

Rôles variés des récits dans la construction narrative de l'identité religieuse

Pierre-Yves Brandt

Institut de sciences sociales des religions /
Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne

Résumé : L'identité individuelle ou de groupe est narrative. Seul le récit peut établir une continuité au-delà des discontinuités biographiques résultant de transformations de soi éprouvées subjectivement ou observées par les autres, telles des changements de statut social, d'apparence, etc. Le récit de soi joue donc un rôle central dans la construction identitaire. Pour ce faire, il peut s'appuyer sur divers types de récits à disposition dans l'environnement culturel. À la présentation de cette typologie s'ajoute une analyse des divers rôles joués par ces récits. Les traditions religieuses constituent des réservoirs privilégiés de récits véhiculant des repères identitaires et des modèles auxquels s'identifier.

Mots-clés : récit de soi, construction de l'identité, processus identificatoires, récits-types, modèles religieux.

Introduction

Partons d'un constat : il n'est pas possible d'attribuer une expérience religieuse à autrui si le caractère religieux de l'expérience n'est pas revendiqué par celui ou celle à qui elle est attribuée. Il est impossible de dire « tel s'est converti », « telle

a vécu une expérience mystique », « telle a fait l'expérience de l'éveil », « tel a eu une vision », etc., si la personne elle-même n'en fait le récit.

De ce constat, nous pouvons tirer deux conséquences. La première porte sur le caractère religieux ou non d'une expérience éprouvée par un individu : le caractère religieux ou non d'une expérience n'est pas intrinsèque à l'expérience, mais résulte de sa mise en relation avec un système de sens, un système symbolique qui interprète cette expérience et en établit la valeur. Il faut que le sujet de l'expérience choisisse de l'inscrire dans un système religieux donné pour que cette expérience prenne sens dans le cadre de ce système.

L'autre conséquence porte plus fondamentalement sur le caractère intrinsèquement narratif de l'identité humaine qui est indissociable d'un rapport réflexif à soi. Nous rejoignons ici des travaux importants menés pas des philosophes dans la dernière partie du siècle dernier.

Voyons cela de plus près.

1 Identité narrative plutôt qu'identité comme permanence dans le temps

Je me référerai pour commencer à Catherine McCall (1990), une philosophe analytique, qui met en évidence l'échec d'une approche qui chercherait à définir l'identité personnelle comme permanence dans le temps.

1.1 L'identité comme permanence dans le temps

Partant de l'idée que deux objets seront considérés comme identiques s'ils ne présentent en tout point aucune dissemblance, on pourrait penser que l'identité d'un individu ne sera assurée que si l'on peut garantir une continuité corporelle. McCall commence par envisager les cas de transplantation d'organes. Dès lors qu'on me transplante un rein, le foie ou le cœur, suis-je encore identique à moi-même ou me suis-je irrémédiablement altéré ? Si l'on constate effectivement des problèmes identitaires chez les personnes qui bénéficient de la transplan-

tation d'un organe vital tel le foie ou le cœur (« J'ai l'impression que X, le donneur, vit un peu en moi », aura tendance à dire le ou la bénéficiaire du don d'organe), le prolongement de ces réflexions à des transplantations plus conséquentes font apparaître de manière on ne peut plus évidente la fragilité d'une conception de l'identité en terme de permanence, d'immuabilité. Catherine McCall imagine la transplantation d'un cerveau. C'est encore de la science-fiction, mais peut-être plus pour longtemps. Si A a autorisé la transplantation de son cerveau dans le corps de B, est-ce pour continuer sa vie dans le corps de B, ou est-ce pour que B puisse continuer de vivre grâce au cerveau de A ? Ces réflexions mettent définitivement à mal les conceptions classiques en philosophie d'une identité personnelle fondée sur la continuité corporelle ou mémorielle (Keucheyan, 2002, p. 313).

Pour préserver tout de même une conception de l'identité fondée sur la permanence dans le temps, on peut choisir de contourner ces questions en se rabattant sur la permanence de certains traits corporels. Ceux-ci sont peu nombreux à rester stables dans le temps : empreintes digitales, iris de l'œil ou ADN. La police ou les systèmes de sécurité peuvent se contenter de la reconnaissance de ces traits pour identifier des individus. Mais reconnaissons-le : aucun être humain n'acceptera volontiers de définir son identité par ces quelques traits permanents. Je suis plus que mes empreintes digitales ou que mon ADN criera-t-il. Je suis principalement ce que je suis devenu.

1.2 L'identité narrative

Mais justement, vouloir me définir à partir de ce que je suis devenu suppose une définition de l'identité qui renonce à se fonder sur la permanence dans le temps et qui intègre des processus de transformation, d'altération. Une telle approche prend acte que nous changeons à chaque instant, que nous sommes en constante transformation.

Pourtant, nous avons en même temps le sentiment de rester nous-mêmes, de ne pas subir en permanence des ruptures qui nous rendraient à chaque instant étrangers à nous-mêmes. Comment est-il possible que nous ayons la profonde conviction

du maintien de notre identité alors que nous ne cessons de nous modifier ?

Le secret de ce maintien de l'identité au travers des changements réside dans les processus narratifs sur lesquels s'établit le rapport identitaire à soi. Nous sommes redevables ici aux travaux de Paul Ricœur (1998), mais aussi de Hubertus Hubbeling (1990) et de Alasdair MacIntyre (1997). Ces auteurs montrent que le récit permet de combler les ruptures biographiques en reliant des moments successifs par une trame qui raconte les transformations par lesquelles l'individu a passé. Ainsi, le récit a le pouvoir d'établir une continuité au travers de discontinuités. L'identité d'un individu, c'est l'identité de celui ou de celle qui a passé à travers tous ces moments successifs. Au bout du compte, le sentiment d'identité résultera de la capacité à mettre en évidence le fil rouge d'un parcours de vie, une forme de fidélité à soi-même, toujours à ressaisir par le récit, ce que Ricœur range sous le terme de promesse. Un parcours de vie sera considéré comme accompli s'il peut être raconté comme promesse tenue au regard de ce qu'on pouvait en espérer à son début.

Présenter mon identité – qui je suis – comme résultant de ce que je suis devenu, donc de mon histoire, c'est donc considérer que l'identité résulte d'une construction et que cette construction ne peut être saisie que par le récit. L'identité humaine est narrative.

1.3 Le sentiment d'identité dépend de la mémoire autobiographique

Des travaux sur la mémoire le mettent bien en évidence. Le psychologue Endel Tulving (1985) estime que la mémoire est organisée par trois systèmes inter-reliés : la mémoire procédurale, la mémoire sémantique et la mémoire épisodique. Au niveau le plus élémentaire, la mémoire procédurale permet à un organisme de garder la trace de liens comportementaux entre des stimuli et des réponses. Avec la mémoire sémantique, se manifeste l'exercice d'une cognition qui travaille sur des représentations d'états du monde internalisées : l'organisme construit des modèles mentaux du monde qui constituent un

savoir sur le monde sans fondement expérientiel. La mémoire épisodique apparaît lorsque l'organisme peut en plus se souvenir d'expériences personnelles, d'événements où l'individu a effectivement été impliqué et qui peuvent être situés dans le temps subjectif. Seule la mémoire épisodique est effectivement autobiographique. Or on constate que la perte de la mémoire épisodique (biographique) a un impact sur le sentiment d'identité.

Catherine Thomas Antérion *et al.* (2008) décrivent par exemple le cas d'un homme de 41 ans qui, suite à un traumatisme crânien, présente durant huit jours une amnésie d'identité. Par la suite, la récupération totale de ses souvenirs se fit par étapes et dura neuf mois. Durant les premiers jours, le fait de ne se rappeler de rien le rendait anxieux. Il en est de même dans la maladie d'Alzheimer où les troubles de mémoire autobiographique apparaissent de manière importante dès le début de la démence : « Ils affaiblissent graduellement la cohérence de soi et le sentiment d'identité. » (Piolino 2008 : p. 587.) Ces travaux soulignent l'importance de la mémoire autobiographique dans la construction et le maintien du sentiment d'identité.

2 Quatre types de récits dans les traditions religieuses

L'identité, notamment l'identité religieuse, se construit par le récit. De l'expérience éprouvée au récit, il y a donc un travail d'interprétation, de symbolisation discursive d'un vécu mêlant états émotionnels et processus de représentations mentales. Ce travail d'interprétation suppose une maîtrise du système symbolique (le langage) par lequel l'expérience éprouvée va être racontée. Tout le monde n'a pas la même habileté pour manier ce langage. Par chance, il n'est pas nécessaire de tout inventer. Le langage, notamment le langage religieux, constitue un réservoir de motifs et même de récits élaborés à l'aide desquels l'expérience personnelle va pouvoir être saisie. L'environnement (religieux) fournit des matrices narratives dans lesquelles l'expérience individuelle ou collective peut se couler (et se mouler).

Si nous essayons maintenant de catégoriser les types de récits véhiculés par les traditions religieuses et les rôles qu'ils jouent dans la construction de l'identité religieuse d'un individu ou d'un groupe, nous pouvons distinguer au moins quatre types de récit.

2.1 Premier type de récit : le récit de soi

Le récit de soi a, par définition, un caractère autobiographique. L'identité en tant que rapport réflexif à soi ne pouvant être construite que narrativement, le récit de soi en constitue la matière principale. Le récit de soi ne prend pas forcément la forme d'une expression à haute voix ou par écrit, mais peut déjà tout simplement se manifester sous forme de bribes de récits où le sujet se met en scène intérieurement. Souvenirs ou projets constituent des représentations intérieures à caractère narratif qui soutiennent le sentiment d'identité en établissant des ponts entre passé, présent et futur.

Pour ce qui concerne la construction de l'identité religieuse, le récit de soi prend des formes plus abouties pour capter une permanence identitaire ou un changement identitaire. Le récit de soi au service d'une permanence identitaire pourra s'organiser par exemple autour d'une fidélité attestée tout au long d'un parcours de vie ou en référence à une tradition familiale qui a traversé les siècles. Le récit de soi au service d'un changement identitaire soulignera plutôt comment l'identité déclinée aujourd'hui résulte d'une transformation éprouvée et assumée. L'extrait suivant, tiré d'un entretien avec une résidente d'une maison de retraite pour personnes âgées, illustre bien ce qu'est le récit de soi au service de la permanence identitaire :

« On est catholique, c'est comme ça. [...] je viens d'une famille catholique. [...] mais j'ai dit que moi je suis catholique, je suis née catholique et je meurs catholique. » [ID129, p. 9-10.]

En ce qui concerne le récit de soi au service d'une transformation identitaire à caractère religieux, on peut penser aux récits de conversion, aux récits de vocation et, plus généralement, à tous les récits qui rendent compte d'une transformation identi-

taire en lien avec des expériences sortant de l'ordinaire : visions, expériences mystiques, de mort imminente, paranormales, etc.

De manière générale, on peut ranger le récit de soi en contexte religieux dans la catégorie du *témoignage*.

2.2 Deuxième type de récit : les récits fondateurs, dont les mythes

Angelo Brelich (1970) définit comme mythe tout récit qui se situe dans un temps révolu (époque primordiale) ou dans une temporalité suspendue (anhistorique) et qui fait intervenir des êtres surhumains (héros, dieux) différents des êtres qui vivent actuellement sur terre. Les récits de type mythique font partie des textes véhiculés par les traditions religieuses. Ils fondent par exemple l'origine de ces traditions religieuses elles-mêmes ou l'origine de cultes, de pratiques ; ils peuvent aussi expliquer le caractère sacré de lieux, de moments dans le calendrier, d'objets, etc. Les récits fondateurs ne sont pas constitués uniquement de mythes. Ils peuvent aussi comporter des récits à caractère historique, tels des épopées collectives ou tout simplement des récits à caractère historique racontant comment une tradition religieuse s'est constituée ou a évolué. Les récits fondateurs font par principe partie du corpus textuel oral ou écrit, souvent considéré comme canonique, d'une tradition religieuse. Ils participent de manière importante à la vision du monde véhiculée par cette tradition en répondant entre autres aux questions « D'où venons-nous ? », « Où allons-nous ? » et « Pourquoi sommes-nous là ? ».

2.3 Troisième type de récit : les vies exemplaires, dont celles des fondateurs

Le corpus textuel d'une tradition religieuse véhicule aussi des récits de vies considérées comme exemplaires. Ces vies sont présentées comme réalisant ce qui est visé par la tradition religieuse qui les rapporte. Dans ce type, on peut ranger non seulement des récits en troisième personne (vies de personnes, voire de groupes, exemplaires racontées par d'autres), mais aussi des récits en première personne (en « je » ou en « nous »). On pense ici tout spécialement à des vies de saints, de personnages

illustres, mais aussi à des fondateurs de traditions religieuses tels François d'Assise ou Siddhārtha Gautama.

En fait, la distinction entre récits fondateurs et récits exemplaires n'est pas toujours facile à établir et il n'est pas exclu qu'un récit appartienne aux deux types. On posera comme critère de différenciation le fait de savoir si ce qui est raconté dans le récit est présenté comme modèle à suivre ou non. La mesure qui s'exprime dans le comportement de certains héros tel que rapporté dans l'*Iliade* ou l'*Odyssée* invite à ranger ces récits parmi les textes fondateurs sans caractère exemplaire. En revanche, le récit de la vie de Siddhārtha Gautama, qui vécut cinq ou six siècles avant J.-C. peut être considéré à la fois comme récit fondateur et récit de vie exemplaire, car la vie du fondateur du bouddhisme est présentée comme modèle à imiter.

Des récits de soi sous forme de témoignages peuvent aussi faire partie des textes à caractère exemplaire qu'une tradition véhicule dès lors qu'ils le sont indépendamment des personnes qui les ont produits.

2.4 Quatrième type de récit : des fictions, notamment à caractère exemplaire

On rangera sous ce type des récits didactiques, tels des paraboles ou des comparaisons. Dans les traditions religieuses, ce type de récits apparaît généralement dans le cadre d'enseignements donnés par des maîtres de sagesse ou des figures autorisées. Une foule de récits fictifs sont ainsi, par exemple, insérés dans les enseignements des rabbis juifs rapportés par la Michnah, le Talmud, ou dans l'enseignement du Bouddha. Dans la tradition chrétienne, de nombreuses paraboles, telle celle du Bon Samaritain, font partie de l'enseignement de Jésus. Nous verrons, quand nous parlerons des rôles joués par ces divers types de récits, comment ils peuvent participer à la construction de l'identité.

3 L'identification à des récits-types

Dans *Temps et récit* (1983-1985), Ricœur décompose la lecture d'un récit en trois moments désignés comme triple *mimesis* : préfiguration, configuration et refiguration. On peut dire, sans le trahir, que ces moments s'appliquent aussi à l'audition d'un récit. Ces trois moments constituent un parcours. Ce parcours peut tout à fait contribuer à la construction de l'identité de celui ou celle qui est ainsi en contact avec le récit lu ou entendu.

Le premier moment (préfiguration) consiste à entrer dans le monde du récit. L'accès au monde du récit est conditionné par un minimum de familiarité avec le langage utilisé par le récit pour pouvoir comprendre de quoi il s'agit. Le deuxième moment (configuration) consiste à s'identifier suffisamment avec au moins un point de vue adopté par le récit. En général, on s'identifiera à un personnage, c'est-à-dire que l'on vivra ce qui se passe dans le récit à partir de ce qu'éprouve et comprend ce personnage. Il se peut aussi que l'on s'identifie à plusieurs personnages, passant de l'un à l'autre, ou que l'on garde un point de vue d'observateur qui, tout en restant à distance des personnages du récit, soit tout de même bien ancré dans le récit et en suive toutes les péripéties comme un personnage invisible et muet. Dès lors, les transformations par lesquelles passe le récit feront éprouver au lecteur ou à l'auditeur du récit des déplacements correspondant à ceux éprouvés par le point de vue (le personnage) auquel il s'est identifié. En ce sens, ce parcours est soutenu par un processus psychique intériorisé que nous pouvons désigner comme processus d'identification.

Le troisième moment (refiguration) a lieu lorsque le lecteur ou l'auditeur passe du monde du récit à l'environnement dans lequel il vit : va-t-il ou non y transposer quelque chose de ce qu'il a vécu dans le monde du récit ? Va-t-il ou non intégrer quelque chose de son expérience avec le texte dans son répertoire d'expériences pour affronter la vie quotidienne ? Si oui, on dira que la lecture ou l'audition du récit l'a transformé.

En termes de construction de l'identité, on dira donc que le processus de lecture ou d'audition d'un récit comporte la potentialité de transformation identitaire : on peut être transformé par

la lecture ou l'audition d'un récit. On parlera de construction de l'identité religieuse lorsqu'une telle transformation s'opère au contact de récits religieux.

Parmi les récits véhiculés par une tradition religieuse, on notera que, plus que les mythes, ce sont les récits présentés comme récits exemplaires (vies ou fictions exemplaires) qui invitent principalement à la *mimesis*, car ils sont conçus comme modèles identificatoires. Parmi les récits exemplaires, certains sont véritablement transmis comme des récits-types, c'est-à-dire qu'ils jouent par excellence un rôle de modèle identificatoire auquel conformer son propre récit. Ainsi, par exemple, le récit de Paul sur le chemin de Damas est transmis dans la tradition chrétienne comme récit-type de la conversion. Mais ce n'est pas le seul rôle qu'un récit peut jouer dans la construction de l'identité.

4 Cinq rôles joués par les récits véhiculés par les traditions religieuses

Après avoir catégorisé quatre types de récits véhiculés par les traditions religieuses, intéressons-nous maintenant aux rôles qu'ils peuvent jouer dans la construction de l'identité religieuse d'un individu ou d'un groupe. Nous pouvons en distinguer au moins cinq.

Prenons pour commencer le récit de soi. Celui-ci joue un double rôle. En effet, il est en général à la fois à destination de soi et à destination des autres. Ce faisant, il exploite cette capacité du récit à inscrire des moments discontinus dans une continuité discursive. On pourrait penser que ces deux rôles n'en font qu'un. Cependant, il est des situations où l'un des pôles de destination du récit s'estompe à tel point au profit de l'autre que l'on comprend qu'il est nécessaire de ne pas les considérer comme un tout indissociable. Certes, dans la grande majorité des cas, récit à destination de soi et récit à destination des autres sont si intimement imbriqués que chaque élément du récit ne semble avoir qu'une seule audience formée à la fois de soi et des autres. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Dans le journal intime, et plus largement dans certaines façons de se

représenter des épisodes biographiques ou d'imaginer des événements à venir, nous constatons la possibilité de se raconter les choses à soi-même d'une manière que nous ne souhaiterions pas divulguer à autrui. À l'inverse, la vie peut nous obliger parfois à produire à destination d'autrui un récit de soi auquel nous ne sommes pas prêts à accorder un quelconque crédit. C'est le cas, par exemple, lors de déclarations obtenues sous la contrainte. Repris à destination de soi, un tel récit peut prendre alors une tournure très différente du récit fourni à autrui. Ces exemples font apparaître qu'une tension entre soi et autrui dans les objectifs visés par un récit de soi est constitutive de la production d'un tel récit. Sa présence, toujours sous-jacente, explique la dimension nécessairement polyphonique (Carel et Ducrot, 2009) de tout récit de soi.

4.1 Rôle 1 du récit de soi : intégrer les discontinuités à destination de soi

Un parcours de vie n'est pas un long fleuve tranquille. Il est fait de périodes de croissance, de crises et de ruptures, de transformations, de périodes de maturation et de vieillissement. Le découpage en étapes de la vie est là pour en témoigner : un être vivant est continuellement en train de changer. Se transformer est peut-être bien la seule chose qui se produit sans discontinuité dans un parcours de vie. Comment un individu ou un groupe s'y prend-il pour maintenir un rapport à soi qui perdure dans le temps alors que le soi est aussi mouvant ? Par le récit. Nous l'avons dit : le rapport à soi se construit dans la narrativité parce que l'identité d'un être ou d'un groupe vivant est narrative. Le récit de soi est donc orienté vers soi parce que l'identité qui est la mienne ou la nôtre se construit dans le récit et que nous ne pouvons en avoir conscience que par des médiations narratives. Le récit de soi permet d'établir la continuité identitaire au travers des discontinuités inhérentes à la condition d'être vivant. En ce sens, le récit aide à l'intégration des transformations vécues. C'est pourquoi Susan Harding (1987) estime par exemple que la conversion est indissociable du récit qui en est fait.

L'importance du récit de soi à destination de soi a tout particulièrement été mise en évidence par des travaux en formation d'adultes (Pineau et Legrand, 2013). Lors de programmes de réorientation professionnelle pour des personnes migrantes, obligées de changer de profession suite à une maladie, un accident, un chômage prolongé ou la disparition d'un métier (p. ex. les typographes dans le monde de l'imprimerie), on constate chez certains une impossibilité d'acquérir de nouvelles compétences professionnelles. Les difficultés n'étant pas imputables à un déficit cognitif, des groupes de paroles sont mis en place pour permettre aux adultes en formation de parler de ce qui leur arrive. Souvent, c'est l'incapacité de donner du sens au programme de réinsertion professionnelle qui est évoquée. Un travail sur le récit de vie permet alors de retisser une continuité au travers d'une rupture biographique. Dans le même sens, Marie-Madeleine Million-Lajoinie (1999 : p. 16-17) évoque trois motifs pour s'engager dans une construction de sa propre identité par le récit de vie :

- faire retour à ses racines pour se « reterritorialiser » après une période d'éloignement ou d'errance ;
- conjurer une identité plus ou moins encombrante ;
- unifier « des » identités quelque peu dissemblables ou même contradictoires qui ont pu jalonner l'histoire personnelle.

4.2 Rôle 2 : intégrer les discontinuités à destination des autres

Mais le récit de soi n'est pas orienté seulement vers soi. Dans sa construction, le témoignage apparaît la plupart du temps comme orienté vers autrui. Il vise à la meilleure coïncidence possible entre ce que je dis de moi (identité subjective) et ce qu'autrui, destinataire du récit de soi, dit de moi (identité objective). Car de cette coïncidence dépend la qualité de mon insertion sociale (Brandt, 1997). À qui ne me connaît pas ou pas bien, il importe de faire quitter des préjugés (« Comprends qui je suis ! »). Et parce que je suis en continuelle transformation identitaire, il importe sans cesse d'amener l'autre à prendre acte que je ne suis plus (seulement) l'être qu'il a connu et de

l'aider à intégrer la transformation identitaire qui est la mienne (« Comprends que j'ai changé ! »). Cela est d'autant plus nécessaire si la transformation s'accompagne d'une rupture. On pensera ici par exemple aux revendications des adolescents d'être considérés comme des adultes et plus comme des enfants, aux citoyens naturalisés qui ne veulent plus être considérés comme des étrangers, aux personnes qui changent de sexe. Dans le domaine religieux, le récit de conversion joue tout spécialement ce rôle.

Pour atteindre leur objectif, les récits de soi doivent être construits selon des modèles identifiables par autrui. C'est pourquoi, ils auront tendance à se conformer à des récits-types propres au groupe auquel le locuteur dit (vouloir) appartenir. Ainsi, pour convaincre de l'authenticité d'une expérience religieuse, le récit de soi empruntera au répertoire des récits-types propre à ce groupe de référence pour s'y conformer. Une manière courante de procéder consiste à produire un récit de soi qui met en scène une expérience considérée comme spécifique par le groupe religieux auquel on se réfère. C'est ce que nous allons voir maintenant.

Avant d'explorer d'autres types de récits et la manière dont le récit de soi peut s'y référer, notons encore que les deux fonctions du récit de soi que nous avons décrites, soit à destination de soi et à destination des autres, s'appliquent certes au domaine religieux mais le débordent bien évidemment.

4.3 Rôle 3 : fonder l'identité (récits d'origine)

Dans le cadre d'une tradition religieuse, les principales expériences significatives pour la construction de l'identité sont véhiculées par des récits fondateurs ou des récits exemplaires. Cependant tous ces récits ne jouent pas exactement le même rôle. Arrêtons-nous pour commencer sur les récits fondateurs (deuxième type de récit).

Comme leur nom l'indique, les récits fondateurs, mythes d'origines ou mythes de destinée, ont bien sûr pour fonction de fonder l'origine de la tradition religieuse qui les véhicule. Mais ce n'est pas leur seule fonction. Dans la construction de l'iden-

tité, leur rôle consiste principalement à fonder l'identité de ceux qui appartiennent à cette tradition. Ainsi, dans le récit de soi, ces récits sont exploités pour revendiquer l'appartenance à la tradition fondée sur ces récits. Contrairement aux récits exemplaires qui invitent à l'*imitation*, la relation d'identification avec les récits fondateurs s'opère sur le mode de la *participation*. Celui ou celle qui renvoie à ces récits dans un récit de soi se considère comme bénéficiaire de la tradition dont il/elle se réclame. Prenons les mythes d'origine rapportés par diverses traditions religieuses. Ils ne prétendent pas présenter des comportements ou attitudes qui devraient être imités. Au sens strict, les récits fondateurs ont d'abord pour rôle de poser les bases d'une vision du monde. Y faire référence dans un récit de soi indique que l'on se considère comme participant de cette vision du monde.

Ce qui n'exclut pas que des récits de vie à caractère exemplaire (troisième type de récit), qu'ils soient biographiques ou autobiographiques, puissent également jouer un rôle fondateur. C'est tout spécialement le cas pour les récits qui racontent la vie de fondateurs de traditions religieuses. Certes, ces récits présentent pour une part, au travers du récit de la vie d'un personnage considéré comme fondateur d'une tradition religieuse, un modèle à imiter. Mais tout ne peut pas être imité dans la vie d'un fondateur. Le caractère unique du fondateur provient justement de ce qu'il a posé des actes fondateurs. Le disciple ne peut prétendre à son tour à ce statut. Ainsi, indépendamment de sa prétention à se montrer un bon imitateur du maître, le disciple présente son identité dans un récit de soi en se déclarant simplement adepte de l'enseignement de tel ou tel maître.

Dans une moindre mesure, fonder l'identité est aussi un rôle qui peut être parfois joué par certains récits à caractère de fiction (quatrième type de récit) lorsqu'ils sont reçus comme mettant en scène certains principes fondamentaux. Prenons par exemple une parabole racontée par Jésus dans l'Évangile selon Luc (Lc 15, 11-32). Cette parabole met en scène un père et deux fils. Le cadet demande à avoir sa part d'héritage et quitte son père alors que l'aîné reste avec le père. Plus tard,

le cadet ayant tout dépensé, revient chez son père entraînant la colère de son frère aîné. La parabole peut être lue comme une invitation à s'identifier au fils cadet qui revient vers le père ou au père qui accueille le fils qui revient, proposition que le père adresse au fils aîné à la fin du récit (*cf.* rôle 4 *infra*). Mais ceci ne sera possible qu'à condition d'avoir préalablement adhéré à la proposition que Dieu, comme le père de la parabole, est avant tout celui qui est miséricordieux et qui accueille sans condition. Autrement dit, un récit fictif peut proposer des comportements ou des attitudes à imiter, mais il transmet aussi un enseignement sur lequel peut se fonder l'identité du croyant. Dans l'exemple que nous venons d'évoquer, la parabole propose une représentation de Dieu comme père miséricordieux. Un récit de soi peut très bien emprunter à ce récit pour construire l'identité de celui qui produit le récit.

4.4 Rôle 4 : présenter des modèles identificatoires (récits exemplaires)

Les récits exemplaires, qu'ils s'agissent de vies exemplaires ou de fictions, sont véhiculés au sein d'une tradition religieuse pour fournir un modèle du soi promu par cette tradition : ces récits mettent en scène des attitudes et comportements exemplaires auxquels le fidèle est invité à s'identifier. Une telle démarche invite à s'interroger sur les attitudes encouragées ou réprouvées au travers de la mise en récit de figures exemplaires. Elle invite également à s'interroger sur la construction de soi visée par une tradition religieuse donnée.

Il n'y a pas besoin de s'étendre longuement sur le fait que les récits de vie exemplaires (troisième type de récit) présentent des modèles auxquels s'identifier. Les vies de fondateurs de traditions religieuses, mais aussi celles de saints ou de maîtres, montrent par exemple comment se comporter avec l'argent, le pouvoir, ou quelle attitude adopter face à la souffrance ou la mort. Elles exposent des expériences par lesquelles l'identité de ces personnalités exemplaires s'est transformée. Ces attitudes, comportements et expériences transformatrices peuvent sans autres servir de modèles pour élaborer le récit de soi de celui ou celle qui s'identifie à eux.

Les fictions (quatrième type de récit) peuvent aussi jouer le rôle de modèles. Nossrat Peseschkian (1979) fait usage de ce type de récits, notamment d'histoires tirées des *Mille et Une Nuits*, dans le cadre de psychothérapies. Il part du principe que dans les traditions populaires, l'usage de contes a une fonction psychothérapeutique et pédagogique. C'est pourquoi, il pense que des récits imagés tels que contes, légendes, paraboles, peuvent être utilisés au cours d'une psychothérapie, tout spécialement lorsque l'interaction entre thérapeute et patient devient trop frontale et se bloque. L'introduction d'un conte dans la conversation permet de déplacer l'attention sur un objet tiers. Du point de vue de la dynamique relationnelle, le récit de fiction joue un rôle de médiateur. Mais il ne s'agit pas de raconter n'importe quelle histoire. Le conte doit être choisi en lien avec la problématique psychologique travaillée dans la thérapie. À ce titre, il joue le rôle de modèle. Non pas qu'il indique un comportement à suivre à la lettre, mais en ce qu'il modélise la problématique concernée et présente une issue possible. Du point de vue de la construction de l'identité religieuse, l'auditeur du conte peut s'identifier aux personnages du récit et, s'il adhère à la proposition du récit, vivre une expérience de transformation identitaire.

Concluons ce point sur les récits exemplaires en soulignant le fait que, sur le plan des processus d'identification, les récits de vies exemplaires comme les récits fictifs exemplaires invitent à une relation identificatoire sur le mode de l'*imitation*. Ils invitent à entrer dans un *ethos* de la *conformation*.

4.5 Rôle 5 : des récits exemplaires comme matrices narratives du récit de soi

Les récits exemplaires peuvent en plus jouer le rôle de matrices narratives. Dans ce cas, le récit de soi ne laisse pas seulement entendre que le locuteur s'est conformé à une figure-modèle mise en scène par un récit traditionnel, mais il conforme en plus *son récit* à ce récit traditionnel. Autrement dit, le fidèle ou l'adepte reprend la trame narrative ou certains épisodes ou aspects d'un récit exemplaire pour élaborer son propre récit de soi. Par ce moyen, il cherche à communiquer, notamment

aux autres membres de la tradition religieuse à laquelle il se réfère, sa propre conformité avec l'identité promue par cette tradition religieuse. C'est une manière de faire entendre : « La preuve que j'ai fait la même expérience religieuse cruciale que ceux qui m'ont précédé, c'est qu'elle s'énonce dans les mêmes termes que le récit de mes prédécesseurs. »

C'est ici qu'interviennent ce que nous avons appelé des *récits-types*. Ces récits sont ré-exploités par les adeptes ou tenants qui se réclament d'une tradition religieuse pour attester de la légitimité d'une expérience religieuse qu'ils ont faite. Au IV^e siècle, Augustin raconte par exemple son récit de conversion¹ de manière à le faire coïncider autant que possible avec le récit de la conversion de Paul selon ce qu'en dit l'évangéliste Luc dans le livre des Actes des apôtres² (Brandt, 2005, p. 136).

Par extension, le procédé peut s'étendre à des expériences qui, sans être qualifiées de religieuses, s'apparentent aux expériences paradigmatiques rapportées par les récits-types. C'est ainsi que l'expérience du « Chemin de Damas » peut servir de référence pour parler d'expériences intimes. On en trouve des exemples dans le monde musical. Charles Gounod (1896) raconte qu'en 1831 sa mère lui offre l'entrée pour assister à *Otello* de Rossini. Il y entend la cantatrice Maria Malibran. Il en sort complètement bouleversé (p. 42). En 1832, il assiste avec sa mère à *Don Giovanni* de Mozart qui achève de transformer son rapport à la musique (p. 55-58). Selon l'écrivain Ernest Legouvé, Gounod aurait dit par la suite : « La Malibran fut pour moi le chemin de Damas, Rossini le précurseur, Mozart, le Messie. » (Prod'homme et Dandelot, 1911, p. 48.) Peu importe l'exactitude de ces propos. Ils témoignent de l'assimilation d'une expérience qui bouleverse la vision du monde à une expérience de conversion religieuse. Une assimilation similaire est effectuée par le musicographe Gérard Condé dans sa recension de l'autobiographie que publie le critique musical Jacques Lonchampt (2014). Orphelin de sa mère, Lonchampt réside avec son père à Dijon durant les années 1940-1941. Il est

1. *Confessions* 8, 5.

2. *Actes* 9, 1-9. On a deux autres variantes de ce récit en *Actes* 22, 5-11 et *Actes* 26, 12-18.

adolescent et assez déboussolé. Il se raccroche aux disques qu'il a hérité de sa mère : « Seule consolation : la musique, un début de vocation musicale, exprimé par l'acharnement avec lequel je mettais et remettais les disques 78 tours de ma mère, notamment le 1^{er} *Quatuor* de Fauré, sans aucune autre initiation, ni concerts, ni radio. » (Lonchampt, 2014, p. 20-21.) Condé interprète ce « début de vocation musicale » de Lonchampt comme une forme de conversion : « Puis à quinze ans, c'est l'éblouissement sur le chemin de Damas avec la découverte du *Premier Quatuor* de Fauré qu'il écoute en boucle³. »

4.6 Divers rôles qui ne sont pas joués au même titre par chaque type de récit

Nous l'avons vu, les divers rôles qu'un récit peut jouer dans la construction identitaire ne sont pas associés de manière univoque aux divers types de récits. Un mythe d'origine (deuxième type de récit) comme le récit de la vie d'un saint (troisième type de récit) ou même une fiction (quatrième type de récit) peuvent être mobilisés pour fonder l'identité. S'y référer dans un récit de soi peut principalement servir à manifester son appartenance à la tradition (familiale, culturelle, politique, religieuse, etc.) qui véhicule ces récits. Cependant, chaque type de récits joue préférentiellement un des rôles décrits : les mythes et épopées jouent préférentiellement le rôle de fonder l'identité, les récits de vie ou fictions exemplaires servent préférentiellement de modèles identificatoires. Parmi ces derniers, certains récits sont des récits-types de la transformation identitaire qui jouent le rôle de matrices narratives pour l'élaboration du récit de soi. Tous ces types de récits véhiculés par une tradition religieuse sont exploitables par le récit de soi d'un adhérent à cette tradition pour tisser des relations entre l'histoire de vie d'un individu ou d'un groupe et l'histoire de la tradition à laquelle cet individu ou ce groupe s'identifie. Au final, le récit de soi élabore un fil discursif continu pour relier entre eux des épisodes biographiques discontinus. Une tradition, notamment religieuse, véhicule d'ailleurs aussi des récits de soi qui remplissent ce rôle d'intégration des discontinuités et qui

3. Site de l'Avant-Scène Opéra : <http://www.asopera.fr/avis-histoire-de-ma-vie-r386.htm>, consulté le 10 mars 2017.

peuvent être pris pour modèle pour élaborer son propre récit de vie. Nous le voyons donc, même si les divers rôles des récits peuvent être attribués chacun préférentiellement à un type de récit plus qu'à un autre, leurs complémentaires font qu'il est rare qu'un récit ne joue qu'un seul rôle dans la construction de l'identité.

Conclusion

Nous arrivons au terme de cette tentative de comparaison des divers rôles des récits dans la construction de l'identité religieuse. Sans que l'usage d'un récit soit strictement assignable à un seul des rôles décrits, il y a assurément des récits qui appartiennent plus nettement à un type qu'à un autre. L'intérêt de distinguer ces types, c'est de mettre en évidence la variété des formes narratives qui peuvent être mobilisées pour asseoir l'identité. Il s'agit d'en assurer les fondements, mais aussi d'en modeler l'expression. Il s'agit aussi de présenter cette identité à autrui et de convaincre de son authenticité. Il s'agit enfin, à destination de soi, d'en articuler les différents composants. À chaque fois, la narrativité est à l'œuvre. Ce sont des récits de différents types et jouant divers rôles qui sont tissés entre eux. Et cela fonctionne parce que l'identité est narrative.

C'est pourquoi la référence aux récits traditionnels est si importante dans la construction de l'identité religieuse. L'identité de la tradition de référence se transmet à l'aide de récits qui eux-mêmes s'adossent à des récits antérieurs. L'identité d'un groupe ou d'un individu qui se réclame de cette tradition, à son tour, ne peut être transmise que par le moyen d'un récit qui s'élabore en empruntant aux récits traditionnels. Pas étonnant dès lors que la vie religieuse, que ce soit à l'échelle d'une institution, d'une communauté ou d'un individu, donne une telle place à la narration et soit sans cesse émaillée par le rappel de récits appartenant à la tradition.

Bibliographie

- BRANDT, Pierre-Yves (1997). Identité subjective, identité objective : l'importance du nom. *Archives de psychologie*, 65, 187-209.
- BRANDT, Pierre-Yves (2005). La conversion religieuse, un processus créatif. *Archives de Psychologie*, 71, 131-154.
- BRELICH, Angelo (1970). Prolégomènes à une histoire des religions. In Henri-Charles PUECH (dir.), *Histoire des religions I* (Encyclopédie de la Pléiade, p. 3-59). Paris : Gallimard.
- CAREL, Marion et DUCROT, Oswald (2009). Mise au point sur la polyphonie. *Langue française*, 2009/4 (n° 164), 33-43. DOI : 10.3917/lf.164.0033.
- GOUNOD, Charles (1896). *Mémoires d'un artiste*. Paris : Calmann Lévy.
- HARDING, Susan F. (1987). Convicted by the Holy Spirit : The rhetoric of fundamental Baptist conversion. *American Ethnologist*, 14, 167-181.
- HUBBELING, Hubertus G. (1990). Some remarks on the concept of person in Western philosophy. In Hans G. KIPPENBERG, Yme B. KUIPER et Andy F. SANDERS (dir.), *Concepts of person in religion and thought* (p. 9-24). Berlin / New York : De Gruyter.
- KEUCHEYAN, Razmig (2002). Identité personnelle et logique du social. *Revue européenne des sciences sociales* [en ligne], 40 (124), 263-282. DOI : 10.4000/ress.592.
- LONCHAMPT, Jacques (2014). *Histoire de ma vie*. Paris : L'Harmattan.
- MACINTYRE, Alasdair C. (1997). *Après la vertu : étude de théorie morale*. Paris : PUF.
- MCCALL, Catherine (1990). *Concepts of person : an analysis of concept of person, self and human being*. Aldershot / Brookfield : Avebury / Gower.
- MILLION-LAJOINIE, Marie-Madeleine (1999). *Reconstruire son identité par le récit de vie*. Paris : L'Harmattan.
- PESESCHKIAN, Nossrat (1979). *Der Kaufmann und der Papagei : orientalische Geschichten in der Positiven Psychotherapie*. Frankfurt am Main : Fischer.
- PINEAU, Gaston et LEGRAND, Jean-Louis (2013). *Les histoires de vie*. Paris : PUF.
- PIOLINO, Pascale (2008). À la recherche du *self* : théorie et pratique de la mémoire autobiographique dans la maladie d'Alzheimer. *L'Encéphale*, 34, *Supplément 2*, 577-588.
- PROD'HOMME, Jacques-Gabriel et DANDELLOT, Arthur (1911). *Gounod (1818-1893)*. Paris : Delagrave.
- RICÉUR, Paul (1983-1985). *Temps et récit* (3 volumes). Paris : Seuil.
- RICÉUR, Paul (1998). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- THOMAS ANTÉRION, Catherine, MAZZOLA, Laure, FOYATIER-MICHEL, Noëlle et LAURENT, Bernard (2008). À la recherche de la mémoire perdue : nature des troubles et mode de récupération d'un cas d'amnésie rétrograde pure. *Revue neurologique*, 164, 271-277.

TULVING, Endel (1985). How many memory systems are there? *American Psychologist*, 40, 385-398.