

La Syrophénicienne et l'espace narratif entre-deux

The Syrophenician and the narrative space in-between

André Luís de Araújo
UNICAP, PE, Brasil

Résumé

L'objet de cet article, c'est d'entreprendre une analyse narrative de l'épisode de la guérison de la fille d'une Syrophénicienne dans l'Évangile de Marc (Mc 7, 24-30). Néanmoins, comme l'interprétation d'un récit peut changer quand on élargit l'espace textuel des possibilités d'une lecture critique, cette proposition veut décrire les articulations constitutives de l'univers sémantique des espaces narratifs entre-deux que le récit de la Syrophénicienne fait ressortir. En ce sens, on cherche à démontrer dans quelle mesure cette péripécie fonctionne comme une espèce de pivot narratif qui provoque un changement de mouvement et de perspective, entre les deux récits de multiplication des pains, dans l'Évangile de Marc.

Abstract

The purpose of this article is to undertake a narrative analysis of the episode of the cure of the daughter of a Syrophenician in the Gospel of Mark (Mk 7: 24-30). Nevertheless, as the interpretation of a narrative can change when one widens the textual space of the possibilities of a critical reading, this proposition aims to describe the articulations constitutive of the semantic universe of the narrative spaces in between brought out by the Syrophenician. In this sense, we seek to demonstrate to what extent this text develops as a sort of narrative pivot that causes a change of movement and perspective between the two stories of multiplication of the loaves, in the Gospel of Mark.

Mots-clés

La
Syrophénicienne.
Évangile de Marc.
Espaces narratifs.
Études
Culturelles.

Keywords

The
Syrophenician.
Gospel of Mark.
Narrative spaces.
Cultural Studies.

Préambule

Extraire une scène hors de son contexte en vue de l'analyser n'est pas une opération neutre qu'on peut faire au hasard, sans recourir à des critères. L'interprétation d'un récit change quand on élargit l'espace textuel des possibilités d'une lecture critique. Ainsi, avant d'entreprendre une analyse narrative proprement dite, il convient de préciser les limites de ce texte et les conditions de son extraction. L'objet de cette analyse, c'est donc de décrire les articulations constitutives de l'univers sémantique de l'épisode de la guérison de la fille d'une Syrophénicienne (Mc 7, 24-30), entre les deux récits de multiplication des pains dans l'Évangile de Marc et ses implications. Plus précisément, cet épisode se situe après la discussion sur les traditions pharisaïques (Mc 7, 1-13) et l'enseignement sur le pur et l'impur (Mc 7, 14-23), avant la guérison d'un sourd-bègue (Mc 7, 31-37).

Frappé d'abord par les similitudes entre ces deux récits de multiplication des pains, on peut se demander pourquoi Marc, qui est d'habitude si économe narrativement, raconte-t-il deux partages de pains si semblables ? Remarquons encore qu'il raconte deux fois un même événement, mais dans deux milieux différents, parmi les Juifs (Mc 6, 30-44) et parmi les païens (Mc 8, 1-10), donnant ainsi naissance à des traditions diverses, bien qu'accompagnées des mêmes gestes : Jésus ordonna à la foule de s'étendre sur l'herbe verte ou à terre et prenant les pains, il rendit grâces, les rompit et il les donna à ses disciples pour les servir, et ils les servirent à la foule. Il partagea aussi les poissons entre tous. Tous mangèrent et furent rassasiés et l'on emporta les restes des morceaux : respectivement douze couffins pleins et sept corbeilles.

Il est fort probable que Marc aura juxtaposé et relié ces deux traditions, bien que certains exégètes ont cru qu'on pouvait isoler ces deux cycles traditionnels. De toute façon, sur l'arrière fond de cette section (Mc 6, 34 - 8, 26) où il est si abondamment question de pain, il nous semble que l'épisode de la Syrophénicienne joue un rôle décisif. En outre, plusieurs exégètes ont noté les points communs qui se poursuivent dans cet ensemble de chapitres, voire un doublet, au-delà des partages des pains : la traversée du lac (Mc 6, 45-52 / Mc 8, 9b-10a) ; l'arrivée en terre (Mc 6, 53-56 / Mc 8, 10b) ; la controverse avec les pharisiens (Mc 7, 1-23 / Mc 8, 11-12) ;

le pain des enfants (Mc 7, 24-30) / le levain des pharisiens (Mc 8, 13-21) ; la guérison avec de la salive (Mc 7, 31-37 / Mc 8, 22-26).

En effet, malgré ces parallélismes indiqués par l'exégèse, au bout d'un moment, il n'y a pas tout à fait une correspondance exacte à l'intérieur du doublet, à savoir : entre *le pain des enfants*, précisément dans notre récit d'analyse, et *le levain des pharisiens* du chapitre suivant, bien que les deux mots évoqués (pain / levain) appartiennent au même champ sémantique. Cela dit, il nous semble que l'épisode de la femme grecque, syrophénicienne de naissance, dans cet espace narratif, peut nous aider à mieux composer un espace *entre-deux*, à partir de cette petite incongruence (Mc 7, 24-30 / Mc 8, 13-21), au point même d'introduire un élément nouveau : le levain des pharisiens au chapitre suivant. Effectivement, à la fin de cet ensemble, Jésus fait une nouvelle exhortation aux disciples (Mc 8, 13-21) pour qu'ils dépassent leurs préoccupations matérielles et se rappellent de la quantité des morceaux ramassés après le partage des pains.

Pour cette raison, si on s'en tient aux critères d'ordre sémantique, c'est-à-dire les changements de lieu, de temps, de personnages ou d'action, on voit aussitôt que le récit de la Syrophénicienne fait ressortir une espèce de pivot narratif qui provoque un changement de mouvement et de perspective, sans parler encore de critères littéraires ou stylistiques qui peuvent nous aider à trancher la question. Premièrement, parce que, chez Marc, Jésus bouge beaucoup ; néanmoins, au point où nous en sommes, il s'arrête et veut rester ignoré. À cet endroit, Jésus passe d'une terre juive, où il venait de soutenir une controverse sur le pur et l'impur (Mc 7, 1-23), à une terre païenne, à la région de Tyr, au nord de la Galilée. Certes, ce franchissement de frontière est important : Jésus sort de son aire d'action habituelle, le monde juif, pour aller au dehors. Le récit commence ainsi par un déplacement « de là » (Mc 7, 24), qui renvoie au contexte antécédent : à une maison où Jésus enseignait ses disciples (Mc 7, 17), à Gennésaret en Galilée (Mc 6, 53), même si les disciples ne sont pas mentionnés ici, et termine avant le nouveau déplacement de Jésus, au verset 31, s'en retournant du territoire de Tyr, par Sidon vers la mer de Galilée.¹

¹ Les versets 24 et 31 donnent un cadre topographique à l'épisode de la Syrophénicienne en le reliant au contexte de cette section (Mc 6, 34 - 8, 26).

Par là, si, d'une part, Jésus se cache en entrant dans une maison et son déplacement spatial géographique à l'extérieur s'arrête, d'autre part, le souhait de Jésus est aussitôt mis en échec par l'intervention de cette femme qui va l'empêcher de demeurer inaperçu. En fait, comme on aura pu le voir, la réputation de Jésus dépassait les frontières de Palestine. De cette manière, pour rendre compte rigoureusement de l'importance de l'articulation de cette péripécie à l'intérieur de ce macro-récit, on partira du postulat que le sens est produit par l'effet d'une série de bipolarités : territoire juif / terre païenne ; déplacement / arrêt ; dehors / dedans. Mais il ne suffira pas d'en faire un simple relevé. Il faudra surtout savoir comment de telles différences s'articulent, puisqu'un élément de signification n'acquiert sa valeur propre que dans la relation à un autre terme comparable. Il importe dès lors de voir sur quoi porte la différence entre ces termes mentionnés. Autrement dit, ce passage du territoire juif à une terre païenne ou cet arrêt qui donne origine à un changement de mouvement du dehors au dedans touche l'orientation de cette section (Mc 6, 30 - 8, 26) et renforce le caractère très spécifique d'ouverture d'un espace narratif, à plusieurs reprises, à partir d'une controverse ou d'un simple dialogue pédagogique entre Jésus et une femme syrophénicienne sur des questions de nourriture plus ou moins réservée à une catégorie religieuse de consommateur.

Composition de lieu

Après avoir remis en question le système du pur et de l'impur (Mc 7, 1-23), Jésus s'en va en terre païenne où il va être sollicité pour un exorcisme (Mc 7, 24-30), le seul exorcisme à distance raconté dans l'évangile de Marc. Une femme étrangère, ayant entendu parler de lui, le rejoint dans une maison où il voulait rester incognito et se jette à ses pieds (v. 25), en le suppliant d'expulser le démon hors de sa fille (v. 26). Ce que cette femme a entendu de cet homme lui donne à penser qu'il est compétent. Elle reconnaît son pouvoir de guérir et porte la situation à sa connaissance. Pour le persuader, elle tombe à ses pieds et le prie. Jésus aurait pu se tenir sur le seuil de la porte, puisqu'il ne voulait pas d'abord l'entendre, en lui

disant qu'il fallait laisser se rassasier *les enfants* avant de jeter le pain aux *petits chiens*. Pourtant, cet événement fut inouï pour Jésus lui-même.

Cela dit, en commençant par une analyse compositionnelle de la péricope, on remarque tout de suite les personnages nommés : Jésus et la femme syro-phénicienne en dialogue², aussi bien que les personnages évoqués, la petite fille, l'esprit impur, les petits enfants et les petits chiens. De même, le narrateur nous présente une intrigue de résolution et toute une série d'obstacles à surmonter : d'une part, le narrateur insiste sur la difficulté initiale éprouvée par cette femme étrangère de s'approcher de Jésus, qui voulait rester caché dans une maison, et le geste étonnant de la femme de se jeter à ses pieds en lui demandant la guérison de sa petite fille ; d'autre part, ensuite, on assistera à un mouvement interne qui prendra sa place à la fois à l'intérieur du récit, précisément autour des versets 27 et 28, et à l'intérieur de chacun des interlocuteurs (Jésus et la femme) vis-à-vis des obstacles à vaincre et de la compréhension personnelle de chacun d'eux de la situation narrée, telle qu'on peut observer son déploiement dans l'architecture du récit³ :

24 Jésus sort de Galilée (ἐκεῖθεν = Gennésaret selon 6, 53)

24 Jésus vient dans la région de Tyr (εἰς τὰ ὄρια Τύρου) et entre (εἰσελθών) dans une maison

25 Une femme dont la fille a un esprit impur

25 vient (ἔλθοῦσα) (dans cette maison)

25 tombe aux pieds de Jésus

26 et demande que le démon (τὸ δαιμόνιον) soit expulsé de sa fille (ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς)

27 Métaphore des enfants (τέκνων) et des petits chiens (κυνάρια) selon Jésus

28 Métaphore des enfants (παιδίων) et des petits chiens (κυνάρια) selon la femme

29 Jésus dit à la femme qu'à cause de sa parole le démon (τὸ δαιμόνιον) est parti de sa fille (ἐκ τῆς θυγατρὸς σου)

29 La femme reçoit l'ordre de partir (ὑπάγε)

30 La femme repart (ἀπελθοῦσα) dans sa maison

30 et trouve son enfant délivrée du démon

31 Jésus sort (ἔξελθών) de la région de Tyr (ἐκ τῶν ὀρίων Τύρου)

31 Jésus va vers le lac de Galilée (εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας)⁴

² Selon la tradition synoptique, ce dialogue est la seule partie vraiment commune à Mt et Mc, c'est pourquoi certains exégètes estiment qu'on y trouve l'élément ferme et stable de la tradition.

³ Cf. schéma proposé par FOCANT, C. *Marc, un évangile étonnant* (2006), pp. 254-255.

⁴ On a intégré le verset 31 dans cette analyse, afin de mettre en évidence qu'un nouveau déplacement géographique de Jésus aura lieu à peine au récit suivant, dans l'épisode de la guérison d'un sourd-bègue, bien que ce mouvement ne soit pas très clair : « S'en retournant du territoire de Tyr, il vint par Sidon vers la mer de Galilée, à travers le territoire de la Décapole » (Mc 7, 31).

Comme on peut le remarquer, le caractère central des deux métaphores des versets 27 et 28 forme un axe central autour duquel s'articule notre récit d'analyse et d'une certaine manière l'ensemble de cette section. Ainsi, par le recours à des métaphores, l'une selon la compréhension de Jésus, l'autre selon la compréhension de la femme, le dialogue établi fait passer le récit à un autre plan. En d'autres termes, face à la demande de la femme, présentée *de façon indirecte* par le narrateur, on quitte le genre de l'exorcisme (vv. 25-26), après le verset initial qui montrait le déplacement de Jésus vers cette terre païenne (v. 24), pour rentrer dans un autre genre, plutôt dialogique (vv. 27-29), au sujet de la vie domestique : une maison où il y a des enfants et des petits chiens. Dès maintenant, Jésus tente donc d'éclairer la situation économique du discours en évoquant *de manière directe* une loi domestique, bien qu'en donnant son avis sous une appréciation impersonnelle derrière laquelle se profile un destinataire qui n'est pas précisé : « Laisse d'abord (πρῶτον) les enfants se rassasier, car il ne sied pas de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens⁵ » (v. 27)⁶. Il présente par là une sorte de loi qui ne vient pas de lui et qui énonce une priorité temporelle : d'abord (πρῶτον) les enfants.

Néanmoins, la femme, sans s'opposer à l'économie rappelée par Jésus, reformule à sa manière sa compréhension de la métaphore proposée par Jésus. Elle marque son accord avec la parole de Jésus, mais la réinterprète dans un sens inclusif : « Oui, Seigneur ! et les petits chiens sous la table mangent les miettes des enfants ! » (v. 28). Cela veut dire qu'elle propose un changement de sens pour le terme d'abord (πρῶτον) utilisé par Jésus, qui ne signifie plus un retard dans le temps, mais simplement le respect de la hiérarchie qu'indique l'adverbe. Car le fait de manger les miettes se passe sous la table et n'ôte rien au pain des enfants. Il ne s'agit donc pas de distribuer du pain en miettes, mais de consommer les miettes des petits enfants. Curieusement, dans sa bouche, seul un terme évoqué par Jésus reste le même, à savoir : *les petits chiens*.

⁵ Le mot "chien" a principalement un sens péjoratif dans l'AT et les textes rabbiniques et il semble y désigner habituellement des animaux sauvages, des chiens errants plutôt domestiques. C'est pourquoi il convient pour suggérer l'impureté des païens. En tout cas, dans la bouche de Jésus, l'emploi du diminutif et le contexte domestique évident amènent toutefois à ne pas majorer la portée insultante du mot, même si la phrase reste trop dure.

⁶ On a utilisé la traduction de l'évangile de Marc de la BJ, pour toutes les citations bibliques présentées.

En effet, *par sa parole*, la Syrophénicienne introduit une perspective nouvelle : « dessous la table » et ajoute encore d'autres diminutifs : « les *miettes des petits enfants* ». En ce sens, dans le cadre de cette cascade de diminutifs qui forme comme une stratégie argumentative proposée par la femme, certains exégètes font remarquer que le changement des mots grecs ne doit pas être négligé. Pour le premier cas : des enfants (τῶν τέκνων) mentionnés par Jésus / des petits enfants (τῶν παιδίων) mentionnés par la femme, l'exégèse fait ressortir que si le terme « petit enfant » caractérise d'abord la taille ou l'âge, le terme « enfant », employé par Jésus, fait surtout référence à la parenté, celle du sang ou encore la parenté sociale ou spirituelle. Dans ce dernier sens, il est possible de parler des « enfants d'Abraham »⁷. Pour le deuxième cas : le pain (τὸν ἄρτον) évoqué par Jésus / des miettes (ἀπὸ τῶν ψιχίων) évoquées par la femme, la Syrophénicienne ne conteste pas la préséance d'Israël comme peuple élu. Au contraire, elle la respecte, mais elle conteste ce que cette préférence pourrait avoir d'exclusif.

Cette brève discussion entre Jésus et la femme nous amène à considérer qu'ils parlaient selon deux niveaux distincts. Pour cette raison, sans contrarier avant tout le rassasiement des enfants (πρῶτον τὰ τέκνα), si chacun reste à sa place, il n'y a aucun danger que le pain soit enlevé aux enfants d'Israël (τῶν τέκνων). Dès lors, les petits enfants (τῶν παιδίων) et les petits chiens peuvent se nourrir simultanément, car les petits chiens se nourrissent des miettes (ἀπὸ τῶν ψιχίων), de sorte qu'il ne s'agit pas pour autant de jeter le pain (τὸν ἄρτον) aux chiens.

Il s'agit plutôt de ramasser les miettes et de donner encore à manger à ceux qui ont faim. En fait, les réserves de nourriture pour les enfants d'Israël ne sont pas mises en danger, puisque, suite aux partages des pains, le narrateur fait remarquer que cette nourriture est inépuisable. Cela nous autorise à chercher ainsi quelques pistes de compréhension en écho aux douze couffins pleins de morceaux et aux sept corbeilles remplies de miettes qui ont été ramassées respectivement, à la fin de chaque partage, lors des deux événements racontés par Marc : en territoire juif et

⁷ Le terme *τέκνα*, pour parler de la descendance d'Abraham (Mt 3, 9 : « [...] Dieu peut, des pierres que voici, faire surgir des enfants *τέκνα* à Abraham ») ou pour donner aux enfants un statut d'héritiers, en tant que fils de Dieu (Rm 8, 16-17 : « L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu *τέκνα θεοῦ*. Enfants *δὲ τέκνα*, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ [...] »), est bien répandu dans tout le Nouveau Testament. En revanche, le terme *παιδίον* donne à cette appellation plutôt un sens large et divers (Mc 9, 36 : « Puis, prenant un petit enfant *παιδίον*, il le plaça au milieu d'eux [...] »).

en terre païenne. Ainsi, si ces miettes qui tombent de la table sont à rapprocher des restes qui furent rassemblés quand les foules furent rassasiées, lors du premier partage des pains (Mc 6, 30-44), notre insistance sur les restes peut donner à ce récit de la Syrophénicienne une orientation capitale, du fait que la réponse de la femme manifeste sans doute la possibilité que tous, Juifs et païens, puissent se nourrir autour de la même table, sans qu'Israël soit volé. En d'autres termes, la surabondance du salut reconnue par la Syrophénicienne dans la personne de Jésus permettra de rassasier aussi les païens (Mc 8, 1-10), sans que la prééminence d'Israël soit niée.

Certes, la comparaison des mots utilisés va plus loin et va marquer *a posteriori* une ouverture de la table du partage des pains, à partir de la différence de compréhension et de points de vue de Jésus et de la Syrophénicienne. D'ailleurs, ces oppositions sont d'autant plus pertinentes qu'elles apparaissent au verset 28, après une structure argumentative (καὶ = et / même) typique chez Marc, utilisée par la femme, lors de sa relecture de la métaphore employée par Jésus. Tout bien considéré, d'une certaine manière, cet épisode met fin encore à la discussion à propos du pur et de l'impur des récits antérieurs (Mc 7, 1-23), car, dès maintenant, Juifs et païens seront rassasiés autour de la même table, sans aucun risque, y compris pour les échanges culturels que ces repas vont laisser venir au jour.

Par là, cet acte de franchir un nouveau territoire vient accompagner d'une nouvelle polysémie de symboles le glissement d'une compréhension métaphorique de l'autre, donnant origine à des déplacements plus profonds aussi bien qu'à des nouveaux mouvements existentiels pour la femme et pour Jésus lui-même. Par conséquent, le verset 29 atteste que Jésus lui présente son accord : « À cause de cette parole, va (ὑπάγε), le démon est sorti de ta fille ». La manipulation opérée par la Syrophénicienne réussit, car, grâce à sa parole, le démon a été expulsé, bien que l'expulsion proprement dite ne soit pas racontée. Le narrateur ne le dit pas ; il ne mentionne aucun geste de Jésus, ni de force sortie de lui, comme d'habitude dans les récits de guérisons ou d'exorcismes. La parole manifeste que c'est déjà accompli. Cela dit, on observe bien que, chez Marc, la foi de la femme n'est pas mise en valeur de façon directe, comme chez Matthieu (Mt 15, 28)⁸, mais bien sa parole et cette

⁸ « Ô femme, grande est ta foi! Qu'il t'advienne selon ton désir ! »

transformation opérée par elle. Jésus apparaît ainsi moins comme celui qui opère une transformation que comme celui qui la reconnaît à l'œuvre grâce à la parole de cette femme étrangère. Par suite, Jésus l'invite à poursuivre son chemin : « Va » (ὑπάγε), de même que lui aussi venait de franchir plusieurs barrières, au moins à un triple point de vue : social (son dialogue avec une femme), géographique (une femme étrangère), religieux (une femme étrangère et païenne), simplement parce que cette femme avait frappé à sa porte. Par ailleurs, au verset 31, Jésus prend la route à nouveau sur la terre païenne.

Au fond, comme on a pu le constater, paradoxalement, cet *arrêt narratif* a manifesté un mouvement assez intense. Ces mentions géographiques, antérieures au verset 24 et postérieures au verset 31, ont donc préparé et mis à l'œuvre moins un itinéraire de déplacement extérieur qu'un mouvement vers le plus intime autant que vers le plus universel. Cela veut dire que l'avènement de cet espace narratif de discussion, favorisé surtout par le dialogue entre Jésus et la Syrophénicienne, au milieu de cette *section des pains* (Mc 6, 34 - 8, 26), a mis en contact plusieurs symboles d'ouverture narrative, au point de mériter dès maintenant une analyse plus précise de ces espaces *entre-deux* : la frontière entre le territoire juif et la terre païenne ; l'autre, en tant qu'expression d'une négociation d'altérité développée entre les identités culturelles et les appartenances à des traditions, voire le discours du pur et de l'impur ; et enfin la table, définie comme espace des partages de nourriture, de vie et d'échange de parole.

Dorénavant, ces *espaces narratifs* feront partie d'une attitude libératrice qui tente d'effacer une prétendue uniformisation monolithique des scénarios politico-culturels et existentiels, en faveur de nouvelles formes d'énonciation et d'inculturation des subjectivités discursives. En ce sens, cet axe narratif et, par conséquent, les actes discursifs développés entre Jésus et la Syrophénicienne mettent en évidence que chaque sujet peut avoir toujours l'occasion d'émerger, de présenter sa compréhension métaphorique d'une tradition et sa vision du monde, car tous les deux, Jésus et la femme, ont été transformés et déplacés, chacun à son tour, par l'irruption d'une nouvelle condition d'énonciation.

Les espaces narratifs *entre-deux*

Marc tient à anticiper, dans le ministère de Jésus, l'évangélisation des païens et une nouvelle orientation missionnaire, du fait que le deuxième partage des pains aura lieu chez les païens (Mc 8, 1-10). Une transformation est ainsi énoncée à partir d'une demande de reconnaissance politique, culturelle et religieuse, selon les Études Culturelles⁹. Ainsi, une femme étrangère demandait la guérison de sa petite fille, afin de pouvoir manger des miettes des enfants d'Israël, bien qu'encore *au-dessous de la table*. Néanmoins, ces espaces de l'*entre-deux*, identifiés lors de cette analyse narrative, nous montreront comment ils ont le pouvoir d'ouvrir cette table afin de rendre dès maintenant *compagnons* (*cum + panis*) tous ceux qui seront rassasiés. Bien évidemment grâce à la solidarité et à l'hospitalité de Celui qui élargit sa générosité envers les Juifs et les païens, au point de convertir leurs dons en richesse partagée selon l'abondance de tout ce que finalement il est possible de ramasser ensemble.

Tout d'abord, le terme *entre-deux*, « entre-lugar », chez Silviano Santiago (1978), constitue un opérateur de lecture important dans le domaine des sciences humaines, notamment dans le champ des Études Culturelles. Utiliser donc cet opérateur signifie articuler les notions et les concepts d'une formation discursive à l'intérieur d'un espace narratif. Pour cette raison, il faut savoir que l'avènement des Études Culturelles, en Amérique Latine, comme méthode transdisciplinaire de recherche et comme formation discursive, a permis l'usage de ce terme-clé comme espace dialogique *entre deux endroits* juxtaposés à considérer, c'est-à-dire : deux énoncés, deux identités, deux cultures etc, tout en gardant un investissement théorique en vue de comprendre les enjeux de chaque réalité évoquée et en contact dans l'analyse d'un contexte. Il s'agit ainsi de comprendre que, dans le cadre de l'historiographie proposée par Silviano Santiago (1978), un domaine littéraire, et pourquoi pas le domaine de l'exégèse, n'est jamais un espace fermé, hiérarchisé et

⁹ Les Études Culturelles visent à fournir aux chercheurs des outils théoriques et méthodologiques pluridisciplinaires en vue d'une réflexivité critique appliquée à toutes les formes de création culturelle, sans discrimination, avec un intérêt particulier pour les productions culturelles considérées comme non canoniques, non « légitimes », qui ne font pas partie des humanités classiques. Cette formation met l'accent sur les pratiques et les objets culturels contemporains en privilégiant la littérature, les langues, les sciences humaines et les sciences sociales, de même que les arts plastiques, la bande dessinée, le cinéma, la photographie, les réseaux sociaux, les jeux-vidéo et toutes les créations numériques.

figé, mais il est plutôt un chantier, ouvert à l'analyse narrative des continuités et des discontinuités, des facteurs de concentration et de dispersion. C'est pourquoi il est toujours pertinent d'observer cet opérateur de lecture dans l'ensemble des énoncés impliqués dans ce récit, pour voir les éléments qui ressortent du champ discursif et métaphorique, mais aussi pour évaluer le dynamisme et la transformation provoquée par cet échange de parole entre Jésus et la Syrophénicienne.

En ce sens, les Études Culturelles, surtout en Amérique Latine, nous montrent qu'il n'y a pas tout à fait un lieu géographique ou épistémologique privilégié qui détient les droits de propriété sur nos pratiques théoriques, mais qu'il y a plutôt un espace narratif de discussion et de négociation de nos pratiques habituelles. Dès lors, ces Études peuvent nous donner une contribution significative dans l'analyse de l'épisode de l'exorcisme de la fille de la Syrophénicienne, car ce récit survient à un moment critique dans l'ensemble de l'évangile de Marc. Dans ce contexte, la distinction du sacré et du profane, du pur et de l'impur était importante pour l'ordonnement social, pour que chacun ou chaque chose reste à leur place. Cependant, à Tyr,¹⁰ Jésus et cette femme étrangère franchissent ensemble des barrières à plusieurs points de vue : politico-social, culturel, ethnico-religieux. Cela dit, ce récit a fait ressortir toutes les implications funestes que le système de sainteté, lié à la parenté, pouvait avoir sur les rapports entre un maître juif et une femme païenne en détresse. Ainsi, à partir de la frontière, ces franchissements de limites sont rendus possibles pour libérer la puissance sanctificatrice de Jésus en faveur des païens. C'est bien cela que ce récit met en œuvre dans le contexte subséquent (Mc 7, 31 - 8, 10). En effet, sur le chemin du retour au pays des *enfants*, Jésus gratifiera *les petits chiens* avec les *miettes des enfants*, en guérissant le sourd qui parlait difficilement et en partageant du pain avec les païens jusqu'au rassasiement.

Pour cette raison, on peut affirmer que la fonction narrative de cette péripécie permet d'ouvrir un espace narratif de discussion et de franchissement des barrières à plusieurs niveaux. Cette guérison de la petite fille de la femme syrophénicienne, symbolisée par le recul imposé à l'esprit impur, laisse donc le champ libre au « Saint

¹⁰ Certains exégètes croient pouvoir préciser le lieu de formation possible de ce récit et pensent à une communauté à la frontière de la Galilée et de la Syrie, où la région de Tyr était perçue comme un territoire de mission.

de Dieu »¹¹. Du coup, en revenant au thème de la frontière, l'espace initialement géographique d'action de l'Esprit de Dieu est désormais élargi. La rencontre de Jésus avec la mère d'une petite fille possédée d'un esprit impur (ἀκάθαρτος) s'inscrit par là dans la série d'exorcismes de l'évangile de Marc où se dessine une conception de la sanctification opposée à celle des pharisiens et des scribes. Habité de l'Esprit de Dieu (Mc 1, 10), poussé par Lui au désert où il vainc Satan (Mc 1, 12-13), Jésus est reconnu d'emblée comme « Saint de Dieu » par cet esprit impur qui, à la synagogue de Capharnaüm, le perçoit comme une menace pour lui et ses semblables (Mc 1, 21-28). La zone frontalière dépassée crée donc des conditions d'échange de parole entre Jésus et cette femme païenne, parce que cette zone est avant tout un espace de rencontre restreint habituellement à des relations anonymes et impersonnelles, étant donnée la condition des sujets qui traversent les zones limitrophes pour plusieurs motifs tous les jours.

La frontière

En effet, chez la Syrophénicienne, Jésus est l'étranger qui se déplace en secret, et le verset 24 montre clairement que son intention n'était ni de prêcher, ni de guérir : « Partant de là, il s'en alla dans le territoire de Tyr. Étant entré dans une maison, il ne voulait pas que personne le sût, mais il ne put rester ignoré ». Cela dit, le narrateur insiste sur le fait que, méconnu chez les siens à qui il voulait révéler le Royaume, Jésus est reconnu aussitôt par une païenne, alors même qu'il n'avait pas l'intention de se donner à connaître en dehors d'Israël. De ce fait, l'appellation « Seigneur » (κύριε) du verset 28 gagne un sens religieux attesté par le registre du secret messianique, attribué à la narration de Marc. D'ailleurs, d'un bout à l'autre du récit, on avait déjà retrouvé l'opposition du dehors et du dedans, mais maintenant celle-ci sera surtout liée à la question de l'espace étranger ou de la personne étrangère, d'où la parole de cette femme qui subvertit sa propre condition, celle du païen comme celle aussi de l'impur. De la même façon, au tout début du récit, l'évocation de la petite fille ressort déjà comme étant, elle aussi, habitée d'un

¹¹ Ce titre messianique de Jésus développé par Marc montre le caractère unique de l'identité christologique de Celui qui a le pouvoir de guérir et de libérer le peuple de sa souffrance en vue d'un avenir eschatologique.

indésirable esprit impur. Cette mention antérieure et l'enseignement sur le pur et l'impur (Mt 7, 1-23) ont fait donc rebondir dans ce texte la rigoureuse séparation imposée entre Juifs et païens. En fait, de ce point de vue, il nous semble que, de la part de Jésus, c'est maintenant l'heure de mettre un point d'arrêt à une extension toujours plus grande des règles de pureté et de ce qui était concerné par ces règles.

De surcroît, d'après Camille Focant (2006), d'une certaine manière, tout se passe dans ce récit comme si dès le début personne n'était là où il devrait être. En ce sens, l'épisode de la Syrophénicienne remet en place : tantôt le démon, intrus dans la petite fille ; tantôt la Syrophénicienne, intruse dans la maison où Jésus se trouvait incognito ; tantôt Jésus lui-même, caché dans une maison en territoire païen. C'est pourquoi, au niveau narratif, le texte semble être conçu comme une succession organisée d'états et de transformations de ces états, beaucoup influencée par la fonction assumée par l'espace narratif. Autrement dit, l'intrigue de résolution énonce l'opération de passage d'un état à l'autre, aussi bien que d'un espace à l'autre, à savoir que le démon en est exclu (v. 29) ; la femme païenne s'en va après avoir conquis sa place par rapport à ce que Jésus pouvait lui donner (v. 30) ; finalement, Jésus se déplacera à découvert en territoire païen (v. 31).

Au fond, ce glissement d'état, à partir de l'espace de la frontière, pour gagner de nouvelles conditions d'énonciation, fait de cet endroit, selon Yvancos & Sánchez (2000), l'espace privilégié de négociation où émergent non seulement d'autres textes et contextes, sinon de nouveaux sujets interprétatifs et de nouvelles identités et altérités culturelles. Car ce récit de la Syrophénicienne, lui aussi, est devenu au milieu de cette *section des pains* (Mc 6, 34 - 8, 26) un espace de l'*entre-deux*, de transformation des forces régulatrices, soit de la tradition juive, soit de la culture païenne. En d'autres termes : chaque culture lutte dès la frontière contre sa dissolution face à l'autre, de sorte qu'il y a toujours une tension dialectique entre le neuf et le vieil, entre les substrats qui présentent leurs demandes en vue d'une reconnaissance identitaire dans le débat social.

L'autre

De même, le dialogue entre Jésus et la Syrophénicienne devient emblématique du fait de mettre en évidence que l'homme n'est pas un être qui peut

se passer des autres. Enfermé en lui-même, il risque de perdre son être. Il est erroné de croire que l'on puisse se construire seul et que l'autre constitue forcément une agression. Au contraire, l'altérité, nous disent plusieurs philosophes contemporains, est un facteur constitutif de l'identité. L'autre est justement celui qui, par son altérité même, m'appelle, me convoque, me fait sortir de l'enfermement et par là me permet d'accéder à moi-même. L'autre devient pour moi grâce et salut.

C'est parce que nous ne suffisons pas à nous-mêmes que nous avons besoin de sortir, d'être en mouvement vers ce qui peut nous aider à quitter l'enfermement dans l'identique et à oser avancer. Il s'agit ainsi de saisir et de percevoir davantage : un appel (comme celui que Jésus a reçu de la femme syrophénicienne) ou une présence (comme celle de Jésus, perçue par la Syrophénicienne). On est devant la révélation ou la reconnaissance d'un autre qui vient d'ailleurs, cette présence marque le dévoilement d'une existence et éveille une exigence secrète au fond de chacun d'eux. Tel est sans doute le profond secret de l'homme, au point de valoir réciproquement pour l'homme Jésus lui-même et pour cette femme en détresse. Entendre la voix de Dieu qui parle à l'intérieur de nous et de chaque situation nouvelle et intrigante, c'est entendre aussi cet Autre qui nous permet de nous découvrir nous-mêmes, et non pas seulement individuellement mais de même en communauté fraternelle.

Dieu, l'Autre est très exactement ce que je ne suis pas, mais aussi ce que l'autre n'est pas suffisamment pour moi. Dieu est donc pour moi et pour l'autre, cette altérité qui nous permet à chacun de ne pas nous perdre en ce qui ne serait jamais que nous-même, pluriel ou singulier. Le salut, c'est peut-être cela finalement, et qui n'a pas d'autre nom. Le visage de Celui qui est notre Autre à tous se profile ici non pas pour nous bousculer et nous menacer, mais comme celui-là même dont le souffle depuis le commencement du monde, se mêle au nôtre et le ravive.¹²

L'homme est ainsi un être visité. Et Dieu dans son incontestable grandeur dit oui à notre existence et nous donne confiance afin que nous disions à notre tour oui à nous-même. Effectivement, toute autonomie commence par être provoquée par une altérité qui nous rend capables d'entreprendre à nouveau la route, ce qu'a fait la femme au verset 30, dans l'espérance d'arriver chez elle et de trouver sa petite fille guérie, aussi bien ce que Jésus lui-même a fait au verset 31, en marchant

¹² GESCHÉ, Adolphe. « Topiques de la question du salut ». Dans : *Dieu pour penser V. La destinée*. Paris : Cerf, 1995, p. 49.

librement et à découvert sur la terre païenne, plein de nouvelles perspectives dans sa mission. De cette manière, chacun des deux fut pour l'autre l'espace de médiation d'une altérité qui sauve, bien évidemment parce qu'ils étaient touchés intimement par ce tout Autre en qui toutes choses ont leur commencement. L'apparition de cet Autre, son irruption, son appel, son épiphanie, sa communication, sa Révélation ne reste pas une chose extérieure, mais elle découvre l'Autre comme Celui duquel moi-même et mon monde, nous dépendons, et qui nous concerne - au plus intime et davantage encore autour de la table.

La table

Les rencontres autour de la table pour partager la nourriture et la vie changent l'ambiance des lieux, créent de la relation et de l'amitié. C'est pourquoi les métaphores du repas développées par Jésus et la Syrophénicienne, au long des versets 27 et 28 respectivement, laissent de la place à une nouvelle initiative : l'ouverture de la table, au nom d'un partage fraternel, bien qu'au départ Juifs et païens restaient chacun dans son rôle habituel d'enfant et de petit chien. Néanmoins, ce geste d'accueil réciproque commencé par Jésus et par la Syrophénicienne lors de ce récit conduisent petit à petit chacun de nous à un chemin qui va du discernement à l'hospitalité.

D'emblée, cette section dans son entier se révèle comme un lieu de provocation et de discernement. Cela dit, pourquoi l'autre, que je découvre désormais devant moi comme mon frère, doit-il rester au-dessous de la table pour manger des miettes qui tombent ? Pourquoi ne peut-il s'installer à table et manger avec moi en partageant la même nourriture, c'est-à-dire la même vie ? Par ailleurs, est-ce qu'il y a aussi quelque chose à apporter ? Ces types de question nous mènent encore plus loin. Elles peuvent être des creusets de communion et d'hospitalité : « Combien de pains avez-vous ? Allez voir. » (Mc 6, 38). Ce commandement d'aller voir est aussi une invitation à regarder chez moi avec justesse pour être capable de partager de ma portion et d'accueillir les plats que l'autre amène de chez lui. Ces genres de partage, autrefois impensables, permettent à l'un et à l'autre d'être *compagnons* et d'exprimer leurs traditions culturelles, familiales et religieuses. Les gestes que chacun de nous porte et qui nous portent font aussi notre identité.

Un repas préparé ainsi crée des liens chaleureux, mène à vivre ensemble, c'est une source communicative de vie. Une table ouverte ainsi peut devenir un espace de rencontre, d'échange de parole, de vie et de dons, de convivialité entre personnes de tout horizon et de tout âge, parce qu'elle peut être un espace narratif de relations et de transformation de relations personnelles et sociales à plusieurs niveaux, de façon qu'on peut même effacer la division, comme celle du pur et de l'impur et toute prétention de sainteté pour que tous puissent avoir accès à cette vie inépuisable. La table ouverte tisse ainsi son propre réseau pour exister : l'un est soutenu par l'autre, de sorte que cinq ou sept pains et une petite quantité de poissons nourrissent une multitude, d'un côté et de l'autre de la frontière, en territoire juif ou en terre païenne. Peu importe : on met en commun les dons apportés, collectés et cuisinés, on s'assied, on rend grâce, on les partage, on s'en sert, on se rassasie et finalement on recueille les restes pour que rien ne se perde.

Au point où nous en sommes, on arrive à la fécondité de ce réseau relationnel de Jésus qui s'enracine dans un type d'hospitalité absolument unique, ouverte et illimitée. Cette posture est l'expression de sa singulière capacité d'apprendre de chaque nouvelle situation qui se présente, puisque devant la Syrophénicienne Jésus aussi se comporte comme le serviteur par excellence. Cette nouvelle « sainteté hospitalière », pour utiliser un concept de Christoph Theobald, met donc en évidence l'espace narratif ouvert par la table du partage de la vie et cela fait que chacun soit à la fois une présence significative auprès d'autrui, tout en ayant une distance absolue par rapport à soi-même. Cela nous provoque encore à ne pas nous laisser réduire à un certain cercle de personnes ou catégorie sociale, de sorte que cette rencontre en terre païenne est pour nous une belle occasion de regarder attentivement le Maître comme Celui qui écoute, qui se déplace et qui sert.

Le centre de gravité de la sainteté et de la pureté s'est ainsi déplacé vers son origine sans s'évader de la chair de l'hospitalité humaine. Au contraire, cette sainteté proposée par Jésus s'y communiquera en abondance grâce aux possibles ultimes qu'il perçoit en cette femme étrangère par son regard admiratif. En ce sens, sa propre capacité d'apprentissage ne cesse de faire école. Malheureusement cette communication ne va nullement de soi, mais elle va s'inscrire dans un conflit d'interprétations interne au judaïsme. Elle indique que le regard de Jésus est loin d'être évident pour tous et que l'adopter effectivement est de l'ordre d'une véritable

conversion ou nécessite une inversion au-delà de nos compréhensions métaphoriques.

En guise de conclusion...

Le chemin parcouru jusqu'ici nous aura permis de réaliser que l'hospitalité, maintenue ouverte grâce à la sainteté de Jésus, abolit l'exclusivité des biens messianiques pour le seul peuple soit-disant pur et se laisse ménager une ouverture vers les païens pour qui le Seigneur prépare la seconde multiplication des pains (Mc 8, 1-10). On présente ainsi un Jésus préfigurant la mission apostolique vers la terre païenne, bien qu'encore de manière limitée, car cette mission ne s'est effectivement développée qu'après la passion-résurrection de Jésus, quand Paul aura affirmé de vive voix : « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; puisque vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 28).

En ce sens, même si Jésus s'éloignait de son pays et voulait rester caché, cela ne sera pas possible parce qu'il était dans un espace narratif de l'*entre-deux* et à plusieurs niveaux. En d'autres termes, de la frontière, une altérité féminine et étrangère, sachant bien ce qu'elle disait, parce qu'elle avait déjà entendu les paroles et les gestes de cet homme venu d'ailleurs, lui adressa un mot qui ouvrit non pas seulement la porte de la maison où il était, mais aussi la table du partage de la véritable nourriture, autrement dit, de la véritable vie. Cette porte et le seuil des païens, Jésus ne les franchira pas seul. À l'exemple des apôtres, les premières générations de chrétiens - beaucoup venaient de chez les païens - auront gardé un très bon souvenir de cet événement, car l'appel de cette femme syrophénicienne fut pour Jésus lui-même un appel jailli du centre de sa propre conscience. Il y avait donc, dans la *parole* de cette femme païenne, une force de *raison* et de *logique*¹³ qui rejoignait Jésus dans la force de sa révélation comme Saint de Dieu - Celui qui avait des pouvoirs thaumaturgiques, puisque désormais il pouvait enseigner, guérir et chasser les démons - par-delà les frontières d'Israël. C'était comme si un coup de vent avait déchiré l'horizon des espaces infinis. En ce jour-là, comme le

¹³ Parole est, en grec, un mot qui signifie aussi raison et logique.

comprendront les premiers chrétiens, il fut révélé que la maison d'Israël était vaste comme le monde.

En effet, en dernière analyse, qui était enfant de Dieu par génération ? Certainement pas les païens ; même pas davantage les Juifs. Mais Celui qui, par l'alliance, a fait des Juifs ses enfants, aura pu adopter aussi les païens et en faire ses enfants, du fait que le dernier verset suggère une très discrète réponse : « Elle retourna dans sa maison et trouva l'enfant (τὸ παιδίον) étendue sur son lit et le démon parti » (Mc 7, 30). Tel qu'on peut le voir, pour la première fois dans ce récit, la petite fille, autrefois nommée (τῆς θυγατρὸς), maintenant délivrée du démon, est désignée (τὸ παιδίον), justement le terme utilisé pour reconnaître un enfant, bien que dans un sens large. Cela veut dire que la Bonne Nouvelle du Royaume a décidément le pouvoir de faire craquer les divisions des catégories humaines, puisque les païens sont eux aussi destinataires de ces bienfaits, et les disciples s'en allèrent en tout lieu, le Seigneur agissant avec eux et confirmant la Parole par les signes qui l'accompagnaient (cf. Mc 16, 20).

Références bibliographiques

DELORME, J. « Le pain des enfants partagé aux païens ». Dans : *Lecture de l'Évangile selon saint Marc. Cahiers Évangile 16F*. Paris : CERF, 1972, pp. 68-69.

FOCANT, C. « Exorcisme de la fille d'une Syrophénicienne ». Dans : *L'évangile selon Marc*. Paris : CERF, 2004, pp. 281-290.

FOCANT, C. « L'analyse narrative ». Dans : *Marc, un évangile étonnant : recueil d'essais*. Paris : Dudley, 2006, pp. 252-267.

FONTAINE, D. « Les nouvelles pratiques de partage ». Dans : *La nourriture. Revue Christus, no. 238*, pp. 208-214.

GESCHÉ, A. « Topiques de la question du salut ». Dans : *Dieu pour penser V. La destinée*. Paris : CERF, 1995, pp. 27-70.

LAMARCHE, P. « La femme grecque ». Dans : *Évangile de Marc*. Paris: J. Gabalda et Cie, 1996, pp. 189-192.

MIGNOLO, W. « Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas ». Dans : *Cânones & Contextos. Anais do 5º Congresso da Abralic*, 1998.

POUSSET, E. « Et les païens ? ». Dans : *Une présentation de l'Évangile selon saint Marc*. Paris : DDB, 1978, pp. 121-125.

RADERMAKERS, J. « Le pain des enfants ». Dans : *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc : 2. Lecture continue*. Bruxelles : Institut d'Études Théologiques, 1974, pp. 183-185.

SANTIAGO, S. Retórica da verossimilhança. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Rocco, 1978.

THEOBALD, C. « Avant-propos et Ouverture ». Dans : *Le christianisme comme style*. Paris: CERF, 2007, pp. 9-197.

YVANCOS, J. M. y SÁNCHEZ, R. M. *Teoría del canon y literatura española*. Madrid: Cátedra, 2000.

Trabalho submetido em 10/04/2018.

Aceito em 09/05/2018.

André Luís de Araújo

Doutor em Literatura Comparada pela UFMG. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem e do Curso de Letras-Espanhol (Graduação) da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Email: aluisaraujosj@gmail.com