

Claudiu GHERASIM
(Université de l'Ouest
de Timișoara / Centre d'Études
Romanes de Timișoara /
Centre d'Études francophones
de Timișoara, Roumanie)

Le fils aux seuils du mythe : une figure hypertextuelle entre quête et enquête

Abstract (The son at the thresholds of myth: a hypertextual figure between quest and inquiry): This article examines the transformation of the figure of the questing son in contemporary literature, based on a corpus composed of *Thésée, sa vie nouvelle* (Camille de Toledo), *Les Pieds sales* (Edem Awumey), *Tropique de la violence* (Nathacha Appanah) and *Soif* (Amélie Nothomb). In mythic and biblical tradition, the son embodies the mediation between Law, memory and the world: his quest, structured by the initiatory pattern of separation, trial and return, ensures the continuity of meaning. In modern writing, however, this model fractures. The heroic chronotope disintegrates into fragmented spaces, suspended temporalities and suffering bodies. The *regressus ad uterum* becomes an aborted gesture, while filiation – in all its forms – takes shape as an experience of the *entre-deux*. The son thus emerges as a figure of survivance, bearing a memory in shards. Far from fading away, the archetype shifts toward an aesthetics of fragmentation and persistence, where myth endures in the form of trace, tension and symbolic firefly (Didi-Huberman). This contemporary figure becomes a critical witness to disenchantment and a discreet artisan of a sense still possible.

Keywords: *crisis, filiation, son, quest, hypertextuality.*

Résumé : Cet article interroge la transformation de la figure du fils en quête dans la littérature contemporaine, à partir d'un corpus composé de *Thésée, sa vie nouvelle* (Camille de Toledo), *Les Pieds sales* (Edem Awumey), *Tropique de la violence* (Nathacha Appanah) et *Soif* (Amélie Nothomb). Dans la tradition mythique et biblique, le fils incarne la médiation entre la Loi, la mémoire et le monde : sa quête, fondée sur le schéma initiatique de séparation, d'épreuve et de retour, assure la continuité du sens. Or, dans la modernité, ce modèle se fracture. Le chronotope héroïque se désagrège en espaces morcelés, en temps suspendus, en corps souffrants. Le *regressus ad uterum* s'y transforme en geste avorté, tandis que la filiation – sous toutes ses formes – devient expérience d'entre-deux. Le fils apparaît alors comme une figure de survivance, porteuse d'une mémoire en éclats. Loin de s'éteindre, l'archétype se déplace vers une esthétique du fragment et de la persistance, où le mythe survit sous forme de trace, de tension et de luciole symbolique (Didi-Huberman). Cette figure contemporaine devient ainsi un témoin critique du désenchantement et un artisan discret d'un sens encore possible.

Mots-clés : *crise, filiation, fils, quête, hypertextualité.*

*Il y a tout lieu d'être pessimiste, mais il est d'autant plus nécessaire
d'ouvrir les yeux dans la nuit, de se déplacer sans relâche,
de se remettre en quête de lucioles.*
(Georges Didi-Huberman)

1. Introduction

Depuis quelques décennies, l'idée de crise semble envahir tous les discours contemporains : bouleversements politiques, tensions économiques, dérèglements écologiques. La famille elle-même n'y échappe pas : la crise s'est également étendue à l'intime, aux structures mêmes de la mémoire et de l'identité. La littérature actuelle, miroir de ces bouleversements, se fait le lieu privilégié d'une interrogation sur la perte, la filiation et la transmission. Dans ce contexte, elle se caractérise par une mise en crise profonde des structures symboliques qui, durant des siècles, avaient assuré la cohérence du récit et du sujet. Parmi elles, la filiation, principe fondateur de la narration mythique et biblique, apparaît aujourd'hui comme un champ d'expérimentation fragmenté, où se rejouent les tensions entre héritage et rupture, mémoire et effacement, parole et silence (Viart et Vercier 2008, Coyault 2016, Viart 2016, Jiša 2018). Dans cet espace de déséquilibre, la figure du fils – héritier du nom, du récit et de la Loi –, figure archétypale des récits fondateurs, occupe une place capitale (Chauvin 2014), bien que parfois négligée par l'herméneutique et la mythanalyse contemporaines. Emblème d'une longue tradition culturelle et littéraire, elle incarne à la fois la mémoire du monde et la promesse de sa continuité. Or, dans les écritures récentes, ce rôle filial se trouve profondément bouleversé : il cristallise la difficulté moderne à transmettre, à croire et à habiter un monde où les repères symboliques se délitent. La crise de la filiation est donc aussi, inévitablement, une crise du mythe, et par extension, une crise du sens.

De Télémaque à Thésée, de Moïse à Jésus, la littérature mythique et religieuse a longtemps inscrit la figure du fils dans une dynamique initiatique fondée sur la quête et le retour : partir, affronter, renaître, transmettre. Cette structure universelle – que Joseph Campbell (1978 ; 2010) définit comme le monomythe – repose sur l'idée d'un parcours héroïque où l'épreuve fonde l'identité et légitime le lien à l'origine. Le fils, toujours en quête, y apparaît comme un médiateur : il traverse le monde pour retrouver la parole perdue du père, pour rétablir la continuité d'un ordre symbolique et, ce faisant, assurer la perpétuation du récit collectif. En cela, il incarne le passage, au sens où Mircea Eliade (1959a) et Gilbert Durand (1984) entendent la symbolique de la transition : un moment de crise féconde, où la perte et la transformation s'équilibrent dans la promesse de la renaissance.

Or, dans la littérature contemporaine, cet équilibre se rompt. Le fils en quête ne se définit plus par l'accomplissement d'un itinéraire, y compris d'une mission, mais par la désorientation qui le traverse. La quête se transforme en errance, la révélation en silence, le retour en impossibilité de retour. L'archétype du fils héroïque, porteur de Loi et de mémoire, se délite aujourd'hui en une figure vulnérable, fragmentée, souvent

dépossédée de la parole et de l'espace qui la soutenaient autrefois. Dans un monde où la transmission n'opère plus, où les liens de parenté sont troués, où la mémoire se confond souvent avec le deuil, la figure du fils devient le lieu d'une crise profondément anthropologique : celle de la continuité même du récit humain.

C'est à partir de cette perspective que le présent article propose d'examiner, à travers un corpus des « romans mythologiques »¹ (Sirois 1999, 10) constitué de *Thésée, sa vie nouvelle* (Camille de Toledo), *Les Pieds sales* (Edem Awumey), *Tropique de la violence* (Nathacha Appanah) et *Soif* (Amélie Nothomb), la mutation du fils en quête comme symptôme narratif et symbolique, voire anthropologique, d'une modernité en perte de mythe. Ces récits palimpsestiques (Genette 1982), tout en s'inspirant de modèles bibliques et mythologiques, ne cherchent pas à les reproduire : ils les mettent en tension, les retournent, les vident parfois de leur substance. Loin de trouver la Loi, l'héritage ou le salut, leurs protagonistes – Thésée, Askia (Télémaque), Mo (Moïse) et Jésus – habitent un monde désymbolisé, où le geste même de la recherche devient un acte de résistance face à l'effondrement du sens.

En s'appuyant sur les outils de la mythodologie (Eliade, Durand, Campbell, Brunel) et sur la poétique du chronotope, il s'agira de montrer comment cette figure du fils en quête, au lieu de disparaître, se reconfigure dans une dynamique de crise : crise du lieu, du temps, du corps et implicitement crise de la transmission et de l'identité. Le déplacement de l'archétype ne signe pas sa mort, mais son déplacement vers des zones liminaires, des entre-deux où le récit se cherche encore. Ces transformations invitent à repenser – de nouveau – l'hypotexte mythique et biblique non plus comme structure close, mais comme champ d'ouverture critique, miroir d'un monde où la continuité symbolique est toujours à réinventer.

2. L'archétype du fils en quête : entre transmission et révélation

L'archétype du fils en quête traverse l'histoire de la littérature occidentale comme une structure symbolique fondatrice, inscrite dans un imaginaire collectif où la transmission et la révélation s'équilibrent. Qu'il s'agisse du geste héroïque, du mythe biblique ou du récit initiatique, la figure du fils opère toujours au croisement du savoir, du désir d'origine et de la quête identitaire. En suivant l'approche mythodologique inspirée de Mircea Eliade (1959a), de Gilbert Durand (1984) et de Joseph Campbell (1978 ; 2010), cette figure peut être comprise comme une modalité universelle du rapport au sens : celle d'un sujet qui ne devient lui-même qu'en traversant l'épreuve, en affrontant l'absence et en rétablissant un ordre symbolique momentanément perdu.

Le fils en quête se définit d'abord comme héritier du monomythe – ce schéma fondamental, presque archétypal-critique, qui peut être commun « à plusieurs mythes sans en caractériser aucun » (Brunel 2016, 67) –, que Campbell (1978, 36) identifie

¹ Le « roman mythologique » se caractérise par une allusion, une référence fragmentaire ou déformée, à des mythes, qu'ils proviennent de la tradition gréco-latine, biblique ou d'autres références littéraires ou culturelles. Contrairement au « roman mythique », ce type dépasse la simple répétition : il réorganise, re-contextualise et revisite les structures mythiques selon les enjeux contemporains.

dans les récits fondateurs du monde entier, reposant sur la tripartition séparation – initiation – retour. La figure hypotextuelle du fils, étroitement liée à celle du héros, se définit donc par le mouvement : il est celui qui part, qui affronte, qui revient. Le départ marque « le moment de franchir le seuil » (Campbell 1978, 53), le foyer, la Loi, le père ; l'épreuve inaugure un apprentissage à la fois moral et symbolique, propre à l'initiation du néophyte (Eliade 1959a, 10) ; le retour consacre la révélation, c'est-à-dire la réintégration du héros dans un ordre supérieur. Dans cette perspective, la quête, loin d'être un simple déplacement spatial, est un parcours existentiel où l'identité du fils se constitue à travers la transformation. La dynamique du déplacement fonde alors le sens du récit hypotextuel : chaque étape du voyage inscrit le fils dans une logique d'épreuve et de révélation. C'est cette dynamique que Mircea Eliade (1959a, 1959b) reconnaît comme propre aux récits initiatiques : une « crise nécessaire », dont l'issue (la mutation ontologique) réinscrit l'individu dans un ordre symbolique régénéré.

Dans la tradition mythique et biblique, cette logique se manifeste dans les grandes figures de la filiation : Télémaque cherchant Ulysse dans *L'Odyssée* ; Thésée affrontant le labyrinthe pour conquérir sa place de roi légitime ; Moïse menant son peuple à la Loi ; Jésus-Christ accomplissant la parole du Père dans un geste de rédemption. Chacune de ces figures de filiation pure et protéiforme structure un modèle narratif où la quête du (re)père – ou du sens que celui-ci incarne – s'identifie à la quête de soi. Dans ces récits, la révélation fonde le lien filial : c'est dans la rencontre avec la Loi, le Verbe ou la vérité que le fils accède à la plénitude de son rôle symbolique. Ces hypotextes rappellent aussi que la filiation, dans sa dimension sacrée, passe toujours par une épreuve de dépossession ou de rupture, parfois jusqu'à l'idée même du sacrifice, qu'il soit réel, symbolique ou suspendu.

La logique du sacrifice et de la transmission trouve un écho particulier dans le récit fondateur de la ligature d'Isaac (Genèse 22, 1-2). Mais ce texte demeure traversé de silences et de zones d'ombre : l'absence d'explication divine, le mutisme d'Abraham, l'énigme des réactions d'Isaac. Ces non-dits ont suscité de nombreuses relectures philosophiques et littéraires (Chauvin 2014, 693-694). Jacques Derrida (1999, 163) souligne que la littérature se tourne vers ces secrets, non pour les élucider, mais pour en préserver la chargée sacrée et indéchiffrable. La pluralité des interprétations, parfois animées par l'*horror religiosus* (Kierkegaard 1843, 78-79), confirme cette profondeur herméneutique. La figure du fils sacrifié dévoile ainsi une vérité profonde : la filiation n'est jamais donnée, mais éprouvée, mise en danger, traversée par la perte. Le fils hypotextuel ne se définit pas seulement par le savoir qu'il acquiert, mais par le sacrifice qu'il assume, souvent au prix de sa propre exclusion ou de sa mort. Œdipe, « véritable bouc émissaire humain » (Girard 1972, 115), en incarne la dimension tragique : la quête le conduit à la fois au savoir et à la culpabilité du sang.

Cette dimension sacrificielle, indissociable de la révélation, confère à la figure du fils un statut d'intercesseur : il est celui qui cherche, au nom du collectif, à rétablir un ordre symbolique fragilisé. Son itinéraire n'obéit pas à une logique individuelle, mais universelle. Chaque voyage vers l'origine devient un acte de réintégration du

monde dans sa cohérence perdue. Dans les récits fondateurs, le fils se découvre en cherchant le père ; il existe dans le prolongement d'un nom et d'une parole qui le dépassent. La quête fonde l'identité, mais dans le cadre d'une structure téléologique : partir pour revenir, s'éloigner pour comprendre, mourir (parfois symboliquement, souvent littéralement) pour renaître. Le fils traditionnel est toujours un être en devenir, soumis à la Loi du passage et de la transformation.

Cependant, déjà au cœur de ces hypotextes anciens, la figure du fils porte en elle les germes d'une crise possible. Si le parcours initiatique légitime le sujet en tant qu'héritier, il suppose aussi une distance irréductible entre l'ici et là-bas, entre le père et le fils, entre le savoir et son absence. L'épreuve est autant révélation qu'arrachement. Cette tension, inhérente à la quête, deviendra le point de bascule des réécritures contemporaines – notamment de notre corpus –, qui accentueront la fracture au détriment de la réconciliation. C'est là que se prépare le déplacement archétypal de la figure du fils que la littérature de l'hyper-contemporain, notamment la « littérature au second degré »¹, mettra en œuvre : la quête ne mène plus à la révélation, mais à la conscience de l'impossibilité de savoir.

Ainsi, la figure archétypale du fils se retrouve transposée dans les récits contemporains de et sur la filiation, qui s'écrivent dans un contexte de crise des repères symboliques, où la Loi, l'autorité paternelle et la mémoire collective semblent avoir perdu leur consistance. Comme le rappellent Dominique Viart et Bruno Vercier (2008), la littérature d'aujourd'hui se caractérise par une écriture « transitive », tournée vers l'humain et ses liens d'appartenance, qui interroge les fractures de la famille et la mutation du rapport à la transmission. La thématique familiale n'est pas marginale : elle constitue, selon Viart (2016, 21), « l'ingrédient majeur » de la fiction moderne. Coyault (2016, 9-10) ajoute que ces « histoires de famille », souvent devenues histoires de « défamille », se nourrissent désormais d'oubli, de manque et de silence. La famille, autrefois lieu de stabilité et de continuité, devient un microcosme dramatique où se rejouent, sous le regard sociologique de l'écrivain, les tensions du monde.

Pierre Legendre (1985, 1989) rappelle que la filiation n'est pas seulement un lien biologique, mais une construction symbolique qui fonde la cohérence des institutions humaines. Lorsqu'elle échoue, avertit Gérard Mendel (1992), l'individu perd ses repères et s'enfonce dans une crise identitaire profonde. David Le Breton (1995) parle même d'un désarroi générationnel qui marque la modernité : pour la première fois, les parents se trouvent « sans réponses aux questions inquiétantes de leurs enfants » (92-93). On assiste ainsi à une « démission de l'autorité » (Mendel 1992, 163), contextualisée par l'effacement des repères sociaux et religieux. Le passé n'éclaire plus l'avenir ; la transmission s'effrite. Ce vide, à la fois intime et anthropologique, devient la matrice narrative d'une littérature qui tente de repenser le lien, la dette, la mémoire.

Dans ce nouveau cadre, la filiation, cette « verticalité temporelle instituée dans des rapports de cause-effet » (Jiřa 2018, 8), est également perçue comme un espace de

¹ La « transcendance textuelle du texte [...] par "tout ce qui le met en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes". » (Genette 1982, 14).

tension entre le désir d'héritage et la peur de la répétition. Elle repose encore sur une dette symbolique : « Ce qui précède ne peut se confondre avec ce qui suit, et ce qui suit ne peut effacer ce qui précède [...]. La filiation comporte la reconnaissance de quelque chose qui est dû. » (Legendre 1985, 106). Cependant, cette dette ne trouve plus d'héritier. L'effacement de la Loi, au sens symbolique du terme, laisse la place à des formes de transmission précaires : la trace, le souvenir, la parole fragmentaire. L'autorité paternelle, affaiblie, se transforme en accompagnement, en présence latérale plutôt qu'en modèle à reproduire. François de Singly (2016) illustre ce basculement par une image éloquente : au XIX^e siècle, le père soulevait son fils à son retour du travail ; après 1968, il s'assoit à côté de lui, sur la moquette. Le geste, simple mais révélateur, marque le passage d'une filiation verticale à une relation horizontale, fondée sur la reconnaissance et non plus sur l'obéissance.

Cette mutation trouve son origine dans le séisme culturel de mai-juin 1968, que Dominique Viart (2016, 29) identifie comme la fin du « récit d'autorité » : celui qui assignait à l'enfant une trajectoire conforme à la Loi du père. L'ancienne formule « Établissements Untel, père et fils » s'efface dans un climat international de contestations au profit du devenir singulier, annoncé par des slogans qui résonnent encore aujourd'hui – « Sous les pavés, la plage », « Il est interdit d'interdire » ou bien « Soyez réalistes, demandez l'impossible. ». Dès lors, sans rompre avec les interrogations antérieures sur la filiation qui existent depuis la nuit des temps, la littérature fait émerger plus nettement les récits de désaffiliation, de perte et de quête, en déplaçant son attention du modèle hérité vers des formes fragmentées de transmission. Les romans de et sur la filiation deviennent des récits du manque, des histoires de recommencement où l'héritage n'est plus donné, mais reconstruit. C'est dans ce contexte d'effacement des repères et de reconstruction symbolique que s'inscrit la reconfiguration de l'archétype du fils en quête : celui-ci ne se définit plus par l'obéissance à la Loi, mais par la recherche d'un sens à transmettre. À la verticalité de l'ordre ancien succède ainsi l'horizontalité d'un dialogue avec la mémoire, le silence ou la ruine.

La transformation du paysage symbolique atteint tout particulièrement le personnage biblique, qui cesse d'occuper la position de pilier idéologique ou de modèle figé pour devenir un espace narratif de questionnement identitaire. Dans la littérature contemporaine, la figure biblique se déploie au-delà du « roman biblique » traditionnel. Comme le souligne Lucien Guissard (1989, 3-4), les écrivains modernes s'éloignent à la fois du ciel de *Booz endormi* de Victor Hugo et des « affabulations douceâtres bien que mélodieuses » de *La Samaritaine* d'Edmond Rostand : ils renoncent à l'imagerie triomphante de la foi pour situer le sacré dans le quotidien. La référence biblique demeure, mais elle se fait discrète, cachée « sous l'alchimie littéraire, sous la volontaire démythification » (Guissard 1989, 3-4), perceptible pour le lecteur averti. La figure biblique ne vise plus à transmettre une vérité théologique, ni un jugement téléologique, mais incarne désormais une tension spirituelle, voire une interrogation existentielle.

Ainsi, le personnage biblique est souvent actualisé dans le temps et l'espace : déplacé dans des contextes laïcisés, transformé par les enjeux contemporains, tout en conservant les traces du sacré dont il provient. Alors que Dieu se tait et que la transcendance se retire, ces figures deviennent des messagers de l'interrogation plutôt que de l'affirmation (Guissard 1989, 5). La littérature de la spiritualité contemporaine cesse de prêcher : elle cherche. Comme l'indique Watthee-Delmotte (2009, 186), la foi littéraire actuelle est moins une adhésion qu'une expérience de l'attente, de la faille, du silence. Même lorsque l'inspiration reste scripturaire – Jésus dans *Soif*, Moïse dans *Tropique de la violence* –, la filiation biblique se fait voilée, dissonante, palimpsestique.

De manière parallèle, la figure mythique subit une transformation profonde. Le mythe, autrefois garant d'un ordre symbolique partagé, devient un instrument critique qui met en cause ses propres fondations. Comme le remarque André Dabezies (2002, 11), les récits anciens favorisaient un culte du protagoniste, expression d'un désir collectif de réparation et de grandeur. Or, ce rêve d'héroïsation, si consolant autrefois, s'épuise aujourd'hui. En perdant sa fonction exemplaire, le héros cède la place à des figures de doute, de fragilité, d'intériorité : le héros se fait homme (Patti 2020, 46) et assume *ipso facto* la « "démithification" des grandeurs illusoires » (Dabezies 2002, 11). Le triptyque héroïque n'organise plus le récit. Le personnage contemporain, souvent errant, avance dans un monde en ruine plutôt qu'au sein d'un ordre établi. Selon Camille de Toledo, Thésée ne trace plus les routes ; il parcourt désormais les décombres de la filiation. Chez Edem Awumey, Askia n'entreprend pas un retour vers ses origines, mais se confronte à une mémoire consumée, fragmentaire. Ces figures restent traversées par le mythe, mais portent des formes brisées, des archétypes fissurés. Dans cette reconfiguration, la grandeur cède la place à la lucidité, la victoire au deuil et la révélation à la survivance.

À cette désacralisation du héros s'ajoute une mutation historique : depuis les bouleversements du XIX^e siècle et les tragédies du XX^e, la croyance dans les promesses – qu'elles soient historiques ou eschatologiques – s'est effondrée (Chauvin 2014). Le prototype du fils révolté du romantisme devient un survivant sceptique (691). Le « fils prodigue » des paraboles de la miséricorde (Luc 15), autrefois symbole de retour et de pardon, devient une figure d'exil définitif (v. Luneau 2005 ; Jongy, Chevrel et Léonard-Roques 2009 ; Bochet 2009). Comme le montre Danièle Chauvin (2014, 692-693), la maison du P/père, délabrée, n'offre plus refuge : le fils qui revient n'est plus reconnu. Cette inversion typologique illustre parfaitement la mutation du mythe filial : le récit du retour se transforme en récit de l'impossibilité même de revenir.

Ainsi, dans la littérature contemporaine, la figure hypertextuelle du fils hérite d'un double déplacement : la désacralisation du biblique et la désintégration du mythique. Loin de disparaître, l'archétype du fils en quête s'altère, il devient le témoin d'un monde où la Loi s'efface, où la transmission s'interrompt, où la révélation se tait. La quête ne mène plus à la révélation, mais à la conscience du vide, de la fracture, du manque. Cependant, comme le souligne Anne-Marie Pelletier (1973, 10), le monde symbolique de la Bible – ses langages, ses rites, sa mémoire – forme aujourd'hui un

contrepoint radical à celui de ses lecteurs modernes : en se heurtant à cette distance, la littérature transforme la transcendance en écho, en tension, en dialogue intérieur. Il en va de même pour le mythe, dont la dimension divine s'est érodée sans abolir pour autant le besoin d'idéal. Car la quête du fils, même sécularisée, demeure un espace d'interrogation spirituelle : elle traduit encore le désir humain de sens, de cohérence, d'authenticité. Comme le rappelle Marie-France Patti (2020, 145-146), les sociétés ont toujours besoin de héros, non pour les imiter, mais pour entretenir, à travers eux, un dialogue avec l'inconscient collectif. Le fils en quête, héritier des mythes anciens, devient par la suite le miroir contemporain de ce désir persistant : celui de relier, par la fiction, l'intime et l'universel, le fragment et le tout, la chute et la mémoire du sacré.

Dans cette continuité, il ne s'agit plus seulement d'interroger la survivance du mythe ou la métamorphose des figures héritées, mais d'observer aussi comment cette mutation se matérialise dans les formes mêmes du récit. Lorsque la transcendance s'efface et que la parole fondatrice devient silence, ce sont les structures narratives qui portent les traces de cette désacralisation. La quête du fils, autrefois ordonnée autour d'un itinéraire initiatique, se déploie désormais dans un monde fragmenté, privé de centre et de direction. C'est à cette reconfiguration du chronotope, cet espace-temps de la quête devenu lieu de crise, que se consacre la section suivante.

3. Mutation de l'archétype : le chronotope en crise

La transformation de la figure du fils ne se réduit pas à un changement de sens ou d'interprétation : elle atteint aussi la matière même du récit. Lorsque la transcendance s'efface et que le modèle héroïque vacille, la quête ne peut plus s'inscrire dans les formes anciennes du voyage, de l'épreuve ou du retour. C'est l'architecture narrative elle-même qui se trouve remise en cause. Le roman contemporain accueille cette fracture en réinventant les cadres où la quête se déploie : le fils contemporain avance dans un univers disloqué, fragmenté, où les repères initiatiques se brouillent.

La perspective mythanalytique permet d'éclairer ce basculement. L'archétype du fils, tel que l'ont décrit Durand (1984) et Eliade (1959a), appartient traditionnellement au régime diurne de l'imaginaire : celui de la clarté, de l'ordre, de la hiérarchie, où le sens se conquiert verticalement, dans un mouvement ascendant. Le fils y incarne la montée vers la connaissance qui implique le franchissement victorieux de la limite. Mais le passage au régime nocturne, caractéristique du récit contemporain, inverse cette dynamique : le mouvement s'intériorise, devient chute, perte, dérive. L'hypotexte héroïque se dissout dans une marche hésitante où, pour reprendre la formule de Georg Lukács (1968, 176), « [l]e chemin est fini, le voyage est commencé. ».

Ce glissement n'est pas anodin : il signale une crise plus large des structures symboliques du récit. La quête, qui fut jadis parcours initiatique et principe d'organisation du sens, devient le lieu d'une déchirure. L'espace et le temps, fondements du chronotope – « le principal créateur du roman », qui donne corps aux événements intradiégétiques – tel que le concevait Bakhtine (1978, 391), ne soutiennent plus la cohérence du devenir, mais en exposent les failles. Ils cessent d'être les garants

de l'unité narrative pour se transformer en signes d'une fragmentation ontologique. Dans ce monde post-symbolique, même post-filial, le fils erre dans un espace disloqué, habite des temporalités suspendues et traverse des seuils qui ne s'ouvrent plus. Son voyage, dépouillé de toute finalité rédemptrice, révèle la désagrégation du mythe filial lui-même.

3.1. Du chronotope initiatique à l'anti-chronotope

Dans les récits fondateurs, le chronotope hypotextuel organisait la rencontre du fils et du monde : un temps orienté, hiérarchisé, soutenu par des lieux rituels – désert, mer, montagne, temple –, fortement codifiés, qui conféraient à l'expérience humaine une valeur de passage, voire de transition. Le fils y accomplissait sa traversée de l'absence vers la révélation, de la séparation vers le retour. Ce modèle reposait sur une conception téléologique du temps et sur une géographie sacrée où chaque étape symbolisait une progression vers la Loi. La grammaire spatio-temporelle des plus grands récits de filiation – spirituelle ou héroïque, religieuse ou légendaire – est donc bien plus que décorative : la durée rituelle et l'espace sacré fabriquent l'identité et soutient la transmission. L'errance de Télémaque, le labyrinthe de Thésée, le désert de Moïse ou la Passion du Christ illustraient ce mouvement d'élévation : la distance créait la révélation.

Si, dans les récits mythiques et bibliques, le fils évoluait dans un univers ordonné, soutenu par un cadre généalogique clair et un chronotope symboliquement structurant, la littérature actuelle renverse ces coordonnées. L'espace et le temps, jadis garants du sens et de la progression identitaire, se trouvent vidés de leur fonction rituelle et deviennent les témoins d'une crise anthropologique de la filiation. Le temps n'est plus orienté vers un accomplissement, mais vers la répétition, la suspension, la stagnation, le morcellement et le retour en arrière. L'espace cesse d'être hiérarchisé ; il devient indéterminé, fragmentaire, décentré, parfois hostile et désacralisé. Le fils avance désormais dans une géographie dépourvue de révélation, une topographie marquée par le vide. Les lieux qu'il traverse fonctionnent hors du registre symbolique et se présentent comme des espaces dysfonctionnels et déshumanisés : des zones de transit, d'exil, de désaffiliation (Augé 1992). Sa quête se déroule dans un monde où la Loi s'est retirée, où la mémoire cesse d'ancrer l'identité et contribue plutôt à sa dissolution. Le chronotope initiatique cède la place à un anti-chronotope, espace-temps de la perte où l'expérience du fils s'épuise dans la circularité de l'attente.

3.2. Les typologies de l'espace en crise

La crise hypertextuelle du chronotope se manifeste d'abord dans la perte du sens directionnel de la quête. Trois formes spatiales dominent ce nouvel imaginaire illustré par notre corpus : la destination impossible, le seuil sans traversée et le lieu empêché. Chacune illustre un degré de rupture dans la cartographie de l'hypotexte.

La destination impossible se déploie dans les trajectoires sans origine ni fin, où le déplacement se confond avec l'égarement. Le mouvement n'obéit plus à la nécessité de l'épreuve, mais à une compulsion sans horizon. Askia, Thésée, Moïse et Jésus partagent cette impossibilité de « parvenir ». Leur errance ne fonde plus de sens, elle manifeste une incapacité à rejoindre une origine, toujours associée à l'exil intérieur (le monologue intérieur de Jésus) et extérieur (Thésée dans la ville de l'Est), la migration (Askia et son père à Paris, Moïse et sa mère biologique à Mayotte) et l'instabilité physique et sociale (la [dé]route d'Askia, la fuite de Thésée, le plongeur de Mo, la crucifixion/résurrection de Jésus). Chez Edem Awumey, le Paris nocturne d'Askia est une dérive circulaire qui annule les caractéristiques d'un espace favorisant le mouvement et l'épreuve. Ce nouveau « Télémaque[,] obscur et préoccupé » (LPS 79), traverse des zones déshumanisées, grises, anonymes, périphériques, en quête d'un père insaisissable dont la mémoire se délite dans la fumée. Sa marche se réduit à une reconstitution vaine, à la recherche d'un lien qui s'éteint dès qu'il est nommé. Dans cette géographie urbaine sans repères, le seuil à franchir disparaît : le fils demeure prisonnier du mouvement même. La route, motif fondateur de l'itinéraire héroïque du Télémaque homérique, devient ici une expérience de désorientation. Le déplacement ne reconstruit pas le monde ; il le dissout. Chez Camille de Toledo, l'espace géographique s'efface au profit d'un espace psychique, intime, hanté par le deuil : le fils mythique se dirige vers le suicide (du labyrinthe à Athènes), tandis que le fils romanesque s'en éloigne (de Paris au labyrinthe). Thésée quitte son pays (la France), mais ne découvre aucune terre d'accueil et de protection. L'Allemagne dont il rêve, destination de l'exil et de la fuite, se révèle être un miroir vide, un espace neutre, sans passé, sans sacralité : « la ville de l'Est enveloppe Thésée de son voile d'ombres : le frère qui reste lutte contre la douleur que nul docteur n'explique. » (TSVN 77). La quête géographique devient un trompe-l'œil, le dernier train de nuit vers l'Est annonce en fait un déplacement immobile où l'itinéraire s'effondre sur lui-même. La destination, loin d'être la promesse d'un retour, est l'expérience du déracinement absolu.

Le seuil sans traversée incarne la forme la plus emblématique du temps arrêté. L'espace n'y est plus passage, mais suspension. Thésée, héritier d'une lignée européenne en ruine, entreprend une quête de mémoire après le suicide de son frère. Mais ce voyage n'a plus d'extérieur : il se déroule dans un espace clos – l'appartement du frère, les archives, la mémoire, le train vers l'Est. L'appartement berlinois de Thésée en est l'image parfaite : lieu sans mémoire ni fonction, il fige le protagoniste dans une immobilité existentielle. Ce seuil psychique, où la parole reste en suspens, figure le blocage de toute transmission. De même, dans *Soif*, la cellule de Jésus devient l'antichambre d'un non-événement. Entre vie et mort, chair et divinité, parole et silence, le Christ nothombien expérimente l'attente pure : celle d'une réponse qui ne vient pas, d'un Père qui ne se révèle pas. Le chronotope du seuil, jadis porteur de révélation, devient ici une architecture close. L'attente se substitue à la traversée. La forme la plus radicale de ce type d'espace se retrouve dans *Tropique de la violence* : le désert, l'eau, la plage « aussi noir que [s]a peau » (TDLV 135) – autant de lieux

initiatiques et de frontières – mènent, cette fois-ci, vers le désastre. Les mots de Marie, la mère adoptive de Mo, en sont une illustration : « On m'avait dit qu'ici tout le monde est cousin et que le sang qui coule dans l'océan rentre dans le sable, la terre, nourrit les rivières et les plantations. » (TDLV 167-168).

Le lieu empêché, enfin, condense la désagrégation de la filiation dans un espace saturé. Ces territoires, chargés de mémoire ou d'hostilité, ne permettent plus ni l'habitation ni la fuite. Dans *Tropique de la violence*, Kaweni (le macro), quartier chaotique et surpeuplé de Mayotte surnommé « Gaza », fonctionne comme un anti-désert mosaïque, un « camp de clandestins à ciel ouvert » (TDLV 54) : un espace d'enfermement, non de révélation, un espace sans issue, saturé de frontières physiques et symboliques, dont la description rappelle les dix plaies d'Égypte (TDLV 43). Moïse, fils abandonné et sans Loi, y erre parmi les ruines d'un ordre symbolique effondré. La maison (le micro), après la mort de Marie, devient un espace invivable, hanté par l'absence maternelle, comme si l'abri domestique s'était inversé en tombe. Chez Thésée, la maison d'enfance joue un rôle similaire. Lieu de gloire familiale et de suicide, elle incarne un mythe inversé : le foyer, au lieu de fonder l'identité, la condamne. Le retour est impossible, car la maison est devenue le tombeau de la parole. L'espace mythique du « chez-soi » se défait en un labyrinthe d'archives, où chaque pièce renvoie à la perte. Enfin, chez Jésus, le Golgotha, réduit à sa dimension corporelle, n'est plus sommet ni élévation. Il devient une scène d'immobilité absolue : un espace du silence, où la transcendance se dissout dans la douleur et la solitude.

Ces trois figures – destination impossible, seuil sans traversée, lieu empêché – traduisent l'épuisement du modèle spatial de la quête. Autrefois vecteur du devenir, l'espace incarne ici le miroir de la désorientation. Le fils y évolue dans une topographie fragmentée, sans repères hiérarchiques, où le sens se perd dans la dispersion.

3.3. La temporalité suspendue : du récit initiatique à la stase

Cette désagrégation de l'espace s'accompagne d'une mutation du temps. Dans le récit mythique, le temps du fils obéissait à la logique du passage : un temps orienté vers l'épreuve et le retour. Dans la littérature contemporaine, il se dérègle. Le temps devient discontinu, répétitif, étiré, parfois presque immobile. Loin d'organiser le récit, il reflète la perte du sens et de la direction.

Dans *Les Pieds sales*, le temps d'Askia est circulaire, obsédé par la remémoration d'une histoire familiale éclatée. Chaque fragment de souvenir, chaque témoignage rencontré ressasse la même question : d'où vient-il ? Sa quête reproduit le schéma du Télémaque homérique, mais en négatif : il part « sur les traces de l'absent » (LPS 11), il interroge, recueille des signes, sans jamais atteindre une vérité. L'hypotexte héroïque devient structure vide ; la quête tourne sur elle-même. Ce temps de la répétition, sans origine ni fin, constitue une forme d'anti-temps initiatique : un temps de survivance, de boucles inachevées, d'échos sans commencement. L'errance du personnage, une « mécanique programmée pour courir » (LPS 12), n'est qu'une manière de rejouer, à l'infini, la même perte : celle du père, du pays, de la mémoire, de

l'hypotexte. Cette temporalité spiralée traduit donc une impossibilité de clôture : il n'y a plus de téléologie, plus de retour, seulement un présent perpétuel du manque. Cela reflète un désordre temporel intérieur rendant Askia incapable de se rappeler pourquoi lui et sa famille étaient sans cesse en mouvement : « il ne se rappelait pas avoir une fois, une seule, compris les raisons de la marche. » (LPS 55).

Chez Thésée, dans *Thésée, sa vie nouvelle*, la temporalité se replie sur elle-même. Le temps mythique de la révélation s'efface au profit d'un temps suspendu entre mémoire et disparition : il se morcelle en fragments de lettres et de photographies. L'écriture remplace l'action, le récit n'avance pas, il se replie dans une conscience du deuil. Le passé familial agit comme une force d'attraction qui empêche toute projection. Le futur, cette vie nouvelle indéterminée, se confond avec le retour involontaire au traumatisme initial : « ce train, même s'il sait où il va, s'il croit le savoir, ne le porte-t-il pas, au fond, vers le passé plutôt que vers l'avenir ? » (TSVN 40). Le fils enquête pour ne pas sombrer, mais son recherche, en se refermant sur l'absence, fige le mouvement.

Dans *Tropique de la violence*, Moïse, arraché à toute structure d'apprentissage, vit dans un présent sans durée, rythmé par la violence, la survie et l'exclusion des temporalités sociales conventionnelles – éducative, juridique ou familiale. Le temps y est celui de l'instant brut, sans continuité. L'enfance, l'éducation, la mémoire sont abolies, laissant place à un présent cyclique, tendu vers une issue toujours absente. Le récit de son « voyage en enfer » (TDLV 173) cesse toute progression : il s'ouvre sur un abandon, suivi d'un meurtre, et se clôt sur une disparition. Le fils, dépourvu de filiation, ne traverse pas le monde : il y sombre.

Enfin, dans *Soif*, le Christ vit l'expérience extrême du ralentissement du temps. Ses dernières heures se déploient comme une éternité immobile : chaque pensée étire le présent jusqu'à la suspension. Nothomb introduit même une nuit que les Évangiles ne mentionnent pas, une parenthèse fictive signalée explicitement dans le roman : « La nuit d'où j'écris n'existe pas. Les Évangiles sont formels. » (S 45). Cette nuit inventée ouvre un espace intérieur où la conscience se dilate et où le temps semble se retirer, comme si le récit lui-même avait besoin d'un souffle pour accueillir l'ultime voix du Fils. Dans cet instant condensé, le mouvement ascensionnel du mythe chrétien – mort, descente, résurrection – se trouve neutralisé : le Fils demeure cloué à la matière, sans élan vers le Père. Le roman devient une méditation sur l'écoulement arrêté de la vie, sur le vide qui s'ouvre entre le souffle et la mort, là où l'éternité prend la forme d'un présent immobile.

Ainsi, le temps du fils contemporain est celui de l'attente et de la désillusion. L'histoire s'enraye, la succession des événements perd sa valeur initiatique. Loin de se transformer, le fils persiste, endure, tourne dans un temps suspendu entre passé inaccessible et un futur impraticable ; le présent se fige dans une durée d'attente, d'incertitude, de remémoration fragmentée. Son temps est celui de la survie, du contretemps, du présent éternisé. Cette temporalité décalée, souvent marquée par la douleur ou la mémoire, transforme le récit en un espace d'immobilité consciente.

3.4. La crise du chronotope : désymbolisation et résistance

Dans chacun des récits du corpus, la mutation du chronotope s'exprime selon une tonalité singulière, mais toutes convergent vers la même déconstruction du modèle fondateur :

- Chez Edem Awumey, *Les Pieds sales* renverse le chronotope du roman d'apprentissage : même si elle conserve la potentialité de la rencontre, la route initiatique devient une non-route, une errance postcoloniale, une malédiction héréditaire – « la migration familiale » (LPS 54) –, où la marche reproduit la perte plutôt qu'elle ne la dépasse. La destruction de la fresque (LPS 87, 104), symbole du souvenir d'un empire et de ses héros, vestige d'un passé glorieux devenu illusion, en est l'illustration parfaite : cette image, qui devait servir de repère tangible à la quête d'Askia, brûle sous ses yeux comme une Troie moderne, emportant avec lui la possibilité d'un ancrage, voire d'un héritage ;
- Dans *Thésée, sa vie nouvelle* de Camille de Toledo, la déconstruction du chronotope héroïque prend la forme d'un repli intérieur, d'une architecture mentale de la perte : le chronotope s'y inverse, ce n'est plus l'aventure qui produit la parole, mais la parole qui devient la seule forme de déplacement possible. Plutôt que de marcher dans le monde, Thésée chemine dans la mémoire : « *et je devine qu'il faudra traverser cette nuit, tenter de voir clair dans l'obscur du temps, relier les mémoires entre elles.* » (TSVN 64, souligné par l'auteur). Il rassemble des lettres, des fragments, des archives familiales comme on ramasse des morceaux de soi après la chute (TSVN 71-72, 75-83). La voix de la famille reste absente, déformée, perdue dans le brouillard des souvenirs. Ce Thésée moderne ne retourne pas à la cité, il se retire dans un exil intérieur, dans l'« après » du drame familial, là où la quête devient un long travail de deuil et de parole suspendue ;
- Le chronotope mythique de l'Exode se renverse, dans *Tropique de la violence*, en un chronotope de l'enfermement. À l'opposé de l'exotisme insulaire, Nathacha Appanah compose une géographie du désenchantement, où les repères sacrés s'effondrent et où le temps se contracte. Moïse, figure inversée du prophète libérateur, n'ouvre aucune voie, il clôt un monde. Son nom, chargé d'un symbolisme immense, se heurte à un destin sans horizon. Aucun commandement ne lui est adressé, aucune voix ne le guide : il grandit dans un univers livré à la violence, sans père ni Loi, régi par les règles du désordre (TDLV 96). Là où le Moïse biblique traversait le désert pour atteindre la terre promise,

celui d'Appanah tourne en rond dans une île saturée de brutalité et d'oubli, sans accès à aucun Sinaï symbolique ;

- Dans *Soif*, le chronotope de la Passion, lieu du passage de la mort à la vie, devient expérience de stagnation, sans résolution eschatologique. La verticalité du mythe s'aplatit dans la souffrance humaine : le divin s'effondre dans le corps, et la transcendance se dissout dans l'intensité de l'incarnation. Jésus parle depuis ce chronotope intime, toujours exofictionnel¹ (Vasset 2011), pour revisiter son rôle de f/Fils, non plus dans l'attente d'une rédemption universelle, mais dans la quête d'un sens personnel. Il doute, il souffre, il questionne le silence du Père et l'incompréhension du rôle qu'on lui impose (S 23, 102-103, 149). Son parcours n'est plus celui du salut, mais celui d'un homme qui cherche à comprendre ce que signifie aimer, souffrir, mourir. La Passion devient alors un combat intérieur, où l'héroïsme biblique se transforme en exploration de l'humanité la plus nue.

Ainsi, la crise du chronotope ne désigne pas seulement un bouleversement formel du récit, mais une transformation ontologique : la disparition du cadre symbolique – les deux axes qui soutenaient la narration et par extension l'existence – où pouvait s'inscrire l'héritage dans toutes ses formes (biologique, littéraire, spirituel). L'éclatement du chronotope signe la crise hypertextuelle du récit biblique et mythique et, avec elle, celle de la filiation. Le fils reçoit désormais le silence en héritage, plutôt que la Loi. Le père apparaît comme une présence privée de pouvoir légitimant, une silhouette creuse, un mythe effondré. Le temps et l'espace cessent d'agir comme médiateurs de la révélation et se transforment en vecteurs de la perte. La quête conserve la forme du schéma traditionnel – départ, épreuve, retour – tout en se vidant de sa portée symbolique. L'épreuve devient une force de fracture plutôt qu'un passage transformateur, tandis que le retour prend la forme d'une fuite ou d'une issue mortelle plutôt que celle d'une transmission. Le fils revient investi non d'un savoir, mais d'un vide.

Pourtant, dans cette défaillance du mythe, subsiste une résistance. L'errance, la suspension, la désorientation deviennent autant de formes d'endurance symbolique. Le fils persiste à chercher, non plus un père ou une Loi, mais un espace virtuel, voire potentiel, où le récit puisse encore exister. Il habite les ruines du chronotope comme on habite un monde après la catastrophe. Dans ce territoire disjoint, le geste de la quête, même voué à l'échec, conserve une valeur éthique : celle de continuer à nommer le manque. Le chronotope du fils contemporain, brisé et instable, ne fonde plus l'identité ; il la met à l'épreuve. Entre errance et silence, il fait de la perte une condition d'écriture.

¹ L'exofiction est « une littérature qui mêle au récit du réel tel qu'il est celui des fantasmes de ceux qui le font. » (Vasset 2011, 29).

L'espace et le temps du récit du fils deviennent les lieux où le mythe filial se souvient de lui-même, sous la forme de son effacement.

4. *Regressus ad uterum* avorté : archétype de la renaissance empêchée

L'une des dynamiques les plus constantes du récit hypertextuel du fils est celle du retour à la source, au lieu originel, afin d'y puiser la force d'une régénération, toujours par l'entremise d'une descente vers les profondeurs, vers le ventre de la terre, vers la nuit, les eaux ou la caverne. Cette dynamique s'inscrit dans une logique rituelle : il s'agit de mourir symboliquement pour renaître à un ordre supérieur. Mircea Eliade (1959b) a défini ce processus, qui repose toujours sur un équilibre entre chaos et création, sous le nom de *regressus ad uterum* : un retour au ventre maternel, au chaos pré-crétif, antérieur donc à la rupture ontologique introduite par l'histoire ou même la conscience de soi, afin d'en émerger purifié. Le fils en quête, en retrouvant la matrice, retrouve aussi le principe du monde ; son voyage s'accomplit dans une réintégration.

La lecture comparée de *Soif*, *Thésée, sa vie nouvelle*, *Les Pieds sales* et *Tropique de la violence* indique clairement que leurs personnages partagent une aspiration commune au renouveau et à la redéfinition identitaire. Cependant, une telle quête demeure vouée à l'échec, car elle se heurte à la dislocation des structures symboliques qui rendaient autrefois possible toute forme de renaissance. La littérature continue d'explorer les motifs de la descente et du recommencement, mais elle le fait dans un cadre dépourvu de transcendance. L'appel à la régénération subsiste, mais son accomplissement n'a plus lieu. Il convient dès lors de distinguer deux dimensions complémentaires qui marquent ce mouvement suspendu : d'une part, l'aspiration archaïque au recommencement, enracinée dans l'expérience humaine, et d'autre part, l'effritement du cadre rituel qui en permettait la réalisation. À travers l'ensemble du corpus, les fils continuent de poursuivre un retour aux origines, une purification, voire une forme de renaissance. Ce n'est pas la dynamique régressive qui fait défaut, mais bien la structure collective capable de la transformer en véritable renouveau. Loin de traduire la disparition du mythe, ce glissement met en avant sa neutralisation hypertextuelle. Privé d'un mythe fondateur, d'un rite de passage ou d'une parole structurante, le désir de retour se fragmente dans le récit hypertextuel en un geste dépourvu de portée symbolique, condamné à l'échec ou même à l'effacement : l'eau n'apaise plus, la tombe ne ressuscite plus, la nuit n'accueille plus ; autrement dit, le *regressus* échoue car le chaos, au lieu d'engendrer un renouveau, étend son emprise. Le fils contemporain poursuit sa « descente », mais le passage se change en engoulissement, absorbant toute possibilité d'« ascension ».

4.1. Typologie des matrices closes

Dans notre corpus, quatre figures d'*uterum* se détachent : l'eau, la tombe, la nuit et le labyrinthe. Chacune conserve la forme du *regressus*, mais en inverse la fonction.

L'eau, élément amniotique de purification et de renaissance dans la symbolique archaïque, devient ici symbole de dissolution. Dans l'excipit de *Tropique de la*

violence, qui montre le soir de la « guerre », du « festin des loups » (TDLV 182), Moïse se jette dans l'eau, non pour être lavé de ses fautes, mais pour disparaître : « je fais décoller mon corps au bout de l'embarcadère, ma poitrine se bombe, mes jambes et mes bras se soulèvent. Je plonge dans la rade de Mamoudzou, je fends l'océan de mon corps souple, mon corps vivant, et je ne remonte pas. » (TDLV 183). Le geste, qui pourrait figurer la régénération fournie par l'union avec les parents¹, se transforme en absorption. L'eau maternelle se change en néant liquide. Le fils revient vers le principe originel, mais sans espoir de retour : le cycle de la vie est remplacé par la circularité de la perte. Aucune rédemption ne s'esquisse, car le monde qu'il quitte a perdu toute portée sacrée. L'eau qui, dans les mythes fondateurs, ouvrait la voie à la création – celle du Déluge ou du baptême – devient ici un espace de clôture : un anti-utérus qui engloutit le sujet dans l'absence.

La tombe prolonge ce renversement. Dans *Thésée, sa vie nouvelle*, la descente vers la tombe du frère suicidé (TSVN 185-186) reproduit le geste initiatique de la plongée vers les origines, mais cette plongée demeure stérile. La sépulture ne renferme pas la promesse de la lumière, mais la persistance du deuil. En fouillant les archives familiales, Thésée s'enfonce dans un labyrinthe mémoriel, un ventre obstrué par la douleur. Ce travail d'enquête, qu'il nomme lui-même son « *livre des morts* », prolonge l'élan archaïque des récits d'arkhé : un dialogue interrompu avec les disparus, une traversée très concrète des limbes, presque corporelle, qui tente d'apprivoiser la chute. La tombe devient alors l'équivalent d'une matrice refermée sur la parole. Au lieu de renaître, le narrateur, qui pratique le *savasana* (« la posture du cadavre », TSVN 152), s'y perd dans un cycle infini de signes, de lettres et de relectures. L'acte de remémoration, qui devait être passage, se change en immobilité : « il se demande s'il n'est pas parti à l'Est pour s'obliger à traverser ces nuits comme il est dit dans les *livres des morts* des diverses religions : passer un temps parmi les ombres avant que tout revienne au jour » (TSVN 135-136, souligné par l'auteur).

De même, dans *Soif*, le tombeau vide où s'achève la Passion rempli la même fonction inversée : la mort du Christ n'est plus suivie d'une résurrection transcendante. Le *Corpus Christi*, au lieu de s'élever, se dissout dans la solitude : « Ce que je vois dans mon visage, personne ne peut le savoir. Cela s'appelle la solitude. » (S 152). Le tombeau vide, pivot du mythe chrétien, ne révèle plus la victoire sur la mort, mais l'absence même de sens. Le tombeau devient un lieu plein de silence, une matrice qui ne renvoie plus au divin, mais à la condition humaine. Le *regressus* s'achève ici dans l'absence : la résurrection, bien qu'évoquée, ne débouche sur aucune réconciliation,

¹ Dans le symbolisme mystique juif, la mort est fréquemment envisagée comme une véritable réintégration auprès des parents et des générations disparues, à l'image de la formule biblique « se coucher avec ses pères » – expression récurrente dans l'*Ancien Testament* (David en 1 Rois 2:10, Joram en 2 Rois 8:24, Salomon en 2 Chroniques 9:31). Ainsi, revenir dans l'eau peut être interprété comme un retour aux origines, une manière de rejoindre symboliquement les parents, dans un mouvement de retour au sein matriciel et ancestral.

elle ouvre un espace de silence où le Fils ne trouve ni Père, ni parole. La renaissance s'efface dans la contemplation d'une humanité orpheline de sens.

La nuit, espace symbolique de la gestation et du secret, perd, elle aussi, son pouvoir initiatique. Dans *Les Pieds sales*, Askia traverse « les ombres parisiennes » (LPS 46) à la recherche du père, mais la ville se transforme en un labyrinthe sans issue : la descente nocturne du personnage dans les bas-fonds urbains reprend la structure du mythe de la catabase – la descente aux enfers – sans en conserver le sens salvateur. La nuit n'est plus l'enveloppe protectrice où naît la révélation ; elle devient un piège, une matrice trompeuse. L'obscurité absorbe les contours, efface les repères et dissout la mémoire. Le sous-sol où Askia meurt achève ce retour manqué : la terre qui, dans les mythes, devait accueillir la transformation, le cache, l'engloutit et l'annule. Le *regressus* s'accomplit, mais au lieu de mener à la renaissance, il débouche sur la disparition du fils, en doublant ainsi celle du père : « Elle était là, l'ombre du père, Sidi Ben Sylla Mohammed, fidèle, imposante dans la nuit, à travers le pare-brise. [...] Devant Askia, une lumière violente perça le pare-brise, la porte de la cave. La lumière brûla la porte et la fit éclater. Et les blousons noirs et les barres d'acier se remirent à frapper. » (LPS 156-157).

Le labyrinthe, enfin, concentre toutes ces figures. Chez Thésée, il devient espace mental, un dédale de voix, d'archives et de silences : « *la généalogie, la lignée, le mensonge de l'enfance, les rêves de la mère, les illusions du père, [...]* voilà où en est Thésée quand il se rend aux forces qui le tuent ; il guette un carré de ciel entre les murs de son labyrinthe ; » (TSVN 70-71, souligné par l'auteur). Le fils moderne s'enfonce dans les couches de la mémoire familiale comme dans un labyrinthe intérieur. Le mouvement de plongée, évoqué à la fois par la topographie du récit et par sa syntaxe spiralee, figure une régression vers un « foyer traumatique » qui rejette toute délivrance. Ce labyrinthe intérieur, formé de souvenirs fragmentés et de lettres inachevées, agit comme un utérus inversé : il ne donne plus la vie, mais enferme la parole. Le fils ne tue plus le monstre, il le porte en lui ; la quête de sortie devient exploration du traumatisme transgénérationnel. Ce labyrinthe de mémoire et de deuil remplace la caverne des mythes fondateurs : c'est un espace sans centre, où la parole s'enroule sur sa propre impuissance. Thésée s'y enfonce, mais ne renaît pas ; il demeure prisonnier d'une parole endeuillée, d'un rituel inachevé où la douleur remplace la révélation.

Ces quatre matrices – l'eau, la tombe, la nuit, le labyrinthe – dessinent la cartographie d'un univers romanesque où la renaissance est désormais impossible. Elles constituent une typologie de la fermeture : l'introuvable, l'obstrué, le trompeur et l'inversé. Dans chacune, la régression est amorcée, mais son issue est empêchée, le *regressus ad uterum* devient ainsi un schéma de l'empêchement. L'univers narratif signale une impasse symbolique, un cul-de-sac du rite. Là où la descente promettait une élévation, elle ne produit plus que clôture et silence. L'hypertextualité transforme ainsi le ventre maternel en crypte.

5. Identité hypertextuelle en mouvement : l'entre-deux comme condition ontologique

La crise du chronotope et l'échec de la renaissance s'accompagnent d'un glissement identitaire majeur. Faute d'accéder à une forme symbolique de régénération, les figures du fils se retrouvent suspendues, privées d'ancrage filial. Aucun passé ne peut être assimilé pleinement, aucun avenir ne peut être tracé dans une logique de continuité. Ce vide ouvre un autre type de parcours : celui de la circulation, du flottement, de l'inachèvement. Dans sa traversée inachevée de frontières sociales, géographiques ou symboliques, le fils contemporain devient un être en suspens, oscillant entre mémoire et oubli, appartenance et exil, entre plusieurs mondes, plusieurs temps, plusieurs appartenances. La dérive n'est plus une étape du récit, elle en devient la structure même.

Dans ce cadre, les personnages évoluent dans une temporalité suspendue. Ils ne sont ni ancrés – héritiers assurés d'une continuité – ni véritablement déracinés – porteurs d'une rupture féconde. Leur identité hypertextuelle demeure mobile, instable, post-symbolique : une subjectivité en mouvement, qui refuse les fixations traditionnelles et qui ne trouve ni origine réconciliée, ni horizon prometteur. C'est ici que le paradigme de l'« entre-deux » devient un outil herméneutique essentiel qui permet d'éclairer cette mutation. Comme le rappelle Daniel Sibony (1991), l'entre-deux n'est ni une région neutre, ni une simple indécision : il est un espace dynamique, marqué par la tension, la friction, l'élan. Il ouvre un lieu de production de sens lorsque l'origine n'est plus un repère solide. Les fils de notre corpus incarnent pleinement cette position liminaire : ni entièrement héritiers, ni réellement autonomes, ils évoluent dans un territoire double, toujours en crise, mais porteur d'un potentiel de reconfiguration.

Pour Sibony, l'entre-deux est aussi une épreuve : c'est là que le sujet se confronte à l'Origine – perdue, fragmentée, parfois retrouvée – et tente à la fois de la rejoindre et de s'en libérer. Cette ambivalence explique la fragilité identitaire du fils moderne : il cherche un lieu où se tenir, mais ce lieu n'est jamais fixe. Celui qui habite l'entre-deux « cherche une place » (Sibony 1991, 241) : non pas un point fixe et stable, mais un espace de passage où les deux pôles – héritage et rupture – se confrontent et se mêlent : traverser un seuil, recomposer une cohérence provisoire, unir des fragments de soi.

Les personnages de notre corpus se déplacent sans cesse, vers un Berlin trompeur, un Paris labyrinthique, une « Gaza » insulaire ou un Paradis terrestre impossible ; ils circulent aussi dans des espaces mentaux, des souvenirs réinventés, des zones symboliques fissurées. L'idée du fils héritier, inscrit dans une lignée continue, cède ainsi la place à celle du fils errant, toujours en mouvement – mais ce mouvement est subi, non choisi. Incapables de retourner au « ventre maternel », ils transforment l'identité en un processus changeant, jamais stabilisé. Ils habitent un entre-deux instable où la recherche d'un chez-soi est remplacée par une cartographie de la rupture. Leurs trajectoires ne sont ni initiatiques, ni constructives : elles sont circulaires, fragmentées, suspendues – les formes mêmes d'une subjectivité post-filiale.

5.1. Figures de l'entre-deux dans le corpus

Les fils des quatre récits vivent tous cette expérience de l'entre-deux, mais chacun à partir d'un point de fracture différent. Askia dérive entre deux continents et deux mémoires ; Moïse, entre deux appartenances sociales et ethniques ; Thésée, entre deux récits familiaux ; Jésus, entre humanité et divinité. Tous sont pris dans un entre-deux fondateur, qui remplace la lignée par la fracture et le rite par la suspension.

Moïse, dans *Tropique de la violence*, vit dans une géographie déchirée entre deux îles : celle, réelle, de Mayotte, et celle, symbolique, de l'origine. Il n'appartient ni à l'une ni à l'autre. Arraché à sa mère biologique, élevé dans une filiation de substitution, il se trouve suspendu entre deux lignées, deux langues, deux appartenances. Sa quête, fondamentalement, n'est pas celle du salut, mais celle d'un territoire intérieur : « Je voulais transpirer une sueur d'homme noir, [...] je ne voulais pas être un muzungu, un étranger. Je voulais appartenir à un endroit, connaître mes vrais parents, avoir des cousins, des tantes et des oncles. Je voulais parler une langue qui fait rouler les *r* et chuintier les *s*. » (TDLV 64-65). Mayotte devient l'image d'un exil sans exode, d'une terre sans promesse. Le fils y erre comme dans un espace de mirage : il n'est plus nomade, il est immobile dans le déplacement. L'entre-deux de Moïse est celui du déracinement : il vit dans la fracture d'une origine impossible à retrouver.

Ce tiraillement s'incarne également dans la double nomination du personnage. Portant un prénom biblique chargé d'un héritage imposant, mais évoluant dans un contexte culturel où domine la figure coranique de Moussa, Moïse se trouve symboliquement écartelé entre deux imaginaires fondateurs. La filiation adoptive – reçue de Marie, blanche, privilégiée, étrangère elle-même – lui transmet, presque héréditairement, la condition de l'Autre. Enfermé dans cette faille, il devient une figure du migrant mineur non accompagné, coïncé entre un « ici » et un « là » irréconciliables. La crise identitaire se manifeste aussi dans son « (re)baptême ». Lorsqu'il entend son nom, Moïse tressaille, comme écrasé par la charge symbolique qu'il porte (TDLV 41). Il préfère « Mo », qui l'inscrit dans la majorité musulmane sans toutefois l'y intégrer réellement : « Certains croient que Mo c'est pour Mohammed, mais je n'ai mis les pieds dans une mosquée que pour voler [...] » (TDLV 42). Entre Moïse et Mohamed, entre filiation biblique et appartenance fictive, le fils n'arrive jamais à se fixer. Ce glissement d'un nom à l'autre révèle non pas une liberté, mais une lutte : celle de survivre dans un espace où aucune identité n'est entièrement habitable. Ainsi, Moïse habite l'entre-deux dans toute sa violence : entre deux noms, deux héritages, deux îles, deux récits fondateurs.

Thésée, dans *Thésée, sa vie nouvelle*, vit un entre-deux à la fois temporel, géographique et symbolique. L'Allemagne où il s'exile n'est ni un recommencement ni un refuge : elle constitue un espace suspendu entre l'avant et l'après du drame familial, une « ville de l'Est » où il tente d'éprouver l'illusion d'une vie nouvelle après avoir quitté la « ville de l'Ouest », Paris, devenue fantomatique. Entre ces deux pôles, il n'avance pas : il oscille. Sa quête automythobiographique ne passe plus par l'action mais par la relecture. Il se tient entre silence et parole, entre mémoire et réécriture. « Je

fouille le passé pour retrouver des preuves de mon existence / et aussi pour guérir » (TSVN 82, souligné par l'auteur) : l'écriture devient la forme même de cet entre-deux, un geste autopoïétique qui maintient la tension plutôt qu'il ne la résout. Sa « vie nouvelle » prolonge le deuil dans un autre espace, tout en lui donnant la tâche labyrinthique de faire parler le XX^e siècle.

L'auteur se vit lui-même comme une figure perdue dans le labyrinthe : « Thésée est dans le labyrinthe, Thésée tremble entre les corps gisants de celles et ceux qui l'y ont précédé » (TSVN 173). L'Allemagne devient pour lui un Minotaure : « la grande épreuve de l'effroi et des peurs / généalogiques » (TSVN 207). Son entre-deux est ainsi celui d'une confrontation avec les ruines de la filiation, avec le non-dit transmis à travers les générations. Entre deux villes, il vit également entre deux noms. Son interrogation fondamentale – « Qu'est-ce que c'est de vivre entre deux noms ? » (de Toledo, le 23 mars 2021) – traduit sa position liminale : entre *Camille* et *Alexis*, entre *Mital* et *de Toledo*, il se tient au seuil d'une requalification généalogique, à la manière d'un Jacob moderne engagé dans une lutte avec sa propre blessure. La blessure devient d'ailleurs son seul appui : « La blessure est-elle Dieu, tout le sens qu'il nous reste ? » se demande l'auteur (le 23 mars 2021), avant d'y répondre ailleurs : elle est aussi une marque de présence, la trace qui l'oblige à faire retour. Son entre-deux est donc celui de la présence meurtrie, ce lieu où le fils ne peut ni effacer le passé ni l'assumer entièrement, et où chaque mouvement vers l'avenir l'oblige à revenir à la blessure qui le fonde. Son identité se construit dans cet intervalle instable où le passé résiste et où la parole tente, malgré tout, de produire une forme fragile de continuité. Chez lui, l'entre-deux est bien plus qu'un lieu de passage : c'est un *modus vivendi*.

Askia, dans *Les Pieds sales*, incarne la forme postcoloniale de l'entre-deux. Entre Afrique et Europe, passé et présent, il avance dans une mémoire trouée, héritier d'une histoire familiale marquée par l'exil et la disparition. Fils d'un père parti « chercher de quoi vivre » et jamais revenu, il porte une filiation fracturée dès l'origine – une lignée de départs, de silences et d'attentes suspendues. L'errance lui est donc transmise avant même qu'il ne prenne la route : il hérite d'un mouvement qui n'est pas le sien. Le personnage naît également de l'expérience de l'auteur, partagé lui-même entre Afrique, Europe et Amérique du Nord. À Tanger, à la frontière entre deux continents, Awumey rencontre de jeunes migrants du Sahel, dont les « pieds sales » portent la trace d'une longue traversée, qui « tentaient leur chance vers l'Eldorado européen » (Kadi Sossou et Awumey 2023, 272). C'est de cette image que surgit Askia : un fils façonné par la poussière, les routes, les départs répétés. Sa filiation est déjà un déplacement, un déséquilibre.

À Paris, l'entre-deux devient géographie intime. La ville se révèle être un dédale de rues tortueuses, un espace où l'on se perd plus qu'on ne s'oriente. Askia y vit dans un squat, puis transforme son taxi en logement et en monde miniature. Ce véhicule – micro-espace de transit permanent – condense sa condition : il n'habite pas la ville, il la traverse. Le macro-espace parisien, loin d'être un centre lumineux, se réduit à une succession d'escaliers, de rencontres fortuites, de détours sans issue. Sa quête du père,

également, se déroule dans cet entre-deux. Il ne cherche pas un retour – il cherche à comprendre l'impossibilité du retour. La structure du roman reflète cette instabilité : récit fragmenté, narrativité labyrinthique, fausse cartographie filiale faite de départs stériles, de retours en arrière, d'anticipations et de marges. Awumey construit ainsi une « politique du refus » des récits linéaires : Askia n'est pas destiné à rejoindre son père ni à réparer la filiation, mais à traverser l'Histoire en tant que double victime – de la violence politique et de la violence généalogique.

Entre culpabilité et innocence, Askia, obligé de faire partie d'une cellule criminelle pour pouvoir payer l'opération de la mère malade, devient « pilote et [...] passager » (LPS 155), assassin et victime. L'image de Pontos, le chien de son enfance, battu « avec des barres de fer », le hante et annonce sa propre fin. Pontos, dont le nom renvoie au « flot » de la mer mythique, apparaît comme la métaphore de tous les départs forcés (LPS 97). La violence infligée à l'animal reflète celle infligée au fils : une exclusion répétée, une condamnation pour ce qu'il représente plutôt que pour ce qu'il est. Askia incarne ainsi l'entre-deux dans sa forme la plus radicale : entre deux continents, deux temporalités, deux récits, deux possibles. Sa filiation est une cicatrice ouverte ; son errance, une condition.

Jésus, dans *Soif*, vit l'entre-deux métaphysique par excellence : suspendu entre humanité et divinité, entre vie et mort, entre parole et silence, entre le Christ de la foi et le Jésus historique. Le Christ nothombien n'est plus une figure rédemptrice portée par la transcendance, mais une conscience en crise, un fils placé dans un seuil ontologique où la divinité se découvre mortelle. Cet entre-deux ne se résout pas dans la Résurrection : il demeure dans la solitude du tombeau, dans une suspension du sens où l'incarnation devient blessure plutôt que passage.

Pour Nothomb, Jésus est aussi un « *personal Jesus* », un héros intime dont la présence dépasse les appartenances religieuses. « Ce livre, c'est *personal Jesus* », confie-t-elle (le 29 août 2019) ; une figure nécessaire, non pour ce qu'elle ordonne, mais pour ce qu'elle incarne : un messenger d'amour, un visage humain que l'on rejoint dans un geste de proximité. Cette intimité déplace la figure scripturaire vers une lecture subjective, presque affective, où chacun construit son propre rapport au Christ, délivré de toute contrainte doctrinale. C'est dans cette logique que le roman insiste sur l'aspect profondément humain de Jésus, jusqu'à présenter les miracles comme des phénomènes corporels. Le miracle de Cana, qu'il évoque comme son préféré, devient une révélation de l'« écorce », cette zone charnelle située « juste sous la peau », où le pouvoir n'est plus transcendant mais physiologique : « « J'ai donné la parole à ce que, désormais, j'appellerais l'écorce et je ne sais pas ce qui s'est passé. [...] Y avoir accès suppose l'anéantissement momentané de l'esprit. » (S 23-28). L'esprit doit s'effacer pour que le corps agisse – un renversement radical de la logique biblique. Ce Jésus est façonné par un syncrétisme subtil : la vision évangélique du *Corpus Christi* se mêle à une influence zen et bouddhiste. Il devient un être de pleine conscience, un homme pour qui la présence totale – la vacuité orientale –, loin d'être un manque, est un état à atteindre. Son humanité n'est pas un obstacle à la divinité : elle en est la condition. «

Mon Jésus accomplit des miracles quand il parvient à être vide. », écrit Nothomb (le 5 juillet 2021) ; le vide n'est plus absence, mais intensité.

Dans cet entre-deux charnel et spirituel, le corps devient le dernier lieu de l'expérience sacrée. Il est passage, mais un passage qui ne mène nulle part – sinon vers une lucidité sans consolation. Le tombeau n'ouvre pas à la gloire : il suspend le sens. Jésus parle, mais aucune voix ne répond. Il devient l'homme « le plus incarné » (S 17), non par excès de divinité, mais parce qu'il accepte d'habiter pleinement sa finitude. Ainsi, l'entre-deux nothombien radicalise la condition du fils : être né, mais ne pas pouvoir renaître ; être Dieu, mais ne pouvoir parler qu'en homme ; être vivant, mais déjà dans l'ombre de la mort. Le Jésus nothombien n'est plus celui qui sauve, mais celui qui éprouve. Et c'est dans cette expérience nue, fragile, que se joue la vérité contemporaine de la filiation.

Ces quatre figures dessinent une typologie du fils liminaire : Moïse, fils de la fracture géographique ; Thésée, fils du seuil temporel ; Askia, fils du déracinement historique ; Jésus, fils de la division ontologique. Chacun explore une modalité de l'entre-deux, un mode d'être suspendu où la filiation ne trace plus un axe, mais ouvre un champ mouvant. Ici, le fils se définit moins par l'héritage que par l'instabilité qui le façonne : son identité ne se construit plus autour du nom reçu, mais dans la faille qui l'ouvre et lui donne sa résonance. La filiation devient moins une origine qu'une expérience – fragile, inachevée, mais profondément humaine.

5.2. La filiation post-symbolique : survivre au mythe

Ces figures errantes et fragmentées révèlent une vérité paradoxale : le mythe se transforme, se contracte, se déplace, mais continue de vivre sous forme de symptôme. Dans un monde désacralisé, où la parole fondatrice se fait lointaine, le fils poursuit la quête pour préserver le geste même de chercher. Sa mobilité, son errance et son corps blessé prolongent l'ancien rite sous une forme nouvelle. Le fils ne restaure plus la Loi : il explore les marges laissées par son effacement. La filiation prend la forme d'une énergie ténue, qui traverse les ruines du récit. Le fils en crise porte ce sens discret, fragile, persistant ; un feu qui avance par braises plutôt que par flammes. Cette persistance, malgré l'effondrement des anciens modèles, rejoint une intuition warburgienne (2003) : les formes symboliques (les gestes, des tropes visuels) migrent, se contractent, mais continuent d'exister sous d'autres intensités. Le fils moderne, voire hypertextuel, loin de reproduire l'ancien héros, devient naturellement une *figura mobile*, une intensité déplacée par les crises de son temps, un *pathosformel* du clair-obscur filial, traversé par la tension entre l'absence et l'impératif de figurer, entre l'écho d'un ordre ancien et la vacance d'un ordre nouveau.

Ainsi, la littérature contemporaine fait du fils une figure de survivance : survivance du mythe dans le monde profane, survivance du récit dans une mémoire fragmentée, survivance du sens dans une parole qui se recompose. L'entre-deux offre un lieu de résistance plutôt qu'un espace creux. Dans cet intervalle où les fondements se dispersent, le mythe garde un souffle, perceptible dans la chair, dans le langage et

dans le(s) silence(s) du fils. Aby Warburg nommait cette persistance le *Nachleben* : une vie seconde des formes, non par répétition, mais par réactivation. À l'image des lucioles de Didi-Huberman (2009), qui scintillent faiblement dans l'obscurité, ces fils hypertextuels, incarnation(s) même des formes de transmission culturelle, éclairent par intermittence un mythe brisé, mais tenace : lumière infime, mais indéniable, qui refuse l'extinction.

Le passage du héros au survivant traduit une mutation anthropologique profonde : la filiation glisse d'un cadre d'autorité vers un rapport plus mouvant au sens. L'hypertextualité contemporaine devient « négative » ou dissidente : l'hypertexte s'empare de l'hypotexte pour en tester les limites. Il interroge, déplace, déconstruit ; cette hypertextualité négative naît ainsi d'un geste de désobéissance. Le récit contemporain revisite les anciens mythes pour en dévoiler les fissures, les paradoxes et les zones d'ombre. En reprenant les codes du sacré, il les renverse, il les met à nu, il les expose à la lumière du présent. Par ce geste de détournement critique, le mythe poursuit son existence sous forme de tension, de trace, d'interrogation.

Dans ce paysage en recomposition, un désir de récit continue pourtant à circuler. Le fils en crise avance avec obstination, porté par une volonté de sens. Il ne reconstruit pas un monde ancien ; il invente une manière de résister – résister au silence, à l'amnésie, à l'effacement, à la dispersion symbolique. Sa quête ouvre un espace où le mythe, même brisé, trouve encore une manière de respirer.

6. Conclusion

À travers ces figures du fils en quête – héroïques dans leurs hypotextes, errantes dans leurs réécritures contemporaines – se dessine une transformation radicale du rapport entre mythe, filiation et récit. Cette métamorphose révèle l'effritement des structures symboliques qui reliaient autrefois l'individu, le mythe et la communauté. Là où la quête du fils mythique inscrivait le sujet dans une continuité verticale – du père vers le fils, du fils vers le monde –, le roman contemporain met en scène une filiation brisée, horizontale, morcelée, où l'héritage se reconstruit progressivement, pas à pas. Le déplacement du fils hors de la sphère du sacré ouvre un espace de crise qui reconfigure l'archétype dans un imaginaire post-symbolique. La quête poursuit alors un horizon de lucidité, sensible à la perte et attentive aux traces qu'elle laisse. La filiation devient expérience d'un seuil, lieu d'une recomposition lente du sens.

Dans la littérature mythique et biblique, le chronotope du fils structuraient un monde orienté, traversé par la promesse d'une régénération. L'espace y suivait une architecture hiérarchisée, le temps avançait vers une révélation : chaque épreuve annonçait un retour, chaque départ une réintégration. Ce modèle fondateur unissait l'identité à la Loi, l'absence à la révélation, le corps à la transcendance. La littérature contemporaine inverse ce schéma : l'espace devient morcelé, le temps suspendu, le corps souffrant, la parole hésitante. Le fils avance désormais comme témoin d'un ordre en transformation. Dans cet effacement des structures fondatrices, il incarne la

conscience critique d'un monde qui cherche ses repères tout en avançant vers d'autres formes de sens.

Les récits de Nothomb, Appanah, Awumey et de Toledo illustrent cette tension entre perte et persistance. Loin d'incarner des héros déchus, leurs fils sont des survivants du symbolique. En eux s'inscrit une forme de fidélité paradoxale : fidélité à la fracture plutôt qu'à l'ordre, engagement envers une mémoire fragile plutôt qu'à un système stable. L'archétype s'adapte, débarrassé de sa fonction fondatrice, et révèle une dynamique nouvelle. Le fils poursuit la parole au-delà du silence, il maintient vivant le mouvement du récit dans un univers fragmenté. Son errance, sa suspension, son corps éprouvé composent autant de formes de résistance symbolique. La « crise » devient ainsi une manière d'être, un paysage intérieur où le sujet cherche encore un chemin possible. Elle ouvre une nouvelle cartographie du sens, attentive aux traces, aux fragments et aux survivances.

La réflexion contemporaine sur la filiation (autant biologique qu'hypertextuelle) rejoint en ce point la pensée de Warburg et de Didi-Huberman : les formes symboliques poursuivent leur vie au-delà de leurs cadres d'origine, à travers des gestes réactivés, des intensités déplacées, des scintillements qui refusent l'extinction. Les lucioles de Thésée, de Télémaque, de Moïse et de Jésus-Christ illuminent par intermittence les interstices du contemporain. Elles traversent les ténèbres avec une lumière ténue, mais tenace, attentive au monde contemporain. Ainsi, le fils en crise se présente comme l'une des grandes figures de la modernité littéraire : un archétype déplacé, gardien des ruines plutôt que garant du mythe, témoin d'un sens qui circule encore, même dans le silence du père ou dans la dispersion du récit. Dans la blessure, dans l'errance, dans la matière du corps, persiste donc une lumière. Ce souffle discret, transmis d'un récit à l'autre, éclaire peut-être la forme contemporaine du sacré : une recherche qui ne cesse pas, une fidélité envers le sens qui survit, même sous ses formes les plus fragiles, une parole qui survit à sa propre disparition.

Bibliographie

Textes de références

Appanah, Nathacha. 2016. *Tropique de la violence*. Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

Awumey, Edem. 2009. *Les Pieds sales*. Montréal : Boréal.

De Toledo, Camille. 2020. *Thésée, sa vie nouvelle*. Lagrasse : Verdier.

Nothomb, Amélie. 2019. *Soif*. Paris : Albin Michel.

La Bible. Traduction de Louis Segond. Révision de 1910. URL : <https://Bible-en-ligne.net/> (consulté le 11 novembre 2025).

Ouvrages critiques

Augé, Marc. 1992. *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Le Seuil.

Bochet, Marc. 2009. *Allers et retours de l'enfant prodigue : l'enfant retourné. Variations littéraires et artistiques sur une figure biblique*. Paris : Honoré Champion, « Essais sur le Moyen Âge ».

Brunel, Pierre. 2016 [1992]. *Mythocritique. Théorie et parcours*. Grenoble : ELLUG.

Campbell, Joseph. 1978. *Les héros sont éternels*. Paris : Éditions Robert Laffont.

- Campbell, Joseph. 2010 [1949]. *Le Héros aux mille et un visages*. Traduit de l'américain par Henri Crès. Escalquens : Oxus.
- Coyault, Sylviane ; Jerusalem, Christine ; Turin, Gaspard (dir.). 2016. *La Revue des lettres modernes*. Série: Écritures contemporaines, no. 12, « Le Roman contemporain de la famille ». Paris : Classiques Garnier. DOI : 10.15122/isbn.978-2-8124-3813-4.
- Dabiez, André. 2002. « Figures mythiques et figures bibliques », in *Figures bibliques, figures mythiques, Ambiguïté et réécriture*. Paris : Editions rue d'Ulm, p. 1-12.
- De Singly, François. 2016. *Le soi, le couple et la famille*. La 2^e édition. Paris : Armand Colin, coll. « Individu et Société ».
- Derrida, Jacques. 1999. *Donner la mort*. Paris : Galilée.
- Didi-Huberman, Georges. 2009. *Survivance des lucioles*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Durand, Gilbert. 1984 [1960]. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Dunod.
- Eliade, Mircea. 1959a. *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paris : Gallimard.
- Eliade, Mircea. 1959b. *Naissances mystiques*. Paris : Gallimard.
- Genette, Gérard. 1982. *Palimpsestes. La Littérature au second degré*. Paris : Éditions du Seuil.
- Girard, René. 1972. *La violence et le sacré*. Paris : Bernard Grasset.
- Jișa, Simona. 2018. *Questions de filiation littéraire*. Cluj-Napoca : Casa Cărții de Știință, coll. « Romanul francez actual ».
- Jongy, Béatrice ; Chevrel, Yves et Leonard-Roques, Véronique (dir.). 2009. *Le Fils prodigue et les siens, XX^e-XXI^e siècles*. Paris : Cerf.
- Le Breton, David. 1995. *La sociologie du risque*. Paris : P.U.F.
- Legendre, Pierre. 1985. Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident. Paris : Fayard.
- Legendre, Pierre. 1989. *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*. Paris : Fayard.
- Lukács, Georg. 1968 [1920]. *La Théorie du roman*. Traduit de l'allemand par Jean Clairevoye, Denoël.
- Luneau, René, 2005. *L'enfant prodigue*. Paris : Bayard, coll. « Évangile ».
- Mendel, Gérard. 1992. *La société n'est pas une famille*. Paris : Éditions La Découverte.
- Patti, Marie-France. 2020. *Le héros. Un mythe, une fiction, un idéal*, Paris, In Press.
- Pelletier, Anne-Marie. 1973. *Lectures bibliques aux sources de la culture occidentale*. Paris : Nathan.
- Sibony, Daniel. 1991. *Entre-deux : l'origine en partage*. Paris : Éditions du Seuil.
- Sirois, Antoine. 1999. *Lecture mythocritique du roman québécois : Anne Hébert, Jacques Ferron, Jacques Poulin, Gabrielle Roy, Yves Thériault*. Montréal : Triptyque.
- Viart, Dominique. 2016. « Fictions familiales versus récits de filiation. Pour une topographie de la famille en littérature », in Coyault Sylviane, Jérusalem Christine et Turin Gaspard (dir.), in *Le Roman contemporain de la famille*. Paris : Classiques Garnier, p. 17-35.
- Viart, Dominique. VERCIER, Bruno. 2008. *La littérature française au présent. Héritage, modernité, mutations*. Paris : Bordas.
- Warburg, Aby. 2003. *Der Bilderatlas Mnemosyne* [L'Atlas Mnémosyne]. Vol. II, éd. Martin Warnke et Claudia Brink. Berlin : Akademie Verlag.

Sitographie

- Chauvin, Danièle. 2014. « LE TEMPS DES FILS : Sur Quelques Figures Bibliques Dans La Littérature Polonaise Contemporaine. », in *Revue Des Études Slaves* 85, no. 4, p. 691–707. URL : <http://www.jstor.org/stable/24372738> (consulté le 11 novembre 2025).
- De Toledo, Camille. 2021. Entretien. Propos recueillis par Hassina Mechai. « Camille de Toledo, "J'aime quand les livres résistent" (Partie I) » ; « Camille de Toledo, "L'écriture est cernée par des impossibilités à dire" (Partie II) ». *Mediapart*. Publié le 23 mars 2021. URL : <https://blogs.mediapart.fr/hassina-mechai/blog/230321/camille-de-toledo-j aime-quand-les-livres-resistent-partie-i><https://blogs.mediapart.fr/hassina-mechai/blog/230321/camille-de-toledo-lecriture-est-cernee-par-des-impossibilites-dire-partie-ii> (consulté le 11 novembre 2025).
- Guissard, Lucien. 1989. *Le personnage biblique dans le roman actuel*. Bruxelles : Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique. URL :

- <https://www.arl1fb.be/ebibliotheque/communications/guissard140189.pdf> (consulté le 11 novembre 2025).
- Kadi Sossou, Pierre. Awumey, Edem. 2023. « Dialogue littéraire. *Les Pieds sales*, des routes et dé-routes ». *La Revue des lettres modernes*, no. 2, « Routes et déroutés dans les fictions francophones subsahariennes », p. 269-282. URL : <https://classiques-garnier.com/la-revue-des-lettres-modernes-2023-2-routes-et-de-routes-dans-les-fictions-francophones-subsahariennes-literary-dialogue.html> (consulté le 11 novembre 2025).
- Kierkegaard, Søren. 1843. *Crainte et Tremblement*. Traduit du Danois par P.H. Tisseau. Paris : Fernand Aubier, Éditions Montaigne. Édition numérique réalisée le 10 décembre 2018 à Chicoutimi, Québec. URL : https://classiques.uqam.ca/classiques/Kierkegaard_Soren/Crainte_et_tremblement/Crainte_et_tremblement.pdf. (consulté le 11 novembre 2025).
- Nothomb, Amélie. 2019. Entretien. « Amélie Nothomb sur son roman "Soif" : "C'est le livre de ma vie" ». *Europe1*. Publié le 29 août 2019. URL : <https://www.europe1.fr/culture/amelie-nothomb-sur-son-roman-soif-cest-le-livre-de-ma-vie-3916684> (consulté le 11 novembre 2025).
- Nothomb, Amélie. 2021. Entretien. Propos recueillis par Claire Chazal. « Amélie Nothomb : "Chaque matin je me levais en me disant que j'allais sur la croix" ». *Lire Magazine littéraire*. Publié le 5 juillet 2021 [novembre 2019]. URL : <https://www.ouest-france.fr/culture/livres/lire-magazine/amelie-nothomb-chaque-matin-je-me-levais-en-me-disant-que-j-allais-sur-la-croix-58f19b92-db0f-11eb-a2f0-ece32879b65c> (consulté le 11 novembre 2025).
- Vassetz, Philippe. 2011. « L'Exofictif ». *Vacarme*, no. 54, hiver 2011, p. 29. URL : <https://vacarme.org/article1986.html> (consulté le 11 novembre 2025).
- Wathee-Delmotte, Myriam. 2009. « La religion en tant que sujet littéraire – exemples de la littérature contemporaine française », in B. Schröder & W. Kraus (Ed.), in *Religion im öffentlichen Raum / La Religion dans l'espace public : Deutsche und französische Perspektiven / Perspectives allemandes et françaises*. Bielefeld : transcript Verlag, p. 173-190. URL : <https://doi.org/10.1515/9783839409220-010> (consulté le 11 novembre 2025).

Sigles

- LPS – Les Pieds sales ;
 S – Soif ;
 TDLV – Tropique de la violence ;
 TSVN – Thésée, sa vie nouvelle.