
De l'axiologisation du « Récit-Bible » à la question épistémique de la « micro-identité »

Laté Lawson-Hellu
Western University (Canada)

« Et la figure de la jeune fille était déjà marquée par cette éclatante fraîcheur de teint et par le regard chargé de magnétisme, touche de beauté, que la Nature accorde généreusement à toute femme au début de l'œuvre de maternité. »

Félix Couchoro, *La Dot, plaie sociale*, 2005, p. 764.

« La nuit dure longtemps mais le jour finit par arriver. »

Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, 1998, p. 381.

Dans l'introduction de son ouvrage de synthèse sur l'histoire de la civilisation européenne, Claude Delmas (1964) rappelle à juste titre l'incidence déterminante du christianisme, au même titre que l'influence de la Rome antique et de la Grèce antique, dans la constitution de l'Europe :

Il est au moins aussi utile de rappeler que si l'Europe a été occupée par les hommes dès l'avant-dernière des périodes glaciaires, c'est seulement au Néolithique, avec l'établissement des premiers agriculteurs, que débutèrent les défrichements qui sont à l'origine des terroirs, et que s'inscrivirent sur le sol des formes de champs. Ce que l'Europe doit à la Grèce ? La forme et les lignes de force d'une certaine conception de l'homme et de la société – à Rome et à son Empire ? Une idée politique et

juridique, un cadre, et si *Pimperium* n'a pas fait l'Europe, il l'a préparée – au christianisme ? L'âme et l'essence d'une civilisation. (1964 : 6)

Si la problématique de la micro-identité constitue aujourd'hui une question qui excède le seul cadre de l'identité individuelle ou collective pour intégrer le fait politique de l'intégrité de l'État, par exemple, c'est dire également sa relation intrinsèque ou épistémique avec le modèle de l'État moderne issu de la tradition européenne. En cet exemple, elle demeure tributaire des propres fondements discursifs, c'est-à-dire la tradition judéo-chrétienne, des cultures européennes, comme de celle de l'« Occident », aujourd'hui. La problématique de l'individu-femme, défini dans sa valeur axiologique négative par la même tradition judéo-chrétienne, telle que cette valeur axiologique est largement remise en question désormais, ne serait-ce que dans la perspective féministe, n'est pas sans rappeler la question de la micro-identité – ou de la « minorité » – dans les problèmes éthiques qu'elle soulève. La réflexion proposée ici vise à présenter non pas la question de la micro-identité en soi, mais, dans l'hypothèse proposée, ses fondements discursifs dans le cadre de l'État moderne, c'est-à-dire à partir de la tradition judéo-chrétienne, en l'occurrence dans les problèmes épistémiques de son texte fondateur, le texte biblique. De tels problèmes épistémiques donnent la mesure des propres limites éthiques de la « micro-identité », dans sa valeur foncière de paradigme discursif et idéologique.

Pour Félix Couchoro, écrivain francophone des premières générations en Afrique, dont l'œuvre littéraire soulève la question des reconfigurations coloniales et post-coloniales des cultures pré-coloniales, dans les termes de l'histoire coloniale, la pertinence discursive de l'écriture n'est pas sans rapport avec la question des « micro-identités » culturelles par lesquelles se définissent désormais les configurations identitaires locales de l'État post-colonial. Pour Félix Couchoro, en effet :

Il faut le dire à leur décharge, les populations des Républiques souveraines de l'Afrique occidentale ont, au lendemain de l'acquisition de leur statut d'indépendance, fait preuve d'un grand esprit de modération et de paix sociale. Et les rivalités tribales n'ont point eu l'acuité de certaines échauffourées et entreprises sanglantes qu'on eut à déplorer ailleurs.

Faut-il dire la même chose quant au comportement de certaines Républiques sœurs voisines de l'Équateur ? Certes non !

L'ancienne colonie du condominium anglo-égyptien s'est elle aussi placée à la vedette de l'actualité quant au chapitre des rivalités tribales.

Certes, il existe, en Afrique, à côté des hommes d'État et des hommes politiques, des sociologues, des penseurs, qu'intéresse à un haut degré le

devenir du continent. Un curieux phénomène psychologique a dû frapper leur attention, la voici :

Durant cinquante, soixante-quinze, cent ans de domination étrangère, maints territoires africains sous dépendance vivent dans un calme social relatif et dans le voisinage les uns des autres des nombreux groupements ethniques habitant chaque territoire déterminé dans les limites politiques (artificielles) tracées par les colonisateurs.

Le statut d'indépendance est proclamé et installé dans des démonstrations de joie populaire, dans l'euphorie de bruyantes fêtes qui célèbrent la délivrance, la libération.

Mais, peu de temps après, ces ethnies s'aperçoivent subitement que, dans ce statut de souveraineté nationale qui apporte à ce territoire jadis dépendant les privilèges d'État libre, elles ne peuvent plus vivre côte à côte.

Dans un pays où deux principales ethnies s'entendaient fort, l'une s'aperçoit soudain qu'elle avait toujours été supplantée par l'autre et ce, grâce à la domination étrangère et à sa police ; que, l'étranger parti avec ses forces de l'ordre, il devait en être autrement, et que les préséances, les priorités, les privilèges excessifs d'un clan sur l'autre, devaient cesser.

La Haine explose ! Suivent d'abord les émeutes et les incidents sanglants. Et si l'on n'y met le holà, ces affrontements dégénèrent vite en guerre civile ! (2005 : 109)

Pour cet écrivain, dont la réflexion problématise ainsi le principe des « micro-identités » collectives, « ethniques » ou « tribales », dans le cadre de l'État moderne issu du fait colonial, il s'est agi, dans son œuvre, d'infirmer le modèle de cet État moderne issu du fait colonial, par la revalorisation des faits de culture qui lui préexistent¹⁵. C'est par le paradigme de la « micro-identité », notamment, que se comprend la notion usuelle de « minorité » identitaire, dans sa problématique ontologique foncière. Pour le propos ici, il s'agit donc de prendre en compte la constitution du texte biblique en totalité narrative pour en dégager la pertinence sémiotique au regard du problème épistémique qu'il pose en soi et en tant que texte fondateur.

¹⁵ Il s'agit, ici, du fait culturel transnational guin-ewe, qui excède le cadre politique de l'État togolais issu du fait colonial, et qui intègre une partie des actuels territoires nationaux du Bénin et du Ghana voisins du Togo. L'intelligibilité de l'œuvre de Félix Couchoro repose, dans sa perspective identitaire collective, sur la préséance de cette configuration culturelle sur l'exclusivité de l'espace national togolais, dans les suites de l'histoire coloniale dans cet espace de référence de son œuvre littéraire. Voir à cet effet, et entre autres, Laré Lawson-Hellu, « La textualisation de la langue et la résistance chez Félix Couchoro » (2011).

LA PROBLÉMATIQUE

La réflexion part de la redéfinition qu'il a été nécessaire d'introduire dans les paradigmes de la sémiotique narrative appliquée au récit de fiction, pour rendre compte du processus d'axiologisation inhérent à la logique du récit de fiction, et participant des modalités de sa pertinence discursive. Une telle redéfinition, qui a notamment permis de mettre au jour la relation entre les œuvres de Félix Couchoro et la perspective de la résistance qui fonde ces œuvres¹⁶, vise ainsi à inscrire la pertinence symbolique du texte dans l'intentionnalité sociale, discursive, ou idéologique, de l'écrivain, autrement dit, comme ici, de son instance énonciatrice ultime. La lecture du texte biblique dans cette double perspective, celle de la logique du récit et des termes de son axiologisation, permet ainsi de mettre au jour tant l'intentionnalité argumentative de son énonciateur, que l'identité de cet énonciateur à partir du rapport d'intérêt que le « *Récit-Bible* », ainsi, met en texte, à l'image du compte rendu ci-après repris à l'usuel *Microsoft Encarta Encyclopedia* (2002) sur la création du monde dans la tradition mythologique de l'Égypte ancienne :

According to the Egyptian account of creation, only the ocean existed at first. Then Ra, the sun, came out of an egg (a flower, in some versions) that appeared on the surface of the water. Ra brought forth four children, the gods Shu and Geb and the goddesses Tefnut and Nut. Shu and Tefnut became the atmosphere. They stood on Geb, who became the earth, and raised up Nut, who became the sky. Ra ruled over all. Geb and Nut later had two sons, Set and Osiris, and two daughters, Isis and Nephthys. Osiris succeeded Ra as king of the earth, helped by Isis, his sister-wife. Set, however, hated his brother and killed him. Isis then embalmed her husband's body with the help of the god Anubis, who thus became the god of embalming. The powerful charms of Isis resurrected Osiris, who became king of the netherworld, the land of the dead. Horus, who was the son of Osiris and Isis, later defeated Set in a great battle and became king of the earth.

Si, dans ce récit mythologique, la figure d'Isis fait en effet office de celle de la Transcendance, dans sa capacité à ressusciter Osiris, elle n'est pas sans rappeler celle, également, d'Ève dans le récit biblique de la Création. Ce que ce récit mythologique n'ajoute cependant pas, et qui se retrouve ailleurs dans la même tradition, c'est la relation matrimoniale entre le frère diabolique d'Osiris, Set, et Nephthys, sœur d'Isis, de

¹⁶ Dans le cadre notamment du projet de recherche dont participe la présente réflexion.

même que le sentiment antagonique d'envie que nourrit Nephthys à l'encontre d'Isis. De ce sentiment antagonique, aura dérivé sa démarche de séduction d'Osiris, sous le déguisement d'Isis, tel que rapporté par la tradition, et s'il en a résulté la naissance d'Anubis, dans cette même tradition mythologique, il en a résulté également la haine de Set à l'endroit d'Osiris, ainsi que le meurtre subséquent de ce dernier par Set. Nous reprenons ici la synthèse qu'en présente le *Wikipedia* (2010) :

In the Old Kingdom, the 3rd Dynasty through to the 6th Dynasty dated between 2,886 to 2,134 B.C., the pantheons of individual Egyptian cities varied by region. During the 5th dynasty, Isis became one of the Ennead of the city of Heliopolis. She was believed to be a daughter of Nut and Geb, and sister to Osiris, Nephthys, and Set. The two sisters, Isis and Nephthys, often were depicted on coffins, with wings outstretched, as protectors against evil. As a funerary deity, she was associated with Osiris, lord of the underworld (*Duat*), and was considered his wife.

A later mythology (ultimately a result of the replacement of another deity, Anubis, of the underworld when the cult of Osiris gained more authority), tells us of the birth of Anubis. The tale describes how Nephthys was denied a child by Set and disguised herself as the much more attractive Isis to seduce him. The plot failed, but Osiris now found Nephthys very attractive, as he thought she was Isis. They coupled, resulting in the birth of Anubis.

Alternatively, Nephthys had intentionally assumed the form of Isis in order to trick Osiris into fathering her son. In fear of Set's retribution upon them, Nephthys persuaded Isis to adopt Anubis, so that Set would not find out and kill the child.

Dans l'une des représentations de ces figures mythologiques de l'Égypte ancienne, cependant, notamment dans celle d'Osiris devenu seigneur du royaume des morts, la figure de Nephthys est ajoutée à celle d'Osiris et aux côtés d'Isis, comme l'indique le sous-titre de cette représentation retrouvée dans le manuscrit du *Livre du Mort* et présentée dans l'usuel *Microsoft Encarta Encyclopedia* (2002):

One of the earliest examples of manuscript illumination is found in this section of the Egyptian Book of the Dead from the 19th Dynasty. The deceased, the royal scribe Hu-Nefer, is being led by the jackal-headed Anubis toward the ritual weighing of his heart, while the ibis-headed Thoth records the events. On the far right Osiris, god of the dead, waits with Isis and Nephthys to award eternal life to Hu-Nefer if his soul is worthy.

C'est l'ambivalence de cette représentation de la figure de la sœur d'Isis, notamment Nephthys, dans le manuscrit, qui est au cœur de la problématique soulevée ici, dans le cadre de la tradition biblique, dans la

mesure où elle pose la question ultime de l'intentionnalité – et de l'identité – de l'auteur de la représentation.

Sur la base de la redéfinition des éléments de la sémiotique narrative appliquée au récit, dans la perspective de l'axiologisation du récit de fiction, il s'agira donc de poser les conditions d'identification de la voix énonciatrice du récit biblique, telle que cette voix diffère de celle, divine, présupposée par le texte biblique.

À partir de la problématique de la « double genèse » biblique qui s'infirmes en tant que paradigme opposé à la réalité dans l'univers « occidental » ou « occidentalisé », du fait de sa constitution dualiste et antagonique¹⁷, se pose en effet la propre question épistémique du « mal » que la Genèse biblique inscrit, par exemple, par le biais de cette « double genèse », dans la Transcendance divine. Dans le discours fondateur de la modernité, puis de la « postmodernité », dans le même univers, se pose notamment la question épistémique du « mal » dont l'exemple du paradigme de la *déterritorialisation* (Deleuze et Guattari, 1980), fournit les termes d'appréhension à partir de l'entité du diable.¹⁸ Il faut rappeler que pour la conscience collective, puis religieuse et théologique, le principe du diable ne se comprend que dans son opposition à Dieu, et ensuite aux êtres humains :

Devil, in later Hebrew and in Christian belief, the supreme spirit of evil, who for immeasurable time has ruled over a kingdom of evil spirits and is in constant opposition to God. The word is derived, via the ecclesiastical Latin *diabolus*, from the Greek *diabolos*, an adjective meaning 'slandorous,' used also in ancient Greek as a noun to identify a person as a slanderer. The term was used in the Greek translation of the Bible, the Septuagint, not to refer to human beings, but rather to translate the Hebrew *ha-satan* ("the satan"), an expression originally used as the title of a member of the divine court who functioned as God's roving spy, gathering intelligence about human beings from his travels on earth.

¹⁷ Le texte biblique de la Genèse propose en effet deux versions quasi-antagoniques de la Création (les chapitres 1, d'une part, et 2 et 3, de l'autre), versions dont la seconde énonce, par exemple, ce qui constitue aujourd'hui le mythe de la Chute dans la tradition judéo-chrétienne, la même version qui constitue la base de la remise en cause de ce mythe de la Chute dans la perspective féministe, comme l'œuvre de Simone de Beauvoir a pu en rendre compte dès le *Deuxième sexe* (1946).

¹⁸ La question éthique que pose le paradigme de la « déterritorialisation », dans son contexte discursif de formulation, permet d'en associer l'expression au propre paradigme désormais épistémique du diable. L'article de Laté Lawson-Hellu, « La question épistémique de la « déterritorialisation » », dans le présent double-numéro des *Cahiers du GRELCEF*, notamment dans le numéro 5, en fait état, en l'occurrence.

Because aspects of this heavenly figure were probably drawn from experience with agents of ancient Middle Eastern royal secret services, it is not surprising that the satan should also be seen as a character who attempts to provoke punishable sedition where he finds none, thus acting as an adversary of human beings, bent on separating them from God. (*Encarta Encyclopedia*, 2002)

C'est ainsi à partir de l'hypothèse de la *non-congruence* du discours biblique lorsqu'apposé à l'essence divine qu'il prête à l'existence humaine puis à celle de son environnement physique et non-physique, que devient possible la formulation de l'incidence du diable dans sa propre constitution. C'est le lieu de rappeler également que la propre constitution de la Bible a fait l'objet de conjecture théologique et philosophique¹⁹, laquelle conjecture pose en somme la question de sa validité en tant que texte fondateur dans sa corrélation avec Dieu. Pour nous, il s'agit d'inscrire une telle question dans la « logique argumentative » du texte biblique lui-même, une logique argumentative par laquelle émergent autant sa dissociation nécessaire d'avec l'inspiration divine qui lui est conférée, que sa corrélation, en retour, avec la figure du diable.

DU TEXTE BIBLIQUE COMME « RÉCIT AXIOLOGISÉ »

C'est notamment dans les scènes finales de l'Apocalypse où l'enfant de Dieu ou l'Agneau, c'est-à-dire Jésus, tel qu'indiqué dans les Évangiles (Matthieu 24 : 29-31 ; Segond, 1997), et son épouse adressent une invitation au témoin de la scène, en prononçant, ensemble, des paroles que ne saurait prononcer la « nouvelle ville » initialement assimilée à cette « épouse » dans le texte de l'Apocalypse (22 : 2 et 9), qu'émergent les termes de la constitution du texte biblique en « récit axiologisé » :

¹⁶ Moi, Jésus, j'ai envoyé mon ange pour vous attester ces choses dans les Églises. Je suis le rejeton et la postérité de David, l'étoile brillante du matin.

¹⁹ Il ne suffira que d'en prendre pour illustration la mise en garde qui introduit la présentation de la Bible dans *Le Petit Larousse*, un ouvrage destiné au grand public : « *Sauf mention spéciale (cath., prot.), les livres cités sont acceptés dans les trois canons (juif, catholique, protestant) pour l'Ancien Testament, dans les canons catholique et protestant pour le Nouveau Testament* » (1993 : 1149).

¹⁷ Et l'Esprit et l'épouse disent : Viens. Et que celui qui entend dise : Viens. Et que celui qui a soif vienne ; que celui qui veut, prenne de l'eau de la vie, gratuitement. (Apocalypse 22: 16-17 ; Segond, 1997 : 1268)²⁰

Cette scène forme écho avec celle de la Genèse, au début de la Bible, où un autre couple issu de la Transcendance, celui d'Adam et Ève, échoue et est renvoyé du Jardin :

²⁰ Adam donna à sa femme le nom d'Ève : car elle a été la mère de tous les vivants.

²¹ L'Éternel Dieu fit à Adam et à sa femme des habits de peau, et il les en revêtit.

²² L'Éternel Dieu dit : Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal. Empêchons-le maintenant d'avancer sa main, de prendre de l'arbre de vie, d'en manger, et de vivre éternellement.

²³ Et l'Éternel Dieu le chassa du jardin d'Éden, pour qu'il cultivât la terre, d'où il avait été pris.

²⁴ C'est ainsi qu'il chassa Adam; et il mit à l'orient du jardin d'Éden les chérubins qui agitent une épée flamboyante, pour garder le chemin de l'arbre de vie. (Genèse 3 : 20-24 ; Segond, 1997 : 12)

C'est cet « arbre de vie », également, dont Dieu aurait interdit l'accès à Adam et Ève, après leur transgression, que le nouveau couple du texte de l'Apocalypse possède désormais dans la nouvelle ville :

Et il me montra un fleuve d'eau de la vie, limpide comme du cristal, qui sortait du trône de Dieu et de l'agneau.

² Au milieu de la place de la ville et sur les deux bords du fleuve, il y avait un arbre de vie, produisant douze fois des fruits, rendant son fruit chaque mois, et dont les feuilles servaient à la guérison des nations. (Apocalypse 22: 1-2 ; Segond, 1997 : 1268)

La scène de la fin de l'Apocalypse ne se limite ainsi plus à la rédemption finale de l'humanité, puisqu'elle évoque des royautes et des nations qui feraient allégeance à la nouvelle ville (22 : 24), mais elle fait surtout état de la « récompense » que constitue l'épouse à l'Agneau de Dieu, Jésus-Christ :

Puis je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre ; car le premier ciel et la première terre avaient disparu, et la mer n'était plus.

²⁰ Pour l'édition de la Bible en français courant, le texte met notamment l'accent sur la figure de l'épouse, dans sa graphie avec majuscule : « ¹⁶ *Moi, Jésus, j'ai envoyé mon ange pour vous annoncer tout cela dans les Églises. Je suis le descendant de la famille de David, je suis l'étoile brillante du matin.* » / ¹⁷ *L'Esprit et l'Épouse disent : « Viens ! » / Que celui qui entend cela dise aussi : « Viens ! » / Que celui qui a soif vienne ; que celui qui veut de l'eau de la vie la reçoive gratuitement.* » (La Bible, 1990 : 384 ; Nouveau Testament.)

² Et je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu, la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, préparée comme une épouse qui s'est parée pour son époux.

³ Et j'entendis du trône une forte voix qui disait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ! Il habitera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu lui-même sera avec eux. [...]

⁹ Puis un des sept anges qui tenaient les sept coupes remplies des sept derniers fléaux vint, et il m'adressa la parole, en disant : Viens, je te montrerai l'épouse, la femme de l'agneau.

¹⁰ Et il me transporta en esprit sur une grande et haute montagne.

Et il me montra la ville sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, ayant la gloire de Dieu. (Apocalypse 21: 1-3; 9-10 ; Segond, 1997 : 1266-1267)

Une telle fin demeure énigmatique, puisqu'elle ne clôt plus ainsi le texte biblique sur le cycle de la rédemption de l'humanité tel que présupposé par le texte biblique lui-même. C'est cependant par la concordance entre cette scène énigmatique et la contradiction interne des deux versions de la Création dans la Genèse, par exemple, que se pose la question de la dimension « fiction » du texte biblique encadré dès lors par les deux scènes de l'échec du premier mariage et de son remplacement par un second mariage, après élimination des suites de l'échec du premier mariage.

Si le principe de contradiction est antinomique à la réalité – d'où le recours au paradigme du *paradoxe* devant le constat d'une contradiction affectant la réalité –, c'est un principe qui détermine par contre l'œuvre de fiction dans le potentiel de sa finalité didactique, discursive ou idéologique ; il en va de la propre définition de la *fiction*, dans son essence symbolique et dans sa dimension sociale et ontologique. Pour le texte biblique, c'est de ce principe de contradiction inscrit dans ses termes²¹ que dérive sa dimension « fiction », mais où devient également

²¹ Il en va ainsi, par exemple, des problèmes de contradictions « textuelles » dans la question des langues, dans le mythe de la Tour de Babel : « *Voici la postérité des fils de Noé, Sem, Cham et Japhet. Il leur naquit des fils après le déluge. / [...] / ⁵ C'est par eux qu'ont été peuplées les îles des nations selon leurs terres, selon la langue de chacun, selon leurs familles, selon leurs nations. / [...] / ²⁰ Ce sont là les fils de Cham, selon leurs familles, selon leurs langues, selon leurs pays, selon leurs nations. / [...] / ³² Telles sont les familles des fils de Noé, selon leurs générations, selon leurs nations. Et c'est d'eux que sont sorties les nations qui se sont répandues sur la terre après le déluge.* » (Genèse 10 : 1, 5, 20, 32 ; Segond : 1997 : 17). [...] « *Toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots. / [...] / ⁹ C'est pourquoi on l'appela du nom de Babel, car c'est là que l'Éternel confondit le langage de toute la terre, et c'est de là que l'Éternel les dispersa sur la face de toute la terre.* » (Genèse 11 : 1, 9 ; Segond : 1997 : 17-18). L'incidence de ce mythe de la Tour de Babel est pourtant fondamentale, il faut le rappeler, dans la conception « occidentale » de la langue et du rapport de la langue à la Nation.,

concevable le *paradoxe* de sa scène finale. Si, par une telle dimension « fiction », le texte biblique problématise dès lors son statut de texte sacré, la même dimension soulève la question de l'intentionnalité « didactique » ou « idéologique » de son énonciateur ultime, son auteur, comme dans toute fiction. Dans de tels termes qui renvoient le texte biblique à la logique axiologique de la fiction narrative, les outils d'analyse du texte de fiction, dans le domaine littéraire, permettent de répondre aux questions ainsi posées sur la finalité didactique ou axiologique de sa constitution en *récit*, et sur l'identité de son énonciateur effectif, ou plutôt, de son *énonciatrice*, comme tout le laisse indiquer.

DE L'AXIOLOGISATION DU RÉCIT DE FICTION

Si la littérature est une construction verbale, elle se définit par les règles qui déterminent les modalités de la production du sens dans son champ ou univers d'intelligibilité. C'est la raison d'être de notions comme champ littéraire, ou genre littéraire, ou même courant littéraire. Il en est ainsi du récit de fiction, dont les modalités de la production du sens sont décrites par la sémiotique narrative. Si les paradigmes existants de la sémiotique narrative, à l'exemple de la *structure actantielle* de Greimas, ou de la *logique du récit* telle que synthétisée par T. Todorov, ont ainsi permis de décrire les instances minimales de la production du sens dans le texte à partir du rapport d'intérêt autour duquel s'organise le récit dans la fiction, ils permettent également d'inscrire ces instances minimales dans la propre intentionnalité discursive de l'écrivain, et, cela, à partir de leurs conditions d'axiologisation dans le récit ou la fiction. Une telle identification de l'intentionnalité de l'écrivain à partir des conditions d'axiologisation du récit, devient fondamentale dans la mesure où, à l'exemple du roman à thèse, la fiction constitue le médium de l'expression de cette intentionnalité pour l'écrivain, et où les modalités de l'axiologisation du récit participent des options ou des

comme l'indique Cécile Canut : « *Qu'il s'agisse des hypothèses monogénétiques, polygénétiques, évolutionnistes, organicistes, universalistes ou nationalistes qui s'ensuivirent au cours des siècles en Europe, le discours sur la langue s'enracine systématiquement dans une quête de l'homogène, de la perfection et de la pureté, c'est-à-dire d'une langue adamique, vierge de toutes confusions et « universelle ».* Cette quête des penseurs européens jusqu'au XX^e siècle, qu'elle s'affiche directement ou implicitement sous le signe du judéo-christianisme, ou qu'elle s'y oppose, ne peut être dissociée de l'épisode biblique de la Tour de Babel, lequel présuppose tous les imaginaires et les discours sur les langues et le langage » (2002 : 417).

thèses, du « message », alors, que l'écrivain cherche à communiquer à travers son texte. Si la fiction participe de cette logique argumentative puis discursive, c'est dans ce sens qu'elle s'intègre aussi à l'essai, et, plus généralement, aujourd'hui, au message publicitaire.

Pour Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov (1972), notamment, qui définissent les spécificités du fait littéraire en le distinguant du principe de la vérité, au profit du principe de la représentation :

Si tel ou tel motif apparaît dans une œuvre, c'est qu'il appartient à la tradition à laquelle elle se rattache. Si on y trouve tel ou tel procédé, c'est que celui-ci fait partie des règles du genre, par exemple de la « composition grotesque ». Les éléments qui composent une œuvre obéissent à une logique interne, non externe. Les notions dont on a besoin ici sont celles de conformité au genre et de conformité au type. Toute œuvre relève d'un type, c'est-à-dire possède une certaine configuration de propriétés structurales [...] ; d'autre part, la plupart des œuvres d'une époque appartiennent à un genre, c'est-à-dire se laissent apparenter par les lecteurs contemporains à d'autres œuvres, déjà connues [...]. Les règles du genre constituent pour l'œuvre littéraire un code nécessaire à son interprétation correcte. Encore une fois, la référence à la vérité n'a pas de raison d'être. (1972 : 334)

Pour O. Ducrot et T. Todorov, également, c'est à partir de ce cadre que se comprennent les spécificités des modes de représentation de la réalité dans le fait littéraire, dans la mesure où ces spécificités constituent les propres modes de distinction au sein du fait littéraire :

[...] Étant donné le caractère représentatif de la très grande majorité des textes littéraires, on peut interroger également les modes de représentation mis en œuvre. Il ne s'agit plus alors de chercher comment est décrite une réalité préexistante, mais comment est créée l'illusion de cette réalité. E. Auerbach voit dans la succession des différents modes de représentation la clé d'une histoire interne de la littérature. Robert Kellogg propose de voir dans la *représentation* et l'*illustration* les deux extrêmes, mimétique et symbolique, d'un continuum unique. (1972 : 335)

Pour O. Ducrot et T. Todorov, enfin, c'est une fois les règles de spécifications établies pour le fait littéraire, dans la perspective de sa production du sens, dans sa représentation de la réalité, qu'il devient possible de l'inscrire dans son interrelation avec la réalité ainsi représentée, c'est-à-dire son espace social de référence :

[...] Il ne faut pas conclure de ce qui précède que la littérature n'entretient aucune relation avec les autres « niveaux » de la vie sociale. Il s'agit plutôt d'établir une hiérarchie entre tous ces niveaux. Tynianov insiste sur ce point : tout élément de l'œuvre a (dans ses termes) une *fonction constructive*, qui permet son intégration dans l'œuvre. Celle-ci, à son tour

possède une *fonction littéraire* qui fait qu'elle s'intègre dans la littérature contemporaine. Cette dernière, enfin, a une *fonction verbale* (ou orientation) grâce à laquelle elle peut s'intégrer dans l'ensemble des faits sociaux. « Il faut mettre l'œuvre particulière en corrélation avec la série littéraire avant de parler de son orientation. » « Considérer la corrélation des systèmes sans tenir compte des lois immanentes à chaque système est une démarche néfaste du point de vue méthodologique. » Plutôt que de « reflet », la relation entre la série littéraire et les autres séries sociales est de participation, d'interaction, etc. (1972 : 335-336)

Si la fonction verbale évoquée dans cette réflexion constitue le mode d'identification de la fonction sociale du fait littéraire, c'est par ce biais également que le texte, dans ses différentes formes ou modes de production de sa représentation de la réalité, produit l'*effet-idéologie*, ou encore met en marche le processus d'axiologisation qui lui permet de produire un discours sur la réalité. La redéfinition des termes méthodologiques existants de la sémiotique narrative dans le sens de l'axiologisation du récit, permet de décrire une telle perspective de discoursivisation du fait littéraire.

Dans la théorie sémiotique, telle que présentée par A. J. Greimas et J. Courtés, dans *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (1993), la production du sens dans le texte de fiction, dans le récit fictif notamment, repose en effet sur l'élaboration d'un processus génératif par lequel des structures manifestes du sens induisent des structures profondes relevant du domaine de la discoursivisation du texte ou du récit, le terme du processus de communication inhérent au texte ou au récit :

La théorie sémiotique que nous cherchons à élaborer, bien que d'inspiration générative, est difficilement comparable aux modèles générativistes, et ceci parce que son projet en est différent : fondée sur la théorie de la signification, elle vise à rendre compte de toutes les sémiotiques (et pas seulement des langues naturelles) et à construire des modèles susceptibles de générer des discours (et non des phrases). Considérant, d'autre part, que toutes les catégories, même les plus abstraites (y compris les structures syntaxiques) sont de nature sémantique et, de ce fait, signifiantes, elle n'éprouve aucune gêne à distinguer, pour chaque instance du parcours génératif, des sous-composantes syntaxiques et sémantiques (stricto sensu). (1993 : 159)

Pour Greimas et Courtés, en effet, ce sont trois domaines autonomes qui réalisent ce parcours génératif du sens pour l'œuvre de fiction, les structures sémio-narratives, les structures discursives et les structures

textuelles, et c'est à partir des structures textuelles que s'élaborent les deux autres domaines :

Une telle théorie sémiotique distingue trois champs problématiques autonomes, qu'elle considère comme des lieux d'articulation de la signification et de construction méta-sémiotique : les structures sémio-narratives, les structures discursives et les structures textuelles. Toutefois, alors que les deux premières formes peuvent être considérées comme deux niveaux de profondeur superposés, la problématique de la textualisation est tout à fait différente. La textualisation, en effet, comme mise en texte linéaire (temporel ou spatial, selon les sémiotiques) peut intervenir à tout moment du parcours génératif : non seulement les discours figuratifs ou non figuratifs (plus ou moins profonds, dans le cadre de la sémantique discursive) sont textualisés, mais les structures logico-sémantiques les plus abstraites (dans les langages formels, par exemple) sont textualisées, elles aussi, dès l'instant où elles sont « couchées » sur le papier. Les structures textuelles, dont la formulation donnera lieu à la représentation sémantique – susceptible de servir de niveau profond aux structures linguistiques génératrices des structures linguistiques de surface (dans la perspective de la grammaire générative) –, constituent par conséquent un domaine de recherches autonomes (la linguistique dite textuelle s'y emploie, entre autres), mais elles se situent, à vrai dire, en dehors du parcours génératif proprement dit. (1993 : 159)

Dans la perspective de la discursivisation du récit de fiction, c'est à partir donc des deux structures sémio-narratives et discursives que l'analyse prend en considération les « logiques » argumentatives par lesquelles la fiction organise ses composantes sémiotiques : le récit, ses acteurs et l'intentionnalité de son auteur. Si le principe de la « logique du récit » rend compte des bases d'intelligibilité de la trame narrative, c'est par le principe « actantiel » que se rend intelligible le système d'acteurs inscrits dans la logique signifiante du récit, et c'est le principe du « programme narratif » qui, pour sa part, rend intelligible l'intentionnalité de l'énonciateur-auteur du récit. L'axiologisation de ces diverses étapes de la discursivisation du récit permet ensuite d'établir le rapport signifiant entre l'intentionnalité manifeste de l'auteur dans le parcours génératif du sens dans le récit, et les structures discursives ou idéologiques de l'espace extra-textuel de l'écrivain.

Dans la théorie sociocritique ou dans celles visant à mettre en relation le texte littéraire et le fait idéologique, plusieurs modèles méthodologiques existent, qui comportent leur pertinence, et parmi lesquels figure la typologie proposée par Philippe Hamon dans *Texte et idéologie* (1984). Dans cette typologie, quatre modalités fondamentales

permettent de mettre au jour la modalisation des acteurs de la fiction narrative – narrateurs ou personnages – au nom de valeurs et de normes qui traduisent l'insertion de l'*effet-idéologie* dans le texte, c'est-à-dire, l'axiologisation du récit dans le texte :

[...] l'*effet-idéologie*, dans un texte (et non : l'*idéologie*) passe par la construction et mise en scène stylistique d'*appareils normatifs* textuels incorporés à l'énoncé. Leurs modes de construction, leur fréquence d'apparition, leur densité varient certainement dans les énoncés selon des contraintes sociolinguistiques diverses, mais observables. [...] De plus, *a priori*, ces appareils normatifs-évaluatifs peuvent sans doute être distribués de façon fort aléatoire dans les textes, que l'évaluation (en énoncé) se porte sur les conditions mêmes de l'*énonciation* (sur les degrés, les supports, ou les modes de compétence et de réussite dans l'évaluation de l'énonciation du narrateur, et sur les modes de justification du fait même de faire un énoncé), ou qu'elle se porte sur les diverses phases, personnages ou supports des procès de l'énoncé. (1984 : 20)

Ces modalités reposent sur le *savoir-dire*, le *savoir-faire*, le *savoir-jouir* et le *savoir-vivre* de ces acteurs.

Une évaluation normative, dans un texte, peut recevoir des formes et des investissements thématiques *a priori* divers et multiples, peut avoir des localisations *a priori*, également, fort diverses. À première vue n'importe quoi peut faire, dans un énoncé, l'objet d'une évaluation, peut être investi d'une valeur positive ou négative, peut devenir terme d'une comparaison, peut tomber sous le coup d'une prescription ou d'une proscription. Quatre relations privilégiées semblent cependant, *a posteriori*, pouvoir être retenues, celles qui mettent en scène des relations médiatisées entre des sujets et des objets, entre des sujets et des sujets [...]. (1984 : 24)

Ainsi du *savoir-dire* :

En effet, chaque fois qu'un personnage, par exemple, ouvrira la bouche pour lire ou dire quelque chose [...], un discours d'escorte évaluatif [...] pourra venir apprécier sa parole, conformément à des normes grammaticales [...], ce discours d'escorte pouvant indifféremment être assumé (donc relever d'une compétence supérieure) par un narrateur comme par un personnage de l'énoncé. (1984 : 25)

Du *savoir-faire* :

De même, chaque fois qu'un personnage saisit un outil, une évaluation de sa compétence ou de sa performance technique [...] peut faire intrusion dans le texte. (1984 : 25-26)

Du *savoir-jouir* :

De même, chaque fois qu'un personnage est confronté par ses sens à une collection d'objets ou de sujets, sans finalité technique, sa perception du

monde peut passer par des grilles esthétiques qui viennent filtrer et codifier *a priori* sa sensation [...]. (1984 : 26)

Et du *savoir-vivre* :

Enfin, chaque fois qu'un personnage agit en collectivité, sa relation aux autres peut se trouver réglée par des étiquettes, des lois, un code civil, des hiérarchies, des préséances, des rituels, des tabous alimentaires, des manières de table, des codes de politesse [...] qui, assumés par tel ou tel évaluateur, viennent discriminer ses actes et sa compétence à agir en société, son *savoir-vivre*. (1984 : 27)

L'évaluation à degrés divers de ces instances, soit en scalarisation, en comparaison ou en amplification, permet de constituer, au point de vue de l'analyse, les *foyers normatifs* qui, dans le texte, révèlent des structures normatives identifiables alors à celles de configurations discursives, idéologiques ou non. Pour P. Hamon :

Les quatre systèmes normatifs enregistrés ci-dessus [...] peuvent se présenter sous des formes, avec des contenus thématiques, et en des points du texte variés et diversifiés. Aucun n'est incompatible avec les autres, chaque texte tendant, plus ou moins, à les entrelacer et à les faire collaborer perpétuellement, et à construire sa propre *dominante normative*. (1984 : 28)

Pour la théorie du récit, en effet, l'organisation interne du texte dépend du rapport que l'écrivain installe entre la succession des événements racontés et leur disposition dans la narration, de même qu'entre un rapport de chronologie ou de « distorsion » et un rapport de fréquence qui, ensemble, déterminent cette disposition (Voir Lawson-Hellu, 2004 : 29 et suivantes). Dans le cadre de l'organisation interne du texte de fiction, deux cohérences générales, l'une spatiale, l'autre linéaire, régissent ainsi la *programmation* signifiante du récit, cohérences liées, elles-mêmes, à la question de la temporalité narrative. Dans la cohérence linéaire, caractéristique par exemple du texte romanesque, le récit est soumis soit à un ordre *logique*, soit à un ordre *temporel*, ou à un ordre *logico-temporel*. Pour T. Todorov (1970), si, dans le premier ordre, le texte s'organise en termes de causalité et fonctionne sur les modes de l'intrigue et du dévoilement, dans le deuxième ordre, *temporel*, il s'organise davantage en termes de chronologie, sans causalité proprement dite. Dans le troisième ordre, *logico-temporel*, la narration combine les deux cohérences logique et temporelle. Pour Todorov, cette dernière correspond non seulement à l'ordre traditionnel du texte de fiction, mais le degré variable de causalité ou de chronologie qui s'y rencontre détermine des types de récit spécifiques : *mythologique*, d'une part, *idéologique*, de l'autre. Le premier aurait ainsi une dominante de

causalité fondée sur le rapport de contingence immédiate entre les unités d'action (à l'image des *fonctions*, dans le conte merveilleux (Propp, 1971), ou des séquences narratives²²), et le second, une dominante de chronologie fondée sur une *loi* générale qu'elle illustrerait, comme en donne l'exemple le récit biblique constitué en totalité narrative : « [...] le récit *idéologique* n'établit pas de rapport direct entre les unités qui le constituent; mais celles-ci apparaissent à nos yeux comme autant de manifestations d'une même idée, d'une seule loi » (Todorov, 1970 : 72). Si cette *loi* correspond à l'intentionnalité de l'auteur ou de l'écrivain dans la *programmation* signifiante du récit, elle vise d'une manière plus générale à proposer un *savoir* nouveau sur la *connaissance* du lecteur à propos de l'espace ou de l'univers, ou encore de la réalité de référence de l'écriture. Ce savoir nouveau, qui fonde l'axiologisation du récit, prend les formes du *conflit* ou du *manque* à partir duquel se comprend la logique actantielle du récit telle que proposée par Greimas, et telle que cette logique est saisie non plus dans sa fonctionnalité narrative d'usage, mais dans la perspective de l'axiologisation du récit, c'est-à-dire par rapport à l'intérêt discursif dont le texte se fait porteur. Pour Gérard Genette (1996), notamment, qui présente la sémiologie d'A. J. Greimas :

En 1966, Greimas tente de donner dans sa *Sémantique structurale* une description scientifique de la signification, en dressant un vocabulaire et en construisant un modèle. Reprenant Propp et Souriau [...], il introduit la notion d'actant et le modèle actantiel, particulièrement adapté à l'analyse des récits mythiques : « Sa simplicité réside dans le fait qu'il est tout entier axé sur l'objet du désir visé par le sujet, et situé, comme objet de communication, entre le destinataire et le destinataire; le désir du sujet étant, de son côté, modulé en projections d'adjuvant et d'opposant ». [...]

Complexe et abusivement simplifiée par ce schéma, la théorie greimasienne, qui prend en compte vingt fonctions et distingue deux groupes de récits (ceux qui acceptent l'ordre des choses et par la quête intègrent l'homme au monde ; ceux qui refusent l'ordre et où l'homme transforme le monde), s'applique essentiellement aux récits et à la poésie. [...]

Du Sens II. Essais sémiotiques [1983] expose les modifications de la théorie. En particulier, les relations entre sujet et objet sont envisagées selon les catégories du vouloir, devoir, pouvoir, savoir. (1996 : 44-45)

Pour la logique du récit, en effet, dans sa présentation d'usage, une situation d'*équilibre* marquée en général par le bien, est remise en cause

²² Ou encore les *isotopies*, dans la formalisation de Greimas. (Voir Greimas, 1966).

par un agent de déséquilibre, et est suivie par un état de *déséquilibre* déterminé par le mal, en général un manque ou une crise, que le récit est amené à combler ou à résoudre, pour son intelligibilité. Le passage de l'état de déséquilibre à la situation de nouvel équilibre, ou *rééquilibre*, relève d'un agent de rééquilibre représentant le bien, dans la logique du récit, par opposition dès lors à l'agent du déséquilibre doté d'attributs négatifs. Le nouvel équilibre instauré est également marqué par le bien, quoiqu'il diffère sensiblement de l'équilibre initial, l'agent du rééquilibre y étant récompensé d'une manière ou d'une autre. Dans une telle organisation du récit, les valeurs et normes convoquées ne sont pas directement assimilables à l'intentionnalité de l'écrivain tel qu'il destine la valeur symbolique du récit à son destinataire lecteur, objectif ultime de l'ensemble de l'organisation signifiante du récit. C'est la redéfinition d'une telle logique à partir de l'intentionnalité de l'écrivain, c'est-à-dire du *savoir* qu'il véhicule à travers le récit, qui met au jour la pertinence axiologique du récit, ou encore, qui fait émerger l'*effet-idéologie* inscrit dans l'organisation signifiante du récit, permettant son analyse discursive.

Dans ce sens, la version axiologique de la même logique du récit, du point de vue théorique, proposera une situation d'*équilibre* marquée par le bien, certes, mais constituant une connaissance initiale proposée au lecteur. Une telle situation de connaissance sera remise en cause par un agent de déséquilibre, créant une nécessité de savoir sur la nouvelle situation créée. L'état de déséquilibre constitue à la fois un état de manque, ou de crise, et de *non-savoir* pour le lecteur, du fait de la remise en cause des bases de la connaissance initiale proposée par le récit. Le processus de remise en état de l'équilibre rompu est entrepris, ici également, par un agent de rééquilibre, mais, pour le lecteur, il s'agit de l'étape de constitution des conditions du *savoir* envisagé par l'écrivain à partir du récit. À la situation de *rééquilibre*, qui complète le processus de remise en état de l'équilibre initial rompu, se constitue également le *savoir* envisagé par le texte dans son axiologisation, lequel *savoir* intègre les conditions de remise en cause et de rétablissement de la situation de connaissance proposée au début du processus de discursivisation du récit. À la récompense proposée à l'agent du rééquilibre, dans la perspective narrative du récit, correspond le *savoir* dont devrait bénéficier le lecteur, dans la perspective axiologique du récit.

La structuration signifiante des acteurs impliqués dans la cohérence narrative du récit répond à son tour aux termes axiologiques

de la logique argumentative inscrite dans le récit. Pour rappel, le schéma actantiel de Greimas, qui rend compte de cette logique des acteurs du récit, compte six pôles constitués de celui du *destinateur*, initiateur de la transmission de l'objet au cœur du récit, de celui du *destinataire*, bénéficiaire de cet objet, de celui de l'*objet* lui-même, le pôle d'intérêt autour duquel se positionnent les divers acteurs du récit, de celui du *sujet*, agent de la transmission de l'objet au destinataire, de celui des *adjuvants*, qui contribuent à la transmission de l'objet autour du sujet, et de celui des *opposants*, qui s'inscrivent en adversité à la transmission de l'objet. C'est dans la perspective de son axiologisation qu'une telle structure permet de déterminer les valeurs et contre-valeurs que propose l'organisation signifiante du récit par le biais de ses acteurs ou *actants-rôles*, dans le sens du *savoir* véhiculé par le texte à partir du récit. Dans cette perspective axiologique, le *destinateur* devient ainsi le relai axiologique de l'écrivain ou de l'énonciateur-auteur du texte, en tant qu'embrayeur du *savoir* mis en texte, et le *destinataire* constitue le relai axiologique du lecteur, en tant que bénéficiaire du *savoir* mis en texte. L'*objet* au cœur de l'intérêt narratif du récit, constitue pour sa part le noyau du *savoir* véhiculé par le texte dans ses conditions de perte ou de manque et d'acquisition. Les *adjuvants* constituent les conditions de recevabilité du *savoir*, dans cette perspective axiologique, et les *opposants*, les conditions de non-recevabilité de ce *savoir*, et, ensemble, ils forment une partie intégrante du *savoir* véhiculé dans le texte.

En tant que catégorie méthodologique, le *programme narratif* permet, lui, de décrire la suite d'états et de *transformations* sémiotiques qui constituent les bases de l'organisation du texte, c'est-à-dire l'enchaînement logique sur lequel se fonde la pertinence sémiotique du texte à partir, par exemple, de la relation d'un *Sujet* (S) à un *Objet* (O), puis de la transformation, en privation (disjonction, $S \cup O$) ou en dotation (conjonction, $S \cap O$), de cette relation (Groupe d'Entrevignes, 1979 : 17) : le passage d'une forme d'état à une autre (*S a perdu O*, ou *S a un peu de O*), qui peut se manifester en *transformation de conjonction* (passage d'état de disjonction à celui de conjonction) ou de *disjonction* (passage d'état de conjonction à celui de disjonction). Si la discoursivisation de la logique du récit permet de déterminer le processus d'ensemble de production du *savoir* véhiculé par la fiction, conformément à sa logique argumentative, et si la discoursivisation des *actants-rôles* réalise les mêmes objectifs mais du point de vue des valeurs et des contre-valeurs proposées dans le texte, c'est la discoursivisation du

programme narratif qui permet de déterminer le rapport d'intérêt normatif de l'énonciateur-auteur dans la programmation signifiante du récit. Le programme narratif reprend ainsi les éléments de la logique du récit et de la logique des acteurs du récit, mais dans la perspective du rapport d'intérêt visé par le récit entre l'*objet* mis en texte et son bénéficiaire programmé.

Dans la perspective narrative, le programme narratif comporte un *sujet d'état*, destinataire d'un *objet-valeur*, cet *objet-valeur*, et le processus qui réalise la conjonction ou non entre ce *sujet d'état* et cet *objet-valeur*. Un tel processus comporte un *état initial* de non-rapport entre le *sujet d'état* et l'*objet-valeur*, puis un *état final* qui établit – ou rétablit – ce rapport, avec un *état intermédiaire* dont les différentes étapes opèrent la transformation de l'*état initial* à l'*état final*. Dans la perspective axiologique du *programme narratif*, le *sujet d'état* constitue le bénéficiaire du *savoir* véhiculé par le texte, en tant que relai axiologique du lecteur ; l'*objet-valeur* constitue la base du *savoir* mis en texte ; l'*état initial* représente celui du *savoir* non-conféré, et l'état final, celui du *savoir* conféré. C'est au niveau de l'*état intermédiaire* que le texte constitue les conditions du *savoir* à conférer, par le biais de ses programmes secondaires où se valident ou s'infirment des options normatives visant la constitution ultime du *savoir* mis en texte. C'est à travers les termes normatifs ou axiologiques de ce *savoir* et du processus de sa constitution qu'il devient possible de déterminer le propre rapport d'intérêt idéologique de l'écrivain ou de l'énonciateur-auteur, au niveau concret des valeurs promues et des valeurs non-agrèées dans ce processus, autrement dit, sa position ou son « identité » normative telle qu'elle est susceptible d'informer sur les valeurs sociales ou collectives qui déterminent cette position normative.

Pour le texte biblique, il s'agit d'établir les conditions du *savoir*, ou de la *loi* générale (Todorov), qui régit la logique interne du texte, c'est-à-dire les étapes discursives qui favorisent la progression d'un *non-savoir* vers un *savoir* que vise à communiquer son énonciateur-auteur, et que subsume son *programme narratif*. C'est dans ces termes que le *savoir* ainsi transmis dans le texte est susceptible de participer des modalités d'inscription de l'efficace discursive du récit dans un ensemble de valeurs ou de normes que l'analyse est capable de déterminer.

LE « RÉCIT-BIBLE » ET SON ÉNONCIATRICE

C'est conformément ainsi au modèle de la théorie du récit et de son axiologisation que, dans l'installation des deux histoires matrimoniales de son ouverture et de sa clôture posées en situations d'*équilibre* et de *rééquilibre*, le texte biblique construit sa logique de « récit » ou sa logique argumentative, c'est-à-dire se construit en totalité narrative déterminée par une *loi générale* qui fonde sa pertinence discursive ou idéologique. Dans cette logique argumentative, Dieu crée le monde ainsi que l'homme et la femme qu'il installe dans une relation matrimoniale avec bonheur pour le couple. Sur l'instigation du serpent, la femme transgresse l'interdiction de Dieu et le couple est condamné à la souffrance y compris ses descendants, les êtres humains. Le mal définit désormais l'histoire de l'humanité et ses effets se ressentent sur le peuple israélien ainsi que, plus tard, sur le fils de Dieu envoyé pour le salut de l'humanité. Dieu détruit le monde ainsi défini par le mal et installe un nouveau monde dans lequel son fils se marie et où sont réinstallés ceux des descendants du premier couple qui ont été trouvés bons. Les étapes de la *logique* de ce récit se présentent comme suit : à la situation d'*équilibre*, la création du monde et du couple d'Adam et Ève dans le Jardin; dans le passage de l'*équilibre* au *déséquilibre*, la transgression de la volonté de Dieu par Ève, agent du déséquilibre; au *déséquilibre*, la punition du couple et l'instauration du mal dans le monde; dans le passage du *déséquilibre* au *rééquilibre*, la destruction du monde par Dieu, Agent du *rééquilibre*, et, à la situation de *rééquilibre*, l'instauration du nouveau monde et le mariage du Fils de Dieu. Dans son axiologisation, cette logique se redéfinit comme suit : à la situation d'*équilibre*, avec la *connaissance initiale* qu'elle propose au lecteur, le monde est créé par Dieu avec le bonheur matrimonial pour le premier couple ; dans le passage de l'*équilibre* au *déséquilibre*, avec la remise en cause des bases de la *connaissance initiale* proposée au lecteur, le bonheur du couple est remis en cause par la faute de l'épouse; au *déséquilibre*, avec l'état de *non-savoir* créé, c'est le manque de bonheur qui détermine les enfants de ce premier couple, les êtres humains, par la faute de leur mère ; dans le passage du *déséquilibre* au *rééquilibre*, avec constitution du *savoir* véhiculé par le récit, c'est Dieu qui détruit l'ancien monde pour en créer un nouveau; au *rééquilibre*, avec le nouveau *savoir* constitué et conféré au lecteur, c'est par la volonté de Dieu que la faute des premiers parents de l'humanité est corrigée et qu'un nouveau monde est instauré

où son Fils se marie – ou se *re*-marie, comme le laisse envisager une telle logique argumentative. Dans les termes du *savoir* véhiculé dans le *Récit-Bible*, Dieu aurait ainsi détruit le monde par la faute de la première épouse de son Fils, pour en créer un autre et donner une autre épouse à son Fils mais avec les enfants récupérés de la première épouse.

Au niveau de sa *structure actantielle*, le récit s'organise comme suit : au pôle du *destinateur*, Dieu; à celui du *destinataire* : le nouveau couple; à celui de *l'objet*, le bonheur matrimonial; à celui du *sujet*, Dieu; à celui des *adjuvants*, le pouvoir de Dieu et la volonté de Dieu; à celui des *opposants*, l'adversité de la non-fidélité de la première épouse. À son niveau axiologique, c'est une structure actantielle qui se redéfinit dans les mêmes termes axiologiques que sa logique de récit : ainsi, au pôle du *destinateur* en tant que relai de l'énonciateur-auteur et embrayeur du *savoir*, Dieu; au pôle du *destinataire* en tant que relai du lecteur bénéficiaire du *savoir* véhiculé, le nouveau couple; au pôle de *l'objet*, également noyau du *savoir* mis en texte, la nécessité de maintien du bonheur matrimonial; au pôle du *sujet*, en tant que relai axiologique de l'énonciateur-auteur et agent producteur du *savoir*, Dieu; au pôle des *adjuvants*, en tant que conditions de recevabilité pour le *savoir*, la conformité à la volonté de Dieu, la résistance à la tentation et la leçon de l'échec du premier couple; au pôle des *opposants*, en tant que conditions de non-recevabilité pour le *savoir*, la non-conformité à la volonté de Dieu, la non-résistance à la tentation et la non-leçon de l'échec du premier couple. Dans les termes du *savoir* véhiculé dans le *Récit-Bible*, la désobéissance de la première femme à la volonté de Dieu serait ainsi la condition de non-recevabilité de son bonheur matrimonial.

Au niveau de son *programme narratif*, avec le présupposé narratif que l'histoire racontée dans le texte est connue de son énonciateur avant sa mise en récit, le récit s'organise donc autour d'un programme de conjonction, avec comme *sujet d'état*, le nouveau couple, notamment Jésus et l'Épouse, et comme *objet-valeur*, le bonheur matrimonial ; à *l'état initial*, il pose la disjonction entre le *sujet d'état* et *l'objet-valeur*, et à *l'état final*, la conjonction entre le *sujet d'état* et *l'objet-valeur*, c'est-à-dire, ici, le nouveau couple et son bonheur matrimonial. *L'état intermédiaire*, dont les transformations successives réalisent l'état final du programme, pose les étapes intermédiaires suivantes qui forment l'essentiel du contenu des deux Testaments : la création du monde; la faute de la première femme, Ève; l'instauration du mal dans le monde; une première destruction mais partielle du monde avec le déluge;

l'élection du peuple israélien et ses tribulations; la tentative infructueuse du fils de Dieu, Jésus-Christ, issu du peuple israélien, pour résorber les effets de la faute de la première femme; la deuxième destruction du monde et des enfants de la première femme, avec l'apocalypse; l'instauration du nouveau monde avec les descendants bons de la première femme, dans la résurrection; et le mariage du fils de Dieu avec la nouvelle femme, portant le complétion du programme. Dans son axiologisation, où il devient le lieu d'émergence du rapport d'intérêt idéologique de l'énonciateur-auteur du *Récit-Bible* au texte produit, ce programme narratif de conjonction se redéfinit dans les termes ci-après : pour le *sujet d'état* en tant que relai du lecteur et bénéficiaire du *savoir* mis en texte, Jésus et l'Épouse, et, par inférence, le lecteur de la Bible; pour l'*objet-valeur*, en tant que base du *savoir* mis en texte, les conditions de maintien du bonheur matrimonial; à l'*état initial* de disjonction, c'est-à-dire de *savoir* non-conféré, les conditions de perte du bonheur matrimonial pour le premier couple; à l'*état final*, de conjonction et de *savoir* conféré, les conditions de maintien du bonheur matrimonial pour le nouveau couple; à l'*état intermédiaire*, c'est-à-dire des conditions de constitution du *savoir* conféré, les propres conditions de la perte du bonheur par le premier couple, et celles du retour et du maintien de ce bonheur matrimonial pour le nouveau couple. Dans les termes du *savoir* véhiculé dans le *Récit-Bible*, c'est donc par sa volonté que Dieu a conféré à la seconde épouse le bonheur matrimonial que la première épouse n'a pas su garder. Dans les termes normatifs de ce *savoir*, ce sont les valeurs représentées par cette seconde épouse qui deviennent celles que promeut le récit dans son axiologisation, et qui informent sur la propre identité normative de l'énonciateur-auteur du texte biblique. D'un point de vue général, il s'agit d'un énonciateur qui produit une évaluation négative du *savoir-être* et du *savoir-faire* d'Ève, la première femme, y compris dans sa capacité de maternité, en validant la seconde femme dans tout ce qu'elle a d'antinomique par rapport à Ève, y compris dans sa non-nécessité de maternité. Le lecteur de la Bible, au nom du *savoir* véhiculé par le texte, devrait ainsi se dissocier du modèle d'Ève, et faire corps non seulement avec la seconde femme, mais aussi avec les conditions permettant sa survenue, à l'exemple de l'apocalypse. L'aspect idéologique d'une telle axiologisation réside dans l'injonction qu'elle produit sur le lecteur, et qui devrait, fort de la *non-congruence* du fait idéologique par rapport à la réalité, amener ce lecteur à infirmer la relation filiale entre lui et cette mère de l'humanité, Ève, posée dans le

récit, autrement dit, sa propre *mère*. C'est parce que cet énonciateur n'infirme pas non plus le fait féminin, mais seulement une variante de ce fait féminin, que son système normatif intègre le motif du remplacement d'une femme par une autre dans la relation matrimoniale au cœur de son récit. S'il s'agit d'un intérêt normatif *féminin*, c'est un intérêt normatif qui s'inscrit également dans la transcendance. Dans les termes du rapport d'intérêt idéologique qu'entretient l'énonciateur-auteur du *Récit-Bible* avec sa mise en discours du récit, c'est-à-dire dans les conditions normatives du *savoir* qu'il inscrit dans le texte à l'intention du lecteur, son écriture du texte biblique viserait ainsi à informer l'humanité que Dieu aura puni les êtres humains par la faute de leur mère, et qu'une autre mère leur est proposée avec un monde de remplacement du premier, le leur. Si, dans son fondement idéologique, cette axiologisation du *Récit-Bible* profite à la seconde femme inscrite dans la même perspective transcendantale que traduit l'optique de son mariage avec le Fils de Dieu, et si en cela elle demeure une partiprenante dans le *savoir* mis en texte, la perspective normative de l'énonciation dans le texte biblique coïncide avec cet intérêt, faisant coïncider également l'identité normative de l'énonciateur-auteur du texte biblique avec la sienne.

À ce niveau de l'analyse, il devient donc question d'une *énonciatrice-auteure* pour le texte biblique, mais aussi d'une énonciatrice-auteure qui relève du niveau de la transcendance par rapport à l'expérience humaine, tel que peut l'indiquer la constitution ultime du texte biblique. Ici, il en va de la dimension extratemporelle de sa source énonciative, à l'exemple des prophéties du texte biblique dont la portée couvre les deux Testaments par-delà la temporalité même de la rédaction de leurs textes constitutifs; il en va également de la totalité argumentative, c'est-à-dire discursive, que constitue le *Récit-Bible* par-delà la disparité, dans le temps comme dans l'espace, des composantes du texte biblique, ou encore par-delà la durée temporelle de son « intrigue », laquelle excède l'expérience des individus à la base de sa composition physique. Le texte biblique témoigne, à cet effet, du principe de l'inspiration poétique qu'il associe à la Transcendance divine, jusque dans le texte de l'Apocalypse :

⁶ Et il me dit : Ces paroles sont certaines et véritables ; et le Seigneur, le Dieu des esprits des prophètes, a envoyé son ange pour montrer à ses serviteurs les choses qui doivent arriver bientôt.

⁷ – Et voici, je viens bientôt. – Heureux celui qui garde les paroles de la prophétie de ce livre ! (Apocalypse 22 : 6-7 ; Segond, 1997 : 1268)

C'est aussi parce que conformément à sa logique discursive, le texte biblique ne saurait être associé à la Transcendance divine tel qu'indiqué, que se pose la question de l'auteur véritable de cette inspiration poétique. Ici s'impose, avec les données de l'analyse sur l'axiologisation du *Récit-Bible*, l'option de la figure du diable, à la seule différence que la logique argumentative du texte biblique s'inscrit dans le projet discursif d'une énonciatrice femme.

LA PERSPECTIVE IDÉOLOGIQUE

De l'hypothèse du diable comme énonciateur du texte biblique, l'analyse débouche ainsi sur une identité féminine du diable. Il est un fait que, dans son intelligibilité, la Bible ne se saisit que dans le sens de l'expression de la Transcendance divine sur l'existence humaine, et non, comme ici, dans celui de l'expression d'un rapport d'intérêt particulier, matrimonial. Dans cet intérêt idéologique, il s'agit, pour l'individu-énonciateur du récit ainsi axiologisé, de convaincre le lecteur de son option inscrite dans l'inadéquation qu'il prête au fondement maternel de l'humanité, de même que dans l'association qu'il établit entre les conditions du « mal », telles qu'elles sont susceptibles d'appuyer alors une telle option, et la volonté divine, en critère de validité. S'il est question, ici, de l'histoire de l'humanité, particulièrement dans les sociétés « occidentales » hier comme aujourd'hui fondées sur la tradition biblique, c'est dire à quel point un tel projet constitue, ne serait-ce qu'à son niveau discursif, une antinomie foncière à l'intérêt de l'être humain, puisqu'il propose l'annihilation de l'espèce humaine et de l'ensemble de son habitat moins pour la rédemption de l'être humain que pour un projet matrimonial « personnel ». Il s'agit en outre d'un projet qui s'inscrit dans les propres termes féminins que désavoue pourtant le texte biblique dans l'exemple du mythe de la « Chute » et de l'incidence de ce mythe sur les discours portés à l'encontre de la femme.

De même, si le texte biblique défend ainsi un projet matrimonial dans les termes du principe idéologique de l'intérêt particulier déguisé en intérêt collectif, c'est le lieu d'évoquer le principe de l'ironie, où l'humanité se fonde sur un tel texte pour infirmer des valeurs féminines qui la déterminent pourtant foncièrement, et si, en plus, dans sa non-congruence, ce projet idéologique émane du diable, lui-même entité féminine qui se fait passer pour masculine, l'ironie devient une malveillance dont les dimensions excèdent l'intelligibilité humaine. Si le

principe du Mal demeure, dans le principe de la Vie, le *paradoxe* qu'il y constitue ou qu'il y génère, un tel paradoxe se lève, quant à la réflexion épistémologique, en spécifiant son origine et ses motivations qui, quoiqu'installées dans la transcendance par rapport à l'expérience humaine, demeurent distinctes de la Transcendance divine, Elle-même féminine comme en fait état le principe de la Vie²³. Il est un fait qu'une telle malveillance demeure dans les attributs popularisés du diable, sans pour autant expliciter la dimension féminine que lui révèle l'axiologisation du récit biblique.

Il ressort ainsi de cette axiologisation du récit biblique que le diable serait non-masculin, c'est-à-dire serait féminin, mais avec l'incapacité de la maternité, à l'opposé de la Transcendance divine déterminée par le fait féminin, mais aussi par la maternité que traduit le principe de la Vie qu'Elle fonde²⁴. L'antinomie de la position normative de l'énonciatrice-diable, dans le *Récit-Bible*, par rapport à la mère de l'humanité, ou des vivants, ne peut dès lors qu'inscrire cette figure de la mère de l'humanité dans celle de la Transcendance divine, que ce soit Ève, pour la tradition biblique, ou Isis, par exemple, dans la tradition mythologique de l'Égypte ancienne, ou encore le paradigme énigmatique de la divinisation de la Vierge Marie, ne serait-ce que dans la tradition catholique²⁵.

En ce qui concerne la perspective de l'énonciatrice-diable pour le *Récit-Bible*, nombre des traditions religieuses ou culturelles évoquent en effet des figures de divinités qui correspondent à une perspective féminine du diable, à l'exemple de la divinité Kali, dans la tradition hindoue, ou à l'exemple de la figure de Lilith, dans la tradition populaire juive, laquelle, sans être présentée comme une divinité, s'inscrit tout de même dans les propres termes de la Genèse biblique.

²³ Voir Laté Lawson-Hellu, « La question de la langue entre le *Principe de maternité* et le fondement ontologique de la résistance » (2011).

²⁴ Et dont fait état, par exemple, le passage du roman de Félix Couchoro cité en épigraphe, notamment sur l'incidence bénéfique et « visible » de la Nature dans la maternité chez la femme. « *Et la figure de la jeune fille était déjà marquée par cette éclatante fraîcheur de teint et par le regard chargé de magnétisme, touche de beauté, que la Nature accorde généreusement à toute femme au début de l'œuvre de maternité.* » (Couchoro, 2005 : 764.)

²⁵ Sur le paradoxe discursif de la divinisation de Marie, mère de Jésus, dans une tradition religieuse pourtant fortement marquée, dans son discours institutionnel, par la perspective masculine de la transcendance, voir *La Vierge et les vierges*, tableau du XVI^e siècle (1509) peint par Gérard David (v.1460 – 1523) et repris dans *Le Petit Robert 2*, (1993 : 499), lequel en donne une certaine mesure.

Pour Kali, voici la description qu'en propose l'encyclopédie *Encarta* (2002) :

Kali (feminine form of Sanskrit *kala*, "time" or "dark"), consort of the Hindu god Shiva in her manifestation of the power of time. A destructive mother goddess, Kali is frequently depicted as a black, laughing, naked hag with blood-stained teeth, a protruding tongue, and a garland of human skulls. She usually has four arms: One hand holds a sword, the second holds a severed human head, the third is believed by her devotees to be removing fear, and the fourth is often interpreted as granting bliss. Kali—omnipotent, absolute, and all-pervasive—is beyond fear and finite existence and is therefore believed to be able to protect her devotees against fear and to give them limitless peace. Finally, as absolute night, devouring all that exists, she is sometimes depicted as standing on the corpse of Shiva, which, like the garland of skulls, symbolizes the remains of finite existence. Kali's worshipers purportedly appeased her in the past with human sacrifices; today she is propitiated with the blood of mammals. Under the title *Bhavani*, she was invoked by the secret brotherhood of murderers called Thugs. The city of Calcutta (now Kolkata) received its name from Kali; Calcutta is the Anglicized form of *Kalighata*, the name of a large temple dedicated to Kali.

C'est dans des termes analogues que la figure de Lilith, associée au mythe biblique de la création aux côtés d'Ève et d'Adam, s'inscrit dans la tradition populaire juive :

Lilith, in Jewish folklore, demon that is an enemy of newborn children. The name Lilith is etymologically related to the Sumerian word *lil* (wind), not to the Hebrew word *laylah* (night), as was long supposed. Like the Sumerian wind demon and its later Babylonian counterpart, Lilith was regarded as a *succubus*, or female version of the incubus. In the popular imagination, Lilith eventually became confused with Lamashtu, the Babylonian child-slaying demon. The only biblical reference to Lilith is in Isaiah 34:14, in which she is depicted as a demon of the desert.

In postbiblical Jewish literature, Lilith came to be identified as Adam's first wife. The first fully developed account of her mythology is found in the *Alphabet of Ben Sira*, written between the 7th and 10th centuries. According to the *Alphabet*, when God decided to create a female companion for Adam, he created the first woman out of earth in the same way as he had created the first man. The pair immediately began to quarrel because Lilith refused to submit to Adam. Lilith fled, and in response to Adam's request, God sent three angels to bring her back. The angels told her that if she refused, one of her demon-children would die every day. Lilith refused to return to Adam and vowed that she would harm male infants up to the eighth day after birth and female infants up to the 20th day.

In traditional European Jewish communities, belief in Lilith persisted into the 19th century, and protective amulets were frequently placed near the bed of a woman about to give birth. Since the mid-1970s, Lilith has returned to Jewish poetry and fiction. In particular, she has been adopted by American Jewish feminists as a symbol of women's strength and independence. The Jewish feminist journal *Lilith* first appeared in 1976, and Jewish feminist theologians have worked to reinterpret the biblical story of Adam and Eve in light of Lilith's myth. (*Encarta Encyclopedia*, 2002)

C'est ainsi, également, dans le sens du principe du travestissement propre à l'idéologie, que se comprend l'image devenue populaire du diable sous les traits du monstre à forme animale :

In the Middle Ages the devil played important roles in art and in folklore, being almost always seen as an evil, impulsive animal-human with a tail and horns, sometimes accompanied by subordinate devils. The thought that the latter could take up residence in human beings served more frequently to differentiate the possessed from the normal than to indicate something about the state of all humanity. (*Ibid.*)

L'insertion, enfin, de la sœur putative d'Isis, Nephthys, à ses côtés et à ceux d'Osiris, dans la représentation du *Livre du Mort* de l'Égypte ancienne, en posant la question de l'intentionnalité de l'auteur de la représentation pour sa non-congruence, participe de la même logique du travestissement et de l'auto-représentation propre à l'idéologie, mais, ici, inscrite dans les modes d'intelligibilité désormais du diable.

LES INCIDENCES DE L'ANALYSE

Les incidences de l'analyse, dans de telles conditions, sont profondes, qui touchent à la validité même du texte biblique, y compris au fondement divin qui lui est conféré. Cette invalidation est à la limite de sa propre invalidation de principes déterminés par la Transcendance et intimement associés à la Vie, c'est-à-dire au principe de la Vie, ou, d'un point de vue épistémique, au *Principe de maternité*²⁶, lequel rend compte de ce principe de la Vie, tout comme elle l'est à la limite de sa promotion de principes qui demeurent antinomiques aux principes de la Vie et qu'il associe, en tant que tels, à la Transcendance divine. C'est ainsi qu'à travers le mythe de la Chute, il introduit le principe maternel comme une malédiction, le principe agraire, comme une malédiction

²⁶ Voir L. Lawson-Hellu, « La question de la langue entre le *Principe de maternité* et le fondement ontologique de la résistance » (2011).

également, ou le principe du corps, comme une antinomie à l'intégrité de l'individu. De même, dans l'histoire de la Tour de Babel, il introduit le principe de la langue, dans sa pluralité intrinsèque, comme une malédiction. Si, tout au long de l'Ancien Testament, il fonde par exemple le principe grégaire dans la Transcendance divine, et, dans le Nouveau Testament, le principe religieux dans la Transcendance divine également, c'est ensemble dans les deux Testaments qu'il introduit une infirmation fondamentale du principe ontologique qui devra servir de justificatif à son discours de l'apocalypse...

Si le diable est une entité féminine, la femme n'est pas un diable, il faut le préciser, pour lever l'incongruité des termes de l'imaginaire collectif informé par le discours biblique, parce que la Transcendance divine, Dieu, est maternelle, c'est-à-dire féminine. De ce fait, la présentation masculine couramment retenue de la transcendance, à l'exemple du discours « occidental », relève de l'idéologie qui ne se limite plus au seul niveau de l'être humain ; c'est la même perspective idéologique, au demeurant, qui rend compte du fait religieux ou philosophique qui, dans l'histoire de l'humanité, s'est réclamé de la Transcendance divine en proposant ou en se définissant par des principes antinomiques au principe de la Vie. Il en fut ainsi dans les cultures précolombiennes de l'Amérique centrale et du Sud, dont les échos reviennent dans l'actualité avec le principe de l'apocalypse annoncée par les Aztèques.

Dans le cas de la tradition aztèque, notamment, c'est la figure diabolique de la divinité Tezcatlipoca, frère antinomique de la figure tutélaire aztèque, Quetzalcoatl, et référence du système impérialiste aztèque ultérieur, qui historiquement aura révélé les mauvais présages autant pour la disparition de la culture aztèque elle-même avec la colonisation européenne, que pour l'apocalypse au cœur du discours populaire aujourd'hui. Pour Deborah Root, en effet, qui en fait l'objet de son article, « Motecuzoma's Mirror : Writing and Militarism in Aztec Mexico » :

Evil omens appeared in the Aztec capital city of Tenochtitlán that warned of the imminent arrival of the Spaniards and the destruction of the Aztec empire. One such omen was a strange, ashy-coloured bird fished out of the waters of the lake surrounding the city. This bird wore a mirror in its forehead in which could be seen the night sky and certain constellations. As the king Motecuzoma²⁷ gazed into this mirror, the

²⁷ Moctezuma II ou Montezuma (Mexico, 1466-1520).

night sky dissolved to show strange warriors coming towards him, riding deer and fighting against each other. When the king asked his magicians to look into the mirror, both the image and the bird suddenly disappeared.

What made this omen so frightening to king Motecuzoma, and so clearly a portent of the imminent destruction of the city ? The appearance of the bird suggests that it was intended as a message from the god Tezcatlipoca to his subject and surrogate, king Motecuzoma. Tezcatlipoca was the Smoking Mirror, the black god of the north, of night and of magicians and robbers. He was personified by a handsome, flute-playing youth, and frequently disguised as a jaguar, which reminds us of the feline diety of the earliest Mesoamerican state, the Olmecs. Smoking Mirror controlled the forces of death and destruction, and was referred to as “the enemy on both sides” and “the tyrannical”, one yet he was also a creator and bestower of wealth and dignity. The presence of Tezcatlipoca is pervasive, and saturates the institutions of human sacrifice and kingship in Aztec Mexico. (1990-1991 : 33)

Ce sont des présages qui s'étaient malheureusement réalisés, quand bien même partiellement, et au détriment des Aztèques, mais ce sont aussi des présages qui ne s'étaient réalisés qu'avec le concours des Aztèques eux-mêmes à travers la culture militariste et le principe des sacrifices humains :

The representation of power – both kingly and cosmic – in the Aztec symbolic system is, obviously, closely linked to the way authority was articulated and executed in the imperial system as a whole. The Aztec state apparatus functioned through a tribute economy, with soldiers flowing out from the capital to make war on neighbouring cities, and goods and prisoners flowing back into Tenochtitlán, to the warehouses of the king and the sacrificial pyramids of the priests. In the palaces the king oversaw a sumptuous court life regulated by elaborate rules of etiquette ; the ruler also had numerous religious duties along with the administration of matters of state. [...]

By the time of the Spanish conquest, the Aztec military had conquered much of Mexico and the Aztec state was greatly disliked and feared by subject peoples²⁸. The Aztecs – that is, the military-religious-merchant urban elites – elaborated the cult of the military and the related practice of mass human sacrifice to new extremes, although an inclination towards increased militarism had been occurring for some time in the Valley of Mexico prior to Aztec ascendancy, for example, among the Toltecs [...]

²⁸ Pour D. Root : « *The Spanish conquest of Mexico was in some respects more of a revolt of subject peoples than a European conquest ; tens of thousands of Mexican soldiers joined the Spaniards in their assault on Tenochtitlán* ». (1990-1991 : 39, note 3.)

(archeological and other evidence belies the Aztec legend of the Toltec state as a pacific theocracy). (Root, 1990-1991 : 34)

Si, pour D. Root, c'est par le concours du peuple aztèque, dans sa réaction à la violence étatique instituée en mode de fonctionnement de la société, qu'a été ainsi réussie historiquement la colonisation espagnole, l'apocalypse, ici, ou le mauvais présage, à l'exemple de celui de la colonisation européenne pour les Aztèques, bien que de source diabolique, cesse d'être une fatalité pour devenir une contingence que l'être humain est capable d'infirmer dans sa dimension discursive, le propre de la résistance, puis d'empêcher dans sa réalisation. Dans la conclusion de son étude, conclusion reprise ici, D. Root établit notamment le lien entre les Aztèques hier, et le principe du pouvoir ou celui de l'État, comme cela peut s'observer aujourd'hui :

To conclude, it is Tezcatlipoca who always appears as the sole quasi cause [...] in the Aztec state. One of his attributes is invisibility – in some paintings he is represented only by footprints – and this ability to become invisible at will increases his power and fearsomeness. Indeed, while the name Tezcatlipoca is generally translated as Smoking Mirror, a more accurate rendition would be “the smoke that mirrors.” Obsidian mirrors were used for divination by the Aztecs (and indeed Aztec mirrors that reached Europe after the Conquest were used for the same purpose by magicians such as John Dee and Nostradamus), and magicians gazed into the mirror and awaited the images that would form. The sense of a smoke that mirrors is suggestive of a double quality of veiling and revealing through reflection ; the smoke both obscures and reflects the image of the inquirer. And here it is the god himself, the despotic deity Tezcatlipoca, who reflects the image of the people and of the priests who seek knowledge of the future and of the affairs of state.

Tezcatlipoca's mirror has a name : it is called “The Place From Which He Watches.” The invisible god sees all and knows all ; he also listens, as is indicated by the resemblance of the mirror's smoke to the little scrolls used to represent speech in the Mexican painted books. The shock and horror provoked by the presence of the mirror in both Quetzalcoatl and Motecuzoma is not difficult to understand ; they were reminded that watching eye of power was on them, that the despotic gaze was everywhere, even on the supreme leaders of the state. And this despotic gaze implies a destructive capability, one that both observes and reflects the power of kings. (1990-1991 : 39)

Au regard des dimensions épistémiques de la question de la « micro-identité » telle qu'elle est informée, dans le cadre de l'État moderne, par les termes évoqués ici de ses fondements discursifs, « mythologiques », la question de la résistance aux formes –

idéologiques alors – de toute hégémonie ou de tout fait de pouvoir, demeure une prérogative humaine, c'est-à-dire une question foncièrement ontologique, car relevant de ce qui fait la spécificité – transcendantale – de l'être humain²⁹. Si la question de la « micro-identité » est ainsi intrinsèque à l'appréhension proposée des cultures internes de l'État post-colonial fondé sur le modèle de l'État moderne, aussi bien que des cultures pouvant excéder ses frontières, c'est dans le discours identitaire qui s'en revendique qu'elle implique aussi la remise en question des propres frontières de l'État post-colonial, ou du modèle européen de l'État moderne, dans ses fondements discursifs et axiologiques, avant que d'être idéologiques et politiques ; autrement dit, l'infirmité même du principe de la « micro-identité ».

Dans une réflexion qui date de l'année 1977, Pierre Bourgault (1977) évoque en effet les conditions idéologiques d'intelligibilité du paradigme de la « micro-identité » dont il indique l'incidence dans la problématique identitaire culturelle du contexte national canadien. Ici, c'est dans le fait identitaire québécois apposé à la configuration politique nationale, puis du fait identitaire culturel francophone en dehors du Québec mais par rapport au même contexte politique national, que se comprend une telle réflexion. Pour P. Bourgault notamment, qui s'inscrit dans la perspective du nationalisme québécois, la question des identités collectives francophones dans le contexte national canadien peut se définir en termes de *minorités* identitaires (1977 : 13), et, pour lui, c'est en termes de contestation de la situation de pouvoir à la base de telles configurations discursives puis politiques des identités culturelles, que se présente la problématique minoritaire francophone sur l'ensemble du territoire canadien (1977 : 13-14). Dans sa référence à la situation politique du Québec, il fera ainsi appel à l'histoire et au processus de cristallisation culturelle qui sert de base au discours nationaliste identitaire québécois (1977 : 14). Pour P. Bourgault, c'est la raison idéologique politique qui a inscrit une telle configuration identitaire dans les termes de la *minorité* ou de la « micro-identité » (*ibidem*), et qui dérive d'une hégémonie fondée sur le principe de la langue associé au pouvoir économique (*ibidem*). De même, pour lui, une telle minoration des identités culturelles collectives trouve son appui dans le modèle de gestion politique subséquente de l'entité nationale canadienne où le paradigme de la minorité induit un principe

²⁹ Le texte d'Ahmadou Kourouma cité en épigraphe, en donne la mesure : « *La nuit dure longtemps mais le jour finit par arriver.* » (Kourouma, 1998 : 381)

d'ostracisation, comme ce fut le cas pour les cultures autochtones (1977 : 14-15). Pour lui, également, une telle minoration, qui résulte d'un fait de discours, et qui est à la base du mouvement indépendantiste québécois, conduit à l'infirmité du cadre politique national de dénégation du fait identitaire culturel collectif, qu'il soit local ou régional, pour l'existence et la pérennité nécessaires de ce fait identitaire culturel collectif :

Et les minorités, quelle qu'elles soient, qu'elles soient ethniques, qu'elles soient religieuses, qu'elles soient sexuelles, n'ont toujours que des droits de minorités, c'est-à-dire les droits que veulent bien leur consentir les majorités. Et si le gouvernement central n'a jamais aidé les minorités françaises, si le gouvernement central n'a jamais favorisé le Québec, c'est parce qu'ensemble, vous et nous, nous étions une minorité et que c'étaient les autres qui avaient les pouvoirs, c'étaient les autres qui décidaient selon leurs intérêts et leurs aspirations et leurs priorités. Or, dans quelle situation maintenant nous trouvons-nous tous ensemble, nous qui nous disons Canadiens français ? Tous ensemble, de Halifax à Vancouver, nous les Canadiens français – et j'emploie Canadiens français entre parenthèses, vous verrez pourquoi – nous sommes dans une position de minorité. Et c'est de cette position de minorité que nous avons décidé au Québec de sortir. Nous croyons que c'est la seule façon d'en sortir. (1977 : 15)

Pour P. Bourgault, c'est dans la reconnaissance de l'intégrité nécessaire de chaque fait identitaire culturel collectif que se pose en somme la problématique de la « micro-identité » et que se pose celle de l'infirmité du cadre politique de l'État moderne dont le fait national canadien constitue un exemple.

Le principe de la violence par lequel se définit le « programme » de « rédemption humaine » proposé par le *Récit-Bible* dans sa réalité axiologique, trouve ses applications intrinsèques dans le principe européen de l'État moderne fondé également sur le principe de la violence – symbolique et effective – comme mode de fonctionnement et d'intelligibilité. Il permet surtout d'envisager la question de la « micro-identité » dans son inadéquation foncière à rendre compte de la réalité humaine.

Ouvrages cités

- DE BEAUVOIR, Simone, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949.
- BOURGAULT, Pierre, « Le Québec face au Canada français », dans Robert VIGNEAULT, *Langue, littérature, culture au Canada français*, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, coll. « Cahiers du C.R.C.C.F. », 1977, p. 13-19.
- COUCHORO, Félix, *La Dot, plaie sociale, Œuvres complètes t. I*, London, Mestengo Press, 2005.
- DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- DELMAS, Claude, *Histoire de la civilisation européenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
- DUCROT, Oswald et Tzvetan TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972.
- GENGEMBRE, Gérard, *Les grands courants de la critique littéraire*, Paris, Seuil, coll. « Lettres. Mémo », 1996.
- GREIMAS, Algirdas Julien, *Du Sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1983.
- . *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966; rééd. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- GREIMAS, Algirdas Julien et Joseph COURTÉS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1993.
- GROUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes. Introduction. Théorie-Pratique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1979.
- HAMON, Philippe, *Texte et idéologie. Valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'œuvre littéraire*, Paris, P.U.F., 1984.
- KANNAS, Claude, François DEMAY *et al.*, *Le Petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 1993.
- KOUROUMA, Ahmadou, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, « Point », 1998.
- La Bible. Ancien et Nouveau Testament. Avec les Livres Deutérocanoniques*, Paris, Société Biblique Française, 1990 (c1982).

- LAWSON-HELLU, Laté, « La question de la langue entre le *Principe de maternité* et le fondement ontologique de la résistance », *Les Cahiers du GRELCEF*, n° 2, 2011, p. 11-131.
- . « La textualisation de la langue et la résistance chez Félix Couchoro », *Les Cahiers du GRELCEF*, n° 2, 2011, p. 245-260.
- . *Roman africain et idéologie. Tchicaya U Tam'Si et la réécriture de l'Histoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004.
- Le Petit Robert 2*, Paris, Les Dictionnaires Le Robert, 1993.
- MICROSOFT CORPORATION, « Section of the Egyptian Book of the Dead », Bridgeman Art Library, London/New York, *Microsoft® Encarta® Encyclopedia 2002*, 1993-2001.
- PROPP, Vladimir, *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1971.
- ROOT, Deborah, « Motecuzoma's Mirror : Writing and Militarism in Aztec Mexico », *Discours social / Social Discourse*, vol. 3, n°s 3-4, Automne-Hiver 1990-1991, p. 33-40.
- SEGOND, Louis, *La Sainte Bible*, Toronto, Société Biblique Canadienne, 1997 (c1910).
- TODOROV, Tzvetan, *Qu'est-ce que le structuralisme ? 2. Poétique*, Paris, Seuil, 1970.
- WIKIPEDIA, « Isis », <http://en.wikipedia/wiki/Isis>. Consulté le 10 septembre 2010.