tant que

membres du peuple de Dieu, appartenant à l'histoire du salut d'Israël. Ces « pères » sont les patriarches : Abraham, Isaac et Jacob ainsi que toute la descendance d'Abraham, le peuple de l'alliance, envers qui, malgré ses infidélités, Dieu est fidèle à ses promesses et à sa bénédiction. Dans cette lignée, on dénombre Moïse et les fils d'Israël qui ont reçu la Loi dans le désert et qui pourtant regrettèrent l'Égypte ; les Israélites qui entrèrent en terre promise, avec l'arche d'alliance, sous la conduite de Josué ; ceux qui ont persécuté les prophètes au temps de la royauté ; ceux qui ont été infidèles à l'observance de la Loi (Lc 6, 23.26 et 11, 47-48). Il apparaît également que pour Paul, à Antioche de Pisidie, les « craignant-Dieu » font, eux aussi, partie de cette descendance, dans la mesure où la Résurrection du Christ a révélé l'accomplissement du « salut préparé à la face de tous les peuples, lumière pour la révélation aux païens et gloire d'Israël... » (Lc 2, 30-32).

L'expression « vos pères » est, quant à elle utilisée cinq fois. Elle désigne les pères des légistes (Lc 11, 47.48), ceux du Sanhédrin, à l'exclusion d'Étienne (Ac 7, 51.52) et ceux des notables juifs de Rome, à l'exclusion de Paul (Ac 28, 25). En utilisant cette expression – à l'instar de Jésus s'adressant aux Pharisiens (Lc 11, 47-48) – Étienne et Paul se désolidarisent des ancêtres de leurs interlocuteurs – bien qu'il s'agisse également des leurs ! Les adversaires d'Étienne et de Paul, en effet, se comportent comme les fils d'Israël qui, dans l'histoire biblique, ont persécuté les prophètes (et tous les messagers de l'Évangile), envoyés de Dieu. Il s'agit respectivement, pour Jésus, des légistes (νομικοί), pour Étienne, des « hommes à la nuque raide, incirconcis de cœur et d'oreilles, qui résistent toujours à l'Esprit Saint » (Σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν, ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε) qui composent le Sanhédrin, et, pour Paul, des notables juifs de Rome (τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους). La division suscitée par la prédication chrétienne au sein de l'Israël contemporain du récit est rétroprojetée sur la situation du peuple de Dieu au temps des prophètes, telle que la rapporte l'Écriture.

L'expression « leurs pères » est utilisée deux fois, avec une connotation péjorative. S'adressant à ses disciples, Jésus désigne les ancêtres de ceux qui les persécutent ou qui se comportent à leur égard comme les descendants des faux prophètes (Lc 6, 23.26).

En revanche, une nuance positive est donnée aux expressions « tes pères » (Ac 7, 32) et « ses pères » (Ac 13, 36). Elles désignent respectivement les pères de Moïse, Abraham, Isaac et Jacob et les pères de David, à savoir les ascendants de ce dernier (Jessé, Juda... voir la généalogie de Lc 3, 32-38) dont les auditeurs de Paul et le lecteur sont supposés connaître l'histoire.

Il faut, enfin, dire un mot sur les deux usages du terme « patriarches ». Ce terme fait référence aux fils de Jacob de deux manières différentes : en 7, 8, il désigne les douze fils de Jacob, puis, au verset suivant les onze frères de Joseph (7, 9). Étienne distingue, en effet, dans sa relecture de l'histoire d'Israël, trois grandes périodes : celle des patriarches, celle de Moïse et celle de la royauté et de la construction du Temple.

Récapitulation des données

Avant d'aller plus loin dans la réflexion, en nous intéressant de plus près à la fonction de la figure des pères dans l'ensemble Lc-Ac, tentons de systématiser quelque peu les données relevées jusqu'à présent. Il faut distinguer deux cas de figure, selon que l'énonciateur s'inclut dans un héritage commun avec les destinataires de son discours ou qu'il s'en distingue.

Dans le premier cas, il se réfère à l'histoire du peuple de Dieu, le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». En ce sens, la mention « notre père » / « nos pères » est clairement porteuse d'un regard positif sur la figure des ancêtres patriarches. Ceux-ci sont l'objet de la miséricorde de Dieu, les bénéficiaires du don de la Loi au Sinaï, de l'entrée en Terre promise avec l'arche d'alliance, de la promesse de salut liée à l'envoi d'un messie royal davidique. Ce regard positif est, cependant, à distinguer d'une idéalisation de la figure de l'ancêtre. En effet, Étienne rappelle également l'infidélité des fils d'Israël dans le désert et leur révolte contre Moïse, tandis que Pierre fait valoir à l'assemblée de Jérusalem qu'aucune des générations d'Israël, y compris la sienne et celle de ses frères, n'a été capable de « porter le joug de la loi » (Ac 15, 10).

De ce panorama émergent deux ancêtres « de référence » : Abraham et David. Abraham est le « père » de l'Israël contemporain de Jésus, celui que Luc met en scène dans son récit, ou comme personnage dans les paraboles de Jésus. David est le « père » de Jésus, son ancêtre royal dans la lignée des fils de Juda et de Jessé. Il est le « Messie selon le cœur de

Dieu » à qui Dieu a promis un descendant « pour toujours ». C'est ainsi que Jésus est salué du titre de « Fils de David » par l'aveugle de Jéricho, juste avant son entrée royale à Jérusalem (Lc 18, 38-39). Notons enfin que pour la première communauté des apôtres à Jérusalem, David est l'ancêtre « serviteur » de Dieu, inspiré de l'Esprit Saint, par qui Dieu a révélé son dessein de salut.

Lorsque l'énonciateur ne s'inclut pas dans le groupe des descendants des « pères », il marque clairement la distance avec ses interlocuteurs, impliquée par le possessif de la 2^e et 3^e personne. Cette distanciation concerne, au premier chef, le groupe avec lequel l'énonciateur est en conflit. Il s'en désolidarise pour dénoncer un comportement qu'il juge coupable aux yeux de Dieu : héritiers de l'endurcissement séculaire d'Israël stigmatisé par les prophètes, les Juifs qui n'accueillent pas la prédication chrétienne sont conduits, comme leurs ancêtres du temps des prophètes, à rejeter, persécuter et mettre à mort les envoyés de Dieu. Le regard négatif porté sur « les pères » vise l'Israël rebelle que Dieu n'a cessé d'appeler à la conversion, en particulier par la bouche du prophète Isaïe : le cœur de ce peuple s'est « épaissi, ils sont devenus durs d'oreilles, ils se sont bouché les yeux, pour ne pas voir de leurs yeux, ne pas entendre de leurs oreilles, ne pas comprendre avec leur cœur et pour ne pas se tourner vers Dieu » (voir Is 6,10).

III. La fonction de la figure des Pères dans Lc-Ac

On le voit, le regard porté par Luc sur la figure des « Pères » dans son récit est donc à la fois positif et négatif. Il est positif lorsqu'il prend en compte le point de vue de l'offre divine de salut. Dans l'histoire des débuts du christianisme que retrace son œuvre en deux volumes, il revient aux « Pères » d'Israël que sont les patriarches d'être la figure de l'alliance indéfectible de Dieu envers son peuple, de son agir salvifique au sein de son histoire, et d'incarner la foi d'Israël en celui qui se révélera à Moïse comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. L'histoire des patriarches est fondatrice de l'identité d'Israël. C'est en elle que s'enracine l'histoire de l'Israël du premier siècle, contemporaine des personnages lucaniens. C'est à partir d'elle que se raconte l'histoire du salut et que se dit, inscrite sur la ligne de l'accomplissement des promesses, la nouveauté advenue en Jésus et la proclamation par ses apôtres, dans l'Esprit saint, de la Bonne nouvelle de sa Résur-

rection. Ainsi, selon le kérygme chrétien rapporté dans les discours des *Actes*, c'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui a ressuscité Jésus (Ac 3, 13 ; 5, 30 ; 10, 40 ; 17, 31). C'est également lui qui a destiné Saul à « connaître sa volonté, à voir le Juste et à entendre les paroles de sa bouche » (Ac 22, 14).

Si la figure d'Abraham inaugure la lignée des « Pères » d'Israël, celle de David y occupe une place centrale et particulièrement décisive dans le déroulement du plan de Dieu. Enracinée dans la foi en la Résurrection, la christologie lucanienne, en effet, est construite sur un rapport de typologie entre David et Jésus selon lequel ce dernier est reconnu comme le Messie royal, le descendant promis à David. La rétrospective de l'histoire du salut, déployée par Paul dans la première partie de son discours dans la synagogue d'Antioche de Pisidie (Ac 13, 17-25), est tout à fait significative à ce sujet. Au commencement de cette histoire, il place l'acte par lequel « le Dieu de ce peuple, Israël, a choisi nos pères ». Après avoir évoqué le séjour d'Israël dans le désert et son entrée en terre promise, il énumère tous les « sauveurs » que Dieu a « donnés » à son peuple. En premier viennent les juges, dont la période se termine avec l'arrivée du prophète Samuel (qui était aussi un juge) pour laisser place à la royauté réclamée par le peuple. Monté sur le trône après le rejet de Saul, son prédécesseur malheureux, David apparaît à la fois comme un terme de l'itinéraire du salut retracé jusque-là – il est le « Messie selon le cœur de Dieu » – et l'origine de sa dernière étape, clairement inscrite dans la cohérence d'ensemble du dessein divin : « C'est de sa descendance que Dieu, selon sa promesse, a fait sortir Jésus, le sauveur d'Israël. » Le Dieu qui, « selon sa promesse », a « conduit » vers son peuple le « sauveur » qu'annonçait Jean-Baptiste, est précisément le Dieu qui a « suscité » en David une figure messianique exemplaire, accomplissant ainsi également la promesse d'une bénédiction et d'une alliance éternelle faite à Abraham et à ses descendants.

Un regard résolument négatif est porté, en revanche, sur la manière dont, au fil des générations, le peuple d'Israël a honoré l'alliance conclue avec le Dieu de ses pères. Là encore, la relecture de l'histoire du salut se fait à partir du présent de la communauté lucanienne, un présent fait de grande tension avec la synagogue et traversé par la douloureuse question du rejet de la prédication chrétienne de la part d'une partie d'Israël. Comment expliquer, en effet, que le Messie promis et attendu ait été rejeté et mis à mort et que le témoignage de ses apôtres n'ait pas été reçu par beaucoup ? Le

récit de Luc élabore peu à peu la réponse à cette double question : si Israël est resté divisé face à l'annonce de l'accomplissement des promesses de Dieu, c'est qu'il reste le peuple rebelle et endurci que Dieu, par la bouche de ses prophètes, n'a jamais cessé d'appeler à la conversion. Quand Jésus parle des persécuteurs des chrétiens en disant « leurs pères », quand Étienne ou Paul s'adressent à leurs opposants en désignant leurs ancêtres communs d'un « vos pères » péjoratif, la relecture de l'histoire biblique qu'ils mettent en œuvre vise à expliquer le présent à partir du passé, en établissant un lien de cause à effet entre les deux. C'est parce que s'y dévoile de manière magistrale cette clé d'interprétation de l'ensemble du récit, que la scène finale des *Actes des Apôtres* est, de ce point de vue, exemplaire : dans cette ultime rencontre entre Paul et la communauté juive, une nouvelle chance est donnée à Israël pour que l'annonce de la bonne nouvelle de son salut soit accueillie à la mesure de ce qu'elle représente pour sa vocation de peuple de Dieu. Tout est encore possible. Mais, comme à Antioche de Pisidie (Ac 13, 14-52), à Iconium (14, 1-7), à Thessalonique (17, 1-9) et à Éphèse (18, 8-10), les Juifs de Rome se divisent, tous n'acceptant pas, sur la foi du témoignage de Paul, de croire que l'espérance d'Israël est désormais accomplie en Jésus ressuscité. En les qualifiant du terme de « ceux dont les voix ne sont pas accordées » (ἄσύμφωνοι), le narrateur fige en un état permanent ce qui aurait pu, dans le cadre de cet épisode, n'être qu'une réaction de circonstance. La division d'Israël face à l'annonce chrétienne est ainsi en quelque sorte officiellement « enregistrée ».

La réalité s'impose alors à Paul, appelant de sa part, au terme de cette confrontation décisive, une parole de jugement. Paul dit « un seul mot », lui aussi présenté comme le « dernier », à la faveur d'un effet de style comparable à un « arrêt sur image », les juifs commençant à quitter les lieux alors que retentit l'énoncé de la sentence qui les frappe.

Le verdict tombe sous la forme d'une exclamation, comme si Paul s'inclinait devant la force de l'évidence : « Il a bien parlé à vos pères, le Saint-Esprit, par le prophète Isaïe ! » (28, 25). Ce que, jusqu'ici, il n'arrivait pas à comprendre est maintenant clair à ses yeux : en refusant de croire unanimement à l'accomplissement du salut en Jésus annoncé par « la loi de Moïse et les prophètes », Israël vérifie le témoignage donné par l'Écriture à propos de ses ancêtres et, en prenant leur place, devient à son tour destinataire des paroles adressées dans le passé par Dieu à son peuple. De cet Israël-là, d'emblée désigné comme coupable d'incrédulité et d'infidélité-

lité envers son Dieu, Paul se désolidarise, marquant par l'expression « vos pères » la distance qui le sépare désormais d'une partie de son propre peuple. Relayée par la parole prophétique d'Isaïe, la parole de Paul ne se veut rien moins que l'écho de la parole de l'Esprit Saint, par qui Dieu lui-même parle. Ainsi, investi comme Isaïe de la vocation de prophète, Paul vient vers « ce peuple », Israël, dont la communauté de Rome est la figure, et lui dit, de la part de Dieu, au terme de cette journée passée à essayer de le convaincre : « Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas, vous aurez beau regarder, vous ne verrez pas » (28, 26), prenant acte du fait qu'une partie d'Israël n'a pas reçu son témoignage contre l'évidence même de sa vérité. Israël se révèle décidément incapable de « comprendre » la volonté divine et de « voir » sa propre infidélité : la forme de l'oracle de jugement donne ici une ampleur particulière au constat d'échec que Paul doit faire devant l'inutilité de ses efforts.

Il pose ensuite le même « diagnostic » que le prophète pour expliquer ce paradoxe : « Car le cœur de ce peuple s'est épaissi, ils sont devenus durs d'oreille et ils se sont bouché les yeux pour ne pas voir de leurs yeux ni entendre de leurs oreilles ni comprendre avec leur cœur ni se convertir – et (en conséquence) je les guérirai » (voir Is 6, 10). Faisant sienne l'explication donnée par Dieu lui-même au prophète Isaïe, dans un contexte où l'opportunité du repentir est passée car est venu le temps du jugement, Paul lui confère par là un caractère irréfutable : comme ses pères, la génération présente se détourne de son Dieu et reste insensible à ses appels. Il ne sert donc à rien d'attendre un changement d'attitude de sa part, le constat de l'infidélité du peuple étant lié à ses yeux, à la tradition même d'Israël. Le lecteur se souvient que le discours d'Étienne avait abouti à la même conclusion. Ainsi appliquée à la situation présente, la citation fonctionne comme clé de compréhension pour le lecteur à qui la véritable raison du refus juif à l'égard de la prédication chrétienne selon Luc est désignée explicitement pour la première fois, authentifiée par l'Écriture elle-même.

L'oracle de jugement comporte habituellement une sanction. C'est le cas en Is 6, 11-13 où il est dit que l'endurcissement du peuple durera jusqu'à ce que le pays soit entièrement dévasté, qu'une grande détresse règne au milieu du pays et qu'il ne reste d'Israël (comparé au tronc dépouillé du térébinthe ou du chêne) qu'une « semence sainte ». Celle dont Paul frappe la communauté juive de son temps est énoncée au verset 28 : « Sachez donc que ce salut de Dieu a été envoyé aux païens ; eux, précisément, ils

entendront. » Prolongeant la prophétie d'Isaïe mais s'en démarquant pour s'appliquer à la situation présente du face-à-face entre Paul et la communauté juive de son temps, cette sanction consiste à annoncer à cette dernière l'avenir que lui vaudra l'endurcissement de son cœur et la persistance de son refus : en lieu et place de la dévastation du pays évoquée par le texte d'Isaïe, rien moins que l'accueil par les païens de l'annonce du salut divin doit signifier à la fois le sommet et le terme de l'infidélité d'Israël envers son Dieu. En suggérant pareille équivalence à un auditoire par définition familier de l'Écriture, Paul souligne le caractère redoutable de la menace qu'il brandit devant lui : faire preuve d'une telle obstination ne revient-il pas à laisser, paradoxalement, les païens être les seuls bénéficiaires du salut d'abord promis à Israël, comme si ce dernier ne se « jugeait pas digne de la vie éternelle » (Ac 13, 46) ?

Le genre littéraire de l'oracle de jugement peut expliquer une telle amplification : plus terrible est l'annonce du châtement, plus elle est susceptible d'entraîner un changement de la part du « coupable ». En prophétisant la conversion des païens à la foi chrétienne, c'est celle de ses frères juifs que Paul espère provoquer : comment Israël pourrait-il laisser s'établir une telle preuve de sa propre infidélité envers le Dieu de ses pères ? Tel est donc le bilan dressé par le narrateur au terme de son récit : récapitulant l'ensemble des événements racontés, il éclaire, pour son lecteur, la signification qu'ils revêtent à ses yeux. Paul a effectivement mené jusqu'au bout sa tâche de témoin du Christ, devant « des nations païennes, des rois et des fils d'Israël ». L'ouverture de la foi aux païens par la venue du Messie n'ayant pas été acceptée par une partie d'Israël, il a dû assumer, seul, la vocation de son peuple d'être « lumière pour les Nations » (voir Is 49, 6). S'il a été contraint de s'incliner devant l'évidence de la division d'Israël face au message chrétien, il n'en a pas moins continué à tenter par tous les moyens, y compris la menace de la punition extrême que représentait l'exclusion du salut, de les convaincre d'accueillir ce salut de Dieu, accomplissement de l'espérance d'Israël.

Derrière les termes qui condamnent, il faut entendre l'appel pressant que lance Dieu à son peuple, par la bouche de son prophète, pour qu'enfin il entende, voie, comprenne sa parole de salut, se tourne vers lui et se laisse « guérir » par lui. Une telle formulation est conforme à la fonction de l'oracle de jugement qui vise à provoquer un choc et à entraîner du même coup un changement de comportement.



Kathie BIRAT

Université de Lorraine, Centre Écritures, EA 3943, Metz, 57000

**LES FILS DE CHAM : LA PROBLÉMATIQUE DE L'ANCÊTRE
DANS LA LITTÉRATURE AFRO-AMÉRICAIN**

L'ancêtre joue un rôle primordial dans la culture et la littérature afro-américaine, car il représente le chaînon manquant dans une histoire marquée par des absences et des lacunes. Il ne s'agit pas uniquement d'un thème littéraire, mais d'une problématique qui croise les représentations personnelles et collectives avec une réalité historique. La représentation littéraire reflète la prise en compte d'une béance historique et culturelle à laquelle les écrivains tentent de répondre. Mais l'absence de l'ancêtre, produite par le déplacement massif de populations africaines vers le Nouveau Monde à partir du seizième siècle, ne donne pas lieu uniquement à des représentations littéraires. Au moins deux tentatives ont été faites au cours du vingtième siècle pour ré-écrire l'histoire de l'Afrique de façon à établir une filiation qui modifierait la place du noir dans cette histoire. Ces tentatives de ré-écriture, associées à deux figures à la fois emblématiques et ambigües, Marcus Garvey et Malcolm X, montrent à quel point la rupture avec le passé créée par l'esclavage a produit un besoin de légitimité auquel les représentations littéraires ne peuvent pas toujours fournir une réponse adéquate.

Pour aborder ce sujet d'une façon qui permette d'y intégrer ses multiples facettes, il peut s'avérer utile d'évoquer les notions d'écart, de manque, de béance, notions auxquelles l'ancêtre va répondre, mais de manière complexe et variée. Si l'ancêtre répond au besoin d'une continuité, nous verrons que les lacunes constatées dans la continuité des générations d'Africains transportés comme esclaves dans le Nouveau Monde seront à la fois d'ordre temporel, spatial et symbolique. Aux écarts creusés par le temps et l'espace s'ajoutent ceux qui séparent mythe, fiction et histoire en tant que représentations du passé. Nous sommes donc confrontés à des dislocations multiples. Il ne s'agit pas de démontrer comment les Afro-Américains utilisent la

notion d'ancêtre pour relier toutes ces réalités disparates, mais d'explorer quelques aspects de cette thématique qui s'exprime non seulement dans la littérature mais également dans des actions qui relèvent des représentations collectives.

Nous allons procéder à partir des deux bouts de la chaîne des représentations pour montrer comment la thématique de l'ancêtre se manifeste dans le présent comme réponse à des questions liées à l'histoire de l'esclavage, et ensuite examiner quelques réponses apportées à travers le temps. Nous regarderons d'abord le problème posé par l'ancêtre mythique, le Cham biblique, et la façon dont cette histoire d'un ancêtre quelque peu embarrassant a été utilisée pour justifier l'esclavage américain au dix-huitième et dix-neuvième siècles. Nous parlerons ensuite de la survivance des croyances africaines sur le sol américain et donc de la façon dont une approche africaine de l'ancêtre a été transposée dans le domaine chrétien par un syncrétisme qui est caractéristique des pratiques religieuses afro-américaines. Nous aborderons ensuite deux tentatives pour ré-écrire l'histoire d'une façon à modifier la place de l'homme noir, tentatives qui ont été motivées à la fois par le problème des représentations véhiculées à travers les mythes et par la nécessité de fonder une identité collective basée sur la démonstration d'une filiation remontant à la nuit des temps. Nous reviendrons finalement à la question des représentations littéraires en rapport avec l'idée de l'ancêtre, en espérant que les questions abordées dans les trois premières parties auront permis de contextualiser cette question de manière à éviter de voir l'évocation littéraire de l'ancêtre simplement comme une façon pour les Afro-Américains de se ré-inventer un passé collectif.

La romancière américaine Toni Morrison constituera notre point de départ en raison non seulement de son statut en tant qu'écrivain mais également à cause de sa volonté explicite d'évoquer publiquement les questions liées à l'histoire des Afro-Américains¹. Dans un texte datant de 1984, elle utilise de

1 Toni Morrison, nobélisée en 1993, est devenue emblématique des écrivains afro-américains, en particulier des femmes. Son œuvre, comportant neuf romans et plusieurs essais, est devenue symbolique de l'émergence d'une littérature afro-américaine hautement visible à partir des années soixante. En tant qu'éditeur et professeur de littérature, elle s'est constituée elle-même en « ancêtre » littéraire, militant pour l'élargissement du champ littéraire américain pour prendre en compte de nouvelles réalités. Son autorité dépasse

façon explicite le mot « ancestor » et donne un sens précis à ce terme, qu'elle considère comme essentiel dans la construction d'une identité afro-américaine à travers la fiction. Dans ce texte, elle parle de la représentation de la vie urbaine et de la vie rurale dans la fiction afro-américaine et elle essaie d'expliquer pourquoi le village est un lieu plus propice à la réalisation de cette identité que ne l'est le contexte urbain. Elle dit :

Ce qui manque dans la fiction urbaine et qu'on trouve par contre dans la fiction du village, c'est l'ancêtre. L'ancêtre noir, bienveillant, protecteur, sage, survit dans le village mais pas à la ville. [...] Lorsqu'un écrivain noir américain situe sa fiction dans un contexte rural ou dans un village, ce n'est pas pour communier avec la nature dans le but d'apaiser sa souffrance personnelle, mais pour entrer en contact avec l'ancêtre. (39) Les écrivains noirs contemporains semblent considérer la vie urbaine acceptable uniquement si l'ancêtre est présent. Le pire qui puisse arriver dans une ville est que l'ancêtre devienne simplement un parent ou un adulte et qu'il soit perçu par conséquent comme celui qui a trahi – celui qui a abandonné son rôle de conseiller ayant un lien fort avec le passé. (40)

Il ne faut pas confondre cet amour pour l'ancêtre avec des clichés réducteurs concernant la famille noire, les familles monoparentales, l'absence d'une histoire. [...] Ce qui m'intrigue, c'est la façon dont l'absence ou la présence d'un ancêtre détermine le succès du protagoniste. Car l'ancêtre n'est pas caractérisé uniquement par sa sagesse ; il attache plus d'importance au lien racial, à la mémoire de la race, qu'à la réussite personnelle. Il arrive souvent que le protagoniste se batte contre l'ancêtre, mais le protagoniste n'échoue que s'il réussit à ignorer ou à effacer l'ancêtre². (43)

Il y a plusieurs aspects de ces citations qui méritent notre attention. D'abord, le fait que Toni Morrison met l'accent sur l'aspect pratique de la question. L'ancêtre est pour elle non pas forcément celui qui agit, car c'est le personnage principal de l'histoire qui doit agir, mais celui qui motive l'action, qui la rend possible et même nécessaire. Il ne s'agit évidemment pas de l'ancêtre lui-même, sauf si l'histoire tourne autour de fantômes ou de revenants, mais de celui qui représente l'ancêtre, qui remplit sa fonction et qui agit en son nom dans le présent. La façon dont Toni Morrison utilise le mot « ancêtre » pose donc tout le problème du lien entre présent et passé et la façon dont cette relation est représentée dans la fiction. Mais au-delà de l'aspect fictionnel, elle pose la question de la relation entre des

le cadre purement littéraire, comme le montre sa récente nomination à la Légion d'Honneur.

- 2 MORRISON (T.), « City Limits, Village Values : Concepts of the Neighborhood in Black Fiction », dans JAYE (M. C.), CHALMERS WATTS (A.) éds, *Literature and the Urban Experience : Essays on the City in Literature*, New Brunswick : Rutgers University Press, 1981, p. 39-43. La traduction est la mienne.

croyances anciennes, enracinées dans d'autres cultures, et les structures de la société contemporaine. Il est évident que l'enjeu de l'existence, de l'appel à l'autorité de l'ancêtre, concerne le présent. L'ancêtre ne sert pas uniquement de fondateur ; il prolonge son autorité dans le présent et permet au présent d'établir sa légitimité dans un passé historique, mythique, et/ou sacré.

Cette thématique, telle qu'elle se manifeste dans la littérature afro-américaine, est évidemment liée à la notion de mémoire collective qui est très présente depuis quelques années dans toutes les discussions autour de l'identité et des périmètres des identités collectives. Nous n'allons pas retracer les contours de la question de l'identité collective ici, car les éléments principaux de cette thématique sont bien connus³. Mais il convient tout de même de souligner la convergence entre cette préoccupation de mémoire collective et l'émergence d'une thématique spécifique de l'ancêtre chez certains écrivains comme Toni Morrison. Si l'on regarde l'histoire des Afro-Américains, on se rend compte que la coupure avec la culture africaine, coupure voulue par les esclavagistes et nécessaire à la création du système de l'esclavage, et qui les privait de l'autorité culturelle liée à l'ancêtre, eut un impact très concret sur la vie des esclaves africains et sur leurs possibilités de représentations culturelles dans un contexte nouveau et étranger. Mais la thématique de l'ancêtre ne va émerger de façon claire qu'à partir du moment où les problèmes essentiels de liberté individuelle, de statut légal et de survie économique sont plus ou moins résolus par l'accession à la totalité des droits civiques dans les années 60, même si elle est toujours présente de façon sous-jacente. La construction d'une représentation de l'ancêtre participe donc d'une problématique plus générale de représentation collective. La mise en évidence des questions relatives à la mémoire collec-

3 La construction d'une identité collective par une représentation du passé est certainement le thème principal d'un grand nombre de romans afro-américains, mais également de beaucoup de romans qui entrent dans la catégorie de la littérature dite « postcoloniale ». Linda Hutcheon, dans son ouvrage *A Poetics of Postmodernism*, consacré à la littérature postmoderne, évoque ce qu'elle appelle la métafiction historiographique, littérature qui ne se contente pas de mettre en scène le passé, mais qui explore en même temps les conditions de représentation du passé dans la fiction à travers une prise en compte de la nature discursive de la représentation historique. Des critiques tels que Hayden White et le philosophe Paul Ricœur ont contribué à cette réflexion sur les rapports entre histoire et fiction, qui constitue l'une des problématiques les plus importantes de la fiction contemporaine.

tive, surtout dans les vingt dernières années, a permis de concentrer et de focaliser les questions de représentation dans la communauté afro-américaine sur la figure de l'ancêtre qui représente, par métonymie, la présence d'un passé effacé et perdu. Il s'agit donc non seulement de chercher l'ancêtre réel, même si le succès du livre *Racines* d'Alex Haley et de la série télévisée faite à partir de ce livre témoigne de l'importance d'une recherche généalogique des ancêtres. Il est question surtout de la construction de l'ancêtre en tant que signifiant, en tant que position dans une structure qui ne tient que parce qu'elle est construite à partir d'une fondation qui la légitime en tant que structure. C'est la raison pour laquelle la question de la légitimité conférée par l'ancêtre sera une question non seulement historique ou chronologique, mais également ontologique et discursive.

L'origine, la fondation assurée par l'ancêtre se confond, dans les problématiques identitaires, avec la question de la constitution du sujet et de l'énonciation. L'absence de l'ancêtre creuse le manque que Derrida a révélé au cœur du discours et lui donne une dimension collective. Le sujet déconstruit par Derrida ne peut pas fonder sa légitimité en tant que sujet parlant sur sa présence à lui-même dans la plénitude du sens. Il est pris dans un réseau de signifiants qui l'empêche de se positionner au centre et à l'origine de son propre discours, lui imposant le recours au système de représentations imposé par le langage. Lacan a étendu ce raisonnement au problème de la constitution du sujet en termes psychanalytiques. Dans la pensée postcoloniale, comme dans la littérature afro-américaine, le problème de l'origine dans le temps et celui de l'origine du discours dans l'énonciation sont étroitement liés⁴. C'est important, car l'absence de l'ancêtre, ou son

4 De nombreux théoriciens ont mis en évidence ce lien entre l'origine de la parole dans l'énonciation et l'origine dans le temps. C'est Homi Bhabha qui en a fait la base d'une réflexion sur les conditions de la pensée postcoloniale dans *The Location of Culture*. Pour Bhabha, l'acte d'énonciation ouvre un espace « hybride » entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation « qui n'est pas représenté dans l'énoncé mais qui constitue la reconnaissance de son implication dans un discours et de son positionnement par rapport à un destinataire, ainsi que de sa situation culturelle, sa référence à un temps et à un lieu précis ». Le discours se construit dans cette interstice, déjouant toute tentative pour faire remonter un énoncé quelconque à une origine qui en garantirait l'autorité et niant de la même façon toute interprétation binaire de la relation soi /autre, colonisateur/colonisé. La notion de « détour » développé par Édouard Glissant dans *Discours caribéen* repose sur la même logique de refus de la notion de retour à l'origine et son remplacement par des stratégies de subversion qui sont, comme les modèles de Bhabha, de nature

silence, va empêcher sa descendance de parler. C'est ainsi que la béance constatée par rapport au passé va frapper au cœur du présent.

Le problème de l'absence de l'ancêtre liée à la rupture temporelle et géographique de l'esclavage se double d'un autre problème, celui de la présence, au moins à travers la légende, d'un ancêtre biblique embarrassant qui pèse sur le présent par la confusion qu'il instaure entre l'ancêtre biblique, la couleur noire et l'état de servitude ou d'esclavage. Il s'agit de l'histoire des fils de Cham auquel le titre de cet article fait allusion. Cette histoire trouve son origine dans un passage du chapitre 9 de la Genèse, versets 20-27. Noé, qui avait trois fils dont les noms étaient Sem, Cham et Japhet, aurait maudit le fils de Cham, Canaan, pour la faute de son père, qui l'avait vu (Noé) nu. Il s'agissait bien des ancêtres de l'humanité tout entière, car il est dit que : « Ces trois-là étaient les fils de Noé et à partir d'eux se fit le peuplement de toute la terre. » La malédiction portait donc sur tous les descendants de Cham et de son fils Canaan. Les problèmes d'interprétation posés par ce passage sont nombreux, à commencer par le fait que la malédiction porte sur Canaan alors que la faute a été commise par son père. *La Bible de Jérusalem* dit que Canaan est en réalité le nom du troisième fils de Noé et qu'il n'y avait que ce nom dans le récit primitif recueilli par le Yahviste⁵. Ce qui nous intéresse dans ce récit est la façon dont il a été interprété à travers l'histoire par des commentateurs juifs, chrétiens et musulmans avant d'être adopté au dix-huitième siècle par les apologistes de l'esclavage. Il est impossible d'établir de façon claire la source du lien entre les notions de peau noire, de malédiction et de statut d'esclave, mais cette confusion semble remonter loin dans le temps. David Goldenberg, en examinant différentes versions d'une œuvre chrétienne qui s'appelle *La Caverne des trésors*, a suivi l'évolution de la représentation de Cham. Dans la première version, Canaan est désigné comme l'ancêtre des « dark-skinned peoples », mais aucun lien entre la couleur de sa peau et l'esclavage n'est mentionné. Goldenberg fait remarquer que cette

discursives. Les deux approches permettent d'envisager un dialogue entre passé et présent.

5 « Cham ne sera plus nommé et Canaan sera le sujet de la malédiction des v. 25-27 ; il doit donc être le coupable. Son nom figurait seul dans le récit primitif recueilli par le Yahviste et il était le plus jeune des trois fils de Noé, v. 24, dont l'ordre était donc, selon cette tradition : Sem, Japhet et Canaan », *La Bible de Jérusalem*, Paris : Cerf, 1974, p. 40, note b).

généalogie, qui lie Canaan aux peuples basanés, se retrouve dans d'autres textes non-chrétiens et reflète une tradition qui remonte au deuxième siècle avant Jésus Christ, avant toute trace écrite d'une identification de l'esclavage avec des peuples noirs. Dans la version rédigée entre le neuvième et le onzième siècle, un lien explicite est établi entre la couleur de peau et la malédiction qui condamne Cham au statut d'esclave. Goldenberg fait remarquer que deux modifications du mythe ont été introduites : (1) Cham a remplacé son fils et (2) la malédiction représentée par l'esclavage a été doublée par une association de l'esclavage avec la couleur noire⁶.

David Whitford, qui a étudié la lecture de ce passage biblique au Moyen-Âge et à la Renaissance, souligne l'importance d'une prise en compte des questions de réception dans l'étude des lectures variées de l'histoire de Cham. Whitford s'intéresse moins à l'origine des interprétations qu'à la façon dont les gens à différentes époques ont compris la malédiction, « de quelle façon ils s'en sont servis, comment ils l'ont modifiée, et comment ils ont été eux-mêmes transformés par elle⁷ ». Par rapport à la transmission du mythe, il fait remarquer que pour les gens du Moyen-Âge, Cham représentait le serf, mais que la notion de race, dans le sens moderne de ce terme, ne faisait pas partie de la définition.

Ce qui est particulièrement intéressant, par rapport à la problématique de l'ancêtre, est non seulement l'impact de ce passage sur la représentation des Africains et des Afro-Américains, mais la façon dont elle a été utilisée pour justifier l'esclavage. Stephen Haynes, dans un ouvrage récent consacré à l'esclavage aux États-Unis, fait remonter l'utilisation des notions de peau noire et d'esclavage liées à ce passage comme justification de l'esclavage des Africains au quinzième siècle, date du début de l'emploi des esclaves par les Espagnols et les Portugais. Il faut remarquer que les commentateurs ont rarement donné une identité raciale à Cham avant le début des explorations de l'Afrique au quinzième siècle⁸. Il ajoute que les commentateurs protestants n'ont pas vraiment modifié l'interprétation de ce passage de

6 GOLDENBERG (D.), *The Curse of Ham : Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam*, Princeton : Princeton University Press, 2003, p. 172-174.

7 WHITFORD (D. M.), *The Curse of Ham in the Early Modern Era: The Bible and the Justifications for Slavery*, London : Ashgate Publishing Limited, 2009, p. 12.

8 HAYNES (S.), *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, Oxford : Oxford University Press, 2002, p. 7.

la Bible, élément important quand on pense que les Africains en Amérique ont adopté surtout des formes de christianisme protestantes. Haynes cite le *Dictionnaire de la Bible* du Français Augustin Calmet, publié en France en 1722 et dans une édition en anglais aux États-Unis en 1832. D'après Calmet, le nom de Cham signifie « brûlé, basané, noir ». Selon Haynes, Calmet serait le premier commentateur de la Bible à lier Cham explicitement avec la négritude et l'esclavage⁹. Haynes explore dans son ouvrage la façon dont cet argument a servi dans la défense de l'institution de l'esclavage au dix-neuvième siècle. Il souligne que parmi les gens qui faisaient appel à cet argument figuraient des représentants respectés de la communauté : médecins, avocats, hommes politiques, pasteurs, professeurs¹⁰. Il est important de souligner le rôle joué par l'histoire de Cham dans la construction d'une défense de l'institution de l'esclavage, en particulier par les gens du Sud.

Pour saisir l'importance de la notion d'ancêtre pour les esclaves des dix-huitième et dix-neuvième siècles, il faut regarder du côté des esclaves eux-mêmes pour tenter de comprendre comment ils compensaient la souffrance générée par l'imposition d'un ancêtre « inventé » pour les besoins d'une justification de leur esclavage. Les Africains ainsi transplantés en Amérique se sont trouvés coupés de leur culture d'origine et en même temps ont fait l'objet d'une construction discursive qui leur attribuait un ancêtre biblique embarrassant. La séparation avec la terre ancestrale devait être particulièrement traumatisante à cause de la place de l'ancêtre dans la spiritualité africaine, car pour fonctionner correctement, le lien avec l'ancêtre doit être à la fois spatial et temporel. Il y a une unité de lieu qui semble essentiel dans les types de spiritualité qui reposent sur un lien fort entre les vivants et les morts, et c'est cette unité qui a été brisée par l'esclavage. On pourrait se demander pourquoi les Africains n'ont pas simplement reconstitué le même type de rapport entre vivants et morts sur le sol américain. Ils l'ont fait dans une certaine mesure, mais la transplantation en Amérique a profondément bousculé leurs pratiques religieuses et culturelles, et c'est ce qu'il faut considérer par rapport au rôle de l'ancêtre.

Le problème essentiel qui se pose concerne la conservation des pratiques africaines sur le sol américain et l'interaction entre la spiritualité

⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰ *Ibid.*, p. 66.

africaine et le christianisme dans la vie des Afro-Américains. Premièrement, il faut considérer le rôle de l'ancêtre dans la spiritualité africaine, en tenant compte évidemment de toutes les variations qui existent. Une présentation synthétique ne peut être que superficielle, mais il y a des aspects de la question qui demandent d'être mis en évidence. John Mbiti, dans son ouvrage *African Religions and Philosophy*, explique que l'ontologie religieuse africaine divise le monde des êtres et des objets en cinq catégories : 1) Dieu, le créateur de toute chose, 2) les esprits, parmi lesquels figurent des êtres avec des pouvoirs surnaturels et les esprits des hommes morts il y a longtemps, 3) l'homme, y compris les enfants sur le point de naître, 4) les animaux et les plantes, et 5) tous les objets et phénomènes qui ne sont pas vivants¹¹. Il insiste sur la place des ancêtres dans un univers dans lequel, même si c'est Dieu qui est le représentant ultime de l'ordre moral, ce sont les « patriarches, les morts-vivants, les anciens, les prêtres, et même les divinités et les esprits qui sont les gardiens de la moralité humaine¹² ». Il explique que les esprits de ceux qui sont morts et les autres esprits, dont certains ont été des êtres humains, occupent ce qu'il appelle « l'état ontologique entre Dieu et les hommes¹³ ». Ils servent d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, entre le monde des vivants et celui des morts. Il y a une idée de continuité ou de contiguïté entre le monde des vivants et celui des morts, donc des ancêtres. La mort n'est pas perçue comme une rupture avec la vie et le monde des vivants, mais plutôt comme un voyage vers le monde habité par les esprits. Dans ce type de schéma, les ancêtres jouent un rôle important dans l'affirmation d'une continuité entre la vie et la mort.

L'Africain transporté comme esclave dans le Nouveau Monde se trouvait coupé non seulement de ses ancêtres réels, historiques, mais également d'un système de croyances qui reposait sur cette place centrale de l'ancêtre. Le christianisme lui proposait des consolations pour la souffrance imposée par la mort et la séparation, mais pas en termes de contact du même type avec les ancêtres. Le Christ allait, d'une certaine façon, remplacer l'ancêtre comme source de consolation et de conseil. Se pose donc deux questions,

11 MBITI (J. S.), *African Religions and Philosophy*, London : Heinemann, 1969, p. 16.

12 *Ibid.*, p. 213. Ma traduction. Le texte en anglais parle de « patriarchs, living-dead, elders, priests, or even divinities and spirits ». Ceux qu'on appelle les « morts-vivants » sont ceux qui sont physiquement morts mais encore vivants dans la mémoire de ceux qui les ont connus dans la vie. (p. 25)

13 *Ibid.*, p. 26-27.

celle de la façon dont les esclaves se sont approprié le christianisme et celle de la survivance en Amérique des croyances africaines.

Si on considère les chansons créées par les Afro-Américains, celles qu'on appelle les « negro spirituals », on s'aperçoit qu'elles expriment une appropriation tout à fait particulière de certaines histoires bibliques avec lesquelles les esclaves s'identifiaient fortement, comme par exemple l'Exode. La célèbre chanson « Descends, Moïse », exprime le rapport que voyaient les esclaves entre leur souffrance et celle du peuple d'Israël. Mais, détail important, en se représentant comme descendants spirituels de Moïse (descendant de Sem et non de Cham), ils corrigeaient d'une certaine façon la filiation avec Cham.

La question de la survivance des croyances et pratiques africaines a été le sujet d'un long débat entre spécialistes de la culture afro-américaine. Melville Herskovits, dans *The Myth of the Negro Past*, publié en 1941, soulignait la continuité entre la culture africaine et la culture afro-américaine. E. Franklin Frazier, dans son ouvrage *The Negro Church in America* (1963) soutenait la thèse contraire et estimait que les Afro-Américains avaient perdu une grande partie de leur héritage culturel africain à cause des effets dévastateurs de l'esclavage. Des recherches plus récentes ont évidemment modifié et nuancé ce débat et mis en évidence quelques erreurs d'interprétation dans le travail de Herskovits, dont les thèses étaient basées sur une conception d'une certaine homogénéité dans la culture de Afrique occidentale¹⁴. Mais d'autres chercheurs ont révélé des traces importantes de la survivance de croyances africaines. Des études intéressantes ont été faites sur une population afro-américaine qu'on appelle les Gullahs, qui vivaient au dix-neuvième siècle sur des îles qui se trouvent le long de la côte entre Charleston, en Caroline du Sud, et Savannah, en Géorgie. Les esclaves qui vivaient sur ces îles venaient de plusieurs régions de l'Afrique, d'abord de la Côte-d'Or, ensuite de la région Kongo-Angola et plus tard de la côte ouest, de la région qu'on appelle en anglais the "Windward Coast", qui correspond au territoire occupé actuellement par le Sierre Leone et le Liberia¹⁵. Les chercheurs ne sont pas certains de l'origine du nom « Gullahs », qui est

14 HOLLOWAY (J.) éd., « Introduction », dans *Africanisms in American Culture*, Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1990, p. x.

15 WASHINGTON CREEL (M.), « Gullah Attitudes toward Life and Death », dans HOLLOWAY, *Africanisms in American Culture*, op. cit., p. 70.

peut-être une version raccourcie du mot « Angola » ou le reflet du nom d'un groupe d'Africains qui s'appelaient Gola. Mais ces Gullahs constituent un objet d'étude intéressante à cause de leur isolement sur ces îles, un isolement qui leur a permis de développer une culture distincte et homogène, dans laquelle on retrouve de nombreuses traces de la spiritualité africaine. Dans son étude des Gullahs, Margaret Washington Creel montre le lien étroit, dans la spiritualité des Gullahs, entre la communauté des morts, donc des ancêtres, et celle des vivants ; elle, la mort ne signalait pas une rupture avec la communauté des vivants ; elle représentait plutôt la continuité entre les vivants et les morts¹⁶. Cette relation étroite entre vivants et morts n'était qu'un aspect d'une spiritualité qui reposait sur une cohésion sociale très forte, sur un lien étroit entre l'individu et le groupe. L'isolement a évidemment contribué à renforcer ce lien social. L'une des pratiques qui caractérisait ce groupe était ce qu'on appelle le « ring shout », une cérémonie en l'honneur des ancêtres, pratique qui remonte à des origines africaines¹⁷. Les missionnaires chrétiens n'ont commencé à convertir ces populations qu'à partir de 1830 (les premiers étant les missionnaires méthodistes), ce qui explique le syncrétisme très prononcé de leurs pratiques religieuses. Plusieurs écrivains contemporains se sont inspirés de ces communautés isolées pour représenter la résistance culturelle des esclaves et pour explorer les moyens de représenter le lien entre les pratiques traditionnelles et la communauté afro-américaine contemporaine. Ce qui importe dans la perspective de l'ancêtre, c'est le rôle que joue celui-ci dans le maintien d'un sens d'appartenance à une communauté. En tant que guide spirituel pour les vivants, il les aide à faire des choix et à prendre des décisions qui vont dans le sens d'un respect de l'intérêt de la communauté (communauté qui est constamment menacée dans son existence réelle, spirituelle et culturelle).

Ces traces de spiritualité africaine aideront les Afro-Américains à construire des représentations du passé et du présent dans lesquelles l'ancêtre remplit le rôle décrit par Toni Morrison. Mais elles ne permettront pas de combler toutes les lacunes créées par les déchirures de l'histoire. C'est la

16 HOLLOWAY, *Africanisms in American Culture*, *op. cit.*, p. xv (en parlant des travaux de Creel).

17 CREEL, dans HOLLOWAY, *Africanisms in American Culture*, *op. cit.*, p. 79.

raison pour laquelle il faut également regarder un autre aspect de la construction d'une conscience collective du passé historique qui reflète le besoin de trouver un ancêtre capable de représenter les Afro-Américains sur une plus grande échelle. L'émergence d'une conscience « noire » exige la présence d'un ancêtre noir capable de faire contrepoids à l'ancêtre maudit. Les tentatives de Marcus Garvey dans les années vingt et de Malcolm X dans les années soixante pour promouvoir une conscience collective noire fondée sur un lien fort avec l'histoire de l'Afrique traduisent ce besoin de fournir une réponse réelle, historique, politique et sociale au malentendu créé par la confusion entre mythe, histoire et religion, confusion véhiculée par l'histoire des fils de Cham. Ces deux personnages historiques, qui représentent des idées auxquelles un grand nombre de noirs américains ont adhéré, montrent à quel point les aspects historiques et les dimensions mythiques de la question de l'ancêtre sont inséparables. Marcus Garvey a conduit sa campagne d'affirmation d'une identité africaine dans les années vingt ; Malcolm X a promulgué l'idée de la Nation de l'Islam dans les années soixante. Mais dans les deux cas l'Afrique, à cause de la question coloniale et de l'émergence de nations indépendantes sur le continent, a été repositionnée dans le discours comme terre non seulement des origines mais également comme réponse à l'avenir. D'où la tentation de revenir sur l'origine africaine de l'homme.

Marcus Garvey est né à Kingston, Jamaïque, en 1887. Arrivé à New York en 1916 il est rapidement devenu le chef de file de tous ceux qui souhaitaient non seulement améliorer les conditions de vie des noirs, mais aussi leur donner la possibilité d'être fiers de leur couleur et de leur relation avec l'Afrique. Son but était de proposer une vision de l'unité de tous les peuples de couleur, idée fondée sur la nécessité de libérer l'Afrique du pouvoir des pays colonisateurs. Garvey avait lu l'œuvre d'Edward Wilton Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, œuvre à la fois de philosophie et d'histoire, dans laquelle Blyden se penchait sur le sort des peuples noirs et prônait l'idée d'un retour en Afrique. (Blyden était originaire des Virgin Islands mais s'était installé en Liberia)¹⁸. Garvey a prêché la nécessité de libérer les pays africains, mais il a également encouragé un retour à l'Afrique. Personnage haut en couleur, possédant une voix puissante et un fort pouvoir de persuasion, Garvey a été élu Président de l'Afrique lors de la

18 GRANT (C.), *Negro with a Hat: The Rise and Fall of Marcus Garvey and his Dream of Mother Africa*, London : Jonathan Cape, p. 53.

première conférence internationale des peuples noirs qu'il a organisée à New York. L'un des buts de cette conférence était de rédiger une déclaration des droits de l'homme noir. Pour comprendre l'influence et l'importance de Garvey, qui a fondé un journal, créé une association mais également une entreprise maritime, il faut se rappeler les conditions de l'époque, l'impact de la Première Guerre mondiale, la déception des soldats noirs après leur retour de cette guerre, la violence dans les villes américaines, les discours racistes. Garvey répondait au besoin d'une fierté raciale et implicitement, en associant cette fierté avec le passé de l'Afrique, il redonnait aux Afro-Américains des ancêtres sur lesquels ils pouvaient fonder leur histoire.

Dans les années soixante, Malcolm X allait, de sa propre façon, faire appel à la « race pride » en prêchant la conversion à l'islam. Lui aussi allait fonder son appel au peuple noir sur une relecture de l'histoire qui donnerait aux noirs des ancêtres mythiques pour remplacer les ancêtres blancs. C'était pendant qu'il était en prison que celui qui allait se donner le nom Malcolm X, pour souligner justement le problème de la filiation et de l'identité de l'homme noir, avait entendu parler d'un certain Elijah Muhammad¹⁹. Parmi les histoires que racontait cet homme figurait celle de l'origine des blancs et des noirs. D'après lui, l'homme originel, noir, aurait fondé La Mecque. Dans la tribu de Shabazz, qui serait l'ancêtre des noirs américains, un homme mécontent, qui s'appelait Yacub, avait décidé, pour se venger d'Allah, qui l'avait exilé sur Patmos, de créer la race blanche en utilisant les gènes récessifs pour faire émerger des personnes avec une peau de plus en plus claire²⁰. Cette inversion du rapport entre noir et blanc, rapport créé

19 Elijah Muhammad est le nom que s'est donné Elijah Poole. *La Nation of Islam*, fondée en 1930 par W. D. Fard, a été présidée par Elijah Muhammad à partir de 1934. Cet organisme dénonçait le racisme américain dans les pages du journal *Muhammad Speaks*. Mais comme les Églises noires, il remplissait également un rôle social à travers les fermes, boulangeries, supermarchés et restaurants qu'il possédait. Après la mort d'Elijah Muhammad en 1975, le fondateur a été remplacé par son fils Wallace, qui a adopté une approche plus ouverte en permettant à toutes les races de devenir membres de ce qui s'appelait maintenant the World Community of Islam in the West. FRANKLIN (J. H.), *From Slavery to Freedom: A History of Negro Americans*, cinquième édition, New York : Alfred A. Knopf, 1980, p. 413 ; BACHARAN (N.), *Histoire des Noirs américains au xx^e siècle*, Bruxelles : Éditions Complexe, 1994, p. 172.

20 Cette histoire a été racontée par Malcolm X dans son autobiographie, écrite avec l'aide d'Alex Haley. MALCOLM X, HALEY (A.), *The Autobiography of Malcolm X*, 1964, New York : Grove Press, 1966, p. 162-168.

implicitement par l'histoire des fils de Cham, permettait de donner à l'homme noir un ancêtre mythique placé dans une position dominante. L'histoire en elle-même montre à quel point les Afro-Américains sentaient le besoin de détricoter l'histoire mythique et l'histoire événementielle, dont la confusion avait contribué à la défense de l'esclavage. Cette ré-écriture de l'histoire répond à ce que Malcolm X appelle « le blanchiment de l'histoire » par les historiens qui ne laissent aucune place aux noirs dans l'histoire officielle²¹ Elijah Muhammad lui-même avait été influencé par sa rencontre avec un certain W. D. Fard en 1931. Fard enseignait que les Noirs américains étaient les descendants des musulmans, qui étaient depuis 400 ans séparés de la Nation de l'Islam. Fard considérait que sa mission consistait à convaincre les Noirs américains de revenir à l'Islam pour récupérer leur véritable identité²².

Pour situer correctement la place de l'ancêtre dans la littérature afro-américaine, il faut comprendre que les différentes approches de la question qu'on trouve dans la littérature répondent aux diverses facettes de la question qui viennent d'être évoquées. Car l'ancêtre est à la fois historique, mythique et culturel (dans ce sens que la culture africaine repose sur la place particulière accordée à l'ancêtre). Le Noir américain ne vivra pas de la même façon sans l'ancêtre, non seulement parce qu'il aura perdu le lien avec le passé familial et historique, mais parce que le mode de vie associé à l'ancêtre aura également été perdu.

La façon la plus évidente, et peut-être la plus courante, pour un écrivain afro-américain, de donner une place à l'ancêtre dans une fiction est par le biais des revenants, des fantômes. Il y a de nombreux exemples, et la question intéresse les chercheurs qui travaillent sur la littérature afro-américaine²³. Kathleen Brogan met en évidence plusieurs aspects de la question que nous avons déjà évoqués. Elle fait remarquer que la croyance dans la présence des esprits des ancêtres est l'un des rares éléments de la spiritualité africaine à avoir survécu dans le Nouveau Monde²⁴. Elle parle du

21 MALCOLM X, HALEY (A.), *The Autobiography of Malcolm X*, op. cit., p. 174.

22 *Ibid.*, p. 207.

23 Voir par exemple BROGAN (K.), *Cultural Haunting: Ghosts and Ethnicity in Recent African-American Literature*, Charlottesville : University Press of Virginia, 1998 ; RUSHDY (A.), *Remembering Generations: Race and Family in Contemporary African-American Fiction*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2001.

24 BROGAN, *Cultural Haunting...*, op. cit., p. 2.

recours aux fantômes comme une façon de « recréer une identité ethnique par une récupération imaginative du passé » qui permet de générer une nouvelle version du passé qui sera « mis au service du présent ». Elle souligne également le fait que ce qu'elle appelle le travail de « la mémoire narrative » est essentiellement « un acte social²⁵ ». Ceci est important. L'Afro-Américain a besoin de la communauté pour se définir, à la différence de l'Américain moyen qu'on trouve dans beaucoup de fiction américaine contemporaine²⁶. Elle parle aussi du danger potentiel de possession par des esprits, un phénomène qui peut être le signe d'une « incapacité de la mémoire à organiser l'histoire, à la rendre utilisable (en anglais « usable »)²⁷. Ashraf Rushdy, pour sa part, évoque des récits-palimpsestes qui superposent la vie des ancêtres sur celles de leurs descendants contemporains.

On peut étudier ces stratégies de mise en scène du rôle de l'ancêtre dans les romans de Toni Morrison, car ils sont parmi les plus connus et ils traitent la question de la présence des ancêtres à travers les revenants d'une façon particulièrement intéressante. Le roman *Beloved*, publié en 1987, parle d'une esclave qui a tué sa propre fille pour éviter qu'elle ne soit reprise par le maître, venu la chercher dans le Nord où la femme, Sethe, avait trouvé refuge après s'être échappée du Sud. Le bébé revient sous forme d'un fantôme qui va tourmenter Sethe jusqu'à ce qu'elle parle des horreurs du passé, donc jusqu'à ce qu'elle accepte d'organiser l'histoire, d'après la formule de Kathleen Brogan. L'approche de l'histoire relève du réalisme magique dans ce sens que la narration ne permet pas d'identifier la jeune fille qui vient à la porte de la maison de Sethe comme le fantôme du bébé qu'elle a tué. C'est seulement à travers la façon dont *Beloved* prend possession de la vie de Sethe, la coupant complètement de la vie réelle, que le lecteur identifie la dimension surnaturelle de la jeune fille.

25 *Ibid.*, p. 9. Ma traduction.

26 L'Américain moyen, c'est-à-dire l'Américain blanc, protestant, qu'il soit ouvrier ou col blanc, ne s'interroge pas sur son identité, qui lui semble évidente. Le célèbre « Rabbit » créé par John Updike dans les années soixante, personnage insatisfait mais incapable de définir la nature de son malaise, correspond à ce type de personnage. Les personnages créés plus récemment par Russell Banks dans des romans comme *Continental Drift*, reflètent cette même absence de réflexion sur la nature même de leur identité en tant qu'Américains. Une partie de l'attrait de la littérature afro-américaine, qui connaît un grand succès, à la fois critique et commerciale, se trouve dans cette dimension identitaire qui donne aux personnages des points de repère qui manquent à l'Américain moyen.

27 BROGAN, *Cultural Haunting...*, *op. cit.*, p. 9.

Mais *Beloved* n'est pas uniquement la fille de Sethe ; elle représente également la présence des ancêtres, les « soixante millions et plus » qui ont traversé l'océan depuis l'Afrique pour devenir des esclaves. Ceci devient évident dans les passages où elle parle et dans lesquels le lecteur s'aperçoit qu'elle n'a pas une seule identité, mais qu'elle représente tous les esclaves qui ont traversé l'Atlantique. Dans ce roman, Toni Morrison ne tente pas de représenter la possibilité de rétablir une communication avec les ancêtres à travers des pratiques religieuses ou culturelles. Elle cherche plutôt à montrer que pour vivre dans le présent et dans l'avenir, il faut faire la paix avec un passé à la fois personnel et collectif ; il faut remettre de l'ordre dans l'histoire en mettant des mots sur les choses à travers un dialogue non pas avec les morts, mais avec les vivants. Ceci est capital. L'ancêtre est perdu, de même que *Beloved* est perdue et qu'il faudra renoncer à elle comme à tous les morts. Mais c'est à travers la communauté, à travers le lien social, que l'ancêtre fait sentir sa présence et permet de reconstruire une identité culturelle. Dans le roman, ce dialogue est établi par Paul D, l'homme que Sethe avait connu dans le passé et qui retrouve Sethe sans connaître le destin de sa fille. Il finira par obliger Sethe à parler de ce qui s'est passé et c'est ainsi que Sethe arrivera à se reconstruire par la parole. C'est à travers les notions d'ordre et de désordre que le roman tisse un lien entre l'ancêtre historique, collectif, et le trauma personnel de Sethe. Le meurtre de *Beloved*, fait d'ailleurs historique, représente la façon dont l'esclavage a déformé l'idée même de la famille, la maternité, la paternité, la filiation. L'esclavage a généré un désordre profond dans les relations familiales afro-américaines. L'ambiguïté qui entoure l'identité de *Beloved* est le résultat de ce désordre ; le trouble qu'elle génère dans l'esprit de Sethe en est un autre signe. Il s'agit de remettre de l'ordre en remettant l'ancêtre à sa place historique. Cela ne veut pas dire que l'ancêtre n'a pas de place dans le monde des vivants, mais il ne peut trouver cette place qu'à travers des rites et des pratiques qui sont cohérents avec la vie dans le présent. Cela dit, on ne peut pas dire que Toni Morrison rejette complètement la spiritualité africaine qui donne une place à la communication avec les morts, ou qu'elle remplace l'irrationnel, l'inexplicable par le rationnel. Les femmes qui se rassemblent devant la maison de Sethe pour l'aider à se libérer de l'emprise de *Beloved* voient aussi la jeune fille. Mais ce qui est important, c'est le fait que Sethe retrouve l'usage de la parole, qu'elle entre, d'après les termes de Lacan, dans l'ordre du symbolique. Dans les romans de Morrison, la lecture des signes, l'interprétation,

et l'action sont très importantes et sont toujours orientées vers la vie dans le présent. Dans ses romans, il s'agit toujours de trouver l'ancêtre, de le reconnaître, de l'écouter, et à la limite, d'agir dans le respect de ce qu'il représente. Il faut que quelqu'un remplisse le rôle de l'ancêtre, que l'ancêtre soit récupéré en tant que signifiant.

Que devient alors ce fameux fils de Cham, trace symbolique d'un problème sans solution ? Il est très présent dans la littérature afro-américaine. Deux exemples très connus sont le roman de James Baldwin, *Go Tell it on the Mountain*, dans lequel le jeune John Grimes va voir la nudité de son père, un pasteur protestant qui le terrorise. Un autre est le roman de Ralph Ellison, *Invisible Man*, dans lequel le personnage de Hambro va véhiculer l'image de l'ancêtre maudit tout en proposant un moyen pour le dépasser, ou plutôt pour l'incorporer dans une action collective. C'est surtout par la parole qu'il revient dans des jeux de mots qui l'évoquent, le convoquent et le conjurent en même temps. On ne peut pas forcément se débarrasser de cet ancêtre mythique qui est lié à l'origine et à l'essence du lien entre négritude et servitude, mais on peut l'obliger à changer constamment de forme dans des jeux de mots et d'esprit qui diminuent sa capacité de nuire.



Nicolas BRUCKER

Université de Lorraine, Centre Écritures, EA 3943, Metz, 57000

TROIS FIGURES DE L'ANCÊTRE CHEZ RÉTIF DE LA BRETONNE

Que les relations familiales jouent un rôle décisif dans l'œuvre de Rétif de la Bretonne, tant au plan de la pensée qu'au plan de l'invention littéraire, nul n'en disconvient. Encore faut-il s'entendre sur ce qu'il convient d'appeler « relations familiales ». Les générations circonvoisines, au nombre de trois, dans le contexte des traditions rurales que décrit Rétif quand il évoque ses origines dans la Basse-Bourgogne du XVIII^e siècle, forment un tissu social très dense, qu'il faut distinguer des liens plus lâches entretenus avec les aïeux par l'intermédiaire d'une mémoire partagée, indirecte et fragile. Dans ce deuxième cercle la fiction se mêle à la réalité pour former une légende vraie où les destinées individuelles croisent les grands événements de l'histoire. C'est à un troisième niveau d'appartenance sociale qu'il convient de situer l'ancêtre¹. Au-delà du cercle de famille, séparé de lui par un intervalle que ne parviennent pas à combler les traditions ou savoirs généalogiques, l'ancêtre se tient isolé de ses descendants supposés, détaché de l'histoire comme de la société. Alors que les *anciens* sont toujours susceptibles d'être reliés à l'actualité du sujet, pour en expliquer ou en justifier l'existence, l'*ancêtre* – ou faut-il plutôt dire, afin d'en respecter le caractère collectif, *les ancêtres* – ne se laisse pas complètement réduire aux récupérations ou annexions qu'on est tenté de lui faire subir. Son intangibilité, qui le maintient au-dessus des modes et des querelles, le destine à être l'objet d'un culte, et cela aux différents degrés de la vie sociale, du groupe familial à la nation entière, en passant par la communauté villageoise. Il cristallise les projections de tous, et au terme d'un processus objectivant, en vient à constituer une unité de discours. Point d'articulation

1 Voir sur cette question LEGENDRE (P.), *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris : Fayard, 1985, p. 48 sq.

entre le révolu et l'avenir, il est encore un marqueur à partir duquel peut s'envisager le futur et s'interpréter le passé. Le temps des horloges est incarné en un temps des hommes, à équidistance entre la brièveté des vies singulières et les longs intervalles des évolutions géologiques.

L'ancêtre met en jeu les notions d'individualité et de filiation, de continu et de discontinu, faisant apparaître les figures du corps propre, du double, de la répétition, mais aussi de la consanguinité, de la transmigration et de la réincarnation. La *Philosophie de Monsieur Nicolas* en explicite le plus nettement les principes.

L'existence individuelle n'est pas seulement bornée à la durée de notre vie ; elle s'étend et se prolonge dans nos enfants : c'est nous-mêmes encore qui sommes nos fils et nos petits-fils : c'est nous-mêmes qui sommes nos filles ².

Si l'individu survit à sa propre mort pour vivre d'une vie seconde à travers sa descendance, c'est en vertu d'un facteur de continuité transgénérationnel qui, estompant les sauts et ruptures d'une génération à l'autre, minore aussi le spécifique de chaque caractère singulier. Si *nous sommes nos enfants*, c'est aussi que nous sommes nos parents, et qu'enfin chaque individu, étant le résultat d'une combinaison de traits spécifiques antérieurs, ceux des ancêtres, des *antecessores*, n'est singulier que dans la marge étroite d'une distinction que lui impriment des facteurs transgressifs, milieu différent, influence étrangère, progrès de la civilisation, et qui, détournant l'existence de sa trajectoire, en pervertissent la fin. Affirmer sa singularité c'est tenter d'échapper à une emprise, mais c'est aussi introduire la perversion dans le mouvement de la Nature. Celle-ci finit cependant toujours par avoir le dessus, elle « amène et compense tout ³ », réintégrant dans le destin général des êtres tous les faits y compris les plus spécifiques.

Les ancêtres agissent en chacun, mettant en question l'identité du sujet, son autonomie, jusqu'à sa définition. Mais eux aussi en vertu de la même loi sont agis par la dialectique de l'espèce et de l'individu, de l'inné et de l'acquis. Dans le cadre d'une succession dynastique, ils se différencient les uns des autres, par des clivages ou des oppositions plus ou moins marqués mais qui tous font sens dans l'histoire du peuple gouverné. Leurs conflits ne

2 *Philosophie de M. Nicolas*, dans *Œuvres complètes*, Genève : Slatkine reprints, 1988 [1796], p. 113. « Les enfants sont le prolongement de l'existence des pères », lit-on dans *La Vie de mon père*, dans *Romans II*, Paris : R. Laffont, coll. « Bouquins », 2002, p. 127.

3 *Philosophie de Monsieur Nicolas*, *op. cit.*, p. 119.

sont que le reflet des conflits qui traversent le grand corps social au cours de son histoire.

D'un point de vue littéraire, l'ancêtre pose enfin la question de sa représentation. S'il tient lieu d'un principe vitaliste déterminant d'une orientation de l'espèce à travers une combinaison de caractères acquis, ne risque-t-on pas en le figurant de ne l'envisager que par des traits contingents, sans rapport avec sa constitution essentielle, bref de manquer la cible ? Nous allons tenter de répondre à cette question en examinant plusieurs types de figuration possible, correspondant à chacun des trois systèmes suivants : patriarcal, urbain, utopique ⁴.

1. Le modèle patriarcal

Si l'on s'en tient à la représentation du père de famille rurale dans son degré éminent, c'est-à-dire conforme au modèle abrahamique, tel que l'illustre le héros de *La Vie de mon père*, on peut retenir trois critères principaux : la puissance, la sagesse et la dépendance à un territoire.

Le patriarche est un « Dieu visible ⁵ », il est Dieu en tant qu'il est rendu visible, donc sensible aux hommes. À travers lui parle le Seigneur. « C'est Dieu lui-même qui inspire les pères, lorsqu'ils commandent à leurs enfants ⁶. » Des attributs de la divinité, il possède en particulier l'omniscience et l'omnipotence. Agent de la loi, il dispense bénédictions et malédictions, lit et interprète les Écritures, actualisant la fable dans l'histoire des hommes. C'est un passeur, un médiateur entre le monde divin et le monde des hommes. Tous s'adressent à lui en l'appelant « père », jusqu'au prêtre qui vient lui administrer les derniers sacrements, avouant ainsi sa paternité spirituelle ⁷. On ne le touche pas, il est sacré, frappé d'interdit. Ses gestes et dits sont observés par des témoins attentifs, interprétés et divulgués dans ces *acta sanctorum* que constituent les relations écrites, certaines des

4 Ce texte a pour point de départ notre intervention dans le séminaire « L'ancêtre » (dir. B. Bourdin et L. Husson), axe « Herméneutiques » du centre « Écritures », le 12.01.2010 ; il a profité de la conférence de G. Berkman dans le même cadre le 07.12.2010. Nous dédions notre article à cette dernière.

5 *La Vie de mon père*, op. cit., p. 82.

6 *Ibid.*, p. 64.

7 *Ibid.*, p. 123.

lettres de Pierrot dans *Le Paysan pervers* par exemple. Il ne s'exprime que dans les circonstances critiques, quand une décision ou un jugement sont attendus ; il le fait alors avec gravité, accompagnant ses paroles de gestes expressifs, selon une exacte économie de moyens. Son style épistolaire est marqué par la même solennité, et par de nombreux archaïsmes qui produisent une impression d'omnitemporalité. Cette retenue dans l'expression rejoint le caractère d'une puissance qui, ne s'actualisant pas dans les faits, reste entièrement virtuelle.

Sa place est unique, son règne sans partage, comme le montrent les conditions de la succession de Pierre Rétif : le mariage d'Edme et de Marie une fois arrangé, Pierre disparaît, laissant son fils seul maître et seul mâle – il n'a que des sœurs – de la maisonnée. La transmission du nom, des biens et du droit à les perpétuer s'effectue selon une procédure réglée, héritée d'un droit ancestral, tel que le livre de la Genèse, la lecture préférée d'Edme, l'illustre par la succession d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Marqué du sceau d'une élection divine, Edme reçoit la mission de relever sa famille pour en rétablir la fortune, compromise durablement à la fin du XVII^e siècle, quand, l'édit de Nantes une fois révoqué, les Huguenots deviennent la cible des lois ostracisantes. En s'alliant aux Dondaine et en fertilisant Sacy la pierreuse, Edme fait advenir la bénédiction divine sur sa maison, mais aussi sur les familles environnantes. En quittant son lieu de naissance, Nitry, pour aller trouver femme et fortune ailleurs, et devenant père d'une multitude, deux fois sept enfants, chiffre symbolique redoublé, il réalise une promesse.

La sagesse s'exprime dans l'honnêteté, la justice et la capacité à tirer de l'expérience des règles de vie. Edme, surnommé l'*Honnête*, montre un détachement parfait pour les biens matériels, ce qui le préserve de toute tentation de favoriser son intérêt particulier. Cette probité lui assure la confiance de ses administrés, et garantit l'équité des jugements qu'il rend en qualité de notaire. Son action répond à des maximes *inviolables*, qu'il s'est données en les déduisant de son expérience et de la lecture quotidienne de la Bible. Le *Siracide* en particulier lui fournit ses règles de conduite⁸. Intériorisées, ces maximes revêtent une efficacité sociale : elles condensent un contenu éthique en le rendant applicable à tous, dans le souci de la vie en société, et à chacun, garantissant la quête individuelle du

8 *Ibid.*, p. 109.

bonheur. Cette sagesse, qui est tout à la fois celle du père de famille, du chef de communauté et du juge, est productrice d'ordre et de stabilité. Elle fait de lui dans son village un allié du curé, et dans le diocèse un allié de l'évêque. Antoine Foudriat d'un côté, Mgr de Caylus de l'autre lui vouent la plus haute estime. Sa sagesse est également prévoyance, elle sait maîtriser le cours du temps, devancer les catastrophes, rétablir les équilibres rompus, bref instaurer une économie.

Enfin le patriarche est attaché à un territoire, que les vicissitudes des temps peuvent l'amener à quitter. Au village des origines, Villiers, que les ancêtres ont fondé, d'autres lieux ont succédé, lieux d'exil ou de chute si on les réfère à l'âge d'or perdu, jusqu'à Nitry et à Sacy. C'est cette dernière terre, inculte et rocailleuse, comme son nom l'indique, qui finalement est donnée à Edme Rétif pour qu'il la valorise. La terre promise est une terre de désolation : c'est au travail de l'homme qu'il revient de la transformer pour la rendre conforme à la promesse. En habitant le lieu, l'homme le modifie pour lui donner une forme analogue à ce qu'il est intérieurement. Les qualités morales d'Edme rejaillissent au bout de quelques années et font de Sacy un séjour prospère et heureux. La charrue est l'emblème de cette transformation lente et patiente de la terre, qui de stérile devient fertile, rendant au centuple à qui veut s'y consacrer entièrement. Alors que la vigne produit plus rapidement, mais en appauvrissant les sols, et sans garantir la régularité des revenus, la culture céréalière assure sur le long terme un produit constant, qui en plus de nourrir les populations, dégage de la richesse par sa vente, à proportion de sa rareté. Edme est ainsi le père de récoltes nombreuses et abondantes, et par là le père de tous les Saxiates. Mais pour rendre les terres cultivables, il a dû préalablement modifier la forme du paysage : avec les pierres retirées du sol, il a constitué des tertres, les *mergers*, imprimant durablement au pays la marque de son dessein et de son travail. Ces tertres sont des monuments élevés pour signifier le triomphe de la grâce sur la nature : ils sont le signe de la promesse donnée et réalisée.

Dans *La Vie de mon père* apparaît cette idée que le nom d'usage ne serait pas le *vrai nom*, mais le masque d'une identité patronymique que les circonstances de l'histoire auraient obligé à cacher⁹. L'initiale « R. » dans *Le Paysan*, le nom complet « Restif » ou « Rétif » dans *La Vie de mon père*

9 « [...] le nom de Restif n'est qu'un sobriquet, mais il est si ancien qu'il a fait oublier le vrai nom [...] ». *Ibid.*, p. 50.

recouvrent un autre nom, une autre ascendance. Celle-ci est précisée dans une note à la fin de la 1^{re} partie de *La Vie de mon père*¹⁰. L'ancien nom « Montroyal » connote le degré suprême de la noblesse, un sommet de pureté, duquel les générations suivantes seraient descendues pour s'enfoncer toujours plus avant dans l'obscurité, la médiocrité et la roture. Dans la « Généalogie des Restifs », cette origine souveraine est celle d'un couple impérial, fils et fille d'empereurs romains victimes de la proscription¹¹. La lignée porte le nom dans sa forme originale, avant sa francisation au XVI^e siècle, c'est-à-dire à l'époque où la langue française se normalise pour s'imposer définitivement. Mais « Pertinax », traduit en *obstiné, acharné, qui ne lâche pas prise*, en renvoyant aux valeurs guerrières, s'inscrit dans l'environnement sémantique de la noblesse. Une note de *La Vie de mon père* précise que mieux que « Restif », qui évoque la résistance de l'âne à l'injonction qu'on lui fait d'avancer, c'est « Rectif » qui traduit le plus justement le mot latin, car la droiture morale est elle aussi à mettre au nombre des valeurs attachées à l'*homo nobilis*¹². Le patronyme « Restif » – ou sa graphie modernisée « Rétif » – couvre donc le mystère d'une élection divine qui imprime à ceux qui le portent une destinée hors du commun ; mais il indique aussi à quel degré de déchéance, sociale et morale, sont parvenus les descendants du noble ancêtre. Si Edme envoie son fils Edmond puis sa fille Ursule à Paris c'est pour tenter de restaurer le lustre d'antan, et ainsi regagner par et dans la ville une « qualité d'homme » depuis longtemps perdue.

2. Une figure du politique

La société rurale décrite dans *La Vie de mon père*, *Monsieur Nicolas* ou le début du *Paysan perversi* renvoie à un âge d'or, c'est-à-dire une organisation sociale rudimentaire, où une communauté d'un nombre restreint d'individus, liés entre eux par des liens de sang ou d'intérêt, par des traditions et une histoire communes, vivent en harmonie. Une telle harmonie tient à l'acceptation par tous de l'autorité du père, qu'il soit chef de famille, seigneur ou prêtre. Une *liaison d'être* plus forte que tout unit les hommes entre eux,

¹⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹¹ *Ibid.*, p. 136-140.

¹² *Ibid.*, p. 143.

cette pitié dont Jean-Jacques Rousseau fait la pierre angulaire de la vie sociale. L'amour de soi s'ouvrant à autrui sympathise dans la souffrance ou le malheur éprouvés par le prochain. Une communauté sensible ainsi instituée permet la régulation des conflits et maintient un équilibre entre les êtres.

La rupture de l'équilibre est représentée par Rétif par la découverte de la ville, par le père d'abord, dans *La Vie de mon père*, puis par le fils, dans *Le Paysan*. La première initiation a tourné court, Edme ayant été prestement rappelé par son propre père, dès que s'est su le projet de mariage avec Rose, la fille de M. Pombelins, son maître à Paris, pour être promis à une villageoise ; c'est à la génération suivante qu'il revient d'actualiser la conversion parisienne du paysan bourguignon, de celui qui à la fin de sa vie, faisant l'éloge de la capitale, s'écriait : « Paris ou mon village : mais plutôt Paris que notre village ¹³ ». Edmond suivi de peu par sa sœur Ursule font là leur expérience, qui répond au thème traditionnel en littérature de la corruption de l'innocence villageoise par les fruits défendus de la vie mondaine. Le développement rapide de l'amour propre, encouragé par les passions, conduit le mauvais sujet à un enfermement narcissique, prélude à mille mésaventures. Rousseau voyait dans l'écart entre le désir et les besoins le trait caractéristique de l'adolescence, son humeur insatisfaite, querelleuse ou grondeuse. L'homme traverse en cette phase de la vie une étape critique qu'il devra surmonter en faisant la douloureuse mais nécessaire expérience de la résistance des choses à sa volonté. Le libertin du roman moral du XVIII^e siècle fait lui aussi cette expérience, mais trop tard, et sans en tirer la moindre leçon. La répétition des épreuves, qui donne sa structure de liste à ce type de roman, signe l'échec de l'apprentissage. Il faudra à Edmond connaître les pires infortunes pour, revenant sur son histoire, parvenir enfin à une forme de sagesse, dont le sort, terriblement acharné contre lui, ne lui laissera pas longtemps jouir.

Les aventures d'Edmond dans *Le Paysan perverti* suivent le cours de la genèse idéologique dont Jean-Jacques Rousseau trace pas à pas les étapes ¹⁴. À l'âge d'or de la vie patriarcale à Sacy succède la chute dans la civilisation, sa violence, ses excès, ses appétits sans borne. Ce n'est pas seulement le paysan qui est perverti, c'est à travers lui l'humanité entière.

¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴ Voir FABRE (M.), *Jean-Jacques Rousseau. Une fiction théorique éducative*, Paris : Hachette, coll. « Portraits d'éducateurs », 1999.

Le sentiment filial apparaît de façon intermittente, retrouvé au gré des lettres reçues de Pierrot et des rares séjours à Sacy, oublié sitôt le jeune homme revenu dans le tourbillon du monde. Gaudet le tentateur ne se pose-t-il pas en concurrent du père biologique, cherchant à substituer à l'autorité paternelle une autre autorité née d'une communion d'esprits et d'une affection de nature ambiguë ? L'entrevue de Gaudet et du père est un moment clé qui figure l'affrontement de deux conceptions de la paternité, l'une héritée d'un modèle traditionnel et ancestral, l'autre construite sur les acquis de la raison et sur une attitude *philosophique* dont Gaudet fait le critère d'un lien social d'un type nouveau¹⁵. De même que l'âge adulte selon Rousseau consacre la réalisation d'un équilibre entre les désirs et la capacité à les satisfaire, l'imagination et le réel, la volonté et les choses, de même l'organisation sociale parvient à sa plénitude quand la liberté civile en vient à coïncider avec la liberté personnelle pour ne plus faire qu'une unique expression du sujet. C'est ainsi que le père voit Paris : non comme un lieu de perte morale, mais comme un espace du politique, propre à élever l'homme au-dessus de sa condition. Paris, dit-il, est « la consolation du genre humain » ; celui-ci y respire « un air salubre¹⁶ », métaphore aériste qui renvoie aux théories médicales de l'époque et à une conception moderne de la ville¹⁷. Dans ce contexte où urbanisme et politique sont intimement liés, l'ancêtre subit une redéfinition et une reconfiguration.

La ville telle que la voit Rétif, à travers les projections des architectes et urbanistes de son époque, se veut intégralement conforme à la raison, que ce soit sur le plan politique, en appliquant la philosophie du contrat social, ou sur le plan architectural, en concevant une ville selon le triple critère symbolique – la capacité de la ville à signifier –, économique – l'efficacité dans les échanges – et hygiéniste. La structuration de l'espace, ouvrant de larges perspectives en étoile à partir de places où s'exposent les différentes fonctions du pouvoir, du commerce ou des divertissements, est commune à nombre de penseurs au XVIII^e siècle, du Voltaire des *Embellissements de la ville de Paris* (1749) jusqu'au *Tableau de Paris* (1782-1788) de Louis-Sébastien Mercier. Si Rétif reprend à son compte des idées partagées par

15 *La Paysanne pervertie*, Paris : Garnier-Flammarion, GF n°253, 1972, lettre XLII, p. 215.

16 *La Vie de mon père*, *op. cit.*, p. 124-125.

17 Voir TURCOT (L.), *Le Promeneur à Paris au XVIII^e siècle*, Paris : Gallimard, coll. « Le Promeneur », 2007.

ses contemporains, c'est, en les intégrant à son système, pour leur donner un relief nouveau. L'égalité politique instituée dans la ville, par opposition à la structure quasi féodale du village, marque un progrès que l'espace doit manifester. Paris fait sentir « le précieux parfum de l'égalité », déclarait Edme à la fin de *La Vie de mon père*¹⁸. Si tous les citoyens de la capitale sont égaux c'est qu'ils partagent le même ancêtre, pas seulement le père du genre humain, Adam – « Tous les hommes sont fils d'Adam », rappelait Pierre Rétif¹⁹ – mais le père de la nation. Ce père politique, dont l'effigie trône au cœur de la ville, sur le pont de Paris qui évoque le mieux la modernité émergente, c'est le fondateur de la monarchie, le régénérateur du peuple français, c'est Henri IV.

L'ancêtre apparaît dans ce contexte comme un pur symbole politique, l'union de tous à tout²⁰, mais aussi la fiction d'une permanence identitaire par l'affirmation d'une continuité dynastique. La place accordée à la statue équestre d'Henri IV est à cet égard significative d'une sémiologie urbaine reposant sur des relations optiques. Après Mercier, qui consacre à cette statue deux sections de son *Tableau de Paris*²¹, Rétif dans « L'An 1888 », anticipation insérée dans *Les Nuits de Paris*, en fait l'axe central d'une distribution des lieux symboliques du pouvoir. L'espace autour de l'effigie est suffisamment dégagé pour permettre aux enfants et aux vieillards, bref à toutes les générations confondues, de venir prendre du repos au pied du grand homme.

Arrivés devant la statue de Henri le bon, nous vîmes les enfants se jouer à ses pieds, les vieillards prenaient le frais sur des bancs qui bordaient les parapets en dedans et en dehors²².

Le roi porte ses regards vers la place Dauphine comme chacun sait, mais vers une place enfin ouverte à l'est, comme c'est le cas actuellement, la perspective se prolongeant vers le Palais de justice, et de là jusqu'à Notre-

18 *La Vie de mon père*, op. cit., p. 124.

19 *Ibid.*, p. 50.

20 Rétif désigne ailleurs le souverain « le réunisseur du pouvoir ». *Les Nuits de Paris*, IV, 76^e nuit, dans *Paris le jour, Paris la nuit*, Paris : Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1990, p. 768.

21 *Tableau de Paris*, dans *Paris le jour, Paris la nuit*, op. cit., p. 214-215 et 404.

22 *Les Nuits de Paris*, 10^e partie, 138^e nuit, Londres, 1788, p. 2230.

Dame, dégagée des innombrables rues et bâtisses qui l'entouraient²³. Rétif ne dit rien de l'ancien palais de saint Louis et de la Sainte-Chapelle ; sans doute inclut-il ces vestiges des *temps gothiques*, de la folie sanguinaire des croisades et de la superstition dans son plan de rénovation de la Cité. Il n'est pas indifférent que Henri domine du regard l'église cathédrale, qui condense tous les épisodes de la présence chrétienne à Paris, depuis la première évangélisation par saint Denis jusqu'aux processions de la Ligue, en passant par les mystères médiévaux. Comme dans le célèbre tableau de Léonard DeFrance *À l'Égide de Minerve* qui montre Joseph II, vêtu à la romaine, pointant du doigt le temple où se célèbre un mariage interconfessionnel, alors qu'au premier plan conversent des ministres de différents cultes devant l'échoppe à l'enseigne de Minerve, Henri IV désigne le symbole de la religion pour signifier la subordination de celle-ci au pouvoir civil. L'édit de tolérance, en assimilant la religion à l'organisation sociale, lui ôte tout pouvoir de division et ne conserve d'elle que la forme civile productrice de lien. Mais Henri IV est aussi le régénérateur d'une dynastie, qui à partir de son fondateur a connu une lente dégénérescence jusqu'aux guerres de religion qui en marquent le fond. C'est encore Henri qui à partir de lui assure la qualité de sa descendance : Louis XVI le Pacificateur, Louis XVII le Réformateur et Louis-François XVIII²⁴ reproduisent et développent la vertu royale de leur ascendant. « Henri IV, écrit S. Menant, inaugure le modèle d'une monarchie dont le principe s'actualise peu à peu dans l'histoire²⁵. » En eux revit celui dont le XVIII^e siècle a fait un roi philosophe.

Pour la nation entière Henri est un père commun, il trace entre le passé obscur de Paris, la ville laide, dangereuse et malodorante des « sales ancêtres²⁶ », et son avenir radieux, mis en tableaux dans des anticipations vraisemblables, une ligne continue, figurée dans l'espace par un axe optique. Se placer au côté de la statue c'est dès lors envisager Paris à partir du héros refondateur du pouvoir monarchique, de celui qui fit entrer la

23 « Quelle fut ma surprise de trouver Notre-Dame à découvert jusqu'à la statue de Henri le bon ! », *ibid.*, 135^e nuit, p. 2206.

24 « Il avait été décidé par Louis XVII qu'à l'avenir le nom national serait toujours uni à celui du roi », *ibid.*, 136^e nuit, p. 2210.

25 MENANT (S.), « Henri, héros classique, héros moderne », *Revue Voltaire* 2, Paris : PUPS, 2002, p. 32.

26 *Les Nuits de Paris, op. cit.*, 300^e nuit, p. 1013.

ville dans la modernité. De là s'ouvrent d'autres fuites, vers le Louvre, désormais libre des constructions gothiques qui l'entouraient, les Tuileries devenues un grand jardin public, l'Hôtel de Ville qui fait face à la rivière, le Collège Mazarin débarrassé de ses deux pavillons en saillie, la suite des ponts dégagés de toutes constructions, etc. À partir de cet axe médian qui parcourt l'Île de la Cité de bout en bout, quartier lui-même « aligné au cordeau en six belles rues », se déploient les perspectives et places de la ville entière, tandis que le pont lui-même, que Rétif après Mercier rebaptise « Pont Henri », est au croisement de l'axe fluvial est-ouest et de l'axe routier nord-sud. Le centre ordonnateur commande au système urbain, de même que le héros fondateur domine l'avant et l'après de l'histoire de la nation.

Que reste-t-il dans la représentation du politique des trois valeurs identifiées précédemment dans le système patriarcal ? La puissance est liée, on l'a vu, au regard. La vision est celle, nocturne, du Hibou spectateur, œil ouvert sur les misères et les crimes de la grande cité, perçant la plus profonde obscurité, sondant les murs, décelant jusque dans les intérieurs les drames domestiques les plus secrets. À l'enfermement narcissique du désir d'Edmond dans *Le Paysan pervers*, qui aboutit à sa propre destruction, succède dans *Les Nuits de Paris* une forme sublimée du pouvoir érotique, un pouvoir qui désormais agit sur le réel social dans la perspective de le transformer. L'altruisme du Spectateur, déjà pratiqué et encouragé par Edme dans *La Vie de mon père*, n'est pas hérité d'une loi écrite révélée, lue et transmise dans le sein d'une communauté de croyants, mais produit par le fait social ; dans *Les Nuits* il prend la forme d'une collaboration entre deux classes diamétralement opposées, le peuple représenté par celui qui se définit comme « fils d'un homme honnête et pauvre », et la noblesse de cour, incarnée par une richissime marquise²⁷. Cet homme sans nom et sans qualité, qui se définit seulement par une relation filiale ascendante, parcourt inlassablement le même espace, de la rue de la Bûcherie, où il demeure, à la rue Payenne, où se trouve la Marquise, à qui il contera jusqu'au matin ses aventures de la nuit, décrivant une boucle au centre de Paris. Le territoire ainsi défini est livré au pouvoir transformant du bienfaiteur, au progrès philosophique et philanthropique. C'est un vaste champ à cultiver pour y faire prospérer une humanité

27 *Ibid.*, 2^e nuit, p. 623.

réformée. Dans l'anticipation de 1888 on constate que cette action réformatrice a porté ses fruits, que Paris est désormais non seulement une belle et grande ville, vivante image de la raison, mais que la misère tant morale que sociale y est jugulée.

Mais la ville de 1777 décrite dans *Les Nuits* n'offre du père qu'une image dégradée, dérisoire, voire parodique. Les enfants insultent à la vieillesse du « lapiniste », contraint d'accomplir sa besogne de nuit²⁸. Un père de famille est écrasé par un carrosse à un carrefour²⁹. D'autres sont réduits à des emplois avilissants pour nourrir leur famille. Mendiants, invalides, ivrognes et inutiles peuplent *Les Nuits*. Edmond est devenu au terme de sa déchéance un misérable vieillard mutilé qui n'est plus propre qu'à inspirer l'effroi ou la pitié. C'est, de la bouche même des enfants qui lui font l'aumône, un « bon père », un « bonhomme³⁰ ». Du Hameauneuf paraît archaïque à ses hôtes de 1888 : son costume, son langage, son ignorance des événements récents choquent ou amusent les Parisiens du siècle suivant. Loin de leur inspirer le moindre respect, cet aïeul suscite indifférence ou raillerie. De fait, dans le système urbain la fonction paternelle est l'exclusivité du souverain ; elle est déléguée en totalité par les citoyens au chef dynastique, qui en capitalise les attributs. Mais le roi n'est que l'emblème d'un pouvoir qui est réellement assumé par le peuple. La ville représente dans son organisation cette conception du souverain. C'est pourquoi l'urbanisme fantasmé des *Nuits de Paris* en dit plus que les projets des philosophes du temps : il exprime une refiguration de l'ancêtre qui, déplacé de la campagne à Paris, trouve là un relief nouveau.

3. La transposition utopique

L'espace de l'ailleurs, qui est en fait un redimensionnement des coordonnées du réel pour les accorder à un nouveau système de possibles, s'offre comme un laboratoire politique : s'y trouvent repensées les relations du citoyen au pouvoir, et donc, incidemment, la place et la fonction de l'ancêtre. *Les Posthumes*, qui mettent en application une théorie de la transmigration

28 *Ibid.*, 77^e nuit, p. 772.

29 *Ibid.*, 255^e nuit, p. 979 et 270^e nuit, p. 987.

30 *Le Paysan perversi*, dans *Romans I*, Paris : R. Laffont, coll. « Bouquins », 2002, lettre CCL, p. 749-750.

des âmes, montrent des monarques réincorporés en modestes particuliers. Louis XIV apparaît en fils de laboureur, tandis qu'Henri IV est un vieux curé de village³¹. De tels tableaux, pour comiques ou fantaisistes qu'ils puissent paraître, n'en plaident pas moins en faveur d'une persistance de certains traits de caractère : en dépit des changements de corps et d'états successifs se maintiennent et même s'affirment des traits jusque-là passés inaperçus. Henri IV en curé de village est plus lui-même qu'en souverain. Apôtre d'un christianisme tolérant et « honnête », émule du Vicaire savoyard, il réforme la religion de l'intérieur, par l'exemple d'une vie vertueuse et juste au service des pauvres. Ainsi les qualités qui ont fait du bon roi Henri un fondateur, l'initiateur d'une société ouverte et tolérante, survivent à sa forme corporée, éphémère et contingente, pour se manifester derechef dans d'autres existences. *Les Posthumes* ne nient pas la position initiale de l'ancêtre, mais ne la limitent pas à sa seule dimension chronologique : celui-ci continue à frayer des voies nouvelles en montrant à ses contemporains par son exemple et ses leçons quel destin s'offre à la nation. En migrant d'un corps à l'autre, les esprits des grands hommes échappent à l'enfermement que l'histoire officielle leur impose, à la sanctuarisation de leur personne et de leur action. Ils demeurent à jamais nos contemporains.

[...] toutes les espèces, tant des hommes que des animaux, recommenceront à vivre dans des corps, pour redevenir encore libres et dégagés, roulant ainsi, pendant toute l'éternité, de la vie à la vie, en paraissant mourir, et renaître. Tout ce qui nous est arrivé, nous arrivera dans une vie nouvelle ; de sorte que nous serons avec un corps composé de matière homogène, sans être précisément la même, tout ce que nous aurons été³².

Les répétitions, polyptotes, dérivés affixaux, le passage d'un temps d'avant à un temps d'après dans la phrase citée, la métaphore fluviale dans d'autres endroits illustrent une des grandes idées de Rétif, savoir la continuité de la chaîne du vivant. Rien n'advient dans le présent qui n'a d'abord été, et rien n'était dans le passé qui ne sera encore, sous une autre forme, dans l'avenir. Cette logique continue, que masque l'apparente incohérence des faits de l'existence, décèle un dessein général de l'univers. Le monde corporel étant subordonné à un monde incorporel, éternel et immuable, les phénomènes d'ici-bas trouvent leur justification dans une supra-réalité que domine Dieu, seule substance définitivement individualisée.

31 *Les Posthumes*, éd. 1802, I, lettre XXIII, p. 220 sq.

32 *Ibid.*, I, lettre XVIII, p. 85.

La métaphysique des *Posthumes* nous éclaire sur la vraie nature de l'ancêtre selon Rétif et nous évite la tentation de l'assimiler à la figure que l'histoire officielle fabrique pour les besoins de l'éducation civique. Henri IV n'est pas réductible à l'effigie équestre qu'on peut admirer sur le Pont Neuf à Paris : son fécond génie s'étend bien au-delà ; à nous d'en repérer les manifestations discrètes et multiformes dans nos existences. C'est la tâche que Rétif assigne à ses récits distopiques : visions, rêveries, voyages imaginaires nous font accéder à ces mondes intermédiaires où se découvre le principe du vivant. Alors que le roman ou les mémoires livrent le spectacle des phénomènes déroulé selon l'axe du temps social, la vision ouvre la possibilité d'une libre circulation dans des coordonnées spatio-temporelles macrostructurales, dans lesquelles les faits individuels sont regardés comme un cas particulier d'une histoire universelle. C'est du reste une ressource littéraire ancienne et que le XVIII^e siècle a remis à la mode. Rétif exploite ce succès en jouant la surenchère, tant dans l'étendue de ses récits que dans leur excentricité.

Intéressons-nous à l'une des suites des *Nuits de Paris*, qui forme un récit d'anticipation particulièrement délirant : l'idée de « L'An 7777 » naît du hasard d'une date – le 7 septembre 1777³³. L'arbitraire de la fiction s'y affiche avec la plus parfaite décomplexion. Surpassant le songe que Du Hameauneuf confiait à son compagnon, l'imagination du Spectateur nocturne expose le tableau saisissant de la capitale recouverte d'une épaisse couche de limon, à la suite d'un déluge universel, lui-même provoqué par la collision d'une comète. Gaudet, dans *Le Paysan perversi*, ne prédisait-il pas une révolution cosmique, « l'entier bouleversement du globe³⁴ » ? C'était, prophétisait-il, à cette seule condition que l'humanité, incapable qu'elle était de s'affranchir du préjugé pour suivre en tout la lumière de la philosophie, parviendrait à la sagesse et au bonheur. Arrivé en 7777, le voyageur du temps se rend compte que de Paris ne subsistent que quelques rares habitations, des huttes entourées de broussailles, que la Seine, sous un climat désormais torride, est devenue un ruisseau³⁵, et qu'enfin toute

33 *Les Nuits de Paris*, 10^e partie, 141^e et 142^e nuit, Londres, 1788, p. 2252 sq.

34 *Le Paysan perversi*, *op. cit.*, p. 659.

35 Convaincu du futur assèchement de la Seine, Rétif prophétise sa réduction à un ruisseau dans deux mille ans, en l'an 3788. *Les Nuits de Paris*, dans *Paris le jour, Paris la nuit*, *op. cit.*, 348^e nuit, p. 1061. Dans *Les Posthumes*, Multipliandre a la vision de

culture a disparu, réduisant la maigre population, des créatures hautes de soixante-dix centimètres à un mètre et entièrement nues, à un régime des plus frustes. L'insolite du lieu tient à la transformation qu'a subi l'espace, les repères affleurant à la surface du sol, tels des vestiges d'une cité engloutie. Paris, nouvel Herculanium, est une ville souterraine dont la topographie se révèle au gré de sondages aléatoires. Quels sont ces repères ? D'abord Notre-Dame, le monument le plus élevé, dont les tours semblent deux rochers, pointant au milieu des ronces ; ensuite la colonnade du Louvre, sous la porte de laquelle on se baisse désormais pour entrer. Les deux symboles de l'oppression, religion et royauté, apparaissent vaincus, anéantis par le cataclysme planétaire, prélude nécessaire à une régénération complète de l'espèce humaine.

Le narrateur est salué par les Bizilis comme un Messie attendu depuis longtemps : sa présence, pourtant intimidante, étant donné sa taille de géant relativement à leur petitesse, ne les surprend nullement. Ils l'accueillent avec le sourire, et par la bouche de leur reine lui posent la seule question qui importe vraiment : « Êtes-vous un homme qui venez de bien loin ? » Question dont l'équivoque répond à l'équivocité de l'ancêtre : à la fois loin et proche, reculé dans le temps social, et au plus près de chacun dans le fluide vital, il se tient dans un entre-deux. De fait le voyageur n'a pas bougé, il occupe le centre de son espace familial, les siècles écoulés n'effaçant pas l'immédiate présence du sujet à ceux qui l'entourent. Il est de plain-pied avec sa descendance, reconnaît l'emplacement de sa demeure, où désormais pousse un pommier sauvage. Cette question fait écho à l'interpellation lancée par la « vaporeuse » à l'énigmatique homme-de-nuit : « qui êtes-vous ? », lui demandait-elle. À quoi il répondait par un lien de filiation : « je suis le fils d'un homme honnête et pauvre ». À la relation frontale, productrice d'une différence conflictuelle, il préfère la médiation du père, le détour par l'Autre, principe géniteur, garant et protecteur de l'individualité actuelle ; à la définition sociale, enfermante et excluante, l'insertion dans la série ancestrale.

Le pommier qui s'élève à l'emplacement de la demeure du Spectateur n'est-il pas l'arbre de vie du jardin de nos pères ? C'est bien là que lui l'ancêtre choisit de mener la reine, « unique rejeton d'une très ancienne

Paris devenu un village, et déchu de sa fonction de capitale au profit de villes côtières (lettre 178).

famille royale ³⁶ », pour s'unir à elle. Transporté dans le futur de sa descendance, il se voit amené à réengendrer ce qui a déjà été engendré une première fois. Lui le vieillard réensemence la jeune humanité, et plus particulièrement en son sommet, la dynastie royale issue des Bourbons. Lui qui est coupé de l'actualité des générations contemporaines, repoussé dans un hors temps, vient ainsi redoubler la création originelle. L'avenir de l'humanité, passé le cap de la révolution annoncée par Gaudet, ne tient plus à sa création mais à sa *recréation*, à la création qu'elle se donne elle-même. Au théocentrisme de la fable de la Genèse est substituée une formule qui en confondant les générations dans une même entité dynamique fait droit au mouvement de progrès qui porte l'homme au-devant de lui-même tout en maintenant l'union de l'espèce humaine au tout de la Nature. L'ancêtre n'est pas seulement une figure, représentation symbolique investie de valeurs contextuelles, mais un principe actif, universel et éternel, qui ne fait pas qu'entretenir dans l'être, mais, en remettant perpétuellement le sujet en contact avec son origine, assure à l'humanité sa croissance, voire sa métamorphose.

Le principe patriarcal chez Rétif réside dans le dynamisme d'un modèle qui se reproduit de génération en génération pour répondre à l'appel d'une promesse. Transposé au monde urbain, ce modèle, rural car lié à un territoire, devient une donnée collective, et soumis aux modalités d'expression architecturale et urbanistique, un emblème figurant l'unité sociale et nationale. Enfin dans une vision d'un dépassement de l'histoire, de la nation et de la religion, l'ancêtre est une fiction de soi à travers l'autre, en une rencontre entre le passé dont le moi est pétri et le futur anonyme d'une descendance.

Il ne s'agit pas de choisir une figure de l'ancêtre contre une autre. Rétif se fait appeler *de la Bretonne*, mettant en avant ses origines paysannes, son attachement au terroir et au père qui a acquis le domaine ; par ailleurs il clame en plusieurs endroits un lien filial qui l'unit à Paris, cette patrie qu'il s'est choisie ³⁷. D'un côté il déplore le déracinement et ses conséquences funestes, de l'autre il exalte les vertus civilisatrices de la grande ville. Il

36 *Les Nuits de Paris*, 10^e partie, 141^e nuit, Londres, 1788, p. 2257.

37 « Je n'ai jamais entrevu Paris de loin qu'avec le tendre sentiment d'un fils qui revoit sa mère ». *La Vie de mon père*, *op. cit.*, p. 125.

projette de cette dernière une vision idéale dans des rêveries sérieuses ; dans le même temps, il se plaît à imaginer, au rebours du progrès auquel son siècle voue un culte, un processus régressif menant l'humanité à un nouveau commencement. Ces contradictions ne sont qu'apparentes ; l'enjeu n'étant pas délimité par un temps ou un lieu de l'individu historique, mais étendu à un grand présent, un présent perpétuel, qui est tout à la fois celui du moi et celui de l'espèce³⁸. Si l'ancêtre est central chez Rétif, c'est qu'il met en jeu la double question de la permanence du vivant et de ses modifications nécessaires ou contingentes ; préoccupation qui rejoint celle exprimée par Diderot dans *Le Rêve de D'Alembert* : comment, à partir de cette matière qui nous est commune, à nous et aux autres êtres, peuvent naître les formes infiniment variées de l'existence individuelle ? L'examen très poussé de la subjectivité va de pair, chez Rétif, avec une physique vitaliste qui soumet l'individu à une loi supérieure, celle de l'espèce, et plus encore du tout de la nature. Et l'ancêtre, par son indétermination, traduit bien ce qui dans le sujet relève d'une logique de l'origine et de la continuité.

La notion d'ancêtre nous fait également mieux saisir le sens des éléments de généalogie donnés dans *La Vie de mon père*. L'échange de lettres entre l'auteur et son lointain cousin l'avocat grenoblois Rétif est très révélateur de la double face de l'ancêtre, qui représente la double manière dont chacun dispose d'habiter le temps et l'espace, et d'investir son moi social³⁹. L'avocat, qui a lu *La Vie de mon père*, se dit intéressé par les informations d'ordre généalogique qu'il a glanées dans le récit, et adresse à son parent une liste de demandes complémentaires. Lui le juriste ne peut se contenter de « on dit » ; il souhaite obtenir des pièces authentiques, qu'il puisse faire valoir comme preuve de l'ancienneté de sa famille, afin d'en tirer un bénéfice social. Sans doute déçu par la réponse que lui a fait l'auteur, il lui reproche dans une seconde missive son manque d'intérêt pour la recherche de ses origines : « Comment est-il possible, Monsieur, qu'avec une tradition aussi intéressante sur l'histoire de votre famille, vous n'ayez pas imaginé de faire des recherches sur l'origine de votre père, pour vous instruire de sa filiation ascendante⁴⁰ ? » Le lecteur moderne, au fait

38 BERKMAN (G.), *Filiation, origine, fantasme. Les voies de l'individuation dans Monsieur Nicolas ou le cœur humain dévoilé de Rétif de la Bretonne*, Paris : Champion, coll. « Les Dix-huitièmes siècles » 105, 2006, p. 450.

39 *La Vie de mon père*, op. cit., p. 144-146.

40 *Ibid.*, p. 145.

de l'obsession généalogique de Rétif, sera surpris d'une telle mercuriale. Pour reprendre le mot employé par l'avocat, c'est précisément parce que Rétif s'est plu à *imaginer* ses origines, qu'il a dédaigné la recherche positive que souhaite mener son cousin. Si l'ancêtre doit rester une fiction, c'est en ce qu'il offre la possibilité de se réinventer à l'infini, et en démultipliant le moi d'étendre démesurément le champ de son existence. Se savoir Cœurderoy, Montroyal, ou même Pertinax compte moins que d'avoir la perspective inlassablement renouvelée d'étendre bien grand ses ailes et comme Multipliandre, le héros voyageur des *Posthumes*, de planer sur les siècles, à travers l'univers, dans l'existence des hommes passés, présents et à venir. La généalogie est bien une légende, destinée à être incessamment écrite et réécrite, lue et interprétée, dont le moi est le héros et l'ancêtre le mystérieux animateur, partout présent et visible nulle part, unitaire et multiple, présentant différents visages sous une même substance.



Myriam WATHEE-DELMOTTE

Fonds National de la Recherche Scientifique de Belgique
Faculté de philosophie, arts et lettres – Université catholique de Louvain

**L'IMAGINAIRE DE L'ANCÊTRE CHEZ HENRY BAUCHAU :
FIGURATION HÉROÏQUE ET POSITION ÉNONCIATIVE**

On savait que dans une existence antérieure,
ou peut-être dans celle-ci par le jeu des
images, elle avait exercé la magistrature
profonde et proféré les paroles de la terre.
Henry Bauchau, *La Déchirure*

La vieillesse qui est une déchéance pour les
êtres ordinaires est, pour les hommes de
génie, une apothéose.
Anatole France, *La Vie en fleur*

La figure de l'ancêtre permet de thématiser la question de la lignée, de la descendance et de la transmission, au sens familial – l'aïeul qui est à l'origine de la famille et plus précisément les ascendants au-delà du grand-père – et au sens large – les initiateurs lointains d'une pratique, d'un rituel ou d'une conduite toujours active dans ses retombées dans le présent. L'écrivain Henry Bauchau y recourt dans ces deux sens. On peut trouver normal qu'un écrivain venu à la littérature par le biais d'une cure analytique, et devenu lui-même analysant, soit sensible aux figures qui permettent de mettre en jeu des questions d'origine. L'ancêtre, en somme, est une belle figuration du Surmoi qui s'impose au sujet et le détermine socialement, et aussi, si on la considère en lien avec une forme de consanguinité, une manière possible de faire une place aux atavismes qui peuvent marquer l'Inconscient. Mais elle est encore une image de verticalité, qui exprime une conception téléologique du temps et induit une hiérarchisation des rôles. En regard d'une conception constructive de la temporalité, porteuse d'expériences qui favorisent la maturation et la relativisation des fluctuations événementielles, l'ancêtre apparaît aussi comme une position énonciative

particulière, connotée de sagesse. Henry Bauchau se trouve ainsi concerné par l'imaginaire de l'ancêtre à un double titre : la figuration héroïque et l'*ethos* auctorial.

Un imaginaire ancré dans le vécu

Quelques mots pour contextualiser l'œuvre littéraire de l'écrivain belge sur son horizon familial, une question dont on perçoit qu'elle interfère nécessairement avec le déploiement d'un imaginaire du lignage dans l'œuvre. Henry Bauchau est né en 1913 dans une famille de grande bourgeoisie, patriarcale et austère. Du côté maternel, le grand-père Smolders, un homme de loi, a été bourgmestre de Louvain. Du côté paternel, c'est une longue lignée d'ingénieurs. La généalogie officielle de la famille Bauchau remonte au XV^e siècle, à l'époque où les Bauchart étaient batteurs de cuivre dans les environs de Bouvines. Leur filiation commence de manière certaine en 1451 : maîtres de leur corporation, échevins de leur cité, les Bauchart prospèrent dans le domaine des forges et de l'industrie, deviennent Bauchau pour la branche namuroise qui s'installe sur les bords de la Meuse, où elle apparaît florissante. C'est une grande famille catholique qui comprend des noms illustres, comme Corneille, Chevalier de l'Empire français et conseiller à la Cour de Cassation de Paris, ou Pierre, Vice-président de la Belgolaise et propriétaire du château d'Archennes, qui tient le registre de ses antécédents¹.

Or, dans cette famille honorable, le jeune Henry Bauchau n'a pas une place qui va de soi. Ses penchants littéraires sont en effet aux antipodes des idéaux familiaux de productivité, de rendement et de rationalité : la littérature est considérée comme une activité peu sérieuse et peu virile, c'est pourquoi le jeune homme opte pour une formation universitaire qui soit la plus proche possible du monde littéraire tout en étant jugée recevable : la philosophie et le droit. Dans sa lignée, Henry n'est en outre pas l'héritier du plus brillant des Bauchau : son père, Pierre, souhaite s'engager dans la guerre en 1914 comme son cousin, mais le grand-père Eugène le lui refuse, jugeant qu'il est plus utile dans l'entreprise familiale. Pas d'héroïsme

1 Le Chevalier Pierre Bauchau a commandité à Hervé Douxchamps une étude sur l'histoire généalogique de sa famille : *La famille Bauchau*, Bruxelles : Recueil de l'Office généalogique et héraldique de Belgique, T. LII & LIII, 2003.

guerrier possible pour lui, donc, et il vit cela comme une humiliation cruelle, qui l'éloigne de l'arrière-grand-père dont il a hérité le prénom, qui a été artilleur et qui fait la fierté de sa famille. Pour le jeune Henry, l'ancêtre Pierre Bauchau représente l'*imago* du guerrier héroïque, une figure mythifiée, à l'origine d'un imaginaire sans cesse réactivé dans les récits relatifs aux combattants de la Grande Guerre dont est bercée son enfance.

Dès lors, en 1940, Henry Bauchau veut lui-même s'engager dans la lutte armée et l'on comprend qu'il ressente la Capitulation belge, après dix-huit jours seulement, comme une honte indicible pour sa génération. Il veut dès lors s'illustrer par une forme détournée de combat en créant, par fidélité au roi Léopold III qui a déclaré « Demain, nous nous remettons au travail pour relever la patrie de ses ruines », le Service des Volontaires du Travail, organisme d'éducation et de reconstruction nationale aux allures militaires, qui se fait malheureusement récupérer par l'Occupant en 1943. Henry Bauchau prend alors le maquis, puis il part en Angleterre. La sortie de la guerre est pour lui le moment d'une immense déconvenue, puisque l'Armée belge cite Henry Bauchau et lui reproche sa « trop longue patience envers l'Occupant ». Il se voit accusé d'« outrage au corps des officiers » et reste bouche bée devant cette sentence. Il va en appel, mais il gagne cette fois trop facilement, sans plaidoirie aucune, alors qu'il avait, étant juriste, minutieusement préparé sa défense : le juge estime en effet que la cause est entendue avant même d'avoir été plaidée. La frustration d'Henry Bauchau est grande. Mais le pire arrive ensuite, car il reçoit une lettre de l'armée belge qui, malgré le blanchiment, lui demande de démissionner de son grade d'officier. Il s'exécute en déclarant qu'il souhaite dès lors se retirer définitivement du corps de l'armée, mais on lui signifie en retour qu'il est rétrogradé au rang de sergent². La réponse d'Henry Bauchau, à ce moment, est l'exil, à Paris d'abord, puis en Suisse.

On voit donc qu'à l'égard de l'*imago* du brillant combattant qu'est l'arrière-grand-père, Henry Bauchau est en défaut d'héritage : ni par les armes, ni par l'action, ni par les mots, il n'a pu s'imposer. Il se sent dès lors surtout héritier de l'impuissance du père. C'est pourquoi, dans la fiction littéraire, il va défendre le point de vue des fils en tant que celui des

2 Sur ces questions, voir WATTHEE-DELMOTTE M. (dir.), *Bauchau avant Bauchau. En amont de l'œuvre littéraire*, Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant, 2001 et DUCHENNE (G.), DUJARDIN (V.) et WATTHEE-DELMOTTE (M.), *Henry Bauchau dans la tourmente du xx^e siècle. Configurations historiques et imaginaires*, Bruxelles : Le Cri, 2008.

opprimés, et présenter des figures paternelles faibles et en échec. Par contraste, il va mettre en scène des figures d'ancêtres qui concentrent en elles les attributs de la puissance, de la transmission et de la sagesse liée à l'âge, et ce seront des images pacifiantes.

L'ancêtre, une thématique littéraire

Pour comprendre le déploiement progressif de l'imaginaire de l'ancêtre dans l'œuvre à caractère évolutif d'Henry Bauchau, il est éclairant d'envisager cette figuration dans l'ordre de publication des textes.

La première occurrence de la figure d'ancêtre se trouve dans le poème et la pièce *Gengis Khan*³, écrits en 1954, avant même que ne débute la carrière littéraire officielle d'Henry Bauchau⁴. Le héros apparaît d'abord dans la position de fils d'un chef mongol tué au combat, asservi, et qui veut changer le monde : « La Tradition, c'était la faim et l'esclavage. Nous en faisons une autre » (II, 2). Il apprend cependant d'abord à respecter, non l'autorité divine ou celle de sa culture (il décapite la statue d'un dieu, II, 1), mais la loi naturelle que représente sa mère : « – Dans sa famille, c'est la vieille Oloune qui commande. [...] – La Nature est donc plus grande que moi ? C'est vrai ! » (II, 3). Il constate aussi « une force plus grande que la [s]ienne : la réalité de la Chine » (IV, 4), c'est-à-dire la faculté du peuple chinois à poursuivre ses cultures et son mode de vie, quoi qu'on puisse ordonner pour l'en empêcher, en vertu d'une force atavique. La loi naturelle est certes la seule qu'un barbare puisse comprendre, et en définitive, c'est cela même qui va faire de Gengis Khan une figure de sagesse et, avec le temps, transformer son image de sauvage en figure d'Ancêtre vénérable. Le Khan passe en effet de l'identité de guerrier sanguinaire à celle de pacificateur. Au soir de sa longue vie, il apprend d'un visiteur étranger que son nom désigne aux yeux du monde le fondateur d'une ère de paix : « Depuis que Gengis Khan règne, une jeune fille peut aller seule de

3 BAUCHAU (H.), *Gengis Khan*, Lausanne : Mermod, 1960 ; rééd. Arles : Actes Sud, coll. « Papiers », 1989.

4 Henry Bauchau écrit de la poésie en secret dès 1932 et publie quelques récits brefs sous pseudonyme dans les années 30, mais c'est au cours de sa première analyse avec Blanche Reverchon-Jouve, dans l'immédiat après-guerre, qu'il arrive à assumer sa vocation d'écrivain. *Géologie*, son premier recueil publié chez Gallimard, qui marque le début de sa carrière littéraire officielle, paraît en 1958.

Boukara à Pékin avec un vase plein d'or sur la tête, sans qu'il lui advienne aucun mal » (VIII, 2). Le héros passe alors le relais à son petit-fils, Koubilaï, en lui disant significativement :

Celui-ci n'a pas peur de moi. Je t'ai éprouvé, Koubilaï, et je vois que tu ne seras pas un fils, mas un chef. Je te confie mon peuple, mène sa force où tu crois devoir le conduire. Va en paix et laisse-moi. Je t'ai remis mon fardeau, il faut maintenant que ma sagesse se taise. (VIII, 15)

Gengis Khan apparaît donc au final comme une figure d'innovateur, d'ancêtre pacifié et pacificateur, qui a évolué de la position de fils révolté vers celle de vieillard philosophe.

Ce mouvement semble hanter Henry Bauchau, qui le reproduit ensuite d'œuvre en œuvre dans sa fiction romanesque, son théâtre et ses poèmes narratifs. C'est la caractéristique invariante de tous ses protagonistes qui atteignent l'âge mûr et ont une descendance charnelle ou spirituelle. En suivant l'ordre d'apparition de ces figures dans la fiction, on voit la mise en place d'un univers imaginaire qui se déploie en cohérence et en continuité.

En 1960, le roman *La Déchirure*⁵, aux accents autofictionnels, montre comment le fils hérite de l'impossibilité du père à réaliser ses désirs : « Nous sommes nés de cet échec et c'est en lui que maman a vécu » (p. 137). Venant de la « maison chaude » (p. 79) habitée par un grand-père chaleureux à « l'immense carrure » (p. 39), la mère a vécu ensuite « sous l'occupation étrangère » (p. 161) dans la « maison froide » (p. 79) de la lignée paternelle. Pour le fils lesté de cette double tare héréditaire, le soulagement vient de la psychanalyse, c'est-à-dire de l'intervention de l'analyste qu'il appelle « la Sybille la plus ancienne » (p. 27), figure ancestrale d'une vérité cachée, à décrypter sous une apparence incompréhensible. L'écrivain esquisse ainsi un parallélisme entre la parole psychanalytique et la parole prophétique dont cette figure archaïque est le signe.

La pièce *La Machination*⁶, éditée en 1969, présente à nouveau le point de vue d'un fils, Alexandre, empêché par son père, Philippe de Macédoine,

5 BAUCHAU (H.), *La Déchirure*, Paris : Gallimard, 1966 ; rééd. Bruxelles : Labor, coll. « Espace Nord », 1986.

6 BAUCHAU (H.), *La Machination*, Lausanne : L'Aire, 1969 ; rééd. sous le titre *La Reine en amont* dans *L'Arbre fou*, (théâtre - récits - poèmes du cycle d'Œdipe et d'Antigone), Bruxelles : Les Éperonniers, 1995 ; rééd. dans le *Théâtre complet : La reine en amont ; Gengis Khan ; Prométhée enchaîné*, Arles : Actes Sud, 2001.

de prendre la place qu'il souhaiterait. Le fils, ici, se révolte, et la situation se décode grâce à la représentation d'une pièce dans la pièce, qui fait apparaître la figure d'Œdipe. La solution semble donc à trouver dans les mythes ancestraux qui peuvent éclairer le présent. L'influence de la psychanalyse reste, on le comprend, prépondérante dans ce choix.

En 1972 paraît *Le Régiment noir*⁷. Dans ce second roman qui s'inspire de la biographie familiale d'Henry Bauchau, le narrateur fantasme pour son père Pierre une existence aventureuse en compensation aux frustrations réelles de celui-ci par le grand-père, Eugène, qui l'a amené à renoncer à ses ambitions militaires pour assumer la gestion du patrimoine industriel. Dans la fiction rêvée, Pierre se rebelle et quitte la maison familiale pour aller s'engager outre-Atlantique dans la Guerre de Sécession, et rejoindre ainsi par la bande la condition enviée de l'arrière-grand-père, qui a été artilleur. Le narrateur invente donc un scénario imaginaire pour faire coïncider le père peu glorieux à l'*imago* valorisée du guerrier attachée à l'ancêtre.

Dans son aventure américaine (qui implique de remonter le temps d'une génération par rapport aux référents biographiques), Pierre rencontre une autre figure d'ancêtre : Granpé. Ce vieillard habite le village de Maison-chaude, ce qui dans l'univers romanesque de Bauchau renvoie à la lignée maternelle, connotée par la générosité et la dépossession⁸. Il s'agit d'un homme de race noire⁹, un esclave affranchi qui sert de guide et de « sage » (p. 260) : « Quand un problème se pose au village, chacun va le soumettre à Granpé » (p. 263). Le vieillard figure une sorte de puissance immuable, immobile qui, à l'instar de la Sybille, force celui qu'il regarde à être authentique : « Vous êtes livré au regard de Granpé qui vous contemple de très haut, de très loin, sur le seuil éclairé de l'espace intérieur » (p. 320). Pierre envisage une descendance symbolique à son égard : « il entrera lui

7 BAUCHAU (H.), *Le Régiment noir*, Paris : Gallimard, 1972 ; rééd. Bruxelles : Les Éperonniers, coll. « Passé Présent », 1987 ; Bruxelles : Labor, coll. « Espace Nord », 1992 [édition de référence de cet article] ; Arles : Actes Sud, 2000 ; Arles : Actes Sud (Babel), 2005.

8 Voir l'épisode de l'incendie de Louvain relaté de manière romancée (Sainpierre) dans *La Déchirure* et qui constitue, selon Henry Bauchau, l'épisode traumatique où s'origine son désir d'être écrivain (*L'Écriture et la Circonstance*, Louvain-la-Neuve : Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université catholique de Louvain (Chaire de Poétique), 1988 ; rééd. *L'Écriture à l'écoute*, Arles : Actes Sud, 2000, p. 54-57.

9 De même, Mérence, la servante qui joue le rôle de substitut maternel dans *La Déchirure* réapparaît dans *Le Régiment noir* sous l'identité d'une femme noire.

aussi dans la filiation de M. Granpé » (p. 321). Le narrateur établit clairement l'équivalence entre ce sage et l'arrière-grand-père artilleur « ébauchant le geste de mourir » (p. 371). Le héros découvre ainsi en Amérique, grâce à Granpé entre autres, une autre forme d'ascendance ancestrale, celle des Noirs et des Indiens dont les ancêtres mythiques sont du règne animal (l'ours, le lion) ou de nature cosmique (la vallée, la rivière).

À l'issue du récit, le narrateur se réconcilie avec la figure non héroïque de son géniteur cultivant paisiblement son jardin, un homme dont la résignation apparaît, en définitive, assortie d'une force intérieure. Le livre est donc l'histoire d'une maturation qui a exigé le détour par la fiction, par la mise en scène d'un ancêtre dédoublé : l'arrière-grand-père artilleur et le vieil esclave affranchi, assortie d'une conception totémique de l'ancêtre comme antécédent mythique. Dans ce contexte, l'ancêtre apparaît comme la figure de réconciliation avec la lignée, mais aussi avec soi en tant que posture non héroïque, ce qui est la sagesse à acquérir par chacun.

Dans *Œdipe sur la route*, roman qui paraît en 1990 et s'inscrit dans le silence laissé par Sophocle entre ses deux pièces *Œdipe roi* et *Œdipe à Colone*, c'est l'histoire d'une engeance tragique, celui des Labdacides, qui vient à l'avant-plan. Le livre s'ouvre sur un arbre généalogique, ce qui signifie d'emblée l'importance de la descendance. Œdipe est par excellence la figure du fils dont le lignage est problématique, le signe d'une généalogie transgressée. Le romancier choisit de se focaliser non sur les fautes d'Œdipe en tant que fils, mais sur la métamorphose qui lui permet, à l'issue de son exil, de passer du statut de criminel à celui de personnage sacré, soit sur ce qui a intéressé le second analyste d'Henry Bauchau, Conrad Stein¹⁰. C'est son parcours erratique en Grèce avec Antigone et sa réconciliation avec soi et le monde qui l'interpellent.

Figure de fils trahi avant d'être un parricide incestueux et un père décevant, Œdipe retrouve par ailleurs un lien avec une généalogie plus éloignée mais positive : on lui apprend qu'il provient d'une lignée de Clairchantants et il devient aède, ce qui lui redonne une identité constructive et lui redonne une place dans la cité. En fin de vie, il devient un sage auquel les autres se réfèrent ; il a une force et une majesté qui subjuguent les foules (p. 288), on s'approche de lui « avec respect et peut-être une certaine crainte » (p. 300). Il se voit même conférer une forme d'immortalité,

10 STEIN (C.), *La mort d'Œdipe*, Paris : Denoël, 1977.

dont témoigne la dernière phrase : « Le chemin a disparu, peut-être, mais Œdipe est encore, est toujours sur la route » (p. 302). Mauvais fils et mauvais père, Œdipe devient ainsi, par contraste, un ancêtre bénéfique.

Le narrateur fait aussi intervenir Sophocle, qui va porter sur la scène l'histoire d'Œdipe devenue mythe (p. 275). Henry Bauchau revient sur ce personnage dans un des récits satellites qui gravitent autour du roman pour en raconter des épisodes antérieurs ou parallèles : *L'enfant de Salamine*¹¹ explicite comment Sophocle est devenu poète. Le récit *Diotime et les lions*¹² raconte la jeunesse de celle qui révélera à Œdipe son appartenance aux Claichantants. Impétueuse et rebelle dans ses jeunes années, attachée à son grand-père Cambyse qui est le chef du clan et qui l'éduque dans la rudesse des chasseurs, Diotime devient une figure rayonnante de sagesse dans sa maturité. Le récit éponyme relate la jeunesse de cette héroïne qui appartient à un clan perse dont les ancêtres mythiques sont des lions. C'est en rencontrant Lao Tseu, le « Vieillard-Enfant » sur son buffle, que Diotime apprend le lâcher-prise, et c'est parce qu'elle a elle-même été déliée par cet ancêtre qu'elle peut ensuite devenir une déliante pour autrui : une chaîne initiatique lie les figures de sages, phénomène que l'on peut rapprocher, dans l'imaginaire d'Henry Bauchau, du processus de transmission qui caractérise la thérapie analytique. À la fin du récit, les deux ancêtres concurrents, Cambyse et Lao Tseu, mais aussi l'ancêtre totémique qu'est le grand lion, meurent chacun dans les bras de Diotime, devenue femme, et guérisseuse.

En 1994, *Antigone*¹³ donne suite à *Œdipe sur la route*. Le roman est écrit en « je », du point de vue d'Antigone. En dehors d'Œdipe devenu un fondateur magnifié, il n'y a pas de figure d'ancêtre marquante dans ce récit, mais bien une thématization de la transmission, puisqu'au moment de sa mort dans la grotte, l'héroïne sait qu'une chanteuse, Io, porte à la scène son histoire, qui va devenir mythique comme celle de son père. Dans tout le

11 BAUCHAU (H.), *L'Enfant de Salamine*, dans *La Revue générale* 3, mars 1991, p. 81-92 ; rééd. *L'Arbre fou (théâtre - récits - poèmes du cycle d'Œdipe et d'Antigone)*, Bruxelles : Les Éperonniers, 1995 ; rééd. sous le titre *Les Vallées du bonheur profond*, Arles : Actes Sud, coll. « Babel », 1999.

12 BAUCHAU (H.), *Diotime et les lions*, Arles : Actes Sud, 1991 ; rééd. Arles : Actes Sud coll. « Babel », 1997.

13 BAUCHAU (H.), *Antigone*, Arles : Actes Sud, 1997 ; rééd. Arles : Actes Sud, coll. « Babel », 1999 ; Paris, J'ai lu, 2001.

cycle thébain, le contexte mythique confère au récit un caractère archaïque, compris comme porteur d'une vérité profonde sur l'humanité : il acquiert ainsi le statut de fable de tous les temps, intemporelle. Henry Bauchau souligne ainsi l'importance des récits ancestraux, fondateurs, qu'il présente pour sa part sans pittoresque ni anecdote, dans un style dépouillé et sans descriptions inutiles, et dans une grande nudité de décor, même si la trame narrative a un côté picaresque et repose en fait sur la complexité d'emboîtements et de mises en abyme. Cette sobriété de la langue contribue à donner au texte une aura d'universalité.

*L'Enfant bleu*¹⁴, en 2004, signe le retour du romancier au contexte contemporain et aux références personnelles. Le roman relate, au départ de l'expérience d'Henry Bauchau thérapeute, l'histoire du suivi thérapeutique d'un jeune psychotique qui devient artiste peintre et sculpteur. Aucune figure d'ancêtre n'est mise en évidence, mais on remarque la présence, sur le plan des personnages secondaires, des fils et des pères indignes, et un épisode du suivi thérapeutique dénonce le rapport mécanique au récit mythique, qui peut, si on lui prête un rôle de filtre interprétatif sans prudence, induire une compréhension erronée du réel.

En 2008, paraît un roman commencé dans les années 1980, abandonné, puis repris : *Le Boulevard périphérique*¹⁵. On y retrouve la mise en scène de plusieurs pères décevants : le narrateur est incapable de parler vraiment à son fils Mykha (il n'arrive à le convaincre qu'à force de larmes d'impuissance, p. 237-238) ; le père de Shadow écrase son fils, qui devient ensuite un SS sans pitié (p. 126-128) ; le père de Stéphane se montre indifférent à son enfant, qui s'avère ensuite incapable de reconnaître l'amour qu'on peut lui porter (p. 162) ; le géniteur de Marcello, père fuyant, délaisse son jeune garçon en mal de repères, qui s'accroche ensuite au SS Shadow par besoin d'une figure d'autorité :

C'était le père qui m'a toujours manqué. J'ai pensé en un éclair : c'est celui-là, c'est [...] quelqu'un qui ne fout pas le camp, qui n'aurait pas eu peur de ma mère et qui peut protéger les autres [...] J'avais trouvé [...] celui à qui je devais dire oui, il était celui qui m'avait toujours manqué (p. 81).

14 BAUCHAU (H.), *L'Enfant bleu*, Arles : Actes Sud, 2004 ; rééd. Arles : Actes Sud, coll. « Babel », 2006 ; Paris, J'ai lu, 2007.

15 BAUCHAU (H.), *Le Boulevard périphérique*, Arles : Actes Sud, 2008 [édition de référence de cet article] ; rééd. Arles : Actes Sud, coll. « Babel », 2008.

Dans cette série, on voit tant le problème des carences paternelles vécues dans le réel que le danger des images mythifiées. C'est le thème central du livre, qui rend compte du besoin de figures magnifiées pour supporter la grisaille du réel et ses douleurs, mais qui signale que leur rôle doit rester transitionnel¹⁶. Pour supporter la mort de sa belle-fille qui souffre d'un cancer, le narrateur se fait un cinéma intérieur de l'affrontement grandiose entre un Résistant angélique et un SS diabolisé : Stéphane est « la grande voile blanche » et Shadow, la pesanteur, la matière fécale (p. 159). Mais c'est une construction imaginaire, présentée comme onirique ou visionnaire. La dernière page du livre relate la lecture d'un passage du Livre des Rois au cours des funérailles, avec ce commentaire : « Nous nous réfugions dans l'admiration d'un grand texte archaïque venu de l'âge de bronze » (p. 255). Ici, pas d'ancêtre en tant que tel, donc, mais des images mythiques ancestrales (l'ange, le démon) qui permettent de s'accrocher à une fiction qui fait sens et qui ordonne le non-sens du vécu.

En 2010, *Déluge*¹⁷ revient sur le personnage d'artiste de *L'Enfant bleu*. Il met en scène un peintre pyromane, asocial, assisté par une thérapeute nommée Hellé, une femme âgée nimbée d'autorité en qui l'on reconnaît un avatar de la Sybille. On retrouve le *topos* de l'ascendant comme frein au développement personnel : la narratrice a passé sa vie à correspondre au désir de sa mère plutôt qu'à réaliser les siens propres et s'en libère dès les premières pages du roman. La transmission saute à nouveau une génération : à la dernière page du récit, on voit que le vrai descendant d'Hellé est Jerry, un enfant qu'elle investit de la mission de veiller sur le peintre fou après sa propre mort (p. 170). Car l'ancêtre, chez Henry Bauchau, est un initiateur dont la vocation est de s'effacer, une fois son travail accompli ; les récits mettent presque toujours en scène le moment de sa disparition.

Dans toutes les œuvres, on observe donc une même image valorisante de l'ancêtre, qu'il soit homme ou femme, ou animal totémique¹⁸. C'est une

16 WINNICOTT (D.), *Playing and Reality* [1971], trad. fr. *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, Paris : Gallimard, 1975 ; rééd. Paris : Folio, 2004.

17 BAUCHAU (H.), *Déluge*, Arles : Actes Sud, 2010.

18 Sur la question de la présence animale dans l'imaginaire d'Henry Bauchau, voir VANQUAETHEN (I.), « Henry Bauchau et l'animal apocalyptique », dans POIRIER (J.) dir., *L'Animal littéraire. Des animaux et des mots*, Dijon : Éditions universitaires de Dijon, 2010, p. 159-169.

figure majestueuse, investie d'une forme d'autorité naturelle assortie de prestige, toujours synonyme de sagesse conquise sur un arrière-plan de violence. Elle se présente comme le résultat de l'évolution d'un personnage transgresseur, qui a été un révolté dans sa jeunesse et qui est devenu, dans la maturité, un guérisseur. L'ancêtre, en tant que figure agissante, implique une axiologie particulière qui prône la valeur constructive du temps sur le plan identitaire. Il signifie aussi l'importance de l'apprentissage de la déprise, qui confère un savoir profond, plus authentique que les connaissances de surface, les sciences et les lois. Enfin, l'ancêtre joue invariablement un rôle actif dans la révélation de leur vérité propre aux héros, qui passe par la confrontation aux images mythiques. La transmission s'opère en chaîne, mais elle saute souvent une génération, les figures paternelles et maternelles apparaissant toujours en défaut.

La figure de l'ancêtre s'articule donc, chez Henry Bauchau, par condensation et déplacement l'égard d'une histoire personnelle sans cesse retraduite dans la fiction, à une difficulté de vivre la relation filiale, comprise comme piègeante. Par compensation, l'ancêtre fait office de lignage d'un autre ordre : plus spirituel que charnel et détaché du cours ordinaire du temps, car il remonte à l'archaïque, à l'immémorial. En ce sens, il rejoint une forme de sacré mythique et fait contrepoids à la pénibilité du legs familial et historique qui s'avère toujours lesté d'une mémoire douloureuse. C'est pourquoi l'ancêtre, tout en étant hautement identitaire, peut être une figure de l'ailleurs : homme noir ou asiatique, il peut représenter une forme de sagesse non occidentale ; animal, il inscrit la vie dans le cosmos. Quoi qu'il en soit de son apparence, il est toujours initiateur et son action est assortie d'un rituel : cette transmission se mérite plus qu'elle ne s'hérite et l'initiation se déroule dans un espace-temps hétérotopique, c'est-à-dire ce que Donald Winnicott appelle un « espace transitionnel ¹⁹ ». Enfin, le contexte initiatique auréole l'ancêtre d'une forme de sacré non nécessairement religieux, qui le plus souvent a partie liée avec l'art : chant, sculpture, peinture, danse... C'est généralement dans le cadre d'une pratique artistique que l'initié apprend le lâcher-prise et peut ainsi, paradoxalement, aller au bout de ses potentialités.

19 WINNICOTT (D.), *Playing and Reality*, op. cit.

L'ancêtre, une position énonciative

Le lien de la mise en récit de l'ancêtre avec l'initiation et l'art induit que cette figure puisse concerner l'écrit littéraire lui-même. Sophocle, qui est un personnage secondaire dans *Œdipe sur la route*, en est une illustration marquante, puisqu'il écrit *Œdipe roi* à 70 ans et *Œdipe à Colone* à 90 ans²⁰. Le tragédien apparaît comme un prototype de l'ancêtre qui marque par ricochet la posture d'Henry Bauchau lui-même, qui écrit ses deux romans-phares, *Œdipe sur la route* et *Antigone*, respectivement à 77 et 81 ans. L'auteur ne revendique nullement cette assimilation, mais elle lui est renvoyée d'une manière inévitable dès lors qu'elle est présente thématiquement de l'œuvre elle-même.

Cette comparaison avec Sophocle, dont le discours médiatique fait volontiers son miel, souligne la position particulière d'Henry Bauchau dans le monde littéraire contemporain, et plus généralement dans le paysage culturel occidental qui connaît une présence croissante de créateurs du troisième, voire du quatrième âge. C'est assurément une spécificité de l'époque actuelle que de permettre de trouver côte à côte, dans la programmation culturelle, les œuvres de jeunes créateurs prometteurs à côté de celles d'auteurs qui ont de loin dépassé l'âge de la retraite, et qui continuent à créer en ayant derrière eux une longue carrière. Le magazine *Victoire* d'avril 2010 consacrait un dossier spécial à ce phénomène et affichait en première page de couverture : « Rencontres du 3^e âge. Les éternels visionnaires ». Il passait en revue un nombre impressionnant de personnalités d'âge respectable qui font toujours l'actualité culturelle dans le domaine de la littérature, de la musique, de la peinture, de la philosophie, etc., et qui déploient une créativité assortie d'un professionnalisme impressionnant. Henry Bauchau, toujours actif à l'approche du centenaire, fait partie de ce paysage.

Le paratexte de l'œuvre et l'iconographie de l'auteur jouent à cet égard un rôle important : les interviews d'Henry Bauchau où il témoigne de son passé et fait preuve en même temps d'une présence très attentive à l'actualité, ses apparitions dans les revues ou à la télévision où sa silhouette émaciée et la lenteur réfléchie de sa parole lui confèrent une allure altière dans la dignité du grand âge, les discours médiatiques qui insistent sur le caractère exceptionnel de sa vitalité créatrice maintenue, etc., contribuent

20 Sa pièce sera jouée à titre posthume par son petit-fils.

conjointement à construire une position d'autorité et d'exception qui rejoint l'imaginaire de l'ancêtre que propage son œuvre.

On saisit sur cet horizon l'importance des journaux de l'écrivain, qui participent directement à la construction de sa figure auctoriale. Ils témoignent du vieillissement du diariste²¹, du lent acheminement vers l'œuvre aboutie²², du regard porté sur l'Histoire du siècle que seul un homme de son âge peut avoir. L'évocation d'événements éloignés dans le temps dont l'écrivain a été le témoin implique un sentiment d'étrangeté de la part du lectorat : ils contribuent à construire une position énonciative qui sort des cadres historiques ordinaires et tend à faire du diariste une figure hors norme. Il en va de même pour l'effet cumulatif du nombre d'œuvres lues et de personnalités rencontrées, qui sont les indicateurs d'une longévité et d'une densité vécue impressionnantes. Henry Bauchau, qui a eu une vocation littéraire tardive, a toujours publié en décalage à l'égard de sa propre génération et jouit d'une créativité permanente à un âge avancé, peut dès lors, par sa position énonciative, faire lui-même figure d'ancêtre, en contraste avec une grande partie du monde littéraire français contemporain.

L'écrivain assume ainsi une fonction particulière sur l'échiquier culturel : il apparaît en contraste avec le culte de l'efficacité, de la vitesse, de la brillance de l'apparence, de l'affirmation de la force, qui caractérisent le jeunisme, position héritière du romantisme qui, contrairement au classicisme qui prônait de « cent fois sur le métier remettre son ouvrage », a mis en avant, en littérature, la saveur de l'instant, le génie, la mort prématurée, etc. Henry Bauchau défend une position inverse, tant par les thématiques soulevées dans son œuvre et par sa propre position auctoriale, conquise de haute lutte dans la longueur du temps : il valorise la maturation, la lenteur et l'aveu de la faiblesse comme levier d'une force intérieure. Chez lui, tant l'importance de la « patience » de l'analysant que le rapprochement des sagesse orientales dans lesquelles la valeur des choses est liée à leur ancienneté, à leur lien à la tradition et au sacré immémorial, induisent une priorité accordée aux voies lentes susceptibles de donner un cadre propice à la maturation. On retrouve cette qualité du déploiement patient tant dans

21 Avec certains effets d'après-coup amusants, tels les passages où il craint de ne jamais arriver au bout des romans en cours d'élaboration.

22 Le découpage de la matière de ces journaux s'opère en regard des œuvres publiées : chaque volume du journal retrace la genèse d'une grand œuvre romanesque.

le processus d'épuration progressive appliqué à la langue littéraire que dans le côté méandreux des intrigues romanesques, qui miment les aléas d'une initiation qu'ils font véritablement éprouver au lecteur.

On saisit le revers de cette figuration en tant qu'ancêtre et que sage : l'écrivain qui l'occupe n'a plus droit à l'erreur, or chacun a son talon d'Achille²³. Mais dans l'ensemble, le prestige de cette posture auctoriale prodigue une liberté à l'égard de l'horizon d'attente, que l'écrivain peut se permettre de contrarier. Ainsi, Henry Bauchau déploie une langue classique très peu marquée par l'ironie et l'humour, ce qui contrevient à la doxa de la littérature française contemporaine. Sur le plan des contenus, la question de l'homosexualité, latente dans toute son œuvre, intègre les récits d'abord sous une forme historicisée, c'est-à-dire protégée par un alibi culturel, comme dans *Œdipe sur la route* (1990), et peut ensuite s'affirmer ouvertement dans *Le Boulevard périphérique* (2008). De même, on observe l'abandon progressif de la frilosité qui a longtemps été celle de l'écrivain à l'égard des thèmes religieux, qui n'apparaissent pas dans la fiction, mais seulement dans les journaux, écrits au départ sans perspective de publication. Les poèmes tardifs d'Henry Bauchau, comme la « Prière pour le gros chêne », n'esquivent plus la question de la foi. L'expression « le Seigneur tu²⁴ » traduit l'ambivalence du « tu » comme relation à autrui ou participe passé du verbe « taire », ce qui fait entrevoir l'importance du secret et témoigne d'une conception de la divinité intérieure et immanente, liée à une forme de solidarité humaine quasi lévinassienne. Faut-il comprendre ce phénomène en regard des travaux de Johan Bouwer²⁵, qui fait observer une connexion spécifique entre le vieillissement et la spiritualité, le besoin de sens moral et d'intériorité, le sens de la vulnérabilité augmentant la sensibilité à la spiritualité ?

23 Le style dépouillé d'Henry Bauchau, par exemple, résultat d'un patient travail d'élagage et d'ascèse, peut avoir pour revers d'être compris comme du simplisme. On notera que le paradoxe de la force du faible apporte une objection préalable à ce type de lecture réductrice.

24 « Qui est tu ? », dans *Henry Bauchau*, livre et DVD, Bruxelles : La Maison d'à côté, 2009, p. 155.

25 BOUWER (J.) éd., *Successful Ageing, Spirituality and Meaning*, Louvain-la-Neuve : Peeters, 2010.

Dominique Maingueneau estime que « faire œuvre, c'est d'un seul mouvement produire une œuvre et construire par là même les conditions qui permettent de la produire²⁶ ». Dans cet esprit, l'ancêtre, compris comme une figure-clef de l'imaginaire d'Henry Bauchau, se trouve mis en œuvre à la fois dans les thèmes, les formes d'écriture et la position auctoriale qu'il occupe dans le champ institutionnel. Mauvais fils, et père peu assuré, Henry Bauchau s'avère en ce sens, s'il faut en croire la montée en puissance de son œuvre au fil des ans, à l'instar de son Œdipe, un bel ancêtre, susceptible de conduire ceux qui l'écoutent sur la voie d'une initiation.

26 MAINGUENEAU (D.), *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris : Armand Colin, 2004, p. 86.



Laurent HUSSON

Université de Lorraine, Centre Écritures, EA 3943, Metz, 57000

**TRANSMISSION, SECRET, SYMBOLE : LE SECRET ET SES AVATARS
DANS LA PROBLÉMATIQUE TRANSGÉNÉRATIONNELLE CHEZ SERGE TISSERON**

La question des secrets de famille, de leur transmission et de leur déformation est, à une époque où les grands récits polarisés vers le futur ont perdu leur sens ou se sont réduit au *storytelling*, mise en avant comme paradigme de récit et de compréhension¹. La recherche de l'élément disparu capable d'expliquer le présent est aujourd'hui un schème émotif et intellectuel puissant. Une des origines de la force de ce schème en même temps qu'une de ses mises en forme intellectuellement les plus abouties réside dans les travaux de Serge Tisseron sur les secrets de famille et la question transgénérationnelle. De ces travaux, nous retiendrons ici de façon plus spécifique la question du secret et de ses avatars, de l'innommable à l'impensable. Pour ce faire, nous envisagerons d'abord le cadre conceptuel des analyses de l'auteur, puis un des lieux où cette analyse a eu un écho particulier, à savoir l'interprétation proposée par l'auteur de Hergé des *Aventures de Tintin* pour retrouver *in fine* une perspective plus générale.

Crypte et fantôme : l'apport de Nicolais Abraham et Maria Torok

Il importe en premier lieu de situer le cadre conceptuel dans lequel se sont situés les travaux de Serge Tisseron quant à la problématique du transgénérationnel, notamment les notions de « crypte » et de « fantômes »,

¹ Témoigne de la prégnance de ce thème la sortie récente d'un *Que sais-je ?* sur les secrets de famille par Serge Tisseron (*Les Secrets de famille*, Paris : PUF, 2011).

telles qu'elles ont été développées par Nicolas Abraham et Maria Torok, dans *L'écorce et le noyau*².

Dans cet ouvrage, qui est leur livre principal, l'enjeu est, pour les auteurs, de montrer que la psychanalyse est une science au travers d'une évolution de ses concepts. Il s'agit donc de revenir sur les concepts freudiens et de proposer des concepts nouveaux, exigés par et étayés sur la clinique. On peut d'ailleurs se demander si, dans un tel projet, ne se joue pas une certaine forme du rapport à Freud comme ancêtre autant que comme Père fondateur, Nicolas Abraham et Maria Torok pouvant être situés comme des analystes de troisième génération. Il y a là une transformation de l'héritage, ce qui amènera notamment une relecture et une réinterprétation par ces auteurs du texte d'Œdipe et du petit Hans.

L'idée principale développée dans *L'écorce et le noyau* est l'affirmation d'un nécessaire dépassement de la métapsychologie freudienne, c'est-à-dire un dépassement des hypothèses théoriques générales quant à la structure de la personnalité (les « topiques ») et quant aux avatars des pulsions (ce qu'on appelle le « destin des pulsions »).

De l'unité duelle à l'introjection

Le point de départ de ces réflexions n'est pas la question de l'unité du psychisme et de sa possible décomposition interne, mais l'unité duelle constituée par la dyade mère enfant. Comme le précise Claude Nachin, cette unité duelle est elle-même à distinguer de la relation primitive mère-enfant. Elle peut se définir comme l'unité duelle toujours perdue qui hante cette relation³.

2 ABRAHAM (N.), TOROK (M.), *L'écorce et le noyau*, Paris : Aubier-Flammarion, 1978.

3 « Le point de départ n'est pas la relation primitive mère enfant qui vient conjurer plus ou moins bien les effets de leur séparation dès la naissance, le point de départ, la réalité, c'est ce qui n'est pas, ce manque moteur du petit d'homme. À partir de là, l'aspiration à rejoindre la mère (ou pulsion filiale), toujours plus ou moins frustrée, est toujours à l'oeuvre, dans tous les moyens sexuels, artisanaux, religieux, techniques, scientifiques et artistiques de reconstituer symboliquement l'"unité duelle" toujours déjà perdue. Cette situation peut être considérée comme un Trauma commun à tous les humains. L'angoisse humaine originelle est une angoisse d'anéantissement suscitée aussi bien par le risque de l'isolement complet que par celui d'une confusion complète du bébé avec l'objet maternel. Sa solution symbolique est de pouvoir s'éloigner de l'objet sans le

L'importance de ce point de départ tient à la manière dont par lui s'opère une inscription des problématiques inconscientes dans l'intersubjectivité et dont l'intrapsychique se manifeste comme se structurant à partir de l'interpsychique de telle sorte que, au sein de l'intrapsychique se manifeste le psychisme d'un autre, suivant une logique étrangère aux investissements pulsionnels constitutifs de la personnalité psychique. Serge Tisseron reprend de la manière suivante un exemple donné par Abraham et Torok⁴ :

[...] le patient peut parfois donner voix à quelqu'un d'autre à l'intérieur de lui. Et cela ne passe pas forcément par le discours, mais peut engager aussi les actes et les comportements. Nicolas Abraham donne ainsi l'exemple d'un garçon qui s'était mis à voler des soutiens-gorges à l'âge où sa jeune sœur, morte tragiquement quelques années auparavant, en aurait eu besoin. Il ne le faisait pas pour lui, mais pour elle, en s'identifiant à elle à l'âge qu'elle aurait eu alors.

Abraham et Torok, en fonction de cette dimension intersubjective doivent alors élaborer une conceptualité spécifique. Celle-ci est construite notamment à partir de deux phénomènes, l'introjection et la perte d'objet, soit ce qui correspond dans l'œuvre de Freud aux expériences du deuil et de la mélancolie. Pour Claude Nachin⁵,

on appelle introjection le mécanisme mental fondamental qui permet de prendre et de garder dans son esprit les traces de toutes nos expériences de vie qu'il s'agisse de nos sentiments et de nos désirs comme des événements et des influences du monde extérieur.

Ce concept permet de penser les conditions psychiques pour le bébé lors de sa séparation d'avec la mère, dans la mesure où⁶,

chez le bébé, les premières introjections lui permettent de garder d'abord des images de lui-même et des images de sa mère. Comme il n'est pas possible d'accueillir dans notre esprit les choses et les gens, ce sont des symboles qui les représentent, fondés d'abord sur les traces des sensations, des sentiments, des gestes et des premières images.

Ces processus demeurent à l'âge adulte, le langage et la symbolisation verbale y jouant un rôle de plus en plus important. Ils joueront un rôle dans la transmission, et notamment dans la manière dont le rôle de parent est

perdre et de pouvoir se réunir à lui sans s'y confondre. » (NACHIN (Cl.), « À l'écoute des fantômes », Bruxelles, yapaka.be, 2007, coll. « temps d'arrêt », p. 7).

4 TISSERON (S.), « Maria Torok, les fantômes de l'inconscient », *Le Coq. Héron* 186, septembre 2006, p. 27-33, ici p. 27-28.

5 NACHIN (Cl.), art. cit., p. 10.

6 *Ibid.*

assumé à partir de la manière dont ils auront eux-mêmes introjeté leurs propres parents. Ainsi ⁷,

les aptitudes des femmes et des hommes à devenir des parents convenables dépendent de ce qu'ils ont eux-mêmes reçu de leurs parents, de leurs aïeux et de l'environnement social. L'étude du psychisme humain doit donc envisager le rôle de plusieurs générations.

Crypte et fantôme

Cependant, avant l'introjection, s'opère un « clivage du moi », notamment à la suite d'un deuil, lequel joue un rôle essentiel dans l'élaboration – au sens psychanalytique – de ces expériences traumatisantes. En effet durant cette période d'élaboration ⁸,

il s'opère un clivage fonctionnel de notre Moi : le problème se met en latence dans une partie du Moi de façon à ce que nous puissions continuer à faire face à nos autres activités en étant le moins possible perturbés par le problème en souffrance. Ce clivage normal est perméable et nous pouvons retourner vers notre problème pendant nos moments libres et pendant nos nuits.

C'est alors comme cas particulier du clivage du Moi que peut se définir un premier concept, la « crypte du Moi », notamment, comme un cas où cette élaboration ne s'opère pas ou, du moins, se bloque. Ces cryptes au sein du moi, dont l'existence est révélée par la clinique ⁹,

correspondent à la perte d'un objet d'amour indispensable pour l'amour-propre du sujet et dont la perte ne peut même pas s'avouer en tant que perte à cause d'un secret partagé antérieurement entre cet objet et le patient.

Un secret n'est certes pas la seule condition pour que se constituent de tels clivages. Cependant, le point commun est la manière dont, même sans secret originaire peut à terme se constituer un secret car « au fil du temps les deuils non faits deviennent par eux-mêmes des secrets dans la mesure où le sujet est de moins en moins capable de les évoquer ¹⁰ ». Dès lors, ce qui est également perdu est la possibilité pour les patients de faire « le lien entre leurs relations avec un objet d'amour perdu et leurs éventuels

⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

troubles mentaux ¹¹ », ce qui les conduit à dénier « leur souffrance psychique liée à ce qu'ils ont perdu ¹² ». Serge Tisseron insiste sur la manière dont sujet et objet perdu étaient liés par un « secret inavouable » et comment la disparition de l'objet fait en même temps disparaître « la possibilité de faire reconnaître la séduction et son préjudice. Dans les cas graves, les patients porteurs de crypte vont pouvoir se révéler comme des "patients cas limites", voire psychotiques ¹³ ».

Le second concept est celui de fantôme, qui désigne l'effet, dans la génération ultérieure de cette crypte au sein du Moi. Le fantôme désigne alors, toujours selon Serge Tisseron « les conséquences sur un sujet « du secret inavouable d'un autre ¹⁴ », ce qui renvoie à un processus psychique spécifique, différent de celui de la constitution d'une crypte.

Claude Nachin décrit le mécanisme de la constitution du fantôme depuis la perception d'un « non-dit » chez les parents jusqu'à la manière dont ils vont, pour pallier celui-ci, opérer un travail psychique pour le remplir. Le point le plus sensible est le passage de la constitution d'une crypte à un phénomène de « forclusion ¹⁵ ».

Les enfants de parents porteurs d'un clivage du Moi vont être confrontés dès leur naissance à la sensation d'une zone inaccessible dans leur perception du psychisme de leur mère ou de leur père. Mais ce qui était un caveau inaccessible, mais aux contenus précis chez le parent (par exemple la condamnation criminelle d'un proche) va apparaître comme une enveloppe vide à l'enfant auquel les faits sont cachés et s'inscrire comme une lacune dans son Ça et dans son Moi qui se développent ensemble. On parle de forclusion dans la mesure où ses éléments qui manquent à une étape du développement seront difficiles à introduire correctement plus tard.

En ce qui concerne l'inconscient, la transmission, non seulement ne s'interrompt pas par le simple non-dit, et elle est toujours le fruit d'une réélaboration psychique. En effet ¹⁶,

comme la vie psychique a horreur du vide, l'enfant va essayer de combler la lacune avec toutes les informations partielles qu'il peut recevoir à travers les gestes, les attitudes et les bribes de propos des parents qu'il ressent comme témoignant d'une

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 18.

13 TISSERON (S.), « Maria Torok », art. cité, p. 29.

14 *Ibid.*

15 NACHIN (Cl.), *op. cit.*, p. 19.

16 *Ibid.*

souffrance. Il développe tout un travail psychique pour essayer de comprendre et de soigner son parent avec l'espoir inconscient d'en être à son tour mieux compris et mieux soigné. C'est ainsi qu'il peut à son tour présenter des symptômes bizarres qui témoignent de sa construction d'un Fantôme psychique.

Du point de vue psychothérapique, le problème tient alors à la grande difficulté d'une réélaboration une fois ce phénomène mis au jour et dont les effets s'étalent sur plusieurs générations. Ainsi, le « travail du fantôme », s'il est saisi à partir des relations parents-enfants renvoie en fait à un niveau générationnel antérieur, issu de drames vécus par des grands-parents qui peuvent être décédés avant même la naissance du patient en qui opère le fantôme. Mais comment décrire ce qui découle de ce fantôme. Pour Claude Nachin, c'est ici qu'on doit parler de « nescience », c'est-à-dire que ¹⁷,

[p]lacé sous le sceau du secret, le Fantôme entraîne une « nescience », une obligation de ne pas savoir pour le sujet qui en est affecté. Ses manifestations cliniques, les hantises, sont très diverses.

Il s'agit aussi bien de paroles et d'actes bizarres que de symptômes phobiques, obsessionnels, psychopathiques, psychosomatiques et, parfois, psychotiques.

L'exemple suivant est à cet égard significatif de ces distorsions et des effets de cette transmission inconsciente ¹⁸ :

À titre d'exemple, le jeune frère d'une patiente, né après l'infanticide commis par sa sœur aînée, m'a confié qu'étant adolescent, il plongeait dans la rivière locale et restait au fond de l'eau jusqu'à l'extrême limite de ses possibilités. Il ignorait pourquoi il éprouvait le besoin de se mettre ainsi en danger jusqu'à ce qu'il apprenne beaucoup plus tard que le bébé sacrifié de sa sœur avait été jeté dans cette rivière.

Œdipe et le Petit Hans au miroir de la crypte et du fantôme

Abraham et Torok, analystes de troisième génération voient un des enjeux de leur travail dans la manifestation du caractère scientifique de la psychanalyse par la possibilité de son évolution conceptuelle en fonction de la clinique. Cette évolution peut se manifester au moins de deux manières, d'une part par le dégagement de nouveaux champs, et d'autre part au travers de la reprise et de la restructuration de terrains antérieurs. C'est ce que nous envisageons à présent au travers de la relecture opérée à partir de la crypte et du fantôme du mythe d'Œdipe et du petit Hans.

17 *Ibid.*, p. 39.

18 *Ibid.*

Selon Nicholas Rand (dernier collaborateur de Maria Torok), Œdipe n'est pas une pièce métaphorisant l'inconscient, les désirs qui l'animent et ce qui en résulte, mais une métaphorisation du « complexe des ancêtres », à savoir le rapport au secret légué par les parents par lequel « Œdipe est piégé par le passé pour lui inconnu de ses parents. [...] ¹⁹ ». Dès lors, ce n'est plus seulement l'individu qui est en jeu mais bien le groupe dont Œdipe est inséparable et hors duquel « l'individu en tant que tel n'a pas le droit d'exister ²⁰ ». Cette prise en compte du groupe jette ainsi une lumière nouvelle sur le châtement d'Œdipe. Alors que Freud l'identifiait à la castration, il dit, pour Nicholas Rand, l'horreur du destin réservé par les dieux à Œdipe, le sort qui lui est infligé par sa communauté, c'est-à-dire « l'interdiction de savoir, d'y voir clair, de découvrir son origine cachée ²¹ ». Ce faisant, au travers de ces châtements, Œdipe révèle la dimension mortifère des secrets de famille ²².

Un second exemple est la réinterprétation du cas du petit Hans ²³. Le symptôme ayant motivé le traitement est une phobie des chevaux ayant surgi chez l'enfant à l'âge de quatre ans. L'analyse met au jour la signification de cette phobie comme expression de la peur inconsciente que son père ne le mutilé en coupant son « Wiwimacher » (son pénis) en punition du désir de mort à son endroit. On reconnaîtra ici ce que Freud nommera plus tard le complexe de castration. On ne saurait minorer l'importance pour l'élaboration de la théorie freudienne de la sexualité infantile de ce cas. C'est notamment de lui que Freud tire l'attestation la plus directe du caractère structurant du complexe d'Œdipe, de son lien avec la castration et de la manière dont il peut se résoudre. La réinterprétation faite par N. Abraham et Maria Torok consiste à interroger le

19 RAND (N.), « Œdipe roi de Sophocle ou le complexe des ancêtres », *Le Coq-héron* 186, septembre 2006 p. 63-75, ici, p. 64.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*

22 « Cependant, il ne faut pas l'oublier, l'effet mortifère des secrets familiaux et divins, c'est Œdipe qui le révèle. Aussi peut-il se priver de ses yeux à la fin. Il est peut-être aveugle, comme le devin Tirésias, mais la vérité sur lui-même et sur les siens, il la possède. Dorénavant, il sait », (RAND (N.), « Œdipe roi de Sophocle », art. cité, p. 74-75).

23 FREUD (S.), *Le petit Hans. Analyse de la phobie d'un garçon de cinq ans*, traduit de l'allemand par René LAINÉ et Johanna STUTE-CADIOT, préface de Jacques André. Paris : PUF, coll « Quadrige », 2010.

symptôme, le cheval pour le mettre en lien avec la relation de Freud aux parents comme relation destituante de ces derniers, de telle sorte que : i) au travers du symptôme, ce qui se lit est la relation des parents à Freud et une protestation contre cette relation ; ii) la résolution du symptôme par la rencontre unique de Hans avec Freud, la révélation du rôle et du statut des parents les repromotionne et destitue Freud à son tour.

L'œuvre d'Hergé et son interprétation par Serge Tisseron

Serge Tisseron a essayé, avec une certaine rigueur et en s'imposant certaines limites, de conceptualiser la dimension transgénérationnelle, celle de la transmission d'inconscient, problème laissé ouvert par les travaux d'Abraham et Torok laisse ouvert. Il leur manquait un certain nombre d'apports à savoir ²⁴ :

un socle d'observation des interactions précoces entre parents et enfants ; une théorie des images, aussi bien matérielles que psychiques et de leur rôle comme passeurs de contenus inconscients entre les générations ; et enfin une théorie de nos objets quotidiens.

Faire le lien entre ces différentes questions est justement la tâche que se donne Serge Tisseron, entre autres au travers de son travail sur l'œuvre de Hergé (Georges Rémi, dit R.G., 1907-1983), et qui l'a amené à écrire un ouvrage de présentation générale sur cet auteur ²⁵. Le point le plus remarqué fut la découverte par Hergé d'un secret structurant nombre d'éléments des aventures de Tintin, ce secret se rapportant à la lignée grand paternelle de l'auteur (et plus exactement l'identité de son grand-père).

L'interprétation des *Aventures de Tintin*

Le travail de Serge Tisseron

Ce premier objet, sur lequel Tisseron, on le verra, est plusieurs fois revenu entretient des relations aux champs de recherches ultérieurs, que ce soit sur la question de l'image, au travers du projet plus général d'une psychanalyse de la bande dessinée comme acte de production graphique ou d'une

24 TISSERON (S.), « Maria Torok », art. cité, p. 29, p. 30.

25 TISSERON (S.), *Hergé*, Paris : Seghers 1992.

psychanalyse de l'image qui toucherait à la fois à la réception et à la pratique ou que ce soit sur la question des secrets de famille, notamment au travers du problème de la transmission, des modalités de la symbolisation ou encore de la honte.

Mais pourquoi Georges Rémi, dit R.G. (Hergé), 1907-1983 ? En premier lieu, l'œuvre de cet auteur a marqué toute une génération d'enfants (et plus spécialement de garçons) des années trente aux années soixante-dix²⁶. Cependant, il n'y a pas là qu'un effet de génération, mais également une œuvre qui a une force picturale forte, et qui a contribué à la définition d'un style. Hergé est en effet reconnu comme le fondateur de ce qu'on a appelé ensuite la ligne claire (*Klare lijn* en néerlandais) qui désigne un langage graphique issu de Hergé et du « style Tintin » associé au journal du même nom, mais aussi, plus largement, un style narratif²⁷.

Mais on a également affaire de manière forte à une œuvre, reconnue comme telle et acquérant par plusieurs biais le statut de référence culturelle et de support d'analyse²⁸. Elle connaît une évolution psychologique spécifique dans la construction d'une famille et d'un monde et qui amène à s'interroger sur le sens de cette évolution. La clôture dont il ici question est fruit d'un triple mouvement : i) de création du personnage ; ii) de réflexivité et de détachement par rapport au personnage ; iii) de décision de l'auteur sur la non-reprise du personnage : il naît et meurt avec lui (ce qui n'est pas si fréquent pour la BD, notamment pour l'époque, où le personnage prime sur l'auteur et où les reprises de personnages sont la norme²⁹). Pour Serge Tisseron « l'étonnant, ici, n'est pas qu'Hergé, comme tant de créateurs, se soit senti enchaîné à sa création. L'étonnant est qu'il parvienne, avec les

26 Qu'on se souvienne simplement du mot, probablement apocryphe du Général de Gaulle, « au fond, mon seul rival international, c'est Tintin ».

27 Le terme ligne claire a été inventé en 1977 par le dessinateur néerlandais Joost Swarte, à l'occasion de l'exposition *Tintin* de Rotterdam. On use de ce terme pour désigner un style graphique peu exubérant. La notion renvoie cependant à des choix précis et rigoureux. Un autre représentant de la ligne claire – parfois à son corps défendant – sera le dessinateur Edgar Pierre Jacobs.

28 On pensera ici aux textes de Michel Serres et de Jean-Luc Marion et Alain Bonfand (*Tintin ou l'alphabet des richesses*).

29 Un autre cas est celui des *Peanuts* de Charles Schultz.

Bijoux, à s'en libérer³⁰ ». La question devient celle de cette évolution et de l'apaisement et du détachement qu'elle semble permettre³¹ :

À la recherche de quelle vérité son trait court-il pendant près de cinquante années ? Quelle réalité psychique inaccessible s'emploie-t-il ainsi à cerner ? C'est justement ce que son œuvre nous offre à étudier. Car la flamme s'est faite aventure. L'aventure d'un adulte à la recherche de l'enfance en lui, à la recherche de ce qui lui a manqué. Empruntant tour à tour, face à Tintin, le héros à la pureté inaccessible, chacune des facettes de sa personnalité : Haddock, Tournesol, la Castafiore.

Enfin, cette bande dessinée s'insère dans une problématique moderne de l'œuvre avec *Les bijoux de la Castafiore*, le terme de « moderne » renvoyant ici à la dimension réflexive de l'œuvre en même temps qu'à un rapport métaphorique à l'acte d'écriture (ou ici de dessin), notamment par le biais de la parodie, ce qu'a d'ailleurs perçu Michel Serres dans un article fondateur qui marque la reconnaissance d'Hergé³².

Serge Tisseron a consacré quatre ouvrages à l'œuvre d'Hergé. Leurs enjeux sont différents : le premier, *Tintin chez le psychanalyste* (1985)³³ revêt évidemment aujourd'hui une dimension fondatrice. Il se présente comme défense d'une certaine pratique de la psychanalyse et de son application à la bande dessinée. La question du secret de famille n'est pas centrale comme elle le sera dans l'ouvrage suivant et l'ambition du travail de Tisseron se situe dans un souci de fonder une approche psychanalytique de l'image qui se soit pas thématique ou une manière de retrouver une symbolique. Le deuxième ouvrage – ouvrage de présentation générale que nous avons déjà cité – s'articule uniquement autour de la question de la création, et la question de la spécificité de la création dessinée, problème qu'envisage *in fine Tintin chez le psychanalyste*, développant notamment la question de la création et de sa métaphore à partir d'une analyse de *L'Étoile mystérieuse*. Les deux derniers sont postérieurs à la révélation du secret d'Hergé, dont on sait à présent qu'il concerne la filiation paternelle. *Tintin et les secrets de famille*³⁴ approfondit la lecture d'Hergé et l'articulera avec des recherches menées par ailleurs sur les secrets de famille ; il

30 TISSERON (S.), *Tintin chez le psychanalyste*, Paris : Aubier-Flammarion, 1985, p. 18.

31 *Ibid.*

32 SERRES (M.), « Les bijoux distraits ou la cantatrice sauve », *Critique* 277, juin 1970, repris dans *Hermès II : L'interférence*, Paris : Éd. de Minuit, 1972.

33 TISSERON (S.), *Tintin chez le psychanalyste*, Paris : Aubier-Flammarion, 1985.

34 TISSERON (S.), *Tintin et les secrets de famille*, Paris : Aubier-Flammarion, 1993.

introduit de ce point de vue des éléments nouveaux notamment en ce qui concerne les Dupondt. Le quatrième ouvrage – et dernier à ce jour – *Tintin et le secret d'Hergé*³⁵ apparaît comme visant une synthèse, reprenant l'ensemble des découvertes faites par Tisseron. On notera que, dans ce dernier ouvrage, les références à Abraham et Torok disparaissent et qu'il est beaucoup plus illustré que les deux autres, même si l'ensemble des illustrations est en noir et blanc.

Corpus et périodisation

Comme le savent les spécialistes de la question – et ils sont aujourd'hui légion – l'œuvre d'Hergé ne se limite pas seulement aux *Aventures de Tintin*, ni même seulement à la bande dessinée, Hergé étant un passionné d'art contemporain. Au sein même des aventures de Tintin, il existe plusieurs versions des albums liés à la fois au passage à la couleur (jusqu'au *Sept boules de cristal*) et aux aléas de la publication, que ceux-ci soient des aléas de formats (la publication du *Secret de la Licorne* et du *Trésor de Rackham Lerouge* sous format de strips dans le journal *Le soir* pendant la Guerre) ou de public (une nouvelle version de *l'Île noire* pour le public anglais), sans compter les modifications liées au politiquement correct.

Tisseron prend ici un ensemble de décisions afin de couper court à des questions de texte et prend donc la totalité des aventures de *Tintin* reconnues par Hergé, ce qui élimine à la fois *Tintin au pays des soviets* et *Tintin et l'alph'art*. Plus encore, il légitime ces choix en raison du fait que ce corpus résulte des choix d'Hergé. D'une part, « c'est là suivre l'auteur lui-même puisqu'il a délaissé progressivement ses autres productions pour se consacrer aux seuls Tintin³⁶ » et, d'autre part, le choix des dernières versions tient à ce qu'elles « ont d'ailleurs été introduites par l'auteur à un moment où le sens de sa recherche se précisait avec l'entrée en scène du capitaine Haddock³⁷ ». Ce corpus s'étendant sur plus de quarante ans (1930-1976) et Tisseron comprenant l'œuvre d'Hergé comme étant aussi un processus d'élaboration de problématiques générationnelle, la question

35 TISSERON (S.), *Tintin et le secret d'Hergé*, Paris : Hors Collection, 2009.

36 TISSERON (S.), *Tintin chez le psychanalyste*, édition citée, p. 21

37 *Ibid.*, p. 22.

de la périodisation est importante, notamment la localisation des albums-clefs. La périodisation proposée par Tisseron est liée à la manière dont s'élabore à la fois la problématique de la différenciation et de la perte. Il distingue ainsi une première période (1930-1940), celle qui précède l'apparition du personnage du capitaine Haddock. Cette période est marquée par une élaboration de la problématique de la séparation (au travers des relations entre Tintin et Milou) en même temps qu'une problématisation indirecte de la relation Père-fils (au travers de la relation entre Tintin et différentes figures paternelles), mais celle-ci demeure esquissée. C'est dans la deuxième période (1940-1948), évidemment marquée par le surgissement du capitaine Haddock que la problématique de l'attachement paternel se développe, la question de l'attachement maternel étant envisagée dans une troisième période, marquée par l'importance prise par le personnage de Tournesol (1948-1952). Enfin, les *Bijoux de la Castafiore* ont un statut particulier comme album de synthèse. On notera que, dans cette première périodisation, faite en 1985, avant la parution des esquisses de *Tintin et l'Alph'art*, les deux derniers albums ne semblent pas avoir de statut particulier.

En 1992, la présentation faite par Serge Tisseron aux éditions Seghers opte pour une présentation album par album, insistant sur la constitution successive de la famille autour de Tintin, famille constituée d'une part, par un mouvement de relégation du chien Milou, qui s'animalise au fur et à mesure que Tintin s'insère dans d'autres relations. De même l'ouvrage *Tintin et les secrets de famille* ne propose pas non plus de périodisation, mais tire surtout les conséquences des échos de son premier ouvrage pour son interprétation du personnage des Dupondt.

Par contre, en 1995, dans *Tintin et le secret d'Hergé*, la thématique est annoncée de manière plus large, puisque les aventures de Tintin sont présentées comme le passage de l'indifférenciation à la succession des générations, qui sont en même temps une modalité du « devenir humain ». On passe ainsi d'un être sans famille, proche de l'animalité (Milou parle beaucoup dans les premiers albums) à l'inscription au sein d'une famille et au sein de générations). De ce point de vue, les cinq premiers albums (jusqu'à *L'Île noire*) forment une certaine unité marquée par l'indifférenciation.

La première intervention de la Castafiore – dans *Le sceptre d'Ottokar* – marque la différence des sexes et enclenche donc une évolution qui s'accomplit avec la quête généalogique de Haddock et l'arrivée de Tournesol (*Le trésor de Ratchkam le Rouge*), de telle sorte que la

séparation et les retrouvailles du groupe seront désormais le moteur d'un certain nombre d'aventures ultérieures, d'où la possibilité de distinguer une troisième période, celle de la dialectique des séparations/retrouvailles entre les membres du groupe depuis *Les sept boules de cristal* jusqu'à *Tintin et les Picaros* ; ou par rapport à un personnage qui y est rattaché (Tchang dans *Tintin au Tibet*). Il faut néanmoins mettre à part le caractère exceptionnel des « Bijoux » de la Castafiore où Hergé aborde le problème de la différence et du pouvoir des sexes ³⁸.

On peut repartir de la position de la question dans *Tintin chez le psychanalyste* et de la manière dont il y situe le problème d'Hergé. Ainsi, avant la période centrale, les albums (*Les cigares du Pharaon*, *Le Lotus bleu*, *L'oreille cassée*) abordent de manière « indirecte » (p. 29) la relation Père-fils. Ainsi, dans *Les cigares du Pharaon*, Hergé aborde cette question au travers de moments symboliques de la remise d'une progéniture à son père (le parchemin de Philémon Siclon et le fils du Maharadjah de Rawajpoutalah) ; la séparation est de courte durée, la mise en scène des retrouvailles est fondée sur la réciprocité et l'affirmation d'une authentification réciproque. Le *Lotus bleu*, album essentiel, « il permet au fils du professeur Wang Jen – Ghié de guérir » la séparation est plus précoce et les retrouvailles doubles. De plus, la séparation implique Tintin lui-même.

La sous-période suivante va du *Sceptre d'Ottokar* à *L'Étoile mystérieuse*, forme ce que Tisseron appelle dans *Tintin et le secret d'Hergé* « la période de transition » et est marqué, semble-t-il, par un double mouvement d'approche de la question paternelle et de réticence par rapport à cette question (notamment en raison de son approche ironique dans *Tintin au pays de l'or noir*). *Le sceptre d'Ottokar* a un rôle central en ce qu'il pose pour la première fois, et la différence des sexes avec le personnage de la Castafiore (que Tintin fuit) et la question de la transmission comme garante de l'identité avec le sceptre d'Ottokar. En effet, pour Serge Tisseron, « La trouvaille d'Hergé, et le moteur dramatique de son récit, c'est que l'exercice du pouvoir royal soit ici conditionné par la possession d'un sceptre ³⁹ », la

38 Il importe cependant de garder à l'esprit que ces périodisations ne peuvent être qu'indicatives, car, d'une part, certains thèmes s'annoncent de manière anticipée, et, d'autre part, ils se résolvent dans des éléments ultérieurs.

39 TISSERON (S.), *Tintin chez le psychanalyste*, op. cit., p. 33.

perte du sceptre amenant comme une malédiction la perte du pouvoir. On est donc ici, comme dans *Le trésor de Rackham le Rouge* sous la coupe d'un ancêtre, la réalité passée pesant sur le présent.

Néanmoins, c'est dans la période centrale des années 1940-1948 (du *Crabe aux pinces d'Or*, premier surgissement du personnage de Haddock jusqu'à *Le temple du Soleil*) qu'est posée dans toute sa clarté la question généalogique. On passe, pour reprendre les formules de Jean-Marie Apostolidès de « Tintin dans l'Histoire » à « l'Histoire de Tintin ». L'enjeu central est ici celui du retour de Hergé sur lui-même au moment de l'apparition de la figure du Capitaine Haddock et qui est marqué par l'évolution de cette figure, d'un personnage antipathique au personnage noyau de la constitution de la famille de Hergé : « Haddock, c'est moi quand j'ai besoin de m'extérioriser ⁴⁰ ».

Dans *Le Crabe aux pinces d'Or*, Haddock apparaît la première fois comme miné par un alcoolisme pathologique et avec les pulsions agressives (injures) et autodestructrices ce que Tisseron, notamment à la lumière les albums suivants, interprète ainsi ⁴¹ :

Ici, c'est Haddock qui est habité par le fantôme du chevalier. Dès son apparition dans *Le crabe aux pinces d'or*, le capitaine est en effet présenté comme un alcoolique aux conduites résolument suicidaires, réduisant à l'échec les tentatives des autres pour le sauver, allant même jusqu'à menacer directement la vie de Tintin.

L'Étoile mystérieuse marque un premier détachement par rapport aux problématiques contemporaines, et qui est en même temps l'un des plus angoissants, cette angoisse étant celle de la quête généalogique en même temps que la métaphore de la création artistique.

L'apparition de l'ancêtre

L'évolution essentielle du capitaine Haddock se fait par le biais d'un retour sur son histoire (alors que Tintin est sans histoire) avec le diptyque *Le secret de la Licorne/Le trésor de Rackham le Rouge* ⁴². Hergé dit à ce

40 Cité par TISSERON (S.), *ibid.*, p. 61.

41 *Ibid.*, p. 41-42.

42 Ces deux titres ont servi de base à une adaptation cinématographique récente de Steven Spielberg. Dans un article du *Monde*, « Spielberg fidèle au secret de Hergé dans son Tintin », édition du 9 novembre 2011, <http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/11/>

propos avoir été « le premier surpris de cette évolution ⁴³ ». Pour Tisseron ⁴⁴,

Tout commence par un secret. Secret transmis de génération en génération sans qu'aucun de ses « porteurs » successifs ne puisse en avoir conscience. Mais voici un descendant soudain hanté par l'étranger, hérité : l'inconscient de ses propres parents, qui eux-mêmes le tenaient de l'inconscient de leurs parents à eux. Selon ce qu'Abraham appelle « la loi de la nescience ».

Les deux titres montrent autant qu'ils cachent puisque le secret n'est pas celui de la Licorne et le trésor est volé par Rackham le Rouge ⁴⁵. C'est dans cette aventure que Tisseron reconnaît aussi bien la « problématique du fantôme ⁴⁶ » que la « loi de la nescience ⁴⁷ » de Abraham et Torok. Cependant, on peut se demander s'il s'agit ici vraiment d'un ancêtre et si cette évocation ne peut pas être un obstacle au repérage du fantôme ⁴⁸ :

Pourtant le lien de parenté entre le chevalier et le capitaine, qui s'allonge sur près de trois siècles, ne rend-il pas peu crédible une aussi exacte préservation du fantôme ? Le « fantôme » tel que le définit N. Abraham résulte en effet du passage de l'inconscient d'un parent à celui d'un enfant [...].

Cependant, on pourrait considérer que l'ancêtre semble ici être plus symbolisant que symbolisé, dans la mesure où l'on ne remonte qu'au niveau grand-paternel du point de vue du symbolisé et où le rapport à l'ancêtre peut bien relever de l'imaginaire ⁴⁹.

Avant de signifier « ancêtre », le mot « aïeul » ne désigne-t-il pas d'abord le grand-père ? La généalogie s'efface ici au profit d'une filiation, et, à défaut d'être clairement situé comme le descendant direct du chevalier, le capitaine y est bien posé comme son principal héritier.

Aux prétendants au trésor de Rackham qui présentent leur arbre généalogique en preuve de leur ascendance, le capitaine répond en proposant de reprendre sur-le-

09/spielberg-fidèle-au-secret-de-herge-dans-son-tintin_1600768_3232.html, consulté le 15 décembre 2011, à propos de celui-ci, Serge Tisseron a jugé que le cinéaste était resté fidèle à Hergé sur la question qui nous intéresse.

43 Hergé, cité par TISSERON (S.), *Tintin chez le psychanalyste*, *op. cit.*, p. 37.

44 *Ibid.*, p. 41.

45 *Ibid.*, p. 47.

46 *Ibid.*, p. 41.

47 *Ibid.*, p. 41.

48 *Ibid.* p. 42.

49 *Ibid.*, p. 42-43.

champ le combat qui opposa leurs ancêtres. Où il est démontré par la fuite des pseudo-héritiers que la preuve par l'identification imaginaire en vaut bien une autre !

Cependant, en quoi ce diptyque manifeste-t-il un problème particulier : qu'il y ait un rapport avec le secret s'atteste dès le titre, et cela, non parce qu'il y a les termes de *secret* ou de *trésor*, ce qui n'est que fort banal, mais ces titres sont eux-mêmes de faux titres qui cachent d'autres secrets puisque, d'une part, le secret de la Licorne n'appartient pas à la Licorne, mais au Chevalier, et d'autre part, le trésor de Rackham le Rouge n'appartient pas à Rackham le Rouge mais au Roi au nom duquel combat le Chevalier de Hadoque.

À qui appartient véritablement ce trésor qui circule du Chevalier à Haddock ? Que signifie la recherche de ce trésor ? Il appartient au Roi. Et le secret aussi lui appartient : ce qui est caché par les deux titres qui sont parallèles, c'est le Roi Louis XIV, qui est celui qui a légué le Château de Moulinsart au Chevalier de Hadoque. On a donc trois secrets emboîtés les uns dans les autres. Tout d'abord, le secret de la cachette des bijoux (problème lié au parchemin). Puis, le secret des bijoux volés par le Chevalier, qui valent « dix fois la rançon d'un roi ⁵⁰ », et que le chevalier ne rend pas au Roi. Enfin, le secret du Roi caché dans le Chevalier ⁵¹ qui le porte comme une croix (ce qui renvoie à la croix des manuscrits ⁵²). Ainsi, le secret de la cachette n'était pas un vrai secret. Dans *Le trésor de Rackham le Rouge*, l'Île ne contient rien, elle n'est qu'un cénotaphe :

Le faux secret de l'île au trésor vient masquer le vrai secret du vol, et du même coup désigner ce dernier comme masquant lui-même un secret antérieur. Toute la mise en scène n'était destinée qu'à faire comprendre qu'un secret peut en cacher un autre, et qu'il faut savoir voir à travers les secrets superposés comme à travers les parchemins, pour que la lumière soit.

L'île n'était qu'un cénotaphe, les bijoux de Rackham les pierres du sépulcre. Le véritable secret, c'est que le chevalier lui-même est une cachette pour le secret d'un autre, ce secret condamné au silence, le chevalier errant le tombeau du secret de son Roi, complice bien malgré lui par la confiance qu'est venue vraisemblablement officialiser la donation de 1684. C'est de ce secret que la postérité doit être informée

50 HERGÉ, *Le secret de la Licorne*, Bruxelles : Casterman, 1949, p. 22, bande 1, vignette 1. Cette vignette constitue donc la première de la page, ce qui en rehausse l'importance.

51 TISSERON (S.), *Tintin chez le psychanalyste*, *op. cit.*, p. 50.

52 HERGÉ, *Le secret de la Licorne*, éd. cit, p. 61, bande 3. Celle-ci n'est composée que d'une seule image, anormalement grande au regard des standards de l'album.

comme d'un trésor dissimulé dans les fondations de la maison des Hadoque, à l'image des bijoux cachés dans la crypte de Moulinsart⁵³.

Le trajet des deux albums est un trajet qui mène Haddock vers la maison de son ancêtre et vers le trésor de Rackham le Rouge, mais le trésor de Rackham le Rouge est celui du Roi et Moulinsart appartient aussi au Roi⁵⁴

...telle est l'aventure où j'ai cru reconnaître une illustration de ce qu'Abraham a nommé « la problématique du fantôme ». Le mort qui hante le capitaine a disparu avec son secret, et nul n'en a une connaissance consciente, le capitaine moins que personne. Les aventures du *Secret* et du *Trésor* vont opérer un dévoilement progressif de l'énigme à la lumière duquel les jurons, l'alcoolisme et les remords du capitaine vont peu à peu apparaître comme autant de signes de sa hantise par le fantôme du Chevalier.

En fait, ce n'est que dans le diptyque suivant – *Les sept boules de cristal* et *Le temple du Soleil* – que se dénoueront les trois secrets⁵⁵. Sur quoi se fonde la résolution des secrets 2 et 3 ? Sur la double représentation du Chevalier par Haddock et du Roi Soleil par le Fils du Soleil. En reprenant de manière progressive les différents secrets – du plus profond au plus superficiel – on a l'enchaînement suivant. Il y a d'abord le secret de l'appartenance du trésor au Roi, et non à Rackham le Rouge, ce qui engendre celui du Vol des Bijoux qui apparaît comme une vengeance de la part du Chevalier de Hadoque (qui ne rend pas le trésor) et auquel répondra le don du trésor des Incas à Tintin et Haddock. Cette vengeance renvoie alors à un secret le plus profond, qui est le Secret du Roi dont le chevalier est la Crypte (comme les bijoux sont dans une Crypte), ce que son descendant signifie en reprenant pour la seule fois la formule par laquelle le Chevalier s'annonce et que l'Île conserve de lui par le cri des perroquets : « Que le grand cric me croque [...] si je lâche un mot à ce sujet⁵⁶ ». Le secret est ici celui de la souffrance du Roi telle qu'elle est imaginée par le fils, et par là encryptée en lui, en même temps que l'engagement du Chevalier de n'en rien dire et que Haddock réitère, mais dans un esprit tout différent.

Cependant, le terme « vieux frère » pose un problème : que peut-il signifier ? « Le mot ultime du secret serait-il que le chevalier soit un frère

53 TISSERON (S.), *Tintin chez le psychanalyste*, op. cit., p 50.

54 TISSERON (S.), op. cit., p. 40.

55 HERGÉ, *Le temple du soleil*, Bruxelles : Casterman, 1949 et 1977, p. 61, bande 1, vignette 3.

56 Cité par TISSERON (S.), *Tintin chez le psychanalyste*, op. cit., p. 53.

bâtard cadet du Roi ? » On laissera ici un peu longuement la parole à Serge Tisseron :

À cette hypothèse nous en préférons une autre : à supposer qu'en 1698, le chevalier ait eu aux environs de quarante ans (ce que son apparence dans l'album nous autorise à penser), il en avait entre vingt-cinq et trente au moment de la donation de 1684. À ce moment-là Louis XIV en avait quarante-six. Cette différence d'âge rend plausible un lien de filiation unissant le chevalier au Roi. Cette hypothèse explique mieux la vengeance secrète du chevalier : le trésor dissimulé à tous et dont lui seul se sait possesseur est l'équivalent du secret de sa propre origine. Si ce trésor « vaut dix fois la rançon d'un roi », celui qui le possède n'est-il pas roi lui-même ? C'est pourquoi la possession du trésor par le chevalier ne s'accompagne d'aucune revendication, comme on pourrait s'y attendre s'il s'agissait de deux frères. Cette explication est également la seule qui tienne compte de la « croix » du chevalier, de la souffrance secrète dont il n'est pas le responsable, mais le porteur. Car le chevalier, fils de Louis XIV, est le corps même du délit, la seule trace du secret. C'est lui, le chevalier, qui est le trésor de son roi, le trésor de son père. Mais tout cela est condamné au secret d'État. Voilà le « calvaire » du chevalier : c'est la douleur du père imaginée par le fils. Tel est le sens du « trésor valant dix fois la rançon d'un Roi », caché dans l'attente - dans l'espoir - du moment où le Roi - le père - aura enfin besoin du chevalier.

[...] La peine – la « croix » – de l'aïeul est le meilleur garant, avec le précieux parchemin de la donation, de l'amour que le roi Louis XIV « doit » porter à son fils. Amour impossible et pourtant indispensable, dont la peine subie par le fils pour être supposée au père est le seul témoin.

C'est ici, pour décrire la position particulière du secret, que doivent intervenir les concepts de Nicolas Abraham et Maria Török :

On aura peut-être reconnu au passage la situation de la crypte telle que la décrivent N. Abraham et M. Torok : c'est la transmission de ce secret encrypté qui détermine l'effet du fantôme sur une génération ultérieure, ici le capitaine Haddock.

Du *Secret de Rackham le Rouge* au *Temple du Soleil* se produit un double mouvement à partir d'une situation de symptôme typique des secrets de familles (l'alcoolisme de Haddock) où s'indique une dimension générationnelle, il y a tout d'abord un mouvement de découverte de l'aïeul et de son trésor, puis un mouvement de réparation, de réconciliation avec le secret qui correspond à une réélaboration psychique. Le tableau suivant schématise ce mouvement récapitulatif :

	Situation initiale	Rôle de l'Inca	Forme de résolution	Résultat de la résolution
<i>Secret du Roi dans le Capitaine</i>	Le Roi Soleil force le chevalier de Hadoque à garder le secret	L'Inca représente le fils légitime du roi soleil	Engagement de Haddock à ne rien révéler	Le bon plaisir de Haddock renvoie au bon plaisir du roi. Le silence n'est plus imposé mais volontaire.
<i>Secret du vol du Trésor</i>	Le chevalier vole un Trésor au Roi	L'Inca représente le Roi-soleil.	Absolution du vol en remettant un trésor plus important	Il y a une inversion de la situation initiale
<i>Secret de l'appartenance du Trésor</i>	Droit du Roi sur le Trésor	L'Inca intervient comme tel.	Révélation de l'origine du trésor présenté par Rackham le Rouge comme venant d'un espagnol, comme étant en fait le trésor des Incas.	Le propriétaire légitime renonce à son droit sur le Trésor.

Claude Nachin, de son côté, indique clairement la manière dont, dans cette problématique, on sort de la problématisation psychanalytique classique du rapport Père-fils pour rentrer dans la dimension transgénérationnelle ⁵⁷ :

Bien que S. Tisseron ait titré son chapitre : « la question de l'attachement paternel », il ne s'agit pas ici du problème de l'attachement paternel tel qu'il se pose dans la névrose commune. Il s'agit des avatars de cet attachement chez un fils qu'un père, endeuillé de l'amour de son propre père (le grand-père du futur sujet), n'a pu aimer convenablement, ce fils ayant alors hérité sous une forme fantomatique du problème non résolu de son père.

De la fiction à la réalité ?

Peut-on et doit-on remonter au-delà de la fiction alors même que Hergé a toujours été fort discret sur sa vie personnelle et familiale ? On a cependant vu Hergé surpris par son œuvre et avouant plus d'une fois se projetant en celle-ci. De plus, on sait également qu'il va s'en détacher peu à peu de telle sorte que la question du contrecoup apparaît légitime. Comment, dès lors comprendre ce contrecoup sur Hergé de l'élaboration de ces aventures, tel qu'il apparaît dans les modifications de l'œuvre ?

Pour Hergé, la problématique du fantôme de Haddock représente un enjeu particulier. En effet, d'une part, il y a un lien d'identification particulier à Haddock et cela non seulement parce qu'il avoue cette identification sur

⁵⁷ NACHIN (Cl.), À l'écoute des fantômes, *op. cit.*, p. 44.

le plan du personnage (Haddock c'est moi quand je veux m'extérioriser) mais aussi sur le plan graphique, puisque les deux dessins qui ont le plus satisfait Hergé concernent le personnage de Haddock. D'autre part, S. Tisseron note le statut particulier de l'Aigle de Rackham. Parmi les oiseaux qui, chez Hergé, sont souvent porteurs d'angoisse, l'Aigle de Rackham se caractérise en ce qu'il est porteur de sérénité et peut donner la clef de l'angoisse des autres oiseaux (comme symbole de la hantise de l'ancêtre).

Enfin, on doit noter le caractère de libération finale de *Tintin au Tibet* comme présentant l'expression de ce qui manquait pour la réconciliation : au travers de la souffrance du Yéti⁵⁸, c'est la souffrance du Père par rapport au fils abandonné qui se trouve représentée. Il y a donc ici un mouvement d'achèvement résumé ainsi par Claude Nachin⁵⁹ :

Si le capitaine Haddock est apaisé après «Le temple du Soleil», il faudra attendre l'album, « Tintin au Tibet », pour que son créateur, Hergé, apparaisse libéré de ses propres Fantômes. À la fin de cet album, contrairement au « Temple du Soleil » où le déroulement était magique et où la douleur n'apparaissait pas, le Yéti pleure d'avoir perdu l'enfant qu'il avait soigné et sa souffrance est reconnue par Tintin. Le dévoilement de la douleur du « père » privé de son fils apparaît alors comme un préalable indispensable pour que le fils puisse le quitter tranquillement : le « père » est affligé, mais vivant.

Cette réconciliation a pour conséquence un changement en forme de libération à partir des *Bijoux de la Castafiore*.

En effet, d'une part, il y a toujours un lien entre la quête du Chevalier et des bijoux présent dans cet album, *via* l'importance de la salle de Marine et la persistance du portrait du Chevalier, mais surtout *via* la vignette⁶⁰ finale des *Bijoux de la Castafiore* qui va reprendre les trois générations du secret et inscrire cette réconciliation dans la même image.

Le perroquet – dont on a vu le rôle dans le *Trésor de Rackham Le rouge* est le « symbole du capitaine en tant que, croyant parler pour lui-même, il parle aussi parfois pour un autre⁶¹ » ou, pour le formuler différemment « le descendant lui-même, condamné à répéter à son insu les

58 HERGÉ, *Tintin au Tibet*, Bruxelles : Casterman, 1962, p. 62, vignette finale

59 NACHIN (Cl.), *À l'écoute des fantômes*, *op. cit.*, p. 43.

60 HERGÉ, *Les Bijoux de la Castafiore*, Bruxelles : Casterman, p. 62, bas.

61 TISSERON (S.), *Tintin chez le psychanalyste*, *op. cit.*, p. 123.

mots de l'ancêtre ⁶² ». Le Hibou, quant à lui, apparaît à Tisseron comme l'image dégradée de l'ancêtre, qui prend le relais de l'aigle. Ce changement tient au fait que « le rapace, en devenant familier a cessé d'être diurne ⁶³ ». Il est l'ancêtre porteur du secret d'un autre et créateur d'un second, destiné à révéler et à cacher le précédent. La Pie, enfin, est la « métaphore ailée de la gardienne du secret ⁶⁴ » ou « la pie gardienne du secret ⁶⁵ ».

Il faut distinguer deux temps dans le retour, l'un étant formé par la première tentative d'interprétation précédant la révélation du secret de famille d'Hergé, l'autre étant postérieur à celui-ci. Tisseron fait alors l'hypothèse d'une filiation naturelle concernant la mère d'Hergé, dont l'identité du père serait demeurée cachée. Cette première tentative d'interprétation du secret d'Hergé ⁶⁶ à partir de l'articulation du paternel et du maternel prend en considération la manière dont la problématique paternelle renvoie à une problématique du fantôme et la problématique maternelle à une problématique de la séparation, notamment au travers de l'ambiguïté du personnage du Yéti, par lequel la résolution finale du cycle paternel semble s'opérer dans un contexte maternel, l'analogie entre la Castafiore et la Pie Gardienne du Secret ⁶⁷, le rattachement de la hantise de l'ancêtre à la figure maternelle face à la peur que le hibou provoque chez la seule Castafiore.

Ces arguments, dont S. Tisseron reconnaît qu'ils ne sont pas décisifs en eux-mêmes sont appuyés par la fin du dernier album d'Hergé et notamment la réconciliation de la Castafiore et de Haddock marquant la réconciliation de la Mère et du fils, le dépassement de la froideur de la Mère.

Le second temps de l'interprétation n'apparaît qu'ultérieurement, et notamment après la révélation du caractère d'enfant naturel du père de Georges Rémi. Ces découvertes sont résumées ainsi par Claude Nachin ⁶⁸ :

Nous savions seulement au moment où S. Tisseron rédigeait son livre que le père d'Hergé était orphelin et que l'atmosphère familiale était grise.

62 TISSERON (S.), *op. cit.*, p. 126.

63 TISSERON (S.), *op. cit.*, p. 123.

64 TISSERON (S.), *op. cit.*, p. 125.

65 TISSERON (S.), *op. cit.*, p. 126.

66 TISSERON (S.), *op. cit.*, p. 126-134.

67 TISSERON (S.), *op. cit.*, p. 124-125.

68 NACHIN (Cl.), *À l'écoute des fantômes*, *op. cit.*, p. 44.

Mais quelque temps plus tard, un document paru après la mort d'Hergé enlevait tout doute : on y apprenait que le père d'Hergé et son frère jumeau étaient deux enfants nés de mère célibataire et auxquels un ouvrier agricole nommé « Rémi » avait donné son nom lorsqu'ils avaient onze ans, mais qui auraient été issus d'un homme important à l'identité restée secrète. La patronne de la jeune femme, une baronne, s'est occupée en partie de l'entretien des enfants jusqu'à leur sortie de l'école.

Tintin et les secrets de famille (1992) est sous-titré « Secrets de famille, troubles mentaux et création ». Il est rédigé dans le contexte d'une double reconnaissance : d'une part de la justesse – même si elle est partielle – de l'intuition de Tisseron, et donc d'une identification plus étroite entre Tintin et Hergé, l'appareil psychanalytique étant alors moins déformant (comme peut en témoigner l'évolution des deux couvertures qui symbolisent cette dimension de reconnaissance, de proximité entre Tisseron et Hergé), d'autre part d'une reconnaissance accrue de l'œuvre de Hergé, qui, quoique relevant d'un art considéré comme mineur porte bien en lui des enjeux fondamentaux sur le plan de la création.

Ainsi, S. Tisseron, sans semble-t-il, du moins dans l'introduction, envisager directement l'erreur partielle de son hypothèse en retient la fécondité qu'il envisage sur plusieurs plans :

Un premier plan est celui des enjeux généraux parmi lesquels on peut compter celui de la reconnaissance de la BD comme lieu de création où peut se jouer des enjeux « sérieux », celui de la fécondité d'une certaine pratique de la psychanalyse en lecture interne de l'œuvre, la limite étant posée par la discrétion de Hergé, et enfin, dans le cadre psychopathologique et psychanalytique l'importance des « secrets ».

Il faut distinguer plusieurs ordres de découvertes. Le premier ordre de découvertes – issu du bilan du travail précédent – concerne l'œuvre de Hergé et le statut de la symbolique. Ces découvertes touchent en premier la filiation paternelle : il y a, au sein de l'œuvre, celle touchant le *personnage* de l'ancêtre de Haddock comme étant un bâtard du Roi Louis XIV et nourrissant à son égard des sentiments ambivalents et celle touchant la manière dont son descendant se trouve marqué par cette ambivalence au travers de certains symptômes.

Le *second ordre de découverte* concerne la manière dont l'inconscient s'inscrit dans la bande dessinée elle-même, révélant ainsi une de ses dimensions essentielles, c'est-à-dire par la manipulation de mots sous formes de dessin, la symbolisation du secret, notamment au travers d'une

signification particulière concernant les enjeux de la découverte du trésor, à savoir le resplendissement de la croix de l'Aigle, i. e., une fois décryptée, la douleur de l'aïeul ; de l'évolution de la figure de l'aïeul au travers de la manière dont les trois lettres KAR se retrouvent dans la nomination de divers personnages, dans une logique apparentée à celle d'un rébus ; celles concernant la Castafiore et notamment le statut des bijoux, qui renvoient plus à la filiation qu'à la virginité ;

Le *troisième ordre* de conclusion, le plus célèbre concerne la mise en rapport de Hergé avec son œuvre, en postulant la présence dans la généalogie d'Hergé la présence d'un ancêtre mâle non reconnu par son Père, ce qui organise un secret fondateur et conduit alors à reproblématiser – mais cette fois à partir de Hergé – la problématique transgénérationnelle qui affecte son œuvre. Claude Nachin en résume ainsi les enjeux ⁶⁹ :

Ici, un lien secret direct apparaît entre la vie de la famille de l'auteur et son œuvre. S. Tisseron a repris l'étude de ces données dans un deuxième livre. On se trouve en présence d'un clivage de la personnalité chez la grand-mère paternelle de Hergé (qui garde le secret de sa liaison) qui n'a pu manquer d'avoir un retentissement sur ses relations avec ses deux enfants et, à la génération suivante, un effet Fantôme sur la relation du père de Hergé avec sa femme et ses propres enfants. Perturbation dont Hergé aurait tenté de se libérer en mettant en scène dans son œuvre le secret initial, celui d'un fils bâtard non reconnu par son père.

La confirmation des hypothèses eut plusieurs sources : la conjonction des réflexions des lecteurs et de l'auteur, la publication de *Tintin et l'alph'art* et, bien sûr, les enquêtes sur Hergé. Cependant, cette proximité n'est pas allée sans erreur, erreur que Tisseron attribue à sa méconnaissance, à l'époque, des mécanismes de la transmission des secrets de famille ⁷⁰.

Se posant la question de son erreur, Serge Tisseron en est conduit à remettre en question une conception trop unilatérale du rôle de la mère – la mère peut être médiation du père – ainsi que la méconnaissance de l'importance de la circulation des secrets au sein d'un couple. Le problème du côté paternel peut avoir été saisi à partir d'une perturbation de la relation avec la mère ⁷¹.

69 NACHIN (Cl.), *À l'écoute des fantômes*, op. cit., p. 45.

70 TISSERON (S.), *Tintin et les secrets de famille*, p. 27.

71 *Ibid.*, p. 29.

De Hergé aux secrets de famille

Il est à présent temps de saisir de quelle manière, au-delà du cas particulier de Hergé, Tisseron conçoit les secrets de famille et leur transmission, et cela en donnant tout d'abord une signification à la notion de secret à partir de son origine.

De l'origine aux ricochets du secret

Ce qui caractérise le secret, est non seulement d'être un « non dit » mais le fait qu'il doit fonctionner comme quelque chose à taire⁷², ce qu'exprime le titre d'un article de S. Tisseron : « le secret ne s'oppose pas à la vérité, mais à la communication ». À partir de ce point de départ, Tisseron propose une typologie des secrets de famille à partir de leurs origines, dont trois grands types sont distingués : « les événements gardés secrets parce qu'ils tombent sous le coup de la loi sociale [...] » ; « Les événements dissimulés en raison de la honte qui les accompagne » ; « les événements vécus par un parent qui ne peut en parler du fait de la trop grande angoisse qu'ils suscitent en lui ». Il importe cependant de prévenir contre des amalgames trop rapides⁷³ :

les secrets ne sont pas forcément liés à des événements honteux ou coupables qui auraient été accomplis par les ancêtres [...] le plus souvent, en revanche, les secrets de famille sont organisés autour de traumatismes vécus par une génération et insuffisamment symbolisés par elle. C'est que ces traumatismes n'ont pas pu être mis en mot, et même parfois les personnes qui les ont vécus n'ont pas pu s'en donner des représentations imagées.

Mais le point le plus intéressant est évidemment celui du passage d'une génération à l'autre, notamment par la manière dont la transmission inconsciente devient transmission d'inconscient. En premier lieu, nous avons l'événement réprouvé par la loi sociale. On en est alors à un moment représentable, dicible, mais sur lequel pèse un interdit de dire. L'événement est alors indisable. En second lieu, nous avons un événement que l'intéressé se représente, mais pour lequel il ne trouve pas de mot. Cet événement, représentable est alors indicible. Enfin, en troisième lieu, nous avons l'événement dont l'intéressé ne peut parler par manque de représen-

72 TISSERON (S.), *op. cit.*, p. 100-101.

73 TISSERON (S.), « Les ricochets du secret », *Le Coq-héron* 169, 2002/2.

tations. Son caractère indicible n'est plus premier (manque de mots) mais repose sur une dimension irreprésentable⁷⁴. Tisseron insiste fortement sur l'opposition, pour lui fondamentale entre l'indicible et l'irreprésentable, où se joue la question de la transmission du secret : « comment ce qui est « indicible » pour une génération peut devenir « irreprésentable » pour les autres⁷⁵ ». On comprend ici l'importance de la bande dessinée où des mots, ne pouvant se dire, vont se mettre en scène, ce qui confère à l'image (et plus particulièrement l'image dans la bande dessinée), selon Tisseron, un rôle particulier.

Le point essentiel est, du point de vue de la psychanalyse la complexité de la dimension inconsciente du secret et comment elle vient remettre en question la personnalité psychique et un certain nombre d'éléments de Freud. Elle est également le dégagement d'une modalité nouvelle et critique de la transmission, en mettant notamment en avant à la fois les processus de transformation et ceux de retour.

Déjà, d'un premier point de vue, on peut estimer que la question de l'ancêtre est concernée dans les modalités spécifiques des modes d'existence de contenu inconscient. Mais ce lien est renforcé par la façon dont on peut aller au-delà de deux générations et saisir ainsi de nouvelles transformations. C'est ce qu'a d'une certaine manière ouvert la psychanalyse de Hergé et ce qu'a pu confirmer la clinique au travers de plusieurs cas exposés notamment dans *Nos secrets de familles*⁷⁶. On peut reprendre l'exemple de Jean-Claude Snyders, mettant particulièrement en lumière ce que S. Tisseron baptise les avatars de la transmission, où le « traumatisme qui ne se « transmet » pas, mais fait en quelque sorte des ricochets d'une génération sur l'autre⁷⁷ ». Dans cet exemple, un indicible – l'expérience du camp de concentration pour le père de J.-C. Snyders – ne se traduit que par des comportements (phobie, précautions, effort de cacher « tout ce qui pouvait avoir un rapport quelconque avec le mal, quelle qu'en soit la forme », changement de comportement avec passage de la douceur à la violence, etc. – perturbant fortement l'enfant incapable de comprendre qu'il était. On a donc, à un premier niveau de transmission, un suintement du

74 TISSERON (S.), *Tintin et les secrets de familles*, op. cit., p. 101.

75 *Ibid.*, p. 102.

76 TISSERON (S.), *Nos secrets de famille*, Paris : Ramsay, 1999, p. 124-130.

77 *Ibid.*, p. 124.

secret au travers de symptômes ayant une matière affective, voire motrice. Or, ce comportement parfois erratique, vécu dans la culpabilité par l'enfant est source de frustration et de refoulement pour ses propres sentiments alors retournés contre lui. Ici, ce qui est pour le père indicible devient innomable pour l'enfant, « le moindre sentiment d'hostilité qu'il commençait à éprouver était aussitôt masqué et il ressentait une terrible culpabilité dont il ne comprenait pas la cause ». Le dernier moment concerne le rapport de J.-C. Snyders avec ses propres enfants, qui se construit en réaction à l'agressivité paternelle. Ainsi éduque-t-il « ses enfants non seulement en fonction de leurs attentes et de leurs besoins réels, mais aussi, à son insu, en fonction du traumatisme qu'il a vécu au contact de son propre père imprévisible », ce qui le conduit à une tolérance à l'égard de la violence parfois problématique, de telle sorte que, chez les enfants, des culpabilités se développant en sens inverse face à cette tolérance (obsession de lavages) qui nous place, pour ces derniers au niveau de l'impensable. On a donc ici un exemple où⁷⁸

le Secret enfermé dans le psychisme d'un parent provoque des perturbations de sa communication, notamment avec ses enfants. Les efforts qu'ils font pour s'en accommoder déterminent chez ceux-ci des troubles psychiques qui, à leur tour, perturbent leurs communications avec leurs propres enfants, et ainsi de suite sur plusieurs générations.

Ce caractère de transmission dévoyée et de ricochet peut être repris dans le tableau suivant qui met en lien l'ensemble des éléments que nous avons envisagés⁷⁹.

78 *Ibid.*, p. 130.

79 Les points d'interrogation au sein de ce tableau tiennent à la difficulté d'envisager l'articulation fine avec la problématique de N. Abraham. En effet, s'il demeure pertinent de parler de fantôme au sens strict, dans la mesure où ce terme désignait au départ la présence en soi de l'inconscient d'un autre, ici, en raison d'une dimension d'élaboration forte de ce qui est transmis tout en restant incompréhensible, peut-être n'est-on plus dans la même problématique entre d'un côté une problématique qui vise une transmission d'inconscient, et, de l'autre, une transmission inconsciente ?

	Caractères généraux	Dimension relationnelle	Statut du secret	Conceptualisation de Abraham et Torok	Conceptualisation de Tisseron	Symbolisation par les personnages	Symbolisation par les oiseaux	Correspondance dans la vie de Hergé
Première génération	Porteur initial du secret (Porteur d'une tension intérieure entre conservation et révélation).	Dépendance par rapport au statut social du contenu du secret permettant ou non sa symbolisation	Indicible (le secret ne peut être partagé)	Cryote	Suintement du secret (comportement laissant apparaître le secret, mais non perçus par le sujet).	Castafiore	Pie	Marie Dewigne
Deuxième génération	Enfant du porteur de secret	Importance des comportements relationnels et de la société en termes de symbolisation et de communication	Innommable (ne peuvent faire l'objet d'une représentation verbale)	Fantôme	Feintise (sentiment de l'enfant face au parent porteur de secret).	Dupont et Dupond	Hibou	Léon et Alexis Rêmi
Troisième génération	Enfants des enfants porteurs de secrets.		Impensable (perception interne inexplicable de sensations, d'émotions, de potentialités d'action)	Fantôme ???	Feintise ??	Tintin, Haddock, Tournesol	Peroquet	Georges Rêmi (Hergé)
Au-delà de la troisième génération	Enfants des enfants porteurs de secrets	Dissolution du secret dans des traits de caractères... Constitution de nouveaux secrets qui peuvent découler des précédents.						

Quelle réponse aux secrets de famille ? La question de la symbolisation

Dès lors que nous ne sommes plus seulement dans le problème de l'exégèse, mais dans celui de la clinique et des modifications de l'économie psychique du sujet, la question du dépassement de la configuration pathologique du psychisme se pose, et si l'œuvre d'Hergé a suscité l'intérêt de Tisseron, c'est aussi parce que la réélaboration psychique s'est manifesté dans une transformation du sujet lui-même. S. Tisseron a accordé une importance croissante à des phénomènes d'effets en retour des descendants vers les ascendants encore vivants, le contexte des descendants permettant un nouveau travail de symbolisation des ascendants. Il en a découlé trois précisions avec deux critiques adressées à la psychanalyse classique :

La première touche au rapport ascendant/descendant. Il importe de penser le passage d'une génération à une autre autrement que sous la forme de la reproduction. S'il est vrai qu'il peut y avoir une simple reproduction, celle-ci ne correspond cependant qu'à des secrets conscients⁸⁰. Il devient donc nécessaire de critiquer les notions de transmission et de filiation et leur usage habituels et c'est pour ce point que furent importants dans ce

80 TISSERON (S.), *Nos secrets de famille*, op. cit., p. 77.

domaine des travaux d'Abraham et de Torok, l'inclusion et la crypte⁸¹. Ce processus étant à deux faces (d'où la deuxième précision), comment penser l'autre rapport ascendant/descendant comme rapport de symbolisation. On a vu que pour Tisseron, c'était une des faiblesses de l'approche d'Abraham et Torok ; C'est donc une conception riche du travail de symbolisation que veut promouvoir S. Tisseron. Il en reconnaît notamment trois dimensions⁸² : parler ; imager ; bouger ;

	<i>Matière de la symbolisation</i>	<i>Caractère propre</i>	<i>Aspects spécifiques</i>
<i>Bouger</i>	Mise en mouvements	Distanciation faible. Se tient au plus près du sujet. Mise en scène de la présence de l'objet	instanciation
<i>Imager</i>	Mise en image	Constitution d'un écran permettant une première distanciation.	Situation intermédiaire
<i>Parler</i>	Mise en mort	Mise à distance par caractère « arbitraire » de la symbolisation, Mise en mot de l'absence de l'objet	Distanciation

Notons qu'il est ici important de distinguer le travail psychique de symbolisation lié à l'effort de remplir les blancs du secret – et dont Hergé est l'exemple paradigmatique – de la notion freudienne de « roman familial ». L'un est lié au désir, l'autre à la recherche, l'un renvoie à une élaboration de pulsions immédiates, l'autre renvoie à l'exigence d'un apprentissage : Georges Rémi a dû apprendre à être clivé⁸³.

Chez S. Tisseron, le travail de la bande dessinée a eu un rôle matriciel dans la réflexion sur la symbolisation, notamment dans la position particulière du dessin. En effet, c'est un statut particulier qu'il détient comme forme de symbolisation intermédiaire et notamment symbolisation d'un détachement premier⁸⁴. Le parcours de Hergé sur ce point est particulièrement significatif dans la manière dont l'apaisement de la forme (qui marque la

81 Cf. TISSERON (S.), *Nos secrets de famille*, op. cit., p. 104-106, p. 145.

82 *Ibid.*, p. 110-116.

83 Cf. TISSERON (S.), *Tintin et les secrets de famille*, op. cit., p. 82-86.

84 L'analyse d'une relation de la BD à l'infantile est développée par TISSERON (S.), dans *Psychanalyse de la bande dessinée*, Paris : PUF, 1987, « Voix nouvelles en psychanalyse », repris chez Flammarion, coll. Champs, 2000.

particularité du dessin d'Hergé au sein de l'école de la ligne claire)⁸⁵. En effet, Le dessin rend possible une forme particulière de symbolisation qui est, selon S. Tisseron en jeu de manière prégnante dans le transgénérationnel⁸⁶,

car la logique de tout secret est de reposer sur des mots cachés. Des mots qui, de ce fait, ne peuvent faire retour que de manière détournée. Par d'autres mots, mais aussi des images. Puisque s'il est toujours interdit de raconter le secret, il n'est jamais interdit de le mettre en scène, comme le montre bien, au théâtre, la pièce jouée par Hamlet devant son beau-père meurtrier ou se trouver raconté le meurtre indicible de son propre père.

Ces formes particulières de symbolisation exigent des techniques spécifiques remettant en cause certains caractères de la psychanalyse appliquée aux œuvres d'art⁸⁷ notamment dans son usage de la lecture de symbole selon une grille générale d'ailleurs contraire aux vœux de Freud⁸⁸: ici, le secret à préserver est transformé par déplacement : « l'aventure du père bâtard est cryptée dans celle du fils de Louis XIV⁸⁹ ». La bande dessinée présente des signes déterminatifs fonctionnant comme des hiéroglyphes. Cette exigence le conduit notamment à critiquer certaines associations produites dans des lectures de Hergé⁹⁰ et à en proposer d'autres afin de montrer comment la bande dessinée manipule des objets verbaux dans une mise en scène visuelle⁹¹. Le graphisme ci-dessus donné par Serge Tisseron situe le lieu spécifique du travail de symbolisation de la bande dessinée et de mise en scène du secret.

85 TISSERON (S.), *Tintin et le secret d'Hergé*, op. cit., p. 9.

86 TISSERON (S.), *Tintin et les secrets de famille*, op. cit., p. 61.

87 TISSERON (S.), op. cit. p. 89.

88 Dans *l'interprétation des rêves*, la part générique du symbolisme à laquelle on réduit le plus souvent l'apport freudien n'intervient qu'au moment de l'élaboration secondaire et non de la figuration elle-même.

89 TISSERON (S.), op. cit., 85.

90 Par exemple l'association faite par Benoit Peeters des bijoux de la Castafiore à la virginité dans *les bijoux ravis*, Magic Strip, 1984, (S. Tisseron, op. cit., p. 86).

91 Il donne ainsi l'exemple du pied bandé du capitaine Haddock dans *Les bijoux de la castafiore* qui n'est pas un symbole phallique mais qui, si on le relit dans la cadre de la problématique générationnelle renvoie à la manière dont l'ouvrier Rémi remplace le grand père d'Hergé « au pied levé » pour effacer « l'entorse » de Marie à la morale, autant, sinon plus qu'à un symbole de castration (S. Tisseron, op. cit., p. 87).

On rappellera pour finir la manière dont S. Tisseron analyse les effets sur lui-même et l'enfant qu'il était du dessin et de la lecture de Hergé⁹². Celle-ci et la recherche du secret de famille déclenche la découverte d'un secret : sa grand-mère maternelle est elle-même née de père inconnue (première interprétation donnée pour Hergé)

Et l'analyse ?

Mais qu'en résulte-t-il *in fine* pour la cure psychanalytique, notamment dans la mesure où on excède les limites de l'anamnèse. En premier lieu, si on reprend un des noyaux de la cure psychanalytique, à savoir le travail opéré autour du complexe d'Œdipe, « autrement sur la manière dont un sujet s'accommode à la fois de la mortalité commune et de l'existence de deux sexes alors que chacun n'en possède qu'un seul⁹³ » on peut dire avec Claude Nachin que⁹⁴

la relation analysant-analyste est l'occasion pour l'analysant de réviser la manière dont il se situe dans la problématique oedipienne par rapport à ses parents, à ses proches et à son monde relationnel social. Certains analysants s'arrêtent contents de ce parcours. Chemin faisant, le travail peut venir buter sur des moments-clé de l'expérience personnelle à caractère traumatique, indicibles pour le patient et qui nécessitent déjà une attitude plus active de l'analyste. Lorsque les Traumas, y compris les traumas précoces du début de la vie, ont pu être élaborés de manière satisfaisante, l'analyse se termine avec le meilleur gage de résultats solides.

Or, une partie des traumas peut résister à ce premier niveau d'analyse en ce qu'ils peuvent plonger leurs racines au-delà de la génération présente, et au sein de tels traumas, on peut compter ceux « infligés par les aînés et les circonstances⁹⁵ », d'où la nécessité d'un « recours à d'autres données que celles du divan⁹⁶ », ce qui implique nécessairement l'entourage. On voit comment une telle démarche peut aller beaucoup plus loin que la psychanalyse individuelle, à la fois parce qu'il s'agit de s'autoriser à savoir tout en se détachant de l'attitude accusatrice et que les traumas individuels sont parfois – et même souvent – amenés à faire échos aux

92 Cf. TISSERON (S.), *Tintin et le secret d'Hergé*, réf. cit., p. 100-102

93 NACHIN (Cl.), *À l'écoute des fantômes*, op. cit., p. 45.

94 *Ibid.*, p. 45-46.

95 *Ibid.*

96 *Ibid.*

traumatismes collectifs, à la hantise des fantômes de l'Histoire. On voit alors comment une problématique intra-psychanalytique débouche sur la question de l'identité et de la mémoire collective. Mais faut-il s'en étonner ?



Valérie CHEVASSUS-MARCHIONNI

Université de Lorraine, Centre Écritures, EA 3943, Metz, 57000

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR L'IDÉE D'ANCÊTRE EN PSYCHANALYSE

Il importe de remarquer en premier lieu que la notion d'ancêtre ne correspond pas à une catégorie psychanalytique à proprement parler et n'est pas un terme particulièrement usité dans la métapsychologie comme peuvent l'être les termes de père, mère, fratrie, famille, exception faite peut-être de la psychologie transgénérationnelle qui travaille sur la généalogie et la succession des générations.

Comment, donc, envisager l'idée d'ancêtre en psychanalyse ? Si l'on veut bien y réfléchir de façon très pragmatique, c'est-à-dire en lien direct avec ce qui se dit et se vit dans une cure analytique, il faut bien reconnaître que la notion d'ancêtre en tant que signifié, c'est-à-dire personnage réel à l'origine de l'histoire de chacun, n'apparaît quasiment pas dans le récit du patient en analyse. Par contre, ce qui joue un rôle essentiel et revient avec insistance, c'est l'ancêtre en tant que signifiant, c'est-à-dire tout ce que le terme d'ancêtre peut signifier, recouvrir, sous-entendre, et qui n'a rien ou que peu à voir avec la personne charnelle, l'existence authentique d'un ancêtre. Par exemple, lorsqu'un analysant dit : « J'ai une peur ancestrale des araignées », il signifie que sa peur est ancienne, voire originaire, qu'elle remonte à sa plus tendre enfance et peut-être que la légende familiale rapporte que cette peur était partagée par les ascendants directs du sujet - parents, grands-parents, arrière-grands-parents, rarement au-delà. Par cette référence au passé, le patient utilise le mot ancêtre comme un signifiant : signifiant de l'origine, de l'enfance, du passé, du lien familial, du lien de sang, de la filiation, de la fidélité à l'égard des aïeux, éventuellement de la dette envers eux, de sa reconnaissance, muette ou avouée, etc. En un mot : l'ancêtre, dans le discours de l'analysant, est le signifiant de l'ancrage dans un passé familial. On pourrait dire que l'idée d'ancêtre, dans la cure analytique, a le statut d'un signifié absent et qu'elle ne tire sa

cohérence que du réseau de ses signifiants. C'est d'ailleurs bien ce que Lacan veut dire lorsqu'il parle de la primauté du signifiant et de son autonomie qu'il symbolise en écrivant S au-dessus de la barre de s, le signifiant au-dessus de la barre du signifié, la barre montrant que le sujet peut devenir la proie des signifiants sans avoir toujours accès à la signification.

L'idée d'ancêtre, en psychanalyse, peut donc être envisagée sous ces deux versants, en se fondant sur la plus ou moins grande prégnance du signifié : il y a tout un pan de la recherche en psychanalyse qui travaille avec le signifié ancêtre et l'inclut dans la série des personnages essentiels de l'histoire du sujet. Penser que l'ancêtre fait partie de l'histoire du sujet rapproche cette psychanalyse transgénérationnelle des sociétés primitives où l'ancêtre a une existence à part entière et participe concrètement à la vie du sujet. L'analyse consiste dès lors à détecter les traces de l'ancêtre – en cela elle s'apparente à une activité à caractère chamanique. C'est ce que j'essaierai de montrer dans la deuxième partie de cet exposé. Mais dans un premier temps je me pencherai plus précisément sur le versant signifiant de l'idée d'ancêtre, sur les occurrences du signifiant ancêtre dans la cure analytique et ce à quoi il peut renvoyer.

1. L'ancêtre comme catégorie signifiante

Je vais rapporter dans ses grandes lignes un cas clinique où la présence nébuleuse des ancêtres est particulièrement prégnante. J'entends par présence nébuleuse une sorte d'esprit lointain, d'entité diffuse, dont le poids est certain pourtant, perçu consciemment, sans que l'analysante parvienne à dire exactement de quoi il s'agit. Ses propos sont d'ailleurs à l'image de cette incapacité à définir la nature de ce qui obère sa pensée et inhibe ses actes. Elle parle de « quelque chose qui l'empêche d'exister ». Elle se sent « engoncée » et prisonnière d'un magma d'où elle ne peut s'extraire et dont elle ne peut pas s'émanciper. Elle dit que lorsqu'elle essaie de « voir » ce qui la paralyse, de décrire la « chose » qui lui pèse sur les épaules, elle a « un blanc », sa pensée est arrêtée, sa faculté de raisonnement échoue, et même le travail de l'imagination ne peut se faire : il y a là un trou dans la représentation, aucune image, aucun mot ne se place sur la béance, elle se tait et s'immobilise et elle dit seulement : « il y a un blanc ». Le blanc évoque un nuage, une vapeur, quelque chose qui masque le signifié, qui bouche l'accès à, et qui est mis en place par l'inconscient pour protéger la

personne ou pour la maintenir dans une position inconsciemment désirée, mais que la conscience combat et remet en question. Ce « blanc », c'est comme un ennemi lointain que dans son analyse elle va combattre, le prenant sur les côtés, sans l'affronter de face, mais au cours de la cure il va être circonscrit, encerclé, réduit petit à petit. Dans mon imaginaire à moi, il prend parfois l'apparence d'un fantôme : je le vois rôder dans les différentes situations rapportées par la patiente et dans lesquelles elle fait part de son empêchement à agir, de sa difficulté à prendre une décision, à retrouver ses esprits, à voir les choses clairement. Le blanc se matérialise parfois dans le fil de son discours parce que soudain elle perd le fil justement, elle ne sait plus où elle en est, elle ne sait plus ce qu'elle voulait dire, elle ne sait plus pourquoi elle dit cela. À ces moments-là, je la remets sur les rails de ce qu'elle disait, je raccroche les wagons, je lui rappelle le lien avec ce qui précédait, je la rassure quant à la cohérence de son propos en lui montrant qu'elle ne dit pas n'importe quoi.

Ce fantôme que je sens hanter son histoire et se manifester ainsi dans les blancs me rappelle cette définition de Maria Torok et Nicolas Abraham dans leur ouvrage *L'écorce et le noyau* : « Le fantôme est une formation de l'inconscient qui a pour particularité de ne jamais avoir été consciente et de résulter du passage de l'inconscient d'un parent à l'inconscient d'un enfant ¹. »

Rien ne prouve cependant l'existence de ce fantôme, et bien d'autres origines pourraient être trouvées pour expliquer ces blancs du discours et de la conscience. Néanmoins, cette patiente me rapporte un jour le contenu d'une interview entendue à la radio et qui l'a fortement impressionnée : un romancier d'origine africaine y parlait du poids de la tradition chez des africains émigrés qui doivent se charger de toute l'immense fratrie restée en Afrique, ce qui compromet fortement leur survie aussi bien matérielle que psychique ². La patiente a été frappée par ce qu'elle a interprété comme une injonction de la tradition : la voix des ancêtres intime l'ordre à l'aîné,

1 Torok (M.) et ABRAHAM (N.), *L'écorce et le noyau*, Paris : Aubier-Flammarion, 1978.

2 Il s'agit de Paul-Gaston Effa, camerounais, qui a fait paraître en 2008 *Nous, enfants de la tradition*, roman autobiographique où il raconte comment il a dû rompre avec cette famille africaine dont il devait, de France, subvenir à tous les besoins. Considéré comme l'aîné de 33 enfants – puisque son père avait eu deux femmes – il lui fallait envoyer tous ses revenus au Cameroun, ce qui a causé son naufrage à tous les niveaux, affectif, sentimental, professionnel.

dans ces familles, de se sacrifier pour la fratrie. G.-P. Effa insiste dans son roman sur la faillite de son moi happé par le devoir ancestral, sur la disparition de son être intime.

De la même façon, ma patiente se dit soumise à une tradition ancestrale et totalement dévouée à un ordre de mission correspondant à une injonction surmoïque : tu t'occuperas de ta mère et de tes sœurs toute ta vie. C'est ce qu'elle a fait. Elle a renoncé à tout épanouissement personnel, elle n'a jamais vécu pour elle-même, mais uniquement pour les autres. Elle n'a donc pas de pensée autonome, et si par mégarde elle s'y risque parfois, elle ne s'y sent pas autorisée et instantanément, le « blanc » fait son apparition – le rectangle blanc de l'interdiction d'exister ! – Le blanc s'impose aussi lorsqu'elle essaie de se remémorer des scènes infantiles, lorsqu'elle cherche à savoir qui lui a transmis l'ordre des ancêtres, qui s'en est fait le porte-parole. Peu importe : il me semble que dans ce cas, on a affaire à ce que peut-être l'ancêtre en psychanalyse : pas une personne déterminée, mais un ordre, une mission transmise – peut-être inconsciemment – de génération en génération, un contenu surmoïque. Freud, d'ailleurs, définissant le surmoi, le présentait bien comme un réservoir de notions qui n'étaient pas seulement héritées des parents, mais qui prennent leur source au fond des âges : « Le surmoi des enfants ne se forme pas à l'image des parents, mais bien à l'image du surmoi de ceux-ci ; il s'emplit du même contenu, devient le représentant de la tradition, de tous les jugements de valeur qui subsistent ainsi à travers les générations ³. »

Le surmoi, en quelque sorte, serait une incarnation des Ancêtres. Et de nombreux psychanalystes se sont demandé comment, à l'intérieur d'un être, pouvaient se retrouver des rémanences ancestrales, un peu de la même façon que nous héritons de traits physiques ou d'un trait de caractère présents chez nos lointains ascendants. Deux hypothèses ont été émises pour tenter d'expliquer ce qu'on pourrait appeler la « généalogie fantasmatique » d'un sujet :

- la transmission d'inconscient à inconscient, c'est-à-dire que les parents transmettraient inconsciemment à leur enfant ce qu'eux-mêmes auraient reçu inconsciemment des leurs et qui se serait transmis ainsi de génération en génération.

3 FREUD (S.), « Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse », dans *Œuvres complètes* XIX, p. 83-268.

- Deuxième hypothèse : il se produirait une *identification inconsciente* avec un personnage de la préhistoire du sujet. C'est Alain de Mijolla qui a émis cette idée de « scénarios fantasmatiques inconscients » par lesquels « un sujet substitue à une partie de son moi ou de son surmoi un personnage primordial de son histoire familiale, père, mère ou grands-parents surtout, afin de lui faire vivre à sa place un fragment plus ou moins important de sa propre existence ⁴. »

D'après Alain de Mijolla, une transmission se fait par le biais de processus préconscients impliquant les tiers transmetteurs que sont les parents ou grands-parents : ceux-ci mettent l'enfant en relation avec les générations qui l'ont précédé, leurs histoires, leurs traditions, leurs secrets et les légendes qui se perpétuent ainsi, plus ou moins déformées de génération en génération.

Il faut insister là sur le terme de fantasme : l'ancêtre n'existe pas en tant que personnage réel ayant réellement vécu, il est construit par les récits familiaux et l'imaginaire de celui qui va le réincarner en lui. Il joue, comme tout fantasme, un rôle important dans la dynamique pulsionnelle : celui d'offrir une satisfaction libidinale et une issue à la réalisation des désirs. Ce qu'opère la fantasmatisation – transformer un ancêtre réel en signifiant, et le faire influencer sur l'existence réelle du sujet –, c'est un peu ce que certaines peuplades font encore mais de manière beaucoup plus violente et plus impérieuse : c'est-à-dire que l'ancêtre n'est pas seulement un signifiant, il est un signifié et il est présent et tangible dans l'identité effective du sujet, et en particulier dans son identité sexuelle ⁵.

2. L'ancêtre comme signifié

Pour comprendre ce qu'est l'idée d'ancêtre lorsqu'elle n'est pas qu'un signifiant et qu'elle se charge d'une consistance et d'une « réalité » omniprésente dans l'existence, référons-nous à la matérialisation de la personne de l'ancêtre chez les Inuits, dans le choix du sexe de l'enfant à sa

4 DE MIJOLLA (A.), « La désertion du Capitaine Rimbaud », dans *Les visiteurs du Moi, fantasmes d'identification*, Paris : Les Belles Lettres, 1986, p. 17.

5 Chez les Inuit par exemple, l'identité sexuelle n'est pas toujours la même que l'identité physiologique : le sexe réel est celui qui est porté par l'âme-nom, c'est-à-dire le sexe de l'ancêtre dont l'âme-nom a pénétré la mère.

venue au monde. L'enfant qui naît a un sexe apparent, mais ce sexe n'est pas considéré comme son sexe réel. Le sexe réel est celui qui est porté par l'ancêtre dont l'âme s'est installée dans la matrice de la femme pour renaître lorsque l'enfant viendra au monde. C'est le chamane qui décrète et entérine la présence déterminante de tel ou tel ancêtre dans le nouveau-né. Cette présence de l'ancêtre est à ce point prégnante qu'elle impose une identité sexuelle à l'enfant qui peut être déniée par son identité sexuelle réelle. À la puberté, l'identité sexuelle réelle s'impose et l'emporte, mais la personnalité de l'adulte gardera l'empreinte de cette identité ancestrale des premières années, de façon indélébile.

C'est peut-être une façon de montrer l'inscription puissante, en chacun de nous, d'un ancêtre. Car l'identité, chez les Inuits, portée par ce qu'ils appellent l'âme-nom, ne change pas tout au long de la vie. L'ancêtre décisif reste là, désigné. C'est un signifié. Il perdure dans l'âme de manière plus forte et plus marquée qu'il ne le ferait sous forme de fantasme d'identification. Le chamane est là pour forcer la famille et l'enfant à reconnaître qu'ils ne sont pas seuls avec eux-mêmes, mais qu'ils ont leurs géniteurs et leurs ascendants très puissamment installés en eux.

Cette idée de l'installation plus ou moins poussée d'un ancêtre en nous a été reprise et travaillée par les psychanalystes de diverses manières.

En 1932, Sandor Ferenczy a donné sa dernière conférence sur « la confusion des langues entre adultes et enfants ⁶ », émettant des idées extrêmement intéressantes en rapport avec la thématique du message de l'adulte à l'enfant dans les problèmes de traumatisme. Ferenczi a montré en particulier qu'un adulte (ou un ancêtre !) qui veut s'arroger l'attachement d'un enfant en lui infligeant par exemple des punitions passionnelles, provoque chez l'enfant une soumission à la volonté de l'agresseur qui peut aller jusqu'à une identification totale à lui : « Par introjection de l'agresseur, celui-ci disparaît en tant que réalité extérieure, et devient intrapsychique. »

En 1984, Jean Laplanche a renouvelé ces idées en parlant de « signifiant énigmatique », rejoignant par là la théorie lacanienne du langage et de l'inconscient. Un des présupposés de cette théorie est que le langage, tel qu'il est déposé dans l'*infans* par ses géniteurs, est gros de lointaines

6 FERENCZI (S.), *Confusions de langue entre les adultes et l'enfant, le langage de la tendresse et de la passion*. Œuvres complètes (1927-1932), IV, trad. Équipe du Coq-Héron, Paris : Payot, 1982.

influences, de contenus très anciens. La seule formule lacanienne : « L'inconscient, c'est le discours de l'Autre » tend à montrer à quel point nous avons de l'Autre en nous, et cet Autre, ce peut très bien être de l'Ancêtre.

La langue inculquée se charge de constellations imaginaires. L'enfant s'approprie la langue d'une manière très personnelles et perçoit des messages soit énigmatiques soit reconstruits par ses soins selon les lois de son imaginaire. La perspective lacanienne place le sujet dans une dépendance par rapport au langage de ceux qui le précèdent, ses antécédents, ses « antenati » comme disent les italiens pour désigner les ancêtres.

3. Nous sommes des « êtres de réponse »

En rapport avec le thème de la filiation, Jean-Daniel Causse fait une lecture de la théorie lacanienne du langage qui détermine de manière originale la position de l'être par rapport au personnage de l'ancêtre.

[La filialité] signifie qu'il n'y a pas d'humain qui soit la source de lui-même. Personne n'est l'origine de lui-même, mais chacun a été institué dans l'humanité par un autre que lui-même. Le registre de la filiation renvoie ainsi à une affirmation simple, mais décisive : l'être humain, à quelque moment qu'on le prenne dans l'histoire, n'est jamais le premier d'une série. Il n'y a jamais eu d'être humain qui ne soit pas d'abord, premièrement, un « fils » ou une « fille ». Chacun est donc toujours précédé⁷.

Du fait de ce statut, « être précédé », l'être humain n'est pas d'abord un être de parole, mais avant tout un « être de réponse » : « L'être humain entre dans l'humanité et se structure dans le registre de la filialité *en réponse* à une instance langagière qui le précède, l'appelle, le nomme, le reconnaît et lui confère une identité subjective. »

Lorsqu'il prend la parole, souligne J.-D. Causse, l'être humain ne la prend pas à partir de rien mais en réponse à une parole préalable, précédente, anténatale. Il y faut donc une écoute, une position première d'écoute qui permet ensuite la prise de parole en son nom propre. La position d'écoute préalable est par excellence le propre de la filialité. Et Jean-Daniel Causse met en relation le statut de fils de l'être humain avec le mythe du meurtre du père de la horde primitive. Tel que Freud le présente dans *Totem et Tabou*, c'est par le meurtre du père de la horde que les « fils » accèdent au

7 CAUSSE (J.-D.), *Figures de la filiation*, Paris : Cerf, 2008, p. 13.

statut d'humain. Car avant, dans la horde, il n'y a pas de lien humanisé entre les êtres. Le Père lui-même n'est pas réellement un père car il est hors-lignage, il est lui-même sa propre loi, « n'est pas référé à l'Autre et il se pose comme origine de lui-même ». Il n'a pas été appelé à être par une parole préalable, il est, dans une totale anarchie pulsionnelle et sans « responsabilité » véritable, sans ancêtre pourrait-on dire, ce qui l'exclut de toute filialité et donc de toute humanité.

Car c'est cela la thèse de Freud : c'est que, en tuant le père de la horde, les membres du clan deviennent des fils, ils se positionnent dans une lignée et fondent alors l'espace de l'humain. Ils ne sont pas « autofondés » mais adviennent en réponse à un père qui, en mourant, devient symbolique et auquel il deviendra alors possible de s'identifier. En d'autres termes : le Père ne prend le statut d'ancêtre qu'une fois mort. Et l'on pourrait penser que dans *Totem et tabou*, Freud suggère une théorie possible de la signification de l'ancêtre en psychanalyse : l'Ancêtre est le Père tué par ceux qui ont su qu'ils ne pourraient véritablement entrer dans un ordre humain qu'en devenant des fils reliés entre eux par le respect de la loi. Car une fois le père mort, les jeunes mâles n'ont pas fait ce qui était prévu : à savoir, se partager les femelles et la jouissance que le père leur confisquait. Ils ont décidé de sauvegarder l'alliance, ils ont renoncé à avoir et à être tout, et ils sont devenus les fils de la loi, les fils de l'interdit de l'inceste.

La figure de l'ancêtre apparaît donc, dans le montage freudien, comme une figure de Père idéal, idéalisé après-coup dans un processus d'idéalisation nécessaire à la constitution de l'humanité. Le Père tout-puissant idéalisé incarne in abstracto tout ce qu'on n'a pas, tout ce dont on est dépourvu et à quoi on ne peut faire qu'aspirer, dans une aspiration à une sorte de totalité désirable mais impossible ou interdite et dont il faut préserver l'impossibilité et l'interdiction pour continuer d'être des fils humains.

Signifiant ou signifié, la figure de l'ancêtre semble incontournable dans l'existence de tout individu : elle en est à l'origine et symboliquement, elle coïncide avec l'entrée dans le langage et dans l'humanité.

Citons pour terminer un court extrait de *La cause des enfants*, de Françoise Dolto :

On ne naît pas Cro-Magnon, la mémoire comme une cire encore vierge. Tous les souvenirs de nos parents, de nos ancêtres, sont inclus en nous. Nous sommes, en notre

être, représentants d'une histoire, même si nous ne le savons pas, à partir de laquelle nous allons nous développer⁸.

⁸ DOLTO (F.), *La cause des enfants*, Paris : Robert Laffont, 1985. Cf. aussi BARRAL (W.), *Le corps de l'enfant est le langage de l'histoire de ses parents*, Paris : Payot, 2008.



Laurent HUSSON

Université de Lorraine, Centre Écritures, EA 3943, Metz, 57000

L'ANCÊTRE : CONCLUSIONS D'UN PARCOURS

La présente étude propose dans un premier temps une synthèse des thématiques abordées par les communications qui ont composé ce séminaire et qui se retrouvent pour partie dans le présent ouvrage. Nous espérons ainsi, au-delà de la diversité des approches, dégager quelques lignes de forces communes.

L'étude revient ensuite sur deux ouvrages et sur une problématique qui a été évoquée plus d'une fois lors des deux années de séminaires à l'origine du présent livre (sans que cela vaille pour autant pour approbation des thèses qui y sont soutenues). Il s'agit des livres d'Israël Finkelstein et Neil Abner Silberman, *La Bible dévoilée*¹ et de Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*².

La conclusion porte sur les rapports entre ancestralité, imaginaire et fiction, essayant notamment d'approfondir le statut de cette dernière comme permettant de penser un rapport spécifique entre l'ancestralité et l'identité.

1 Paris : Bayard, 2002, puis Gallimard, coll. « Folio Essais », 2004, (noté *LBD* dans la suite, nos références allant à cette dernière édition).

2 Paris : Fayard, 2008, puis Flammarion, coll. « Champs essais », 2010 (noté *CPJI* dans la suite, nos références allant à cette dernière édition).

Approches et problématiques de l'ancestralité développées lors du séminaire

Diversité des approches

Durant ces deux années consacrées à la figure de l'ancêtre ont été privilégiées plusieurs perspectives ³.

La perspective littéraire⁴ nous a permis de comprendre différentes modalités de mobilisation de la figure de l'ancêtre ainsi que leurs enjeux narratifs et symboliques. Sur ce point, on remarquera la prédominance de l'époque moderne et contemporaine. Pour un auteur du XVIII^e siècle (Restif de la Bretonne) nombre des auteurs cités relève des deux derniers tiers du XX^e siècle (Toni Morrison, Hergé). Il y a là certes une part de contingence forte, notamment si on pense au fait que les romans-monde et les romans temps furent présent massivement au XIX^e siècle (Émile Zola, Thomas Mann), siècle du Temps et de l'Histoire.

Une autre perspective bien présente également est la perspective théologique⁵. Si, au sein de cette approche, la dimension exégétique domine, cristallisée évidemment par les figures patriarcales et leur interprétation, il s'y s'ajoute aussi une dimension d'anthropologie religieuse, notamment sur le rapport à la question de la fondation ou à celle de la reprise de l'ancêtre, du fondateur ou de la figure exemplaire comme paradigme de l'attitude religieuse. Les modalités de reprises des figures du

3 On ne s'est pas interdit de cependant de faire figurer plusieurs fois des communications qui conjuguent plusieurs approches.

4 Outre notre propre contribution sur la question du secret et de la transmission, qui accorde une grande part aux analyses de l'œuvre d'Hergé, on peut citer, parmi les contributions au présent recueil, BRUCKER (N.), « *Ad Urbe condita*. Temps, mémoire, origine dans le Paris de Rétif de la Bretonne » ; BIRATH (K.), « Les fils de Cham: la problématique de l'ancêtre dans la littérature afro-américaine » ; WATTHEE-DELMOTTE (M.), « L'Ancêtre ou la force du renoncement (Figurations de la filiation dans l'œuvre d'Henry Bauchau) ».

5 Voir les contributions de DI PEDE (E.), « La notion d'ancêtre est-elle seulement positive ? Regards sur la notion de "Père" chez les Prophètes » et de FLICHY (O.), « La notion d'Ancêtre est-elle toujours positive ? Regards sur les "Pères" à partir de Luc et des Actes des Apôtres » ainsi que celle de NAULT (Fr.), « Abraham, ou l'invention chrétienne d'un ancêtre ». On peut également y ajouter la contribution de BIRATH (K.), « Les fils de Cham : la problématique de l'ancêtre dans la littérature afro-américaine ».

Pentateuque – et notamment de la figure d'Abraham – dans les trois monothéismes offrent un exemple accompli, même s'il n'est pas le seul.

Il y a enfin la perspective anthropologique (que nous avons-nous-même privilégiée dans notre introduction), présente aussi bien dans le domaine de la philosophie et de la théologie que par le biais des sciences humaines⁶. Disons d'emblée que les apports développés plus loin demanderait d'être complétés par un éclairage juridique qui n'a pas pu être plus approfondie au cours du séminaire⁷, et cela de deux manières. D'une part, on aurait pu envisager de comparer différents types de droits en fonction de la place qu'ils donnent à l'ancêtre comme tel de manière formalisée, c'est-à-dire ce que peut être un droit fondé sur l'ancestralité au-delà de la filiation générationnelle. D'autre part, il est dommage que n'ait pas été abordée de manière approfondie la réflexion de Pierre Legendre sur la question de la généalogie et de la filiation, au cœur de plusieurs volumes des *Leçons*, nous pensons notamment à la leçon IV, *L'inestimable objet de la transmission*⁸, qui a pour enjeu la dimension fondatrice du sujet occidental par la généalogie.

Une articulation des problématiques

Après un préambule politico-juridique, c'est par un moment anthropologique que je continuerai pour poursuivre par un moment théologique et achever par le moment littéraire⁹. Il faut indiquer cependant que, pour chaque moment et en fonction des communications qui ont été tenues, on pourrait trouver deux lignes de forces contraires relativement à la question de l'ancêtre, une ligne de constitution et une ligne de dissolution.

6 HUSSON (L.), « Ancêtre, identité, histoire » ; CHEVASSUS (V.), « Quelques aspects de l'idée d'« ancêtre » en psychanalyse » ; HUSSON (L.), « Symbolisation, transmission, secret : Le secret et ses avatars dans la problématique transgénérationnelle chez Serge Tisseron ».

7 Une communication non présente dans ce recueil avait introduit cette problématique.

8 LEGENDRE (P.), *L'inestimable objet de la transmission - Tome 4, Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris : Fayard, 2004.

9 Ce qui ne signifie bien entendu pas que je vais, dans chacun de ces moments, ne m'appuyer que sur les communications explicitement repérées comme s'y attachant. Car s'il est vrai que pour les établir, nous nous sommes appuyés sur une approche de dénombrement, il est aussi vrai que ces trois orientations traversent pratiquement l'ensemble de chaque communication.

Le droit et les droits : institution et mise en question

Pourquoi une introduction politico-juridique ? C'est que celle-ci met au jour l'impossibilité d'une littéralité positive de la dimension de l'ancêtre et de la nécessité de la considérer au plan anthropologique.

Nous évoquions l'œuvre de Pierre Legendre. Un des enjeux de la pensée de ce dernier est l'affirmation du caractère fondateur du Droit dans la société, comme étant en premier lieu un montage assignant sa place généalogique à chacun, dans sa limite mortelle et l'interdit de son désir, place qui le sépare de lui-même en construisant un arbre généalogique et en le prenant ainsi dans une image l'assurant dans sa limite. Cependant, la comparaison entre la limitation de la dimension de filiation entre le pouvoir politique et le droit de l'enfant s'arrête dans la mesure où, d'un côté, on va construire une autre fiction, la fiction philosophique opératoire de l'état de nature, alors que de l'autre – et c'est ce que craint Pierre Legendre – l'importance de la dimension symbolique de la construction généalogique s'avère déniée par un retour du principe de plaisir, du pouvoir d'engendrer l'ancêtre ou, plus modestement le Père ¹⁰.

L'ancêtre, la scène théologique et la question de la fiction

La scène théologique – et notamment la scène constituée par les relations entre les trois religions monothéistes – est marquée de manière particulière par la question de l'ancestralité du point de vue du sens. En effet, d'un côté, en raison pourrait-on dire du désenchantement du monde, pour reprendre une figure weberienne, les religions monothéistes ne sont pas des religions à ancêtre. Il n'y a pas de culte des ancêtres comme dans les religions africaines ou la religion chinoise parce que le rapport à la mort a également changé. Néanmoins, il y a une question sur le sens des figures patriarcales en tant que témoins, en tant qu'exemples, qu'ils soient positifs ou négatifs, qu'ils servent de modèles ou de repoussoir, qu'ils servent d'attestation d'antériorité (Abraham était musulman), qu'on s'y rattache ou qu'on s'en détache.

¹⁰ Ce qui est le fantasme par exemple mis en scène dans la série de film, « Retour vers le futur » (Robert Zemeckis, Universal Amblin, 1985, 1989, 1991).

Inversement, il y a des modèles de subversion. On ne retiendra ici que ce qui touche à la manière dont le modèle familial, paradoxalement, peut subvertir en la court-circuitant la dimension généalogique, peut-être à partir de ce qu'il y a en elle de juif ou de païen. Le rapport filial de Jésus au Père subvertit la dimension de l'enchaînement des générations dans le judaïsme. On peut comprendre ainsi la construction chrétienne du rapport à l'ancêtre.

Néanmoins – et la remarque est revenue plusieurs fois dans les discussions qui ont suivi les communications – le point important est le caractère quasi fantasmatique de cette quête qui motive une approche archéologique et historique, notamment dans des ouvrages d'archéologie et d'histoire plusieurs fois cités lors des discussions, laquelle approche est nécessairement de type révisionniste (au sens qu'on donne positivement à ce terme dans le cadre de la démarche historienne et qui est à la source du refus par les historiens des lois mémorielles), dévoilant que la dimension des ancêtres ne saurait être positive mais appréhendées seulement au plan des représentations et de l'efficace de la fiction.

Ce sont les perspectives précédentes, ouvertes durant les deux années de séminaire, et que reflètent nombre des contributions présentées dans ce volume qui nous amènent à revenir sur deux travaux plus d'une fois cités lors des discussions, à savoir les ouvrages de Finkelstein et Silberman, *la Bible dévoilée, Les nouvelles révélations de l'archéologie* et de Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, qui faisait suite lui-même à *Les mots et la terre. Les intellectuels en Israël*¹¹. On notera cependant que, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'ouvrages de vulgarisation, écrits par des chercheurs israéliens, destiné à un public plus large que celui des spécialistes de l'archéologie et de l'histoire, quoiqu'avec des buts différents.

Alors que le premier semble surtout soucieux de mettre en valeur les découvertes de l'archéologie et montrer comment les archéologues ont évolué de conceptions nationalistes vers des hypothèses nouvelles – sans nier cependant le rôle social de l'archéologie dans la légitimation d'Israël par l'occupation archéologique de sa terre¹² – le second vise une période

11 Paris : Fayard, 2006, puis Flammarion, coll. « Champs Essais », 2010.

12 Ce point est surtout présent dans l'article de Neil Asher Silberman, « Structurer le passé. Les Israéliens, les Palestiniens et l'autorité symbolique des monuments archéologiques »,

beaucoup plus récente et vise à un changement actuel des représentations de l'histoire juive et notamment de la manière dont celle-ci sert de motif à la politique israélienne présente dans sa dimension sioniste, en discutant notamment de l'usage actuel qui est fait de la notion de peuple en politique par le pouvoir israélien.

Après avoir présenté les thèses des deux ouvrages, on se propose ici de mettre en avant la manière dont la figure des ancêtres y est interrogée et remise en cause comme élément positif d'identité ¹³.

Israël Finkelstein, Neil Asher Silberman, La Bible dévoilée : reconstruction archéologique et ancestralisation.

L'ouvrage se présente comme une confrontation entre les données bibliques et archéologiques afin de dégager de quelle manière la Bible peut être prise pour un document historique. Rappelons qu'elle fut considérée pendant longtemps en Occident comme seul témoignage écrit et comme le plus vieux livre, voire même la plus vieille trace de l'histoire de l'Humanité, de telle sorte que toute enquête sur le terrain de l'histoire ou toute tentative d'histoire devrait intégrer d'une manière ou d'une autre ce qui est considéré comme un donné.

Néanmoins, la constitution d'une lecture critique de la Bible, les découvertes progressives des traditions du proche-orient ancien conduisent peu à peu à réfuter pour la Bible ce rôle. Cependant, une telle destitution n'a évidemment pas les mêmes effets suivant qu'on reste en dehors d'Israël ou qu'on s'y situe. L'archéologie a pu être considérée comme étant une possibilité de confirmation du texte biblique et la réinstaurer comme témoignage. Cependant, selon les auteurs de la Bible dévoilée, les résultats de l'archéologie mettraient en échec ce rôle assigné à la Bible,

dans HARTOG (Fr.), REVEL (J.) dir., *Les usages politiques du passé*, Paris : École des hautes études en sciences sociales, 2001, p. 99-116.

13 Il ne peut être question ici de proposer une analyse critique des deux ouvrages, l'auteur de ces lignes n'en ayant pas les compétences. On notera seulement deux points : d'une part le fort écho médiatique des ouvrages en question, qui ne se voulaient pas en eux-mêmes des publications scientifiques, mais une mise à disposition et une problématisation de données et de problématiques scientifiques, et d'autre part les critiques (parfois violentes, notamment pour l'ouvrage de Shlomo Sand, auxquels ces ouvrages ont donné lieu.

soit qu'elle apparaisse comme une reconstruction a posteriori d'événements sans aucune référence historique, soit qu'elle reconstruise une trame historique à partir d'éléments hétérogène, soit encore qu'elle déforme les événements historiques et leur contexte en fonction d'une problématique théologique.

De fait, la Bible est ici considérée comme trace archéologique et pose le problème de son historicité, au sens que les historiens donnent à ce terme. Trois grands aspects sont ainsi examinés, qui déploient trois figures du rapport à l'historicité de la Bible, telles qu'elles apparaissent à partir du moment où on veut constituer la Bible comme référent historique proposant des données, ou dont on peut tirer des données en tant que produit d'une époque qu'on ferait parler à partir de la découverte d'une fouille.

La première partie, qui envisage le texte biblique des patriarches (Gn 12-50) jusqu'à l'établissement du Royaume d'Israël en terre de Canaan pose la question de l'historicité de la Bible, c'est-à-dire de savoir si la Bible renvoie à des événements historiques, au sens de factuel. Selon les auteurs, la réponse est négative, en particulier pour ce qui concerne l'histoire depuis les patriarches jusqu'à la venue en Canaan. On constate en effet l'absence d'une part de vestiges archéologiques et d'autre part de convergence avec les autres archives historiques de l'époque, notamment les documents issus d'Égypte. L'ouvrage reprend également les polémiques et les questions de datation relatives aux vestiges archéologiques avancés pour être la preuve de la présence et de la richesse des royaumes de David et de Salomon. La Bible est donc moins la preuve de l'existence d'un tel royaume que l'existence d'une

fascination éprouvée par les historiens deutéronomistes du VI^e siècle av. J.-C. envers la mémoire de David et de Salomon – et surtout la vénération constante que les Judéens ont voués à ces deux héros – qui reste la meilleure, sinon l'unique trace de l'existence d'une sorte d'État israélite unifié et centralisé¹⁴

tout ce que donne les fouilles étant des indications sur la « culture matérielle¹⁵ » des hautes terres et leur « rusticité¹⁶ ».

La deuxième partie examine l'émergence et la chute de l'ancien Israël et couvre la période allant de 930 à 720 avant J.-C. Ici, comme suffirait à

14 *LBD*, p. 223.

15 *LBD*, p. 222.

16 *LBD*, p. 222.

l'indiquer le fait que les chapitres mentionnent des périodes historiques, la question de l'historicité existentielle n'est plus directement contestée. La problématique est différente et renvoie à celle du sens, voir de la fidélité à des événements. La base textuelle est ici, comme pour la partie suivante, les livres de Samuel et les livres des Rois. La question est alors celle de la présentation des faits, notamment de l'existence des deux Royaumes d'Israël et de Juda et des raisons de l'écroulement du Royaume d'Israël. Les enjeux sont à la fois ceux du rapport de l'un au multiple en même temps que la construction de modèles et d'anti-modèles en fonction d'exigences et de logiques qui renvoient à la situation des rédacteurs de la Bible dans la société et le contexte historique de leur rédaction. Comme le rappellent Finkelstein et Silberman, l'histoire racontée sert ici de fondement à la théologie et à l'espérance bibliques. Sont ainsi examinés successivement plusieurs questions dont nous ne retenons qu'une partie.

Le premier chapitre (chapitre 6) de cette partie – « Un seul état, une seule nation, un seul peuple ? » – pose la question de la partition de l'État unifié, ce qui met en jeu l'unité du peuple d'Israël. C'est pour les auteurs « la contradiction la plus perturbante entre les découvertes archéologiques et la Bible ¹⁷ », entre l'image du Royaume du Nord donné par la Bible et celle découverte par l'archéologie, notamment à partir des années 1980 ¹⁸. L'archéologie, selon les auteurs, ne permet pas de conclure à une partition mais à un développement naturel autonome des deux régions ¹⁹. S'il y a une narration d'une scission, c'est qu'est adopté le point de vue du royaume de Juda qui se positionne comme héritier du royaume d'Israël. Le deuxième chapitre (chapitre 7) envisage l'oubli de la réalité du royaume d'Israël dû à la lecture théologique des deux livres des Rois, qui font passer pour « violence, idolâtrie, cupidité » une situation d'essor économique liée à la dynastie des Omrides (884-842 av. J.-C) et dont l'importance est notamment révélée par l'archéologie. La chute du royaume est alors interprétée comme le résultat du châtement divin, fruit de la déloyauté, alors qu'elle a été le fruit d'un jeu complexe d'alliances internationales.

La troisième partie – Juda et la création de l'Histoire biblique – pose un problème différent puisque le texte biblique, dans la mesure où il est –

17 *LBD*, p. 232.

18 *LBD*, p. 237.

19 *LBD*, p. 244.

selon l'hypothèse des auteurs – un texte qui est le fruit d'une élaboration au sein du royaume de Juda, répondant plus particulièrement à l'élaboration d'un monothéisme strict, sous le règne de Josias, par un groupe de Lettrés, au moment où l'écrit pouvait commencer à être un vecteur de justification et de propagande ²⁰).

Mais quels sont les enjeux d'une telle recherche et en quoi peut-on dire qu'on a affaire à une bible « dévoilée » ? Qu'est-ce que cela nous apprend au regard de l'ancestralité ? Tout d'abord, le titre anglais parle de Bible déterrée (*unearthed*) par l'archéologie, ce qui est moins « métaphysique » que « dévoilée », dans la mesure où l'archéologie ne dévoile rien mais reconstruit, élabore et vérifie des hypothèses, ce qui n'est pas la même chose. On peut avoir l'impression qu'un récit se substitue à un autre et que le fait de pouvoir opposer deux récits permet de désigner un récit vrai et un faux, un récit apparent et un récit caché.

Certes, les auteurs eux-mêmes ne soutiennent pas une telle hypothèse. La Bible est « déterrée » parce qu'elle a été, d'une certaine manière « réenterrée », parce que son contenu, du récit à été en quelque sorte, traduit en hypothèses archéologiques pour pouvoir être ensuite falsifiée (au sens donné à ce terme par l'épistémologie de Karl Popper) en fonction de ce statut. Néanmoins, leurs recherches conduisent à envisager que le récit biblique ne peut fonctionner comme récit historique – au sens moderne de ce terme – alors que, pour un certain nombre de personnes, il fonctionne bien dans ce sens, notamment dès lors qu'il s'inscrit dans la logique d'être le fondement de l'histoire et de l'identité d'un peuple.

Du point de vue de notre interrogation, la perspective ainsi ouverte nous conduit, d'une part à saisir le caractère indissociable entre ancestralité et récit. En effet, en passant de la conservation par le récit et selon la dimension du temps à la trace dans l'espace, on passe en fait des ancêtres aux précédécesseurs, la succession, l'ordre des couches succédant à la continuité. On peut également mettre en relief un second élément au travers de cette confrontation avec l'archéologie, à savoir ce qu'on pourrait appeler les registres de configuration des ancêtres. Quelles que soient les conclusions tirées par les archéologues, on peut appréhender la manière dont l'ancêtre est tout d'abord inventé, puis choisi et transformé, et enfin institué au travers d'une évaluation.

20 *LBD*, chap. 11, 639-586 av. J.-C.

Shlomo Sand, Comment le peuple juif fût inventé : l'ancêtre au miroir de la nation et de l'historiographie

À la différence de celui de Finkelstein et Silberman, l'ouvrage de Shlomo Sand analyse ce qu'il appelle, d'un terme ambigu, qui joue à la fois sur le double sens d'invention (trouver et construire) et sur le constructivisme implicite du terme, l'invention du peuple juif.

Peuple et nation, notions modernes

S. Sand part du résultat des réflexions historiographiques initiées par Ernst Gellner et Frederic Anderson, qui conduit à penser la nation comme une construction d'invention récente au regard de l'ancestralité qu'elle est censée véhiculer.

Les termes de peuple et de nation auraient leur signification et leur fonction actuelles fixées à partir du XIX^e siècle, ces termes étant auparavant inexistantes ou ayant une signification beaucoup moins marquée, d'une part, et la manière de concevoir l'unité des peuples reposant sur d'autres principes d'autre part. Ainsi, pour Shlomo Sand,

dans les textes prémodernes, historiques ou autres, le vocable de « peuple » était attribué à des groupes possédant des caractéristiques diverses : il pouvait s'agir de tribus puissantes, de sociétés vivant sous le régime de miniroyauté [ou bien au contraire, de couches défavorisées] [...]. [L]'appellation de peuple fut couramment appliquées à des groupes humains dont les frontières identitaires restent imprécises et changeantes²¹

Le terme de nation, au sens moderne, serait donc une création du XIX^e siècle, en rupture avec l'Ancien régime, liée à une dimension démocratique d'égalité, mais trouvant ses formes et ses thématiques grâce au travail de lettrés, d'intellectuels qui fournissent les matériaux de l'idée nationale et opèrent dans ceux-ci une sélection conformément à leurs intentions. Ici, la problématique va être justement celle d'un resserrement, d'une délimitation en même temps que la constitution d'une histoire commune à partager afin de fonder la communauté. Ainsi, « le "peuple" devient ce point entre le passé et le présent, jeté au dessus de la rupture profonde provoqué dans

21 CPJI ; p. 66.

les mentalités par la modernisation et que les historiens de tous les nouveaux états-nations empruntèrent avec sérénité ²² ».

La logique qui va préluder à la constitution moderne de la nation au moment même où les économies fermées menacent d'éclater ²³ est celle d'une logique de clôture, de délimitation et d'unification, les idées modernes de nation étant indissociables de celle de démocratie, ce qui permet d'expliquer l'usage du terme de peuple pour constituer une unité nationale dans le cœur de tous ²⁴.

L'apport du travail d'Ernst Gellner et de Benedict Anderson est de mettre en avant la nation comme « projet culturel caractérisé ²⁵ » où la dimension imaginaire apparaît comme essentielle. Ainsi, pour Anderson (cité par Sand), la nation se définit comme « une communauté politique imaginaire et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine. (L'imaginaire national), [...] disposant de nouveaux outils de représentant de l'appartenance que ne possédaient pas les sociétés dans le passé ²⁶ ».

S. Sand synthétise alors les apports de ces deux auteurs en six points qui forment un idéal type wébérien ²⁷ : 1) formation d'une culture de masse hégémonique ; 2) développement de la conception d'une égalité civique entre ses membres ; 3) présence d'une continuité culturelle et linguistique unificatrice ; 4) conscience des membres d'y appartenir (et non seulement d'être sujet d'un souverain) ; 5) possession d'un territoire commun ; 6) prévalence d'un intérêt national.

Il faut, pour Sand, préciser que

l'hypothèse selon laquelle les formes de l'identité et de la représentation de la nation ont été, créées, inventées ou élaborées par l'idéologie nationale ne présuppose pas qu'il

22 CPJI ; p. 67.

23 Voir la prophétie de la mondialisation dans l'ouvrage de K. Marx, *Manifeste du parti communiste*, écrit en 1848.

24 Cette logique idéologique et son lien avec l'idée de souveraineté du peuple conduit d'ailleurs S. Sand à se séparer des thèses de LBD sur la constitution d'une histoire et d'une idéologie officielle sous le règne du roi Josias, dans la mesure où les rois aux époques prémodernes avaient d'abord à se faire craindre et n'avaient pas à agir idéologiquement.

25 CPJI, p. 81.

26 CPJI, p. 82.

27 CPJI, p. 85-86.

s'agisse d'une invention fortuite ou du fruit de l'esprit d'hommes politiques et de penseurs mal intentionnés

mais qu'il est au croisement d'un certain nombre de processus complexes, même si des institutions favorisent explicitement le partage de cette identité nationale.

Cependant – et ce point sera important pour la suite de l'analyse de Sand – il y a « des différences essentielles entre les religions traditionnelle et l'idée nationale », différence qui conduira à une mutation du statut du texte biblique dans le développement de la conscience nationale juive. Ainsi,

on peut affirmer clairement, par exemple, que la dimension universelle et missionnaire qui caractérise la majeure partie des croyances en Dieu ne s'accommode pas des grandes lignes de la doctrine nationale, laquelle a tendance à se limiter en permanence. Le fait que la nation elle-même se prenne toujours pour objet d'adoration, et non comme une entité transcendante qui la dépasse, influe de manière très significative sur le mode d'adhésion des masses à l'État, phénomène qui n'existait que sporadiquement dans les États traditionnels ²⁸.

De fait, « à l'origine de toute nation "occidentale" et de fait dans l'évolution de toute idéologie nationale on retrouve des mythes ethnocentristes qui se concentrent autour d'un groupe culturel et linguistique dominant, idolâtré comme le peuple race originel ²⁹ ».

Ceci posé, il faut, pour Sand, faire une distinction dans la manière dont le sentiment national, pour se constituer insiste sur le passé ou sur l'avenir, dans la manière dont il met à contribution le passé. Ainsi, dans les pays anglosaxons, aux Pays-bas, en France et en Suisse, « s'est élaboré un imaginaire de citoyenneté au sein duquel la projection dans l'avenir est devenue plus significative que le poids du passé ³⁰ ». Dans d'autres pays, au contraire, comme en Allemagne, en Pologne, en Lituanie et en Russie,

ce sont finalement des groupes qui n'avaient pas cessé de prôner des mythes reposant sur l'origine antique unique qui triomphèrent, malgré la présence de courants importants qui tendaient à relier les frontières de l'identité nationale à l'imaginaire politique et civil. Ces conceptions du passé fondées sur l'existence présumée d'une essence ethnique rigide et immuable tout au long de l'histoire, et sur la dynastie généalogique d'un peuple antique et unique écartaient en fait toute possibilité d'adhérer à la nation et même de la

28 *CPJI*, p. 97.

29 *CPJI*, p. 105.

30 *CPJI*, p. 106.

quitter (ce qui signifie que, aux yeux des partisans de la nation, les Allemands ou les Polonais et leurs descendants vivant aux États-Unis font toujours partie du peuple allemand ou polonais³¹).

De la religion au peuple : la laïcisation de la Bible

Ce faisant, l'idée de nation apparaît comme conditionnée par un certain nombre de conditions qui rendent d'autant plus problématique la représentation du peuple juif se fait de lui-même et qui est au fondement de la déclaration d'indépendance de l'État d'Israël. Les enjeux ne sont donc pas qu'historiques, mais bien indissociablement politiques. Shlomo Sand va donc reprendre la dialectique qui se trouve au fondement de cette déclaration d'indépendance – laquelle est un élément des épigrammes précédant trois des quatre chapitre qu'il examine, les chapitres 2, 3 et 5 correspondant à l'origine, à l'exil et au retour, trois moments qui scandent cette histoire d'un peuple unique. Ici, l'examen critique n'a plus pour objet les figures historiques mais bien la construction du mouvement dialectique constitutif de l'identité juive, et c'est peut-être pour cela que le travail de S. Sand a subi des critiques beaucoup plus violentes que *La Bible dévoilée*. Au regard de cette dialectique, le travail de Sand se situe sur deux plans. Le premier est celui de la manière dont les intellectuels juifs construisent à partir de la Bible ce roman national, le second correspond à la présentation d'éléments alternatifs à cette histoire nationale et à leur destinée politique et intellectuelle.

Sur le premier, point, alors que *La Bible dévoilée* s'intéressait à la résistance des pré-supposés archéologiques concernant la validité de la Bible comme base pour la construction d'hypothèses et de problématiques archéologiques, *Comment le peuple juif fût inventé*, veut montrer que :

ce n'est qu'avec l'essor de l'historiographie protosioniste, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, que la Bible a clairement joué un rôle clé dans le drame de la formation de la nation juive moderne. Du rayon des livres théologiques, elle est passée à celui de l'histoire, et les adeptes de la nation juive ont entrepris de la lire comme un document fiable sur les processus et les événements historiques. Plus encore, elle a été élevée au rang d'une mythistoire, qui ne saurait être mise en doute parce qu'elle constitue une évidente vérité [...] Ainsi l'Ancien Testament se transforma-t-il en un livre laïque, enseignant aux jeunes enfants quels furent leurs « antiques aïeux » et avec lequel des

31 CPJI, p. 106-107.

adultes eurent tôt fait de partir glorieusement vers des guerres de colonisation et de conquête de la souveraineté³².

Selon Sand, l'historiographie juive moderne ne s'est pas d'emblée reliée à un discours national, saisissant le peuple juif comme une essence comme le montrait l'histoire des Juifs du temps des Maccabées à nos jours de Oskar Markus Jost, publié à partir de 1820. Cet auteur n'était pas encore doté de cette conscience nationale qui caractérise le XIX^e siècle, mais la recherche historique qu'il entreprend doit contribuer à leur intégration dans la société allemande, d'où une certaine prise de distance à l'égard de l'Ancien Testament comme livre historique. Le véritable précurseur de l'Histoire juive comme histoire nationale, qui contribua à faire de la Bible un livre d'Histoire fut, selon Sand, Heinrich Graetz, avec *l'Histoire des juifs depuis les temps anciens jusqu'à nos jours*. Il s'agit, selon Sand, « du premier essai dans lequel l'auteur investit ses efforts avec constance et pathos dans le but d'inventer le peuple juif, le terme de "peuple" recouvrant en partie la signification donnée à la nation moderne³³ ».

Pour ce faire, il construisit « le récit unitaire qui réduit la multiplicité "problématique", créant un continuum historique qui, en dépit de ses ramifications, conserve toujours son unité », mettant sur pied ce principe de l'unité qui lui permet de revenir vers le passé pour « reconstituer la naissance du « peuple moral élu³⁴ », ce qui ajoute au retour aux origines une dimension téléologique s'inscrivant dans l'histoire, l'histoire étant, pour la population juive cultivée, une religion qui « apparaît comme un succédané acceptable à la religion de la foi³⁵ ». Le récit biblique est à la foi considéré comme authentique et en même temps laïcisé, et les contradictions du récit biblique comme la présence d'opinions divergentes.

Il serait ici trop long de suivre le parcours historiographique de Sand. On se contentera de noter que l'historiographie d'Israël va évoluer de la compréhension de la persistance de l'identité d'un substrat religieux vers celle d'un substrat racial, s'inscrivant ainsi dans le langage des idéologies du XIX^e siècle et l'utilisant pour exprimer le peuple juif dans son caractère d'exception quant aux conditions de sa survie au regard des autres peuples et de leurs

32 CPJI, p. 245-246.

33 CPJI, p. 149.

34 CPJI, p. 152.

35 CPJI, p. 153.

liens à leur territoire. La stratégie des successeurs de Graetz, comme Simon Doubnov, dans *Histoire du Peuple-Monde*, sera de développer une stratégie narrative « tendant à démontrer que le noyau historique de la Bible est fiable, bien qu'elle soit truffée de récits imaginaires [...] La vivante mémoire du peuple a été conservée et retravaillée, témoignant d'un long enchaînement historique naturel ³⁶ ».

Ces deux auteurs ont donc, pour Shlomo Sand, construit des schémas prénationaux incontournables³⁷, dans lesquels s'inscrira par exemple *l'Histoire d'Israël* (1956) de Salo Wittmayer Baron. Pour ce dernier « les études historiques peuvent constituer une partie de la mission sacrée de la préservation de l'identité juive et elles sont mêmes susceptibles de remplacer les études religieuses qui avaient jusqu'ici tenu ce rôle vital ³⁸ ».

L'œuvre d'Yizakh Baer, *Galout* (Exil) pose les prémisses d'une fondation historique du droit à la terre promise via le caractère exceptionnel de l'unité nationale du peuple juif « bien supérieur à l'unité nationale des autres peuples ³⁹ ». Il s'appuie sur une idéologie essentialiste. Le point caractéristique était que cet auteur – ainsi que son collègue Ben-Zion Dinur était un historien qui forma plusieurs étudiants.

Le chapitre suivant se situe après la Bible et concerne ce que S. Sand appelle l'« invention de l'exil » auquel il oppose le prosélytisme d'Israël et le mouvement de conversion cachée par l'historiographie officielle et désormais sanctifié par la *Déclaration d'indépendance* d'Israël : « Contraint à l'exil, le peuple juif demeura fidèle au Pays d'Israël à travers toutes les dispersions, priant sans cesse pour y revenir, toujours avec l'espoir d'y restaurer sa liberté nationale ⁴⁰ ».

Pour la construction du « peuple juif » la problématique essentielle était de montrer non seulement que la communauté juive mondiale était issue du départ de la terre de Palestine et que ce départ n'était pas volontaire. Ainsi, Ben-Zion Dinur « s'inquiétait profondément du fait qu'il apparaisse que les juifs avaient quitté leur pays de leur propre volonté, et que leur exigence de

36 CPJI, p. 184.

37 CPJI, p. 191.

38 CPJI, p. 197.

39 CPJI, p. 200.

40 Citation figurant en tête du chapitre 3 de l'ouvrage de S. Sand. CPJI, p. 247.

renouvellement de leurs droits territoriaux aux temps modernes soit au moins justifiée et reconnue [...] ⁴¹ ».

Pour cet auteur « chaque implantation juive dans le pays de la dispersion puise ses origines dans l'Exil, c'est-à-dire qu'il fût le résultat de la coercition et du viol ⁴² ».

Il opère ainsi à une « laïcisation du concept d'Exil ».

Pour Sand, ce qu'apportent les recherches récentes est tout d'abord le fait que, s'il y a bien eu dans l'histoire du peuple juif des expulsions, l'expulsion suite à la destruction du second Temple est un mythe. Plus encore, la continuité du peuple juif, liée à sa préservation, et contrairement à l'image commune qui en est donnée, n'a pas préservé son unité ni sa pureté, mais a connu antérieurement à la date du supposé exil un grand nombre de conversions attestées par plusieurs documents.

C'est ce point qu'il évoque dans le chapitre 4 de son ouvrage, consacré à une synthèse historique concernant principalement deux royaumes juifs, fruit de mouvement de conversion et qui furent oubliés par l'historiographie officielle en raison de la contradiction qu'est l'existence de ces ancêtres avec la mythohistoire officielle. Il en va ainsi notamment du royaume des Hymiarites et des Berbères convertis ainsi que du royaume khazar, royaume judaïque florissant au Moyen-Âge et qui serait à l'origine des Juifs d'Europe de l'Est. En effet, l'étude d'un tel royaume, pour « les producteurs de la mémoire israéliennes ⁴³ », révèle

la peur profondément enracinée d'une atteinte à la légitimité de l'entreprise sioniste, au cas où il se révélerait que les colons juifs n'étaient pas des descendants directs des fils d'Israël, fut renforcée par la crainte que cette contestation de légitimité n'entraîne la remise en cause du droit général d'Israël à l'existence ⁴⁴.

Le dernier chapitre de l'ouvrage de Sand est consacré au sionisme qui, pour Sand,

s'inscrit en fait, malgré son caractère marginal, dans la dernière vague de l'éveil des nationalités en Europe, et apparut parallèlement à la montée des autres idéologies identitaires de la région. On peut y voir une tentative d'intégration collective à la modernité

41 CPJI, p. 269.

42 CPJI, p. 270.

43 CPJI, p. 447.

44 CPJI, p. 447.

exactement au même titre que les autres entreprises d'identification nationale alors dans leur phase initiale.

Un caractère fondamental des nationalismes qui se développent a donc été le processus de laïcisation d'éléments religieux, laïcisation nécessaire dans la mesure où :

la définition de l'entité nation devait absolument recouvrir à des recits du « passé » montrant la filiation unique du groupe, et toute composante susceptible de menacer le mythe de l'origine fédérative suscitait le refus et l'angoisse. Des partisans de l'idée nationale parfaitement athées eurent besoin de points de repères religieux traditionnels pour mieux s'autodéfinir.

De la race au gène

Le contexte racialisé de la fin du XIX^e et du XX^e siècle dans lequel se développent les pensées nationalistes a une incidence forte sur la manière organique de concevoir le peuple juif dans son unité en même temps que de le relier à une terre. Le caractère exceptionnel du peuple juif tient à la relation particulière à la terre. Shlomo Sand va jusqu'à écrire que : « le sionisme est, d'une certaine manière, une représentation en creux du phénomène de la haine des juifs qui accompagna la cristallisation des entités nationales d'Europe et d'Europe centrale ⁴⁵ ».

Dans ce processus de laïcisation, Sand aborde un problème particulièrement difficile lié à un courant de recherche récent, celui de la génétique et de sa mise en œuvre afin de prouver l'origine et la continuité du peuple juif. Cette dimension racialisée était certes déjà présente chez Moses Hess (1812-1875), qui fut, selon Sand

le premier penseur national juif à s'éloigner de la tradition [et qui] par ses hypothèses, eut besoin, pour rever le peuple éternel, de se fonder largement sur la notion de race. Hess avait été imprégné de l'état d'esprit « scientifique de son époque, en particulier de l'anthropologie physique ⁴⁶.

À partir de là, certains successeurs – tel Max Nordau (1849-1923) et même Martin Buber – développèrent un sionisme original. Buber entama même son parcours idéologique en développant une représentation du peuple juif comme *Blutgemeinschaft*. « Pour lui, se représenter la nation consistait à

45 CPJI, p. 482.

46 CPJI, p. 484.

se figurer la chaîne biologique des générations ancestrales jusqu'au présent, et à ressentir la communauté de sang à travers un passé sans fin ⁴⁷. »

Cependant, l'émergence d'une telle problématique de l'unité biologique, si elle induit une proximité avec le *national-socialisme*, ne doit pas conduire à faire revenir sur les sionistes les accusations portées par leurs pires adversaires ⁴⁸. En effet,

La biologie juive étaient principalement destinée à encourager la séparation d'avec les « autres » et pas réellement leur épuration du reste du corps de la nation. C'est-à-dire qu'elle était censée servir un projet de communion nationale, « ethnique », et pas de ségrégation raciste pure, et ce afin de préserver l'identité ancienne et d'acquérir la possession de l'ancienne patrie imaginaire ⁴⁹.

La génétique va donner une forme nouvelle à cette problématique de la fondation biologique de l'unité du peuple juif notamment avec la publication en 1978 d'un ouvrage *La génétique des Juifs* sous la direction d'Arthur Mourant ⁵⁰. L'intérêt pour la génétique des Juifs, ayant pour enjeu l'unification des Juifs et la distinction d'avec leurs voisins perdure encore aujourd'hui, avec le risque d'un dévoiement raciste des pratiques scientifiques de la génétique des populations, qui est une science sérieuse permettant de mesurer, selon une logique statistique, à partir d'un échantillon de population une proximité génétique avec une autre.

L'enjeu essentiel pour Sand n'est cependant pas dans une discussion scientifique de ces thèses, même s'il présente des arguments contre la possibilité d'une fondation biologique du peuple juif, mais bien des effets politiques induits. Pour lui, l'État israélien est dans cette position particulière d'être un État appartenant plus à des personnes se situant à des milliers de kilomètres (en raison de la loi du retour) qu'à ces concitoyens qui restent des concitoyens de seconde zone. Ce souci politique est lié à une certaine manière de reconstruire l'histoire, manière qui fût peut-être inévitable et

47 *CPJI*, p. 489.

48 Cette mise en parallèle des nazis et de la politique ou de l'idéologie d'Israël est un lieu commun de la polémique concernant la situation au Moyen Orient. Ce parallèle peut se développer sur le plan politique (les actions d'Israël) et sur le plan identitaire (voir les polémiques autour du nom « juif », entre autres Alain Badiou, *Circonstances III, Portée du nom « juif »*, Paris, 2005, Léo Scheer, Lignes,) Jean-Claude Milner, *les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris, 2003.

49 *CPJI*, p. 499.

50 Cité par S. Sand, *CPJI*, p. 514.

nécessaire en raison de l'époque et de la situation des Juifs, et qu'il ne faudrait pas, par illusion rétrospective, comprendre comme une pure et simple entreprise de falsification, mais qui aujourd'hui, conduit à construire des usages politiques de l'histoire et d'autres sciences désormais inacceptables et signant en même temps une relation problématique à la démocratie.

Ancestralité et fiction

Quelles conséquences tirer de ces développements ? Une première réaction serait celle d'un scepticisme généralisé quant à la pertinence d'une problématisation de l'ancestralité sur le plan de l'histoire et quant aux procédures de retour vers le racial et le biologique. Un tel retour, une telle recherche de fondation sur l'unité biologique ou sur son avatar ethnique n'est-il pas un piège imaginaire ?

N'y a-t-il pas, au regard de la question de l'ancestralité, une certaine vacuité dès lors qu'on essaie d'inscrire dans le réel, dans la matérialité muette des pierres ou du code génétique, qu'on essaie de faire déborder sur le réel du monde le symbolique de l'homme ? P. Legendre voyait dans la pensée raciale tout comme dans l'idéologie du management la marque de la dénégation du symbolique et le passage vers l'illimitation du désir dont le massacre est la forme la plus extrême.

Et, quant à la question de l'Histoire, elle est de savoir de quelle manière construire le roman national : ne faut-il pas abandonner la recherche du propre, du spécifique, au risque de poursuivre une chimère pour une histoire du lieu construit en commun, prendre une histoire de la terre de Palestine plus qu'une histoire du peuple juif ?

Quant à la question de l'ancêtre, n'est-il pas nécessaire de la comprendre comme n'ayant de sens qu'aux points extrêmes : d'un côté, l'humanité comme telle, eu égard à la difficulté de maintenir des peuples, de l'autre, la singularité individuelle, à la fois comme irréductible et comme champ où la figure de l'ancêtre s'inscrit dans une certaine dialectique du même et de l'autre et où c'est alors dans le champ de la fiction, de la narration, qu'il peut le mieux prendre son sens ?

Il peut ici être intéressant de reprendre la notion de fiction pour en saisir les divers avatars. Il nous semble de ce point de vue que trois dimensions de l'idée de fiction peuvent être prises en compte.

L'espace littéraire de la fiction

La première dimension serait celle de la fiction comme genre artistique et plus spécifiquement ce qui se déploie explicitement comme domaine de l'imaginaire par la médiation du langage. Il y aurait donc dans ce domaine ce qui relève d'opérations visant à faire surgir un imaginaire en même temps que le corrélat d'une telle activité. Une telle signification pourrait être un lieu d'expérimentation imaginaire, et cela dans deux sens différents : celui de la mise en fiction comme médiation de l'auto-explicitation, zone transitionnelle d'élaboration imaginaire, et celui de la construction de possibilités nouvelles d'existence.

C'est en un sens cette question de l'efficace de la fiction⁵¹ qui va donner à la littérature un rôle particulier, à la fois en manifestant les mécanismes de fonctionnement de la dite fiction et en mettant possiblement en crise le régime de cette représentation et du discours qui l'exprime. On pourrait envisager sous trois aspects la relation de la littérature à la question de l'ancestralité, trois aspects qui donnent à celle-ci un rôle important – et critique – à l'égard de celle-là.

Un premier aspect de la relation de la littérature à l'ancestralité est, bien sûr, la dimension biographique, celle-ci étant abordée de deux manières différentes. La première concerne de façon littérale la figuration de l'ancêtre et son fonctionnement au sein de la production littéraire⁵². La seconde, quant à elle, concerne les effets et le travail de la transmission intergénérationnelle au sein d'une œuvre donnée. Cependant, force est de constater qu'on ne peut aller plus loin que la dimension du grand père ou de l'aïeul.

Un second aspect serait celui du jeu imaginaire avec l'ancestralité. Un premier cas de figure, intermédiaire, serait la figure de l'ancestralité telle qu'elle se manifeste dans la posture même de l'auteur, que celui-ci se configure comme ancêtre lui-même, constitution accentuée par la dimension du grand âge ou qu'au contraire il se situe comme géniteur de multiples générations⁵³. Un second cas de figure est la façon dont l'ancestralité peut

51 Ceci dit, il faut une certaine prudence dans l'usage de la notion.

52 Le tout dans un rapport ambigu à la biographie.

53 On peut noter que cette perspective de l'ancestralité et du rapport entre littérature et l'ancestralité n'a été vue que du côté de la littérature sérieuse, et non de celui de la littérature populaire. Or, il semble que plusieurs tendances doivent être marquées de ce dernier point de vue, tendances qui ne sont peut-être pas sans rapport avec la dimension

être à la fois exigée et confrontée à d'autres modèles, comme par exemple celui de l'autochtonie ou encore celui du lien filial direct.

Il y a ici un double mouvement. Le premier mouvement peut être vu à partir de la construction d'une lignée à la fois proprement humaine et en même temps ayant des valeurs spécifiques : trois modèles peuvent être distingués. Le premier est celui, classique de la construction et de l'enracinement de cette filiation vers les origines⁵⁴ (voir la problématique de la littérature afro-américaine), le second celui du démarquage au sein même de la filiation (jouer l'ancêtre contre le père comme on le voit chez Henri Bauchau et chez Faulkner, par exemple). Ici, l'ancêtre caché, dévié, indirect joue un rôle de « futur antérieur ».

Le dernier aspect serait celui de la contestation radicale de l'idée même d'ancestralité et des problématiques qui y sont associées. Deux aspects peuvent être ici notés et qui ont été illustrés à divers degrés dans le séminaire : le premier est le caractère imaginaire de la construction de l'ancêtre en fonction d'un pouvoir imaginaire de la fiction sur ce point, de telle sorte que la distinction entre histoire et roman a pu être contestée au nom d'une prégnance de l'imaginaire. Le second serait celui de la contestation radicale, par la déconstruction du personnage, du processus même de la filiation et de l'ancestralisation comme processus d'écriture⁵⁵.

La fiction entre droit et connaissance

Le second sens serait un sens plus spécifiquement opératoire et qui ressortirait à la problématisation des processus de la connaissance ou du droit. C'est en ce sens notamment qu'on pourrait dire que l'épistémologie

de postmodernité et les libertés que l'avènement de celle-ci permet avec l'histoire, source dont la forme principale serait le crypto - révisionnisme, forme littéraire d'évhémérisme partant du postulat narratologique que la fiction est une forme déformée du récit réel concernant les personnages. On peut également penser à la poétique de Tolkien qui fait de la tâche de l'écrivain une sub-crédation d'univers. Dans ces cadres là, la production d'ancestralités consiste à renforcer la cohésion des univers narratifs développés. On peut également penser aux développements – sans mise en cause direct des cellules séminales – d'univers étendus.

54 Voir sur ce point la contribution de Kathie Britah.

55 C'est probablement cela qui est en jeu chez Restif de la Bretonne ; voir la communication de Nicolas Brucker.

moderne a précisément affaire à la fiction, au titre des hypothèses, au titre des constructions narratives qui ne sont pas des décalques, mais des instruments de mise en ordre du monde dont la pertinence pragmatique résulte de la capacité à produire une mise en ordre commune du réel. C'est dans cette dimension que le terme de fiction trouve sa place chez des philosophes comme Jérémy Bentham⁵⁶ ou Hans Vaihinger⁵⁷. Ce qu'on appelle fiction juridique, « mensonge technique consacré par la nécessité » selon la définition aujourd'hui classique de Rudolf von Jhering (1818-1892), rendu nécessaire pour trancher en droit relèverait, quoique sur un champ différent, de cette démarche. Par exemple, la personnalité juridique ou, en matière de succession, la théorie des comourants précise, en l'absence de circonstances exactes de la mort des membres d'une famille, l'ordre des décès en fonction de l'âge et du genre. On peut enfin penser à ce qu'on appelle en science l'expérience de pensée (les expériences alléguées pour la relativité du temps ou les expériences liées aux discussions sur la réalité du monde, comme le Malin génie de Descartes). Or, cette dimension de fiction est essentielle dans les montages juridiques liés autour de la paternité, de la filiation et de la transmission⁵⁸.

Fort de ces significations, on peut alors se demander si ce n'est pas en ce sens qu'il est légitime que ce qu'on appelle « roman national » soit une fiction, c'est-à-dire qu'il participe de la construction d'un peuple lui aussi comme fiction, avec cependant cette limite expresse que cette fiction ne soit pas pris comme outil épistémologique de connaissance ou comme outil juridique de légitimation (ce qui est justement le rôle qu'on peut lui faire jouer sans s'être même assuré du statut qu'on peut lui accorder). Cette fiction ainsi construite consisterait alors à la constitution d'une forme d'unité historique, non sur le fondement de la lignée biologique mais sur le fondement de la succession dans un même espace, les ancêtres étant d'abord nos précédentes, quelle que soit leur hypothétique origine,

56 On peut se reporter à LAVAL (Chr.), *Jeremy Bentham : Le Pouvoir des fictions*, Paris : PUF, coll. « Philosophies », 1994.

57 Notamment les thèses développées dans son ouvrage majeur, Hans Vaihinger, *La philosophie du comme si*, traduction française partielle, *Philosophia Scientiae*, traduit et présenté par Christophe Bouriau, Cahier spécial 8, Kimé, 2008.

58 Voir ce qu'en dit Pierre Legendre dans *L'inestimable objet de la transmission*, éd. cit., p.15 : « il n'y a pas d'institution sans fiction et la répétition est au cœur de notre système juridique ».

l'union se faisant par les actes et l'ancestralisation par la reprise de leur légitimité ou l'assomption de leur illégitimité comme étant d'une certaine manière ce que nous partageons par le fait même de vivre en un lieu avec d'autres.

La dernière dimension enfin est l'illusion, c'est-à-dire la manière dont l'ancestralité peut elle-même nous posséder, c'est-à-dire à proprement parler être facteur d'aliénation de soi et d'autrui, comment la fable de l'ancêtre peut être illusion, donner une profondeur et un travestissement à ce que Clément Rosset appelait l'idiotie du réel⁵⁹.

En guise de conclusion

Nous avons essayé de reprendre les différentes figures de l'ancêtre qui furent déployées tout au long de ces deux années de séminaire, essayant d'une part de retrouver au travers de la diversité des approches une cohérence, condition d'une interdisciplinarité effective, en essayant de poursuivre d'autre part certaines des idées développées dans ce travail commun. Cette cohérence, nous pourrions à présent la formuler comme étant l'articulation de la reconnaissance d'une nécessité, la reconnaissance que nous ne venons pas de nous-mêmes, mais en fonction d'une situation historique qui nous inscrit dans l'histoire, tout en ayant conscience qu'on ne saurait trouver en celle-ci un fondement, une origine absolue.

Bien au contraire, dans la figure de l'ancêtre se nouent les deux dimensions du réel et de sa reconstruction, de la reconnaissance d'une finitude et de l'illusion d'une valeur qui serait puisée dans un passé. Or, le passé est certes singulier, mais il est aussi commun et les jeux de l'ancestralité sont aussi ceux des illusions que construisent les hommes, les groupes et les peuples pour définir leurs singularité tout en en oubliant que cette définition est faite autant que reconnue, et qu'aucune des deux faces n'aura le

59 On peut, pour illustrer ce point, penser au film d'Alfred Hitchcock, *Vertigo* (Paramount, 1958) dont toute la première partie, nimbée d'une atmosphère de rêve repose sur une machination fondée sur la supposée possession d'une vivante par une morte (l'arrière-grand-mère), ouvrant une profondeur, une spirale temporelle dans le passé, la réalité se réduisant à une triviale machination toute entière située dans le présent. La machination opère autant sur le spectateur – jusqu'aux deux tiers du film – que sur le personnage principal. La séduction de la figure de l'ancêtre maudit n'y est sans doute pas pour rien.

dernier mot, tout comme le passé n'a pas de sens sans l'avenir ni l'avenir sans le passé.



TABLE DES MATIÈRES

Laurent HUSSON Ancêtre, identité, histoire	7
François NAULT Abraham, ou l'invention chrétienne d'un ancêtre	31
Elena DI PEDE La notion d'« ancêtre » est-elle seulement positive ? Regard sur la notion de « pères » chez les prophètes	51
Odile FLICHY La figure de l'ancêtre est-elle uniquement positive ? Regards sur les « pères » de Luc-Actes	69
Kathie BIRAT Les fils de Cham : la problématique de l'ancêtre dans la littérature afro-américaine	81
Nicolas BRUCKER Trois figures de l'ancêtre chez Rétif de la Bretonne	99
Myriam WATTHEE-DELMOTTE L'imaginaire de l'ancêtre chez Henry Bauchau : figuration héroïque et position énonciative	117
Laurent HUSSON Transmission, secret, symbole : le secret et ses avatars dans la problématique transgénérationnelle chez Serge Tisseron	133
Valérie CHEVASSUS-MARCHIONNI Quelques réflexions sur l'idée d'ancêtre en psychanalyse	165
Laurent HUSSON L'ancêtre : conclusions d'un parcours	175