

Régis BURNET

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve

Geneviève FABRY

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve

Bible et littérature face à la décolonisation des imaginaires

Introduction

Le 15 juin 2020, *Time* choisit d'honorer la mémoire de George Floyd, Afro-Américain décédé trois semaines plus tôt lors d'une arrestation policière particulièrement brutale, par une peinture et un poème de Titus Kaphar. La représentation picturale qui occupe la quasi-totalité de la couverture présente une femme noire, les yeux fermés et le visage tendu, berçant un enfant peint en creux, dont le spectateur ne peut percevoir que les contours, c'est-à-dire, l'absence. Quant au bref poème qu'accueille le cadre de la couverture de presse, c'est un cri de révolte contre une situation de ségrégation violente qui semble ne pas avoir évolué depuis des décades : « Are black and loss / analogous colors in America ». « If Malcolm could not fix it, / if Martin could not fix it, / if Michael, / Sandra, / Trayvon, / Tamir, / Breonna and / Now George Floyd... / can be murdered / and nothing changes / wouldn't it be foolish to remain hopeful? / Must I accept that this is what it means to be Black / in America? »¹ »

Il n'est pas exagéré de voir dans cette peinture de Kaphar une réminiscence contemporaine de la tradition iconographique chrétienne de la *mater dolorosa* et cela, d'autant moins que Kaphar est coutumier de la réécriture dissonante de cette même tradition. Pour comprendre la démarche de Titus Kaphar, il convient de se rappeler qu'elle intervient dans une recherche sur l'invisibilisation des Afro-Américains menée depuis une dizaine d'années par l'artiste. Celle-ci a commencé par *Beyond the Myth of Benevolence*, en 2014, qui représente l'un des Pères de l'Indépendance américaine, Thomas Jefferson,

¹ Cette couverture du *Time* est visible ici : <https://hypebeast.com/2020/6/time-magazine-george-floyd-titus-kaphar-cover-painting-analogous-colors>. La peinture s'intitule « Analogous Colors » et le poème « I Cannot Sell You This Painting ».

sur une sorte de rideau². Le « rideau » révèle et cache à la fois Sally Hemings, une femme noire dont il était le propriétaire et dont il a eu six enfants. Elle est représentée de manière plus austère et plus sombre que d'autres images d'elle. Et elle semble en train de prendre un bain dans une ambiance bourgeoise. Est-ce son statut d'esclave qui est ainsi indiqué ? Est-ce une allusion à ces « femmes au bain » qui provoquent le péché des hommes comme Bethsabée ou Suzanne ? Toujours est-il que Sally Hemings est montrée comme « celle qui se tient derrière » Jefferson. Kaphar poursuit sa recherche dans *Untitled* qui est la reprise d'une mise au tombeau classique dans laquelle le corps du Christ est représenté par un simple contour surmodelé dans une pâte noire qui donne l'impression qu'il s'agit d'une foule, d'un ensemble de visages. Là encore, il s'agit bien d'une réflexion sur l'absence : le corps manque. Et le fait qu'il soit ainsi rajouté, épaissi, texturé montre que cette absence est un plein, quelque chose qui déborde du tableau. Enfin, dans le « Jésus noir », loin du Christ blond au teint rose de l'iconographie traditionnelle, c'est un Christ à la face noire avec lequel dialogue le peintre, où Ingres est revisité par Kaphar afin de désautomatiser nos représentations et dénoncer ainsi un soi-disant universalisme de la révélation chrétienne, incarnée par un homme aux traits étonnamment proches de ceux d'un Européen du Nord.

Un tel déplacement de l'identité raciale du Christ n'est pas une première dans l'art ou la littérature ; il a déjà été pratiqué à de nombreuses reprises, avec des intentions diverses. Considérons à présent ce second exemple, poétique cette fois, où s'exprime un même cri de révolte contre l'injustice et le racisme, ainsi qu'un refus d'un christianisme qui serait un allié du pouvoir oppresseur. Il s'agit du « Nouveau sermon nègre » de Jacques Roumain (1907-1944)³. En voici quelques extraits :

Ils ont craché à Sa Face leur mépris glacé
Comme un drapeau noir flotte au vent battu par la neige
[...]

² On retrouvera toutes les peintures de Titus Kaphar mentionnées ici sur le site du peintre : <https://www.kapharstudio.com>

³ Publié dans *Bois d'Ébène*, Imprimerie Henri Deschamps, Port-au-Prince (Haïti), 1945. Cité dans *La Nouvelle Anthologie de poésie nègre et malgache de langue française* réunie par Léopold SEDAR SENGHOR, Paris, PUF, 1948, pp. 119-120. QUADRIGE.

Ils ont craché sur Ta Face noire
 Seigneur, notre ami, notre camarade
 Toi qui écartas du visage de la prostituée
 Comme un rideau de roseaux ses longs cheveux sur la source de
 ses larmes

Ils ont fait
 les riches les pharisiens les propriétaires fonciers les banquiers
 Ils ont fait de l'homme saignant le dieu sanglant
 Oh Judas ricane
 Oh Judas ricane :
 Christ entre deux voleurs comme une flamme déchirée au
 sommet
 du monde
 Allumait la révolte des esclaves
 Mais Christ aujourd'hui est dans la maison des voleurs
 Et ses bras déploient dans les cathédrales l'ombre étendue du
 vautour
 [...]

Nous ne leur pardonnerons pas, car ils savent ce qu'ils font
 Ils ont lynché John qui organisait le syndicat
 Ils l'ont chassé comme un loup hagard avec des chiens à travers
 bois
 Ils l'ont pendu en riant au tronc du vieux sycomore
 Non, frères, camarades
 Nous ne prions plus
 Notre révolte s'élève comme le cri de l'oiseau de tempête
 au-dessus du
 clapotement pourri des marécages
 Nous ne chanterons plus les tristes spirituals désespérés
 Un autre chant jaillit de nos gorges
 Nous déployons nos rouges drapeaux
 Tachés du sang de nos justes
 Sous ce signe nous marcherons
 Sous ce signe nous marchons
 Debout les damnés de la terre
 Debout les forçats de la faim.

Comme Kaphar, Roumain présente un Christ à la « Face noire », victime des potentats de son temps (« les propriétaires fonciers, les banquiers, etc. ») et aussi symbole défiguré par trop de siècles de complaisante collusion avec l'iniquité (« Christ aujourd'hui est dans la maison des voleurs »). Le cri de révolte des « damnés de la terre » s'ancre dans la dénonciation d'un christianisme infidèle à son message authentique et inféodé aux puissants. Cri précoce et

relativement isolé au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, il va retentir de plus en plus fort et va avoir des répercussions de plus en plus étendues et profondes au cours des décennies suivantes. 1945, année de la publication de *Bois d'ébène*, est aussi l'année où un autre Caribéen, d'origine martiniquaise cette fois, Frantz Fanon, retourne au pays après avoir lutté dans l'armée française. Celle-ci, juste avant la victoire allemande, a été *blanchie* et les soldats de couleur, dont Fanon, ont été rassemblés à Toulon. Amère victoire des Alliés. Victoire de ceux qui interpellent et enferment dans la prison de la race : « eh, tu as vu, le nègre ». Dans *Peau noire, masque blanc* (1952), Fanon sonde les failles profondes de l'identité définie ainsi par l'interpellation de l'autre et les conséquences d'une conscience duelle, une conscience qui s'aiguise avec les mots qui appartiennent à la langue du colon, même quand il s'agit de le dénoncer. Le dernier livre de Fanon, *Les Damnés de la terre*, publié en 1961 et préfacé par Sartre, porte un titre qui est bien sûr un hommage à Roumain. C'est un testament politique et intellectuel où Fanon, une fois de plus, évalue les ravages intérieurs et extérieurs de la colonisation et s'efforce de tracer des voies pour s'en déprendre. Sa pensée et sa pratique politique sont un point d'appui pour quiconque souhaite s'engager dans ce mouvement de déprise, comment le montre Marc Maesschalck dans son article.

Comment penser en déjouant les pièges de la langue imposée ? Comment dire ce que la colonialité, cette matrice persistante de la colonisation au-delà des émancipations politiques formelles, enjoint de taire et invisibilise ? La question de la langue et des langages symboliques est effectivement cruciale pour aborder non seulement la problématique de la colonialité mais aussi sa prégnance dans la littérature écrite dans les langues impériales : le français, l'anglais et l'espagnol (pour ce qui est du présent dossier). Le colonialisme, comme système de coercition qui opère non seulement par la force des armes, mais aussi par la violence symbolique, s'est appuyé sur la diffusion de la langue et de la religion du colonisateur. Comment ce problème à triple entrée (colonisation – Bible – langage littéraire) a-t-il été pensé, dans les métropoles et les pays (ex)colonisés ? Qu'en est-il, en effet, de l'intertextualité biblique dans une littérature qui tente de penser le fait colonial et de déjouer l'emprise de la colonialité sur des imaginaires individuels et collectifs qui ont été modelés, avec une durée et une intensité variables, par un christianisme imposé par les colonisateurs eux-mêmes ?

Une première manière de répondre à cette question est de se pencher sur les études qui interrogent le rapport entre Bible et colonisation, soit dans une perspective intrabiblique⁴, soit dans une perspective historique où est analysée la mécanique du « scriptural imperialism » propre au colonialisme moderne, surtout anglo-saxon, mis en lumière par Sugirtharajah dans un livre qui a fait date : *The Bible and the Third World : precolonial, colonial and postcolonial encounters* (2001). La perspective postcoloniale est, de fait, l'héritière de l'expérience accumulée dans les pays appartenant jadis à l'Empire britannique ; elle est redevable, pour une grande part, aux cadres conceptuels issus du post-structuralisme français et des études culturelles aux États-Unis. Désormais, les herméneutiques postcoloniales de la Bible s'articulent aux questions plus larges des marginalités ou de la critique des impérialismes, comme le montrent Burnet et Mbani dans leur article⁵. Ces herméneutiques rencontrent également des théologies inspirées par les pratiques et croyances des peuples premiers, des militants écologistes ou des féminismes postcoloniaux. Ce sont des courants de pensée, certes différents, mais qui se rejoignent au nœud de la critique radicale d'une modernité occidentale construite moins sur l'*ego cogito* cartésien que sur l'*ego conquiro* des colonisateurs, comme l'a bien montré le philosophe argentin Enrique Dussel.

Pour la pensée décoloniale, c'est bien dans le geste du conquistador qu'il faut voir le soubassement caché de la première modernité. C'est ce qu'ont montré avec brio les membres du réseau « modernité/colonialité ». Ceux-ci développent une perspective différente des études post-coloniales au fil de ce qu'ils ont appelé un « tournant décolonial⁶ ». Celui-ci est davantage enraciné dans le contexte latino-américain et nourri par la théologie de la libération, comme le développe Luis Martínez Andrade dans son article. Dans les deux versants de ce qui nous apparaît comme un mouvement unique (dé/post-colonial) — même s'il est traversé par certaines hétérogénéités conceptuelles et axiologiques qu'il conviendra de préciser —, l'enjeu

⁴ Michael PRIOR, *Bible et colonialisme : critique d'une instrumentalisation du texte sacré*, trad. par Paul JOUREZ, Paris, L'Harmattan, 2003.

⁵ Fernando SEGOVIA et Rasiah S. SUGIRTHARAJAH, *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, New York, T&T Clark, 2015. THE BIBLE AND POST-COLONIALISM 13.

⁶ Voir l'ouvrage de référence : Santiago CASTRO-GÓMEZ et Ramón GROSFOGUEL (dir.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.

pour nous sera bien de préciser ce qui, dans les « chrétientés décoloniales », « s'est fait complice de l'empire et de la colonialité » mais aussi a fourni « d'uniques et importantes ressources pour résister, dé-penser, dé-discipliner et ré-imaginer des façons alternatives d'être au monde⁷ ». Ces réflexions, souvent interdisciplinaires, situées au carrefour de la philosophie, l'histoire, la politologie et les sciences religieuses, dialoguent à leur tour avec le travail de résistance et de ré-imagination mené dans la littérature et les arts.

Il est difficile de savoir ce que peut être cet art décolonial. L'on pourrait y réfléchir à partir de deux couvertures de livres. La première est celle de l'ouvrage de Barreto et Sirvent qui vient d'être citée. On y voit un Christ sur un fond or. Il contraste par sa pauvreté avec la noblesse de l'or et il semble redoublé par une autre petite croix surmodelée. On est ici dans une rhétorique du contraste et de l'appropriation : pauvreté des moyens, simplicité des moyens qui tranche avec l'éclatante radiance de la couleur jaune. Allusion au chapelet, la prière des gens modestes, et aux croix modelées dans des matériaux humbles. Bref une sorte d'*arte povera* qui évoque une théologie de la libération tournée vers les plus pauvres.

La seconde couverture est celle de la traduction à l'anglais d'un ouvrage de Luis Martínez Andrade : *Religion without Redemption*⁸. Ici, c'est un tout autre aspect du christianisme latino-américain qui est évoqué : son lien avec les mouvements révolutionnaires, puisque le Christ porte une kalachnikov en bandoulière. Cela évoque ce Christ rouge, qui prend parfois les traits de Che Guevara, un Christ maoïste ou castriste.

On le voit, l'articulation entre christianisme, colonisation et art (en ce compris la littérature), est un sujet complexe, lourd d'implications esthétiques, éthiques et politiques. La problématique est immense et la production académique sur ce sujet semble partielle ou ponctuelle. C'est ce que constatait Sylvie Parizet dans un stimulant article de 2016 :

Lorsque les *Postcolonial Studies* s'intéressent à la Bible, c'est le plus souvent du point de vue politico-religieux — rarement au prisme de la littérature. Et quand elle est convoquée, cette

⁷ Raimundo BARRETO et Roberto SIRVENT, *Decolonial Christianities : Latinx and Latin American Perspectives*, Cham, Palgrave MacMillan, 2019, p. 13, nous traduisons.

⁸ Publié chez Pluto Press, à Londres, en 2015.

dernière l'est davantage au service des études bibliques que de l'œuvre littéraire elle-même.⁹

Les contributions qui suivent se sont efforcées d'éviter toute réduction du fait littéraire et toute instrumentalisation d'une discipline par l'autre. Il s'est agi d'être attentifs à l'historicité radicale des textes, tant bibliques que littéraires, dont on a cherché à élucider les significations croisées, sans jamais faire abstraction de leurs déterminations linguistiques, religieuses, culturelles et sociales.

Les deux premiers articles posent les bases épistémologiques de l'ensemble de la réflexion, en problématisant l'évolution récente de l'exégèse, pour le premier, et de la théologie, pour le second, sous l'impulsion d'un impératif décolonial que ces disciplines, selon les contextes, subissent, traduisent ou impulsent. Pour commencer, l'article de Régis Burnet et Amata Mbani montre comment l'exégèse biblique entre dans une ère postcoloniale, révélant la nécessité de remettre en question les interprétations eurocentrées des Écritures et de construire une herméneutique biblique libératrice, marquant ainsi l'émergence des exégèses bibliques postcoloniales et décoloniales. Ils plaident pour une réflexion critique et décoloniale sur le statut paradoxal de la Bible en tant qu'instrument de domination coloniale et récit fondateur d'un peuple colonisé, illustré à travers des épisodes bibliques et la figure emblématique de Hagar. En envisageant la Bible comme une « Bibliothèque dé/coloniale », ils mettent en lumière la double identité du texte biblique, à la fois colonial et décolonial. De son côté, Luis Martínez Andrade revient sur l'histoire du « tournant décolonial » et rappelle le rôle-clé joué, dans ce courant de pensée, par la théologie de la libération.

Les deux articles suivants emmènent leurs lecteurs et lectrices aux Caraïbes, épicerie de la première modernité où s'élaborent des pensées originales et novatrices, Césaire ou Fanon hier, Glissant plus récemment. Le premier article, signé par Marc Maesschalck, s'intéresse à la poésie et à la philosophie d'Édouard Glissant, placée sous le signe de la nécessité de la « défiliation ». Les ruptures que celle-ci suppose permettent d'échapper aux pièges mortels d'une émancipation coloniale pensée sous le régime de la répétition, telle que l'avait analysée Frantz Fanon. On retrouve ces pièges et ces

⁹ Sylvie PARIZET, « La Bible et les littératures postcoloniales : un champ à explorer pour le comparatisme ? », dans *Revue de Littérature comparée*, n° 4, 2016, p. 398. Doi : <https://doi.org/10.3917/rlc.360.0397>

échappées dans le roman de Maryse Condé, *L'Évangile du Nouveau Monde*, analysé par Amaury Dehoux, en lien, ici aussi, avec la pensée d'Édouard Glissant.

Les articles de Geneviève Fabry et Marco Flores prolongent la réflexion sur la pensée et la littérature décoloniales depuis l'Amérique latine. Le premier se penche sur quelques poétiques significatives du ^{xvii}e, ^{xx}e et ^{xxi}e s. pour tenter d'y analyser comment se renforce ou se désamorce la colonialité dans le rapport aux langues, au christianisme et à la temporalité. Le second revient sur les catégories héritées de la théologie de la libération pour analyser un corpus poétique péruvien et mexicain.

C'est enfin la littérature africaine qui est le centre de l'attention. Elisabeth Beauvallet aborde l'étude de *Moeti Oa Bochabela* (*L'Homme qui marchait vers le soleil levant*), écrit par Thomas Mofolo et publié en 1907 en contexte missionnaire : c'est le premier roman rédigé en langue africaine subsaharienne. L'article de Gina Cesto explore la complexité de la relation entre la foi chrétienne et l'identité africaine, en s'appuyant sur la littérature africaine et caribéenne pour discuter de l'impact de la colonisation et du christianisme sur les peuples africains. Elle examine comment les romans *A Grain of Wheat* de Ngugi wa Thiong'o et *The Wine of Astonishment* de Earl Lovelace utilisent le christianisme et l'identité judéo-chrétienne pour critiquer les effets dévastateurs de la colonisation et pour réaffirmer une identité africaine authentique. L'article met en lumière la nécessité d'une christologie africaine qui dialogue avec l'Afrique et ses diasporas.