

Régis BURNET

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve

Amata MBANI

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve

La Bible est-elle un texte colonial ? Réponse ouverte à une question fermée

Résumé

À l'instar des autres disciplines des sciences humaines, l'exégèse biblique passe elle aussi par un « moment postcolonial » qui entend bien durer. À la faveur d'importantes mutations sociales, des voix issues des ex-colonies et restées longtemps étouffées s'élèvent dans les dernières décennies du xx^e siècle et réclament l'attention de la communauté scientifique, de la communauté sociale et de la communauté spirituelle qu'est l'Église. La tâche est immense puisqu'il s'agit de problématiser le rôle de la Bible et de ses interprètes dans les colonisations, de dénoncer la permanence de biais impérialistes, coloniaux et patriarcaux dans les lectures européen-centrées des Écritures et de jeter les fondations d'une herméneutique biblique réellement libératrice : les exégèses bibliques postcoloniale et décoloniale sont nées. Cet article écrit à deux mains invite lectrices et lecteurs à s'interroger de manière critique et dans une perspective décoloniale sur le statut même de la Bible, Saintes Écritures qui ont pourtant été instrumentales pour fournir aux colonisateurs les moyens symboliques de leurs ambitions criminelles, Écritures de la domination qui constituent cependant dans leur origine même le corpus de textes, la bibliothèque, d'un peuple lui-même colonisé qui s'est raconté en sublimant sa propre histoire comme on se donne de l'espoir. C'est cette tension, dans laquelle vivent les auteurs des livres bibliques et avec laquelle doivent composer les exégètes postcoloniaux et décoloniaux, que le présent article donne à sentir en parcourant des épisodes-clés de la Bible avant de s'arrêter sur la figure de Hagar, paradigmatique pour penser l'ambiguïté du texte biblique et de ses interprétations à travers l'histoire. Enfin, on propose d'envisager la Bible comme « Bibliothèque dé/coloniale », la graphie matérialisant la double identité du texte biblique : non pas anticolonial mais inextricablement et colonial et décolonial.

Abstract

Like other disciplines in the humanities, biblical exegesis is also going through its own "postcolonial moment", which is here to stay. In the final decades of the 20th century, as a result of major social changes, long-sup-

pressed voices from the former colonies began to be heard, calling for the attention of the scientific community, the social community and the spiritual community of the Church. The task was immense, since it involved problematizing the role of the Bible and its interpreters in colonization, denouncing the permanence of imperialist, colonial and patriarchal biases in eurocentric readings of the Scriptures, and laying the foundations for a truly liberating biblical hermeneutic: postcolonial and decolonial biblical exegesis were born. This article, written by two scholars, invites readers to critically question the very status of the Bible from a decolonial perspective. Sacred Scriptures, which were instrumental in providing colonizers with a symbolic justification for their criminal ambitions, Scriptures of domination, which nonetheless constitute in their very origin the corpus of texts, the library, of a people itself marginalized and colonized, in which they recounted their own history by whitewashing it in order to strengthen their own morale. It is this tension, in which the authors of the biblical books live and with which postcolonial and decolonial exegetes must come to terms, that the present article allows us to feel by looking at key episodes in the Bible, before focusing on the figure of Hagar, paradigmatic for thinking about the ambiguity of the biblical text and its interpretations throughout history. Finally, we propose considering the Bible a “de/colonial library”, a spelling that materializes the double identity of the biblical text: not merely anti-colonial, but inextricably both colonial and decolonial.

Introduction

La Bible est-elle un texte colonial ? Ainsi posée dans toute sa naïveté, cette interrogation peut prêter à sourire. La Bible est neutre, bien entendu ! Elle a été écrite bien avant toute colonisation. Elle se tient en dehors de toute cette histoire de sujétion et de violence, car elle vient d'un monde qui n'avait aucun rapport avec les futures régions colonisées, qui ne savait même pas qu'elles existaient, et *a fortiori* qui n'imaginait pas le colonialisme. Or, il n'en est rien. Comme le rappelle Rasiah Sugirtharajah dans *The Bible and Asia* qui fait l'histoire des relations de ce livre avec le monde asiatique¹, l'idée que la Bible serait un texte « chimiquement pur », purement méditerranéen et libre de toute influence avec les autres parties du monde est faux : les liens furent noués très tôt et de manière plutôt pacifique. D'une part, certains personnages de la Bible étaient en contacts commerciaux avec l'Extrême-Orient : on peut reconnaître avec humour que le trône de Salomon était plaqué d'ivoire, qu'il était vêtu de coton fin et que devant lui brûlait de la myrrhe... et que tout

¹ Rasiah S. SUGIRTHARAJAH, *The Bible and Asia: From the Pre-Christian Era to the Postcolonial Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013.

cela venait d'Inde². D'autre part, les échanges intellectuels concernaient les deux parties du monde : si des chrétiens se réclamant de l'apôtre Thomas ont apporté l'Évangile vers le Kerala, des contes, des concepts philosophiques, des traditions issues de l'hindouisme et du bouddhisme ont été empruntés par le judaïsme et le christianisme. En outre, on ne peut pas faire comme si la Bible était restée neutre au cours du processus de colonisation. Le même Sugirtharajah montre comment ce qu'il baptise « les bureaucrates coloniaux », non seulement s'approprièrent les pays asiatiques, mais voulurent en éradiquer la culture d'origine religieuse taxée de « paganisme » pour y substituer de force les représentations issues de la Bible : la Bible est un instrument essentiel de la colonisation. On ne peut qu'être d'accord avec Musa Dube quand elle affirme, cette fois-ci pour l'Afrique, que la conférence de Berlin (qui fait appel à des concepts religieux), les écrits sur les missions, et l'héritage de David Livingstone (valable surtout pour le monde anglo-saxon, mais les Français pourraient rappeler la figure du Cardinal Lavigerie) constituent une attestation historique accablante du lien entre les textes bibliques, leurs lecteurs et leurs institutions et la domination impériale de l'Afrique³.

Dès lors, quel rapport les personnes qui souhaitent s'appuyer sur la Bible pour y trouver des instruments intellectuels et spirituels de libération et non d'aliénation doivent-elles entretenir avec le texte : faut-il faire seulement rupture quant à l'usage que l'on en fait, ou faut-il aussi changer le regard qu'on portait sur lui ? Certains ne voulurent pas rompre avec la Bible. Comme le rappelle Sugirtharajah, non seulement les missionnaires étrangers continuaient à prétendre que la Bible sauvait, mais cette déclaration fut reprise par les colonisés eux-mêmes, qui retournèrent le livre contre ceux qui l'avaient apporté en reprenant les valeurs de libération qu'il contenait dans une protestation contre l'impérialisme⁴. Il est également bien connu que la théologie de la libération se fonda sur la lecture biblique dans sa perspective décoloniale. Les stratégies de lecture de la Bible adoptées par les « communautés de base » en Amérique latine, en Afrique du Sud, en Corée, aux Philippines et ailleurs dans les années 1970 et 1980, illustrent l'effet énorme qu'un tel changement peut avoir, tant sur les participants eux-mêmes que sur le cours de l'histoire. Les

² *Ibid.*, p. 26.

³ Musa W. DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, MO, Chalice Press, 2000, p. 6.

⁴ Rasiah S. SUGIRTHARAJAH, *The Bible and Asia*, pp. 84-117.

quatre volumes de l'ouvrage *El Evangelio in Solentiname* d'Ernesto Cardenal contiennent de nombreux exemples de cette nouvelle méthode⁵.

Dans les années 1980, d'autres optèrent résolument pour la rupture, notamment dans certains milieux marqués par la pensée décoloniale et le féminisme, et particulièrement lorsque des exégètes venues du monde africain commencèrent à prendre la parole. Pour comprendre le débat, il est ainsi intéressant de comparer deux interrogations. La première, venue d'une des théoriciennes de la lecture féministe de la Bible, Sandra M. Schneiders, reste dans le premier paradigme : « Le texte biblique peut-il opérer comme texte révélateur, comme lieu de rencontre salvifique avec Dieu, pour les femmes, dès lors que leur conscience féministe a été éveillée⁶ ? » On voit bien la voie dans laquelle s'engage Sandra Schneiders : pourvu qu'on possède la bonne herméneutique, on peut profiter à plein de la puissance libératrice du texte biblique. En revanche, Musa Dube prend un chemin tout à fait différent. « En continuant à suivre la foi de mon colonisateur, je ne pouvais qu'occuper la place d'une collaboratrice, d'une traîtresse. Mon agonie m'a ramenée au texte biblique⁷. » Ici le texte ne va plus de soi. Il faut en quelque sorte accepter de le perdre à cause de ce qu'il est devenu — l'expression de la foi du colonisateur —, pour tenter de le retrouver, dans la douleur. Longtemps considéré comme un livre qui sauve, la Bible est devenue, à la fin du xx^e siècle, un livre qui opprime.

On comprend donc que la question du début — la Bible est-elle un texte colonial ? — n'est pas si naïve que cela, et que la réponse ne pourra être donnée qu'au prix d'un certain nombre de nuances.

La Bible, un texte décolonial ?

L'un des grands apports des études postcoloniales et décoloniales en exégèse depuis les années 1980 — y compris pour ceux qui ne les pratiquent pas spécifiquement — a été de démontrer que la Bible,

⁵ Ernesto CARDENAL, *El Evangelio en Solentiname*, 4 vol., Salamanca, Sigueme, 1976-1982. PEDAL.

⁶ Sandra M. SCHNEIDERS, *Le Texte de la Rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, Paris, Cerf, 1995, p. 299. LECTIO DIVINA 161.

⁷ Musa W. DUBE, « Boundaries and Bridges: Journeys of a Postcolonial Feminist Biblical Scholar », dans *Journey of the European Society of Women in Theological Research*, n° 22, 2014, pp. 139-156, en ligne. Doi : <https://doi.org/10.2143/ESWTR.22.0.3040795> (consulté le 6 novembre 2023), pp. 148-149.

quoiqu'issue d'un contexte patriarcal, fut écrite par des communautés marginales, en situation d'infériorité. Pour l'Ancien Testament, ce fait s'explique largement par la situation politique des Royaumes d'Israël et de Juda qui ne furent jamais véritablement indépendants des grands empires qui établirent leur emprise sur la région qui était un site de passage obligé entre le sud de la Méditerranée et le monde proche-oriental. Les rois du Royaume du Sud (Juda, autour de Jérusalem) et du Nord (Samarie-Galilée) furent tour à tour les vassaux des Assyriens, des Néo-Babyloniens, des Égyptiens, des Perses, des Grecs (avec une succession entre Empire lagide égyptien et Empire séleucide syrien) et finalement des Romains. Pour le Nouveau Testament, la situation de marginalité est encore plus claire : les disciples de Jésus ne sont que les dissidents d'une des nombreuses « religions orientales » tolérées au sein de l'Empire romain, le judaïsme. Chacun des livres de cette vaste bibliothèque que constitue la Bible a donc un positionnement différent.

L'Ancien Testament : inventer un destin singulier à un peuple soumis

Malgré les nombreux débats qui agitent les chercheurs sur la chronologie, on peut considérer que l'écriture de l'Ancien Testament s'est déroulée sur près d'un millénaire depuis les premières traditions conservées dans les livres historiques et le Pentateuque jusqu'aux derniers livres (Sagesse, Proverbes) écrits au tournant de notre ère. Un gros travail d'édition, d'écriture et de réécriture semble avoir été effectué au cours de l'Exil à Babylone, la déportation des élites judéennes au cours des VI^e et V^e s. av. J.-C. Parcourir les différents ouvrages de cette bibliothèque consiste donc à repérer les différentes stratégies mises en œuvre pour conquérir une identité. Arrêtons-nous sur quelques points, sans prétendre à l'exhaustivité.

Il est peu de dire que le récit de création qui ouvre le texte de la Genèse et la fameuse injonction de Gn 1,28, « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre », a pu servir non seulement de permission au pillage écologique (voir le fameux article de Lynn White, qu'il convient de fortement nuan-

cer⁸), mais aussi à la conquête européenne des autres continents⁹. Mais on peut lire l'épisode autrement¹⁰. Lorsque l'humanité dans son ensemble est exhortée à régner sur les autres créatures vivantes, cela peut être lu comme une polémique sapant un statut qui est autrement associé aux rois et aux empires. L'idéologie royale prétendait souvent que la fertilité de la terre dépendait de la stabilité et de l'ordre apportés par un roi. Le Psaume 72, par exemple, mêle l'attente d'un roi idéal qui défend les faibles et les affligés (vv. 2, 4, 12-14) à l'affirmation que ce règne est caractérisé par la prospérité et la fertilité (vv. 3, 6-7, 16-17). Cependant, si la préservation de l'ordre créé ne dépend pas des rois, mais des responsabilités confiées à l'ensemble de l'humanité, alors la démocratisation du « pouvoir » humain dans Gn 1,27-28 peut être considérée comme une polémique et un acte antimonarchique. En effet, l'ensemble de la Genèse a une tonalité antimonarchique qui se renforce au fur et à mesure que le récit se déroule¹¹.

C'est la même perspective qui préside aux livres narrants l'histoire d'Israël. Celle-ci s'affirme comme délibérément centrée à la fois géographiquement et ethniquement sur les quelques kilomètres carrés formant les deux royaumes, sur l'ethnie censée y habiter depuis que son Dieu les leur a donnés comme une Terre promise, sur les relations entre cette ethnie et son Dieu. À de rares exceptions près, toute la réalité géopolitique et diplomatique, la présence des autres ethnies habitant également sur ce territoire, les événements affectant la région disparaissent au profit d'une narration continue établissant les droits d'une communauté marginalisée sur un territoire qu'elle considère comme le sien, expliquant par les complexes rela-

⁸ Lynn WHITE Jr, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », dans *Science*, 155, 1967, pp. 1203-1207. Pour les nuances, voir Elspeth WHITNEY, « Lynn White, Ecotheology, and History », dans *Environmental Ethics*, 15, 1993, pp. 151-169. Doi : <https://doi.org/10.5840/enviroethics199315229> ; Richard BAUCKHAM, *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology*, Waco, TX, Baylor University Press, 2011 ; Peter HARRISON, « Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science, and the Exploitation of Nature », dans *The Journal of Religion*, 79, 1999, pp. 86-109 ; Dominique BOURG, « Introduction à la lecture d'un article fondateur », dans *Les Racines historiques de notre crise écologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2019, pp. 7-17. HORS COLLECTION.

⁹ Peter HARRISON, « "Fill the Earth and Subdue it": Biblical Warrants for Colonization in Seventeenth Century England », dans *Journal of Religious History*, 29, 2005, pp. 3-24. Doi : <https://doi.org/10.1111/j.1467-9809.2005.00258.x>

¹⁰ Mark G. BRETT, *Decolonizing God: The Bible in the Tides of Empire*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2008, pp. 37-38. THE BIBLE IN THE MODERN WORLD, 16.

¹¹ Mark G. BRETT, *Genesis: Procreation and the Politics of Identity*, London/New York, Routledge, 2000. OLD TESTAMENT READINGS.

tions avec la divinité les avanies subies par cette communauté et les éclipses de sa présence sur ce sol, subordonnant tous les autres récits nationaux à ce récit principal. Alors que l'archéologie construit un récit différent¹², le Pentateuque, les livres de Samuel, des Rois et des Chroniques, accréditent la fiction d'une arrivée ancienne d'une peuplade venue d'Égypte sur les montagnes de la côte orientale de la Méditerranée, sa constitution en tant que peuple par des ancêtres communs et un législateur (Moïse) lui fournissant une constitution, sa conquête de la région et la fondation d'un royaume indépendant, le lent déclin de ce royaume indépendant expliqué comme un déclin moral et religieux de ses dirigeants, l'Exil vu comme une punition divine. On voit le sens de cette narration : forger une identité ethnique en utilisant d'autant plus les ressources littéraires, que la situation politique du peuple est celle d'une grande marginalité¹³.

Le livre du Deutéronome est à ce titre particulièrement caractéristique. En formulant un culte exclusif à Yahvé, le livre suit la logique de l'hybridité formulée par Homi Bhabha¹⁴ : il emprunte les discours impériaux de l'Assyrie de la loyauté, de la violence et de la punition pour les retourner contre le colonisateur¹⁵. Cette constitution d'une communauté particulière se justifie par l'amour d'un Dieu dont le caractère est révélé dans un récit de libération de l'impérialisme égyptien. On peut donc parler de « nationalisme » au sens moderne du terme : une communauté imaginée animée par une sorte de camaraderie horizontale se fonde en opposition aux contraintes de l'empereur assyrien. Considérer chaque Israélite comme un « frère » devant Yahvé engendre un double mouvement : positivement, cela incite à une plus grande solidarité, négativement, cela rejette ceux qui ne se conforment pas à la nouvelle homogénéité. De même, les livres d'Esdras et de Néhémie peuvent être lus comme une entreprise de réinvention identitaire dans un monde cosmopolite après le retour

¹² Voir par exemple Israel FINKELSTEIN et Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie*, trad. Patrice GHIRARDI, Paris, Gallimard, 2004. FOLIO, 127 ; William G. DEVER, *What Did the Biblical Writers Know, and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2002.

¹³ Lawrence STAGER, « Forging an Identity: The Emergence of Ancient Israel », dans Michael David COOGAN (éd.), *The Oxford History of the Biblical World*, Oxford, Oxford University Press, 2022, pp. 113-128.

¹⁴ Homi K. BHABHA, *The Location of Culture*, London/New York, Routledge, 2004. ROUTLEDGE CLASSICS. Trad. fr. : Homi K. BHABHA, *Les Lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, trad. Françoise BOUILLOT, Paris, Payot, 2007.

¹⁵ Mark G. BRETT, *Decolonizing God*, pp. 79-93.

d'Exil. Comment se positionner non seulement face aux autres ethnies qui composent la réalité du peuplement de la terre d'Israël et ne correspondent pas à cette contrée rêvée de frères quasiment homogène en termes d'ethnicité, mais aussi face aux ambitions impériales des Perses qui entendent faire de la région la marche défensive de leur Empire ? Il convient de voir dans cette littérature une résistance culturelle qui cherche à la fois à s'insérer dans le contexte impérial, tout en préservant sa particularité¹⁶.

Le Nouveau Testament, au cœur de la colonialité

Le Nouveau Testament, écrit dans la deuxième moitié du 1^{er} siècle, présente davantage d'homogénéité. La situation des rédacteurs est globalement la même : celle d'une fraction hétérodoxe d'une *religio licita* romaine, qui cherche à définir son identité non seulement vis-à-vis de ses coreligionnaires juifs, mais aussi par rapport à l'Empire romain. Ne se distinguant pas encore du judaïsme, ils sont, comme tous les Juifs, en situation de résistance contre le culte impérial et plus largement avec l'intrication des cultes polythéistes et de toutes les activités de la vie quotidienne (la vie politique, les affaires, le commerce). Mais ils ont aussi la particularité que leur fondateur ait été mis à mort par un châtiment d'esclave sous l'impulsion conjointe des autorités romaines et des autorités de Jérusalem. Ils se trouvent donc à la marge de la marge. Cette situation se reflète dans de nombreux textes qu'il est impossible de traiter exhaustivement ici. Nous proposons d'analyser brièvement quelques péripécies.

La première prend la forme d'un dialogue de Jésus avec les scribes et les pharisiens, les adversaires de Jésus désignés par Luc. Ceux-ci envoient des espions qui l'interrogent pour le pousser à la faute.

²⁰S'étant postés en observation, ils envoyèrent à Jésus des indicateurs jouant les justes ; ils voulaient le prendre en défaut dans ce qu'il dirait, pour le livrer à l'autorité et au pouvoir du gouverneur. ²¹Ils lui posèrent cette question : « Maître, nous savons que tu parles et enseignes de façon correcte, que tu es impartial et que tu enseignes les chemins de Dieu selon la vérité. ²²Nous est-il permis, oui ou non, de payer l'impôt à César ? » ²³Pénétrant leur fourberie, Jésus leur dit : ²⁴« Faites-moi voir une pièce d'argent. De qui porte-t-elle l'effigie et l'inscription ? » Ils répondirent : « De César. » ²⁵Il leur dit : « Eh bien ! rendez à César ce qui est à

¹⁶ Daniel L. SMITH-CHRISTOPHER, *A Biblical Theology of Exile*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2002, pp. 22-45. OVERTURES TO BIBLICAL THEOLOGY.

César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » ²⁶Et ils ne purent le prendre en défaut devant le peuple dans ses propos et, étonnés de sa réponse, ils gardèrent le silence. Lc 20,20-26

La question des infiltrés, introduite par une *captatio benevolentiae* qui montre en acte la « fourberie » dénoncée juste après par le narrateur, est un piège. Dans l'Antiquité, l'impôt est la marque de la sujétion : payer l'impôt est le fait du vassal. Or, tout l'Ancien Testament affirme que la terre et tout ce qu'elle contient appartiennent à Dieu. Une réponse affirmative à la question (comme celle que Jésus a effectivement donnée) lui aurait fait perdre la sympathie des patriotes juifs, mais, il est plus probable que l'on espérait qu'il répondrait par la négative et qu'il s'attirerait ainsi le mécontentement des Romains¹⁷. La réponse de Jésus, qui peut être comprise de multiples manières (et le sera effectivement dans le cours de sa réception), lui permet de sortir de ce mauvais pas¹⁸. Elle illustre surtout le dilemme dans lequel les contemporains de Jésus, mais aussi les lecteurs destinataires de l'évangile sont pris : César (l'Empereur de Rome) et Dieu n'ont rien de commun et il faut pouvoir se situer entre les deux pour mieux leur « rendre ».

Un autre épisode traduit avec encore plus d'acuité la complexité de la situation du dilemme du colonisé : une péripétie du procès de Jésus relatée par Jean. Pilate, le gouverneur romain, qui n'a manifestement pas compris pourquoi Jésus lui a été envoyé, fait des allers-retours entre une foule qui demande la condamnation de ce dernier, et un prévenu en qui il ne trouve pas de motif pour le condamner.

¹⁰Pilate lui dit alors : « C'est à moi que tu refuses de parler ! Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te relâcher comme j'ai le pouvoir de te faire crucifier ? » ¹¹Mais Jésus lui répondit : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut ; et c'est bien pourquoi celui qui m'a livré à toi porte un plus grand péché. » ¹²Dès lors, Pilate cherchait à le relâcher, mais les autorités juives se mirent à crier et disaient : « Si tu le relâchais, tu ne te conduirais pas comme l'ami de César ! Car quiconque se fait roi, se déclare contre César. » Jn 19,10-12

Voici que les autorités juives se montrent plus césaristes que le représentant de César ! Pour parvenir à leur fin — faire condam-

¹⁷ I. Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1978, p. 735. NEW INTERNATIONAL GREEK TESTAMENT COMMENTARY, 3.

¹⁸ François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (19,28-24,53)*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 83. COMMENTAIRE DU NOUVEAU TESTAMENT, IIIId.

ner Jésus — les autorités de Jérusalem jouent une autorité impériale contre une autre. Connaissant la complexité du monde romain, ils adoptent la stratégie de toutes les personnes en situation d'infériorité : profiter de toutes les failles de l'autorité. Ils menacent alors Pilate de ne pas être « l'ami de César ». Il est possible que cela ne se réfère pas seulement à la faveur de l'empereur en général qui était connu pour être jaloux de son pouvoir et pour le conserver à tout prix, mais plus particulièrement au titre d'*amicus Caesaris*, qui revenait à tous les sénateurs *ex officio*, mais qui était également attribué à d'autres hommes éminents¹⁹. Par une très forte ironie narrative, ils ont raison. Pilate a bien cessé d'être l'ami de César, car il ne le reconnaît plus comme autorité suprême. En effet, il prend la décision de le relâcher au moment où il comprend le double sens de la parole de Jésus. À qui s'applique « en-haut » ? À l'Empereur, qui l'a placé ici ou bien à Dieu qui l'a mis là pour qu'il soit l'agent de la condamnation ? Par cette ambiguïté, Jésus dénonce les faux-semblants de ces jeux de pouvoir où celui qui semble exercer une autorité n'est qu'une marionnette d'un jeu de pouvoir plus grand. Le dilemme de Pilate est parfaitement l'illustration de cette mise en lumière des ambivalences à la source des discours traditionnels sur la tradition dont parle Homi Bhabha dans son fameux article sur la prédication sous les arbres à la sortie de Delhi, et qui finit par autoriser une forme de subversion²⁰.

Jusqu'à présent, l'opposition à l'Empire se disait par la narration, et des déclarations des personnages dont il fallait décrypter les sous-entendus. L'apôtre Paul est quant à lui beaucoup plus clair quand il vitupère certains adversaires internes à la communauté qui semblent prêts à la compromission avec le monde impérial (par le ventre, en fait l'abdomen, il faut entendre les désirs sexuels, et par la gloire, la reconnaissance sociale²¹).

¹⁸ Beaucoup, en effet, je vous le disais souvent et le redis maintenant en pleurant, se conduisent en ennemis de la croix du Christ.

¹⁹ Leur fin sera la perdition ; leur dieu, c'est leur ventre, et leur

¹⁹ Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, vol. 3, Freiburg im Breisgau, Herder, 1992, p. 303. HERDERS THEOLOGISCHER KOMMENTAR ZUM NEUEN TESTAMENT.

²⁰ Homi K. BHABHA, « Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817 », dans *Critical Inquiry*, 12, 1985, pp. 144-165 (ici p. 165).

²¹ Markus N. A. BOCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians*, Peabody, MA, Hendrickson, 1998, p. 231. BLACK'S NEW TESTAMENT COMMENTARY, 11.

gloire, ils la mettent dans leur honte, eux qui n'ont à cœur que les choses de la terre.²⁰ Car notre cité, à nous, est dans les cieux, d'où nous attendons, comme sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, ²¹qui transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire, avec la force qui le rend capable aussi de tout soumettre à son pouvoir. Ph 3,18-21

Paul parle du monde spirituel, mais il multiplie les termes politiques. Plus que cité, il faut lire dans *politeuma* la constitution propre à un peuple, la loi interne. « Sauveur » (*Sôter*) est également l'un des titres de l'Empereur, à l'instar de Seigneur (*Kyrios*), pouvoir (*exousia*) est le maître-mot de toute autorité²². Paul renvoie donc les autorités du monde à leur condition : ils n'exercent leur domination que sur les « choses de la terre ». Celui qui gouverne toute réalité au point de réaliser l'impossible (transformer un corps périssable en corps immortel) est encore invisible, dans les cieux. Cette déclaration à la limite de la sédition s'inscrit dans une longue lignée d'autres proclamations montrant la vanité de la hiérarchie des valeurs du monde dans lequel Paul vit, et donc leur absolue absence de légitimité²³. Elle semble particulièrement centrale dans le contexte de la ville de Philippiques, qui était une colonie romaine à qui on avait accordé des privilèges semblables à ceux de la ville de Rome. Paul remet en question la notion d'honneur par le biais de réalisations terrestres dans le cadre de la citoyenneté romaine. Dans la communauté de Jésus, l'honneur consiste à gagner le Christ et la justice de Dieu, la valeur romaine de la justice que Paul transpose en une valeur divine obtenue en fin de compte par la foi en Christ, et non par la *fides* envers l'Empereur. De cette manière, Paul conteste fermement l'hégémonie de l'État romain en matière d'allégeance religieuse²⁴.

On peut enfin citer un dernier texte qui dénonce cette fois-ci le pouvoir économique de la colonisation. Dans les visions de Jean, une autre Bête se fait l'auxiliaire de la Bête de la Mer sous laquelle il est facile de reconnaître Rome. Celle-ci impose sa marque sur ceux qu'elle écrase.

²² *Ibid.*, pp. 233-235.

²³ L'ouvrage fondamental sur cette question est celui de Richard A. HORSLEY, *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1997. Voir également Mark G. BRETT, *Decolonizing God*, pp. 153-177.

²⁴ Efraïn AGOSTO, « The Letter to the Philippians », dans Fernando F. SEGOVIA et Rasiah S. SUGIRTHARAJAH (éd.), *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, London, T & T Clark, 2009, pp. 281-293 (ici p. 288). THE BIBLE AND POSTCOLONIALISM, 13.

¹⁶À tous, petits et grands, riches et pauvres, hommes libres et esclaves, elle impose une marque sur la main droite ou sur le front.

¹⁷Et nul ne pourra acheter ou vendre, s'il ne porte la marque, le nom de la bête ou le chiffre de son nom. ¹⁸C'est le moment d'avoir du discernement. Que celui qui a de l'intelligence interprète le chiffre de la bête, car c'est un chiffre d'homme : et son chiffre est six cent soixante-six. Ap 13,16-18

Il est peu de dire que la marque de la Bête, le fameux 666, a excité l'imagination des auteurs depuis deux mille ans. Si elle a tout d'une marque démoniaque, son rôle est en fait économique. Il s'agit à proprement parler d'une licence fournie par l'État qui permet la participation au système des échanges dans l'Empire romain (acheter et vendre). Ce que Jean dénonce par cette imagerie spectaculaire, ce n'est rien d'autre que le soft Power de l'Empire romain, qui a la haute main sur le commerce et, partant, sur la prospérité²⁵.

La Bible, bibliothèque de l'imaginaire (dé)colonial

« Those two pioneers of civilization — Christianity and commerce — should ever be inseparable²⁶. » Cette formule que l'on doit au missionnaire britannique protestant David Livingstone, qualifié ironiquement de « divinely commissioned genius in colonizing²⁷ » par l'exégète botswanaise Musa Dube, a le potentiel d'un slogan, sinon publicitaire du moins politique. Si le slogan est « par excellence l'arme linguistique de l'idéologie²⁸ », c'est précisément le fait de mettre la Bible au service de l'idéologie impériale/coloniale que Livingstone promeut tandis que cela est critiqué par les courants postcolonial et décolonial de l'exégèse biblique. Dans un retournement qui évoque le paradigme postcolonial du « writing back²⁹ », l'exégèse postcoloniale se réapproprie les slogans de l'impé-

²⁵ Craig R. KOESTER, *Revelation*, New Haven, CT, Yale University Press, 2014, p. 596. ANCHOR YALE BIBLE, 38A ; J. Nelson KRAYBILL, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, pp. 135-141. JOURNAL FOR THE STUDY OF THE NEW TESTAMENT SUPPLEMENT SERIES, 132.

²⁶ Andrew PORTER, « "Commerce and Christianity": The Rise and Fall of a Nineteenth-Century Missionary Slogan », dans *The Historical Journal*, vol. 28, n° 3, 1985, pp. 597-621 (p. 598), en ligne, <https://www.jstor.org/stable/2639141> (consulté le 2 octobre 2023).

²⁷ Musa W. DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, op. cit., p. 5.

²⁸ Frédéric DETUE, « Le slogan, vision et voix à contretemps ? Sur la poésie de Maria Soudaïeva », dans Pierre OUELLET (éd.), *La Vue et la voix : Dans les arts, la littérature et la vie commune*, Montréal, VLB Éditeur, 2009, pp. 53-71 (p. 55). LE SOI ET L'AUTRE.

²⁹ Bill ASHCROFT et Gareth GRIFFITHS et Helen TIFFIN (éd.), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London, Routledge and Kegan Paul,

rialisme pour en faire des contre-slogans, car « le slogan interrompt le dialogue, il n'y a plus d'échange. Seule riposte possible alors, un contre-slogan³⁰ ». Ainsi lit-on chez Ali A. Mazrui : « God, gold and glory !³¹ », la formule de Livingstone devient « Christianity, Commerce, and Civilization », déclinée dans l'anonyme « Missionaries, Merchants, and Mercenaries³² ». La fonction poétique de ces contre-slogans postcoloniaux est garantie par l'allitération, leur rythme ternaire ou, plus à propos, leur « tendance trinitaire³³ ». À l'inverse du slogan qui « dissimule ce par quoi il persuade³⁴ », qui « est efficace par ce qu'il ne dit pas³⁵ », qui table sur un non-dit « qui perdrait son pouvoir en devenant conscient³⁶ », « qui perdrait toute sa force s'il était explicité³⁷ », ces contre-slogans décoloniaux affichent et exposent, incitant le destinataire à restituer ce qui n'est dit qu'implicitement entre les lignes, à en devenir conscient afin de regagner son pouvoir et sa force. En effet, le slogan *agit sur* dans la mesure où il « amène à activer des significations implicites qui s'appuient sur un savoir commun et des croyances partagées³⁸ », autrement dit le slogan s'appuie sur l'imaginaire culturel et social. Les slogans de l'impérialisme et les anti-slogans du postcolonialisme mobilisent un même imaginaire socio-discursif au cœur duquel la Bible engendre l'imaginaire colonial, mais ils en proposent deux lectures opposées, l'une impérialiste, l'autre libératrice qui fait naître un imaginaire biblique décolonial.

Hagar, (dés)élection divine

À la pratique du « writing back » se conjugue celle d'un « reading back » chez la bibliste Musa Dube notamment, qui complète

1989.

³⁰ Benoît HABERT, « Oliver Reboul, Le slogan. Oliver Reboul, Langage et idéologie », dans « Abus de mots dans le discours. Désabusement dans l'analyse du discours », *Mots*, n° 4, 1982, pp. 201-205 (p. 201), en ligne, www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1982_num_4_1_1067 (consulté le 29 septembre 2023).

³¹ Ali A. MAZRUI, *Cultural Forces in World Politics*, London, James Curry, 1990, p. 29.

³² Jayachitra LALITHAET Mitizi J. SMITH (éd.), *Teaching All Nations: Interrogating the Matthean Great Commission*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2014, p. xiii.

³³ Fernando NAVARRO DOMÍNGUEZ, « La rhétorique du slogan : cliché, idéologie et communication », dans *Bulletin Hispanique*, tome 107, n° 1, 2005, pp. 265-282 (p. 276). Doi : <https://doi.org/10.3406/hispa.2005.5231>.

³⁴ Olivier REBOUL, *Le Slogan*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1975, p. 143. L'HUMANITÉ COMPLEXE.

³⁵ *Ibid.*, p. 85.

³⁶ *Id.*

³⁷ Benoît HABERT, *art. cit.*, p. 202.

³⁸ Fernando NAVARRO DOMÍNGUEZ, *art. cit.*, p. 268.

ce qu'elle nomme « imperialism's trio³⁹ », « the unholy three: God, gold and glory⁴⁰ », par le non-dit « gender ». Le contre-slogan « God, gold, glory and gender » invite à considérer les figures féminines de la Bible comme point de rencontre privilégié entre imaginaire biblique et imaginaire (dé)colonial.

Pour illustrer cette idée, on s'arrêtera sur la figure féminine de Hagar. Le récit double dont elle est la protagoniste (Gn 16,1-6 et Gn 21,8-21) est enchâssé dans ce que les exégètes appellent « le cycle d'Abraham » auquel est consacré une grande partie du premier livre de l'Ancien Testament : la Genèse.

Il est entendu que les deux *leitmotive* du cycle d'Abraham sont « le problème de la possession du pays et celui du fils ou de la descendance⁴¹ ». Ces deux problèmes inséparables peuvent être réunis sous le thème biblique structurant de la « Promesse », à la fois Terre promise et promesse d'une descendance mâle qui garantira la pérennité de l'Alliance entre Dieu et la famille qui deviendra le peuple qu'il s'est choisi. Dans une perspective postcoloniale, le cycle d'Abraham contient les germes de la rhétorique impérialiste qui sera pleinement développée dans le livre de l'Exode où Dieu renouvelle solennellement sa promesse : « Je vous ferai entrer dans le pays que j'ai juré, à main levée, de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob ; moi, le Seigneur, je vous le donnerai en possession » (Ex 6,8). Cela conduit Dube à conclure qu'il faut reconnaître la « Promesse » pour ce qu'elle est, à savoir l'impérialisme : « the promise [...] is the biblical technical term for the act of claiming and possessing distant and inhabited lands: imperialism⁴² ».

Son propos est avéré, car l'équivalence entre l'impérialisme et le motif biblique de la Promesse est un pilier de la rhétorique impériale britannique aux XIX^e et XX^e siècles, cela met en évidence la collusion entre imaginaire biblique et imaginaire colonial dénoncée par l'exégèse postcoloniale. « Recessional », composé par Rudyard Kipling à l'occasion du jubilé de diamant de la reine Victoria en 1897, est un hymne impérial qui reprend les codes d'un hymne religieux, comme le montre le premier couplet :

³⁹ Musa W. DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, op. cit., p. 56.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁴¹ Thomas RÖMER, « Milieux bibliques », dans *L'Annuaire du Collège de France 2008-2009*, 109, 2010, pp. 669-687, en ligne, <http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/182> (consulté le 7 octobre 2023).

⁴² Musa W. DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, op. cit., p. 72.

God of our fathers, known of old,
 Lord of our far-flung battle-line,
 Beneath whose awful Hand we hold
 Dominion over palm and pine—
 Lord God of Hosts, be with us yet,
 Lest we forget—lest we forget!⁴³

Kipling, surnommé « the greatest apostle of imperialism⁴⁴ », construit poétiquement une analogie entre Israël et la Terre promise d'une part, l'Empire britannique et les colonies qu'il possède d'autre part. L'union des rhétoriques impériale et religieuse atteint son point culminant dans le mouvement protestant sectaire de la « British Israel » qui gagne du terrain à la fin du XIX^e et dont l'idéologie politico-religieuse a été résumée ainsi : « The Anglo-Saxons were the Chosen People, and the success of the Empire fulfilled the predictions of the Hebrew prophets⁴⁵ ». *Banner of Israel*, l'organe exprimant les croyances du mouvement, est on ne peut plus clair : « Imperialism is the policy which God's Word proves is the destiny of Israel. We are Israel, and therefore, Imperialism is our destiny⁴⁶. »

La synonymie entre la Promesse et l'impérialisme reçoit dans ces exemples une valeur positive alors qu'elle reçoit une valeur négative dans l'exégèse postcoloniale. En outre, la rhétorique biblique tout comme la rhétorique impériale veut faire du destin d'Israël un destin masculin, de même qu'on a longtemps fait de l'impérialisme une affaire d'hommes. Pourtant, c'est bien sur la femme d'Abraham, Sarah, que pèse tout le poids de la Promesse, à tel point que, ne se résignant pas à sa stérilité, c'est elle qui prend l'initiative de donner sa servante Hagar pour femme à Abraham afin qu'elle ait un fils par elle (Gn 16,2-3). Quant à Hagar, celle dont le couple de la Promesse ne prononce jamais le nom et dont le fils Ismaël est effacé de la lignée abrahamique une fois que Sarah donne naissance à Isaac, elle est présentée comme « The Woman Who Complicated the History of Salvation⁴⁷ » par l'exégète mexicaine Elsa Tamez, ce qui peut paraître

⁴³ Rudyard KIPLING, *Recessional*, New York, M. F. Mansfield, 1897.

⁴⁴ Musa W. DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, op. cit., p. 85.

⁴⁵ Gareth ATKINS, Shinjini DAS et Brian MURRAY (éd.), *Chosen Peoples: The Bible, Race and Empire in the Long Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 2020, p. 18. *STUDIES IN IMPERIALISM*, 190.

⁴⁶ *Banner of Israel*, n° 6, 9 August 1882, p. 338.

⁴⁷ Elsa TAMEZ « The Woman Who Complicated the History of Salvation », dans John S. POBEE et Bärbel von WARTENBERG-POTTER (éd.), *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World*, Bloomington, Meyer Stone Books, 1987, pp. 5-17.

paradoxal étant donné que la première fonction de Hagar dans le cycle d'Abraham est justement d'être la réponse au double problème que la stérilité de Sarah rend d'autant plus aigu : la possession du pays et la descendance. C'est donc autour de ces deux figures féminines, et plus particulièrement autour de Hagar, que se négocie la Promesse, offre aussi bien socio-économique que théologique puisqu'il s'agit de déterminer laquelle des deux femmes a engendré le fils qui sera l'héritier des bénédictions divines matérielles et spirituelles patri-linéaires. L'histoire de Hagar permet de faire résonner cette interrogation : « How has patriarchy served imperialism, or, biblically speaking, served the promise⁴⁸? »

On trouve une réponse à cette question dans le Nouveau Testament, dans l'Épître aux Galates. L'apôtre Paul s'y adresse à une communauté qui semble l'exaspérer et à laquelle il doit fermement rappeler en quoi consiste l'Évangile qu'il leur a annoncé : par le Christ, Fils de Dieu, le croyant devient à son tour enfant de Dieu. En conséquence, Dieu lui donne en héritage ce qu'Il promet à ses enfants. On retrouve là les thèmes de la filiation et de l'héritage consubstantiels au motif de la Promesse. C'est donc sans surprise que Paul fait appel à Sarah et à Hagar pour s'assurer d'enfoncer le clou :

²²Il est écrit, en effet, qu'Abraham eut deux fils, un de la servante, un de la femme libre ; ²³mais le fils de la servante était né selon la chair, tandis que le fils de la femme libre l'était par l'effet de la promesse. ²⁴Il y a là une allégorie : ces femmes sont, en effet, les deux alliances. L'une, celle qui vient du mont Sinaï, engendre pour la servitude : c'est Agar ²⁵— car le mont Sinaï est en Arabie. Et Agar correspond à la Jérusalem actuelle puisqu'elle est esclave avec ses enfants. [...] ²⁸Et vous, frères, comme Isaac vous êtes enfants de la promesse. ²⁹Mais, de même que celui qui était né selon la chair persécutait alors celui qui était né selon l'Esprit, ainsi en est-il encore maintenant. ³⁰Eh bien ! que dit l'Écriture ? Chasse la servante et son fils, car il ne faut pas que le fils de la servante hérite avec le fils de la femme libre. ³¹Ainsi donc, frères, nous ne sommes pas les enfants d'une esclave, mais ceux de la femme libre. Ga 4,22-25.28-31

Cette relecture allégorique dans laquelle les deux personnages féminins sont érigés en type opère un déplacement de l'imaginaire vétérotestamentaire, déplacement que Paul présente comme un approfondissement qui dévoile le sens profond de la Promesse. À

⁴⁸ Musa W. DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, op. cit., p. 73.

nouveau, c'est par le recours au protagonisme féminin, devenu symbolisme chez l'Apôtre, que s'exprime la rhétorique de la Promesse, et partant, la rhétorique de l'impérialisme. En relisant/réécrivant le texte de la Genèse, Paul transforme la légende d'Abraham en une histoire symbolique qui acquerra dans l'imaginaire colonial la valeur d'un prototype. À partir de Paul, les chrétiens sont identifiés à Isaac devenant par là même les seuls héritiers légitimes de la Promesse abrahamique. Promesse qui, rappelons-le, est tout aussi théologique que socio-économique : aux uns, enfants de la promesse, l'héritage et la liberté, aux autres, enfants chassés de la promesse, la dépossession et la servitude. C'est l'interprétation paulinienne typologique des personnages féminins, et spécifiquement de Hagar, qui donne lieu à la transposition des concepts bibliques que sont la Promesse divine, et son corollaire l'Élection divine, dans le langage impérialiste et colonialiste. De fait, les missionnaires, acteurs du colonialisme et de l'impérialisme, appliquent et prolongent la typologie paulinienne. Chez Paul, Hagar est à la fois allégorie d'une terre esclave et allégorie de l'esclavage même, on retrouve cette même rhétorique circulaire dans deux chroniques missionnaires. Le père Jacques Bouton, fondateur d'une mission jésuite en Martinique au xvii^e, affirme au sujet de l'île : « Cette misérable nation semble n'être née au monde que pour la servitude et l'esclavage⁴⁹. » À la même période, la relation du voyage aux Antilles du missionnaire dominicain Jean-Baptiste du Tertre donne à lire :

Il faut enfin que j'avoue ingénument que j'adore avec toute humilité les profonds et inconcevables secrets de Dieu, car je ne sais ce qu'a fait cette malheureuse nation, à laquelle Dieu a attaché comme une malédiction particulière et héréditaire [...] l'esclavage et la servitude⁵⁰.

Chez l'un et l'autre missionnaire, les expressions « misérable nation » et « malheureuse nation » se font écho et désignent aussi bien la terre des Antilles, terre esclave, que les individus qui la composent, réduits en esclavage. La servitude et l'esclavage deviennent les attributs essentiels de cette nation-individu, de même que la Hagar-Jérusalem ne peut engendrer que pour la servitude et l'esclavage. Au

⁴⁹ Jacques BOUTON, *Relation de l'Établissement des Français depuis l'an 1635 en l'Isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique, des mœurs des Sauvages, de la situation et des autres singularités de l'Isle*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1640, pp. 101-102.

⁵⁰ Jean-Baptiste DU TERTRE, *Histoire générale des Isles de S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres dans l'Amérique*, Paris, Jacques et Emmanuel Langlois, 1654, p. 480.

« faire naître pour l'esclavage » de la typologie paulinienne répond quasi mot pour mot l'« être né au monde pour la servitude » du discours missionnaire. La typologie biblique donne un langage et une légitimation à l'essentialisation qui sous-tend une rhétorique coloniale missionnaire où servitude et esclavage sont une identité, une malédiction héréditaire matrilineaire proférée par Dieu lui-même dans son infinie sagesse.

Le Nouveau Testament fait de Hagar l'archétype de l'esclave et de l'esclavage. Ce n'est donc pas un hasard si l'on trouve fréquemment parmi les noms assignés aux esclaves femmes celui de « Hagar Blackmore » qui signifie « femme esclave d'ascendance africaine⁵¹ ». Dans la Bible, le nom renferme une destinée. Aussi le destin de la Hagar biblique — son apparente désélection divine — est-il comme reproduit en série dans l'acte par lequel les propriétaires nomment leurs esclaves femmes noires. Ainsi, le seul nom « Hagar » suffit à convoquer un imaginaire biblique assimilé et instrumentalisé par les colonisateurs.

Hagar, la Femme qui compliqua l'Histoire de la Promesse/ l'impérialisme

La bibliste américaine Nyasha Junior a étudié la manière dont la figure de Hagar a été réimaginée par les communautés afro-américaines, finissant par être mise au service, non plus d'un imaginaire colonial, mais d'un imaginaire décolonial. Deux questions guident son enquête : « How did Hagar become black? And what purpose has Hagar's blackness served⁵²? ». Sa recherche démontre que ces deux interrogations ne reçoivent pas de réponse unique ou linéaire tant la culture afro-américaine a vu naître en son sein des traditions variées autour de la figure de Hagar :

African American biblical interpretation includes those outside of the academy. Traditions about Hagar are not found solely within standard biblical commentaries and academic journals. In order to discuss the emergence of Black Hagar within African American biblical interpretation, we must acknowledge the

⁵¹ Catherine ADAMS et Elizabeth H. PLECK, *Love of Freedom: Black Women in Colonial and Revolutionary New England*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 7.

⁵² Nyasha JUNIOR, *Reimagining Hagar. Blackness and Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2019. Voir également le compte rendu de lecture et la réflexion de Mathilde PLAIS, « Hagar noire », article publié le 25 janvier 2022, en ligne sur le blog ReLRace – Religions, lignages et « race » : <https://relrace.hypotheses.org/2000> (consulté le 5 octobre 2023).

importance of the African American vernacular tradition and look for Hagar within it. This vernacular tradition refers to song, stories, sermons and other forms of cultural production that were created and transmitted orally within African American communities and that were not designed for circulation outside of those communities. This tradition engages biblical texts, but it did not quote biblical texts as much as it used biblical characters, imagery, and themes that were retold and incorporated into oral tradition. African Americans created imaginative and subversive interpretations that linked biblical narratives to their experiences⁵³.

Parmi les traditions vernaculaires que Nyasha Junior relève, on peut mentionner la figure de « Aunt Hagar » qui devient une icône culturelle noire-américaine sans lien avec la Hagar biblique, hormis le nom. Néanmoins à partir du ^{xx}^e siècle, la figure emblématique de Aunt Hagar a été rapprochée de la Hagar biblique par les universitaires, les écrivains et les artistes, ce qui a, en retour, fortifié la représentation dans les imaginaires de la Hagar biblique comme la femme noire par excellence. Cela est très clair chez l'écrivain afro-américain Edward P. Jones qui donne à son recueil de nouvelles publié en 2006 le titre de « *All Aunt Hagar's Children* ». Témoignant de l'importance de la tradition orale dans les communautés afro-américaines, l'auteur raconte que la locution « All Aunt Hagar's Children » lui vient de sa mère qui l'utilisait pour parler de l'ensemble des Afro-Américains sans faire de lien direct avec le texte biblique. C'est l'écrivain qui rétablit ce lien dans ces propos rapportés par Nyasha Junior : « Hagar serves as a metonym for African American women, and Hagar's children became a metonym for African Americans⁵⁴. » Cette interprétation et la référence aux enfants de Hagar rappellent aussi bien le texte de la Genèse dans lequel Dieu promet à Hagar de multiplier sa descendance au point qu'il sera impossible de la compter (Gn 16,10), que la relecture paulinienne dans laquelle Hagar apparaît comme l'allégorie de la mère qui partage la condition de ses enfants (Ga 4,25). Une critique littéraire du recueil de Jones semble encore renvoyer aux traits caractéristiques de la Hagar biblique réimaginée par l'interprétation des communautés afro-américaines : « Aunt Hagar is present here both as the symbolic

⁵³ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 91.

mother of all African Americans and as the embodiment of black womanhood⁵⁵. »

Au terme de son investigation, Nyasha Junior parvient à la conclusion que Hagar est définitivement devenue noire sous l'impulsion des intellectuelles féministes afro-américaines et africaines — aussi appelées « womanists » — dans le champ des études bibliques. Chez l'exégète afro-américaine Wil Gafney, le travail d'interprétation biblique se nourrit des traditions orales vernaculaires de telle sorte que la Hagar biblique devient une figure composite à même d'accueillir et d'unifier les expériences vécues par la communauté afro-américaine à travers son histoire :

Hagar is the Mother saint of womanism and, long before our elder sister invented the word, the enslaved and formerly enslaved and newly free Africans in America identified themselves with Hagar as Aunt Hagar or by calling themselves Hagar's children⁵⁶.

L'idée-clé est celle de l'identification, opération de l'imaginaire décolonial par laquelle les femmes afro-américaines inscrivent dans la figure de Hagar un destin qui n'est pas vécu comme une fatalité, mais comme un moyen de reprendre possession de leur propre histoire. Concrètement, les exégètes opèrent un changement de perspective qui consiste à « read the story as it is actually recorded, from the perspective of the slave woman⁵⁷ ». Hagar quitte ainsi la marge de l'histoire biblique entraînant dans son sillage tous les Afro-Américains au centre d'une histoire qui s'est acharnée à les marginaliser. Si dans l'imaginaire colonial le nom « Hagar » appelait la malédiction divine sur celle qui le portait et sur sa descendance, il en est tout autrement dans l'imaginaire décolonial. Paradoxalement, après avoir été dépossédées de leur nom, et donc de leur identité et de leur histoire, c'est à travers l'identification au nom « Hagar » que les femmes afro-américaines ont pu s'autocomprendre et rétablir leur filiation ascendante, spirituelle et divine. Delores S. Williams, une des cheffes de file de la pensée théologique womaniste, voit dans

⁵⁵ Jonathan YARDLEY, « Shining City, Tarnished Dreams », dans *The Washington Post*, 2006, en ligne : https://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/08/24/AR2006082401101.html?nav=rss_opinion/columns (consulté le 28 octobre 2023).

⁵⁶ Wil GAFNEY, « Jesus and Hagar: the Form of a Slave », article publié le 29 novembre 2020, en ligne sur le blog *Womanists Wading in the Word* : <https://www.wilgafney.com/2020/11/29/jesus-and-hagar-the-form-of-a-slave/#comments> (consulté le 28 octobre 2023).

⁵⁷ Elsa TAMEZ, *art. cit.* p. 7.

l'histoire fictive de Hagar un miroir de l'expérience historique des femmes afro-américaines :

I slowly realized there were striking similarities between Hagar's story and the story of African-American women. Hagar's heritage was African as was black women's. Hagar was a slave. Black women had emerged from a slave heritage and still lived in light of it. Hagar was brutalized by her slave owner, the Hebrew woman Sarah. The slave narratives of African-American women and some of the narratives of contemporary day-workers tell of the brutal or cruel treatment black women have received from the wives of slave masters and from contemporary white female employers. Hagar had no control over her body. It belonged to her slave owner, whose husband, Abraham ravished Hagar. A child Ishmael was born; mother and child were eventually cast out of Abraham's and Sarah's home without resources for survival. The bodies of African-American slave women were owned by their owners and bore children whom the masters seldom claimed – children who were slaves – children and their mothers whom slave-master fathers often cast out by selling them to other slaveholders. Hagar resisted the brutalities of slavery by running away. Black American women have a long resistance history that includes running away from slavery in the antebellum era. Like Hagar and her child Ishmael, African-American female slaves and their children, after slavery, were expelled from the homes of many slaveholders and given no resources for survival. Hagar, like many women throughout African-American women's history, was a single parent⁵⁸.

Cette riche citation illustre dans le détail le mécanisme herméneutique par lequel imaginaire biblique et imaginaire décolonial en viennent à se superposer sans pour autant occulter la réalité coloniale, qu'elle soit biblique ou historique. En effet, l'imaginaire décolonial est dans un jeu constant avec un imaginaire colonial qu'il est précisément question de déjouer. C'est bien là tout l'enjeu de ce que Williams a nommé « tradition of African-American biblical appropriation⁵⁹ ».

Si Hagar a pu être décrite comme « Celle qui compliqua l'Histoire du Salut » par Tamez, c'est parce qu'elle complique l'histoire de la Promesse et, par conséquent, celle de l'impérialisme. Les lectures qui reproduisent le schéma impérialiste effacent le point culminant

⁵⁸ Delores S. WILLIAMS, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993, p. 3.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 2.

de l'histoire de Hagar en prétendant que celle-ci s'achève dans la servitude et l'esclavage. Pourtant, comme le montrent les interprétations womanistes et féministes, la destinée de Hagar est exceptionnelle à plus d'un titre. Premièrement, Hagar est la seule personne dans la Bible à qui a été conféré le pouvoir de nommer Dieu — « Tu es Dieu-qui-me-voit » déclare-t-elle. Deuxièmement, Hagar est la seule femme de tout l'Ancien Testament à faire l'expérience d'une théophanie, elle voit Dieu et s'entretient avec lui. C'est-à-dire qu'une femme, qui plus est esclave et étrangère, jouit d'un privilège traditionnellement réservé exclusivement aux hommes, aux plus grands patriarches bibliques dont les noms sont inoubliables : Abraham, Moïse, Jacob. En conséquence, troisièmement, Hagar est la bénéficiaire de la « promesse des patriarches⁶⁰ » qui a la particularité d'être toujours conclue à l'occasion d'une théophanie et de contenir ces trois motifs récurrents : promesse de recevoir une terre en héritage, promesse d'une postérité nombreuse qui jouira de cet héritage et accomplissement de la promesse. Autrement dit, Hagar, la femme, l'étrangère, l'esclave, est héritière avec ses enfants, non pas de l'esclavage et de la servitude, mais d'une promesse divine en tout point égale à celle que les patriarches ont reçue :

The appearance of Hagar and Ishmael in the patriarchal history is not a simple trick to add suspense or interest to the story. It may appear so from a literary point of view, but that is not its true significance. If this story was gathered through traditions and included in biblical history, it is because it has a lesson for us. The marginalized demand as first-born sons to be included in the story of salvation. They break the order of things. They complicate history⁶¹.

Il est intéressant de noter que la fuite de Hagar au désert, « pulsion de fuite hors de l'espace dévorant du cadre esclavagiste⁶² », permet aux exégètes d'en faire une figure du Marron, l'esclave fugitif. Son évasion loin de la maison d'Abraham est lue par Wil Gafney comme la manifestation d'une tentative d'entrée en marronnage :

⁶⁰ Martin NOTH, *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1972, pp. 54-58, cité par John WATERS, « Who Was Hagar? », dans Cain FELDER (éd.), *Stony the Road We Trod. African American Biblical Interpretation*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 198.

⁶¹ Elsa TAMEZ, *art. cit.*, p. 9.

⁶² Rafael LUCAS, « Marronnage et marronnages », dans *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 89, 2002, pp. 13-28. Doi : <https://doi.org/10.4000/chrhc.1527> (consulté le 28 octobre 2023).

Hagar's brief marronage —the term for the self-liberation of formerly enslaved folk— Hagar's marronage [...] did not end with her liberation⁶³.

Cette identification entre la Hagar biblique et la figure historique et littéraire du Marron — qui a elle aussi compliqué l'histoire de la colonisation — découvre un nouveau maillage entre imaginaire biblique et imaginaire (dé)colonial qui se déploie bien au-delà de la seule communauté afro-américaine pour établir une filiation entre Hagar et l'Afrique, les Caraïbes, les Amériques, toutes les aires coloniales en somme, aussi bien francophones qu'anglophones ou encore hispano-portugaises, amplifiant encore la portée de l'expression « All Aunt Hagar's children ». L'ambiguïté de la figure du Marron, perçu tantôt comme incarnation de « la résistance au brouillage ontologique que contient l'esclavage⁶⁴ », tantôt comme « collaborateur occasionnel de la société esclavagiste⁶⁵ », éclaire l'interprétation ambivalente de la figure de Hagar appréhendée tantôt comme symbole de la désélection divine, tantôt comme bénéficiaire inattendue de l'élection divine. Si le marronnage « a illustré le lien naturel entre systèmes d'oppression et systèmes de résistance⁶⁶ », la figure de Hagar a permis d'illustrer ce même lien à l'œuvre dans le texte biblique et ses interprétations, mettant ainsi en lumière l'ambiguïté irréductible de la Bible, bibliothèque (dé)colonial par excellence.

Conclusion

Au début de cet article, l'on se demandait : « la Bible est-elle un texte colonial ? ». Notre réflexion a voulu montrer que cette question naïve, voire provocatrice, invite à proposer une réponse nuancée, complexe, bien éloignée de la réponse binaire caricaturale que l'on tendrait spontanément à dégainer et qui serait nécessairement insuffisante. S'inspirant de la pensée de l'intellectuel congolais Valentin-Yves Mudimbe, il nous semble bien plus pertinent d'envisager la Bible comme « Bibliothèque coloniale⁶⁷ » en faisant jouer la double lecture que peut recevoir ce concept. Dans une première interprétation qui s'inscrit dans la lignée de celle développée par Mudimbe, la

⁶³ Wil GAFNEY, *art. cit.*

⁶⁴ Rafael LUCAS, *art. cit.*

⁶⁵ ID.

⁶⁶ ID.

⁶⁷ Valentin-Yves MUDIMBE, *The Invention of Africa*, Bloomington/Indianapolis/London, Indiana University Press, 1988.

Bible est une Bibliothèque coloniale dans la mesure où elle est bien ce corpus de textes produit par les missionnaires, les philologues, les exégètes, les acteurs politiques, etc., et qui a directement contribué à fournir à l'entreprise coloniale son imaginaire, son langage, son idéologie, sa légitimation. Dans une seconde interprétation que nous suggérons ici, la Bible — parce qu'elle a été écrite, on l'a souligné, par différents acteurs dont la situation commune est d'avoir vécu et subi impérialismes et colonisations successives — est une Bibliothèque coloniale, c'est-à-dire un corpus de textes qui nous provient des colonies, d'auteurs colonisés.

Il y a là une très forte tension : comment la Bible peut-elle être à la fois création des colonisés et produit des colonisateurs ? On répondra que la Bible des colonisés, lorsqu'elle a été traduite dans les langues vernaculaires des peuples dominés par ceux-là mêmes qui prétendaient leur ôter terre, richesse et humanité, est devenue, non plus Bible des colonisés, mais « Bible colonisée⁶⁸ » ou « Bible coloniale⁶⁹ », « the white man's book⁷⁰ ». Andrew M. Mbuvi étudie la colonisation de l'Afrique et rappelle que les premiers efforts missionnaires européens ne donnèrent que de modestes résultats jusqu'aux premières traductions de la Bible en langues vernaculaires africaines qui changèrent la donne aux XIX^e et XX^e siècles. Mbuvi parle d'une « “re-introduction” of the Bible in Africa with European imperialism⁷¹ », Sugirtharajah parle quant à lui d'un « Scriptural imperialism⁷² ». Cette alliance entre colonisation et traduction de la Bible est théorisée par la *British and Foreign Bible Society*, comme on peut le lire dans son rapport pour l'année 1908-1909 : « The missionary conquest of the world involves an immense task in the mere translation of the Scriptures⁷³. » On y lit également : « Not only the

⁶⁸ Musa W. DUBE, « Boundaries and Bridges: Journeys of a Postcolonial Feminist Biblical Scholar », p. 152.

⁶⁹ Andrew M. MBUVI, *African Biblical Studies: Unmasking Embedded Racism and Colonialism in Biblical Studies*, London, T&T Clark, Bloomsbury Publishing, 2023, p. 61.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁷¹ Id.

⁷² Rasiah S. SUGIRTHARAJAH, *The Bible in the Third World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 56-57.

⁷³ *The Book above Every Book: A Popular Illustrated Report of the British and Foreign Bible Society, 1908-1909*, London, The Bible House, 1909, p. 18, cité par Andrew M. MBUVI, *African Biblical Studies*, op. cit., p. 64.

heathen, but the speech of the heathen, must be Christianized. Their language itself needs to be born again⁷⁴. »

Deux exégètes postcoloniales illustrent cette collusion entre l'idéologie coloniale et la traduction des Écritures par deux exemples de traduction de la Bible en langues vernaculaires, l'une dans le contexte colonial de l'Inde, l'autre dans le contexte colonial du Botswana. Premièrement, Jayachitra Lalitha prend comme exemple la traduction par les missionnaires coloniaux de la Grande Commission : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit... » (Mt 28,19-20). Elle constate que l'anglais « *nations* » a été traduit en tamoul, ou tamil, par « *jaathigal* » qui signifie littéralement « castes sociales ». Par cette traduction, les missionnaires coloniaux perpétuent, renforcent et donnent une légitimation divine au système de division en castes qui était pourtant contesté par le peuple indien⁷⁵. Deuxièmement, Musa Dube fait remarquer que le terme grec « *daimonia* », que l'on peut traduire par « démons », « esprits impurs », est récurrent dans le Nouveau Testament. Elle constate, avec horreur insiste-t-elle, que les missionnaires coloniaux traduisent systématiquement « *daimonia* » par « *badimo* » en setswana. Or, le mot « *badimo* » signifie les « ancêtres », les « plus élevés ». Les esprits des ancêtres sacrés deviennent ainsi l'incarnation du mal et apparaissent de manière répétée dans des épisodes où ils sont chassés par Jésus hors du corps d'un possédé, le suppliant de ne pas les détruire⁷⁶. Par ces exemples, il est clair que la Bible, Bibliothèque coloniale, est faite caisse de résonance des discours coloniaux et participe à la construction d'une certaine image ou idée des peuples non-européens, de leurs croyances et de leurs coutumes : altérité, infériorité, sauvagerie, paganisme.

Par un retournement de situation dans lequel Lamine Sanneh discerne une certaine ironie de l'Histoire, ce sont précisément les traductions en langues vernaculaires qui ont rendu possible l'émergence d'herméneutiques bibliques vernaculaires : en effet, « through the elevation of the vernacular in translation, missions furnished

⁷⁴ *Ibid.*, p. 23, cité par Andrew M. MBUVI, *African Biblical Studies*, op. cit., p. 65.

⁷⁵ Jayachitra LALITHA, « The Great Comission: A Postcolonial Dalit Feminist Inquiry », dans *Teaching All Nations: Interrogating the Matthean Great Commission*, Minneapolis, Augsburg Fortress Publishers, 2014, p. 90.

⁷⁶ Musa W. DUBE, « Consuming a Colonial Cultural Bomb: Translating Badimo into "Demons" in the Setswana Bible (Matthew 8.28-34; 15.22; 10.8) », dans *Journal for the Study of the New Testament*, n° 73, 1999, pp. 33-59, en ligne, Doi : <https://doi.org/10.1177/0142064X9902107303> (consulté le 6 novembre 2023).

the critical language for evaluating the West in its secular and religious impact⁷⁷ ». De même que Hagar, asservie, utilisée, maltraitée, se pensant seule et vouée à la mort, qui s'étonne de trouver Dieu là où elle ne l'attendait pas — « Est-ce bien ici que j'ai vu après qu'il m'a vue ? » — et dont la rencontre immédiate avec le divin lui donne la hardiesse de Le nommer dans ses propres mots — « Tu es Dieu-qui-me-voit » —, de même les populations colonisées en ayant accès à la Bible dans leurs propres langages ont pu Le nommer à leur tour : « Tu es Dieu-qui-me-parle ». Cela a eu pour conséquence de créer « a sense of ownership of the biblical text⁷⁸ » chez les peuples colonisés. Sentiment d'appartenance au récit biblique qui leur a permis de se lire dans le texte pour se dire à partir de lui dans leurs propres mots et non plus dans ceux imposés par les lectures des colonisateurs. Revendication de propriété du texte biblique également qui s'exprime chez Musa Dube dans une métaphore audacieuse qui nous rappelle les thèmes de la naissance, de la filiation et de l'héritage au cœur de l'histoire de Hagar : « It is no longer possible for us to pretend that the biblical text has not done many rounds, slept around and sired many mixed children⁷⁹. »

Ces considérations des exégètes postcoloniaux et décoloniaux travaillent le concept de « Bibliothèque coloniale » appliqué à la Bible et nous conduisent à formuler, à partir de lui, celui de « Bibliothèque dé/coloniale ». Par cette graphie, il s'agit de signaler la double identité irréductible de la Bible dont les exégèses postcoloniale et décoloniale parlent en termes d'hybridité ou de métissage. On proposerait d'ajouter le terme de « bâtardise », non plus identité taboue et honteuse, mais identité revendiquée et source de fierté, non plus illégitimité des prétentions postcoloniales et décoloniales à occuper le champ de l'exégèse dite « officielle », mais légitimité des herméneutiques bibliques hybrides ou métisses. Aux côtés des subalternes, aux côtés des damnés de la terre, se tiendraient alors les bâtards, tous et toutes enfants de Hagar.

⁷⁷ Andrew M. MBUVI, *African Biblical Studies*, op. cit., p. 62.

⁷⁸ Lamin SANNEH, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, Orbis, 1989, p. 203.

⁷⁹ Andrew M. MBUVI, *African Biblical Studies*, p. 70.