

LA DISPARITION D'UN ROMAN : *LA QUATRIÈME INVENTION*.
JOURNAL D'EMBROUILLES VERS COMPOSTELLE DE BERNARD
DE MARSANGY

IGNACIO INARREA LAS HERAS
Universidad de La Rioja

Résumé

La quatrième invention. Journal d'embrouilles vers Compostelle (2005) est un roman de Bernard de Marsangy. Il raconte les aventures de Pierre-Antoine Rablaud pendant son pèlerinage à Compostelle. Ce personnage est un cadre qui abandonne tout pour faire ce voyage. Il sera persécuté par d'anciens partenaires et par les autorités françaises, pour avoir détourné des fonds. Dans le présent travail, nous essayons de montrer comment dans *La quatrième invention. Journal d'embrouilles vers Compostelle* s'opère un processus de disparition du roman. Cela se produit à deux niveaux : narratif et historique. Dans le premier, le récit se dissout avec la mort ou la disparition de ses personnages. Dans le second, le récit s'évanouit dans la tentative infructueuse de renaissance du bogomilisme et du catharisme au XXI^e siècle. La dissolution du roman est pour Marsangy une manière de montrer sa conception de la vie comme une illusion, comme un vide.

Mots-clés: pèlerinage de Compostelle, quatrième invention, disparition du roman, narration, histoire, vie illusoire.

THE DISAPPEARANCE OF A NOVEL: *LA QUATRIÈME INVENTION. JOURNAL
D'EMBROUILLES VERS COMPOSTELLE* BY BERNARD DE MARSANGY

Abstract

La quatrième invention. Journal d'embrouilles vers Compostelle (2005) is a novel written by Bernard de Marsangy. It tells the adventures lived by Pierre-Antoine Rablaud during his pilgrimage to Compostela. This character is an executive who abandons everything to make this trip. He will be persecuted by former partners and by the French authorities, for having embezzled funds. In this work, we try to show how in *La quatrième invention. Journal d'embrouilles vers Compostelle* takes place a process of disappearance

of the novel. This occurs at two levels: narrative and historical. In the first level, the story dissolves with the death or disappearance of its characters. In the second level, the story vanishes in the unsuccessful attempt to revive Bogomilism and Catharism in the 21st century. The dissolution of the novel is for Marsangy a way of showing his conception of life as an illusion, as a void.

Keywords: pilgrimage to Compostela, fourth invention, disappearance of the novel, narration, history, illusory life.

1. INTRODUCTION

La quatrième invention. Journal d'embrouilles vers Compostelle est un roman écrit par Bernard de Marsangy et publié en 2005. Il raconte, sous forme de journal de marche, les péripéties vécues de nos jours par Pierre (Pierre-Antoine Rablaud), au cours du pèlerinage vers Compostelle qu'il entreprend en France au Puy-en-Velay. Il commence donc son aventure sur la *via Podiensis* et la poursuit en Espagne sur le *Camino francés* traditionnel. Il travaillait comme directeur général adjoint de la compagnie commerciale Co2Co, mais il laisse tout tomber pour partir en Espagne. Il sera quand même poursuivi par d'anciens associés en affaires et aussi par les autorités françaises, car il a effectué une « évaporation financière » de deux cent vingt millions de dollars, au moment de quitter Co2Co.

Cette œuvre pourrait bien être définie comme un roman sur la disparition ou, si l'on veut, sur l'anéantissement de son propre contenu: des personnages, de leurs rêves, de leurs illusions, de leurs amours, de l'argent et, surtout, de la vie. Le lecteur assiste à un processus de dissolution du roman, au fur et à mesure que sa fiction se déroule. En plus, cette dissolution se projetterait vers le hors-texte, s'étendrait en quelque sorte au domaine du réel. Marsangy exposerait ainsi dans son récit sa conception de l'existence humaine. On distingue deux dimensions dans cet effacement du roman : narrative et historique.

2. DISPARITION NARRATIVE

Du point de vue narratif, la disparition du récit s'opère par deux moyens différents : la mort et la disparition de personnages.

Le développement du roman est parsemé de morts, depuis son début jusqu'à son dénouement. Il commence avec le meurtre de Wolfgang, un pèlerin suisse, véritable sosie de Pierre. Cet assassinat, qui apparaît dans le prologue du roman, sert à annoncer son intrigue et à provoquer la curiosité du lecteur. On peut appliquer ici ce que Marion François affirme en rapport avec le roman policier : « Mourir, c'est disparaître, mais la mort, dans un récit, fait apparaître : le cadavre n'est donc pas non plus *mortifère*, au contraire, il fait venir au monde un texte, et une lecture des plus actives, jusqu'au bout » (François, 2010: 28). Le roman de Marsangy finit avec la mort de Pierre, écrasé par le *botafumeiro* dans la cathédrale de Compostelle. La mort définit donc le commencement et la fin de *La quatrième invention* et en constitue aussi un élément structurel et significatif fondamental :

en principe tout thème peut figurer au début ou à la fin d'un texte quelconque. Il est d'ailleurs évident qu'il y a des thèmes particulièrement destinés à occuper ces places. [...] Ces thèmes peuvent nous aider à cerner le début et la fin, à définir leur espace et leurs limites : si en principe il n'est pas facile de fixer ces limites, à savoir de préciser où finit le début et où commence la fin, il y a des thèmes qui par leur nature et par leur signification tracent ces limites, renferment en quelque sorte une perspective initiale et/ou finale [...]. Parmi ces thèmes, un rôle déterminant est évidemment assigné à la mort (Ferroni, 2010: 207-208).

Pierre est à son insu un porteur de mort pour beaucoup de personnages qu'il rencontre en chemin. On veut le tuer, mais ce sont toujours les autres qui meurent : Wolfgang, les assassins bulgares, la veuve Pernod, la squatteuse KENZA, Germain Puysaubran (président de Co2Co), le moine rencontré à Nájera. En plus, il collabore à l'exécution du jeune Toutcho. On dirait que Pierre annonce de cette manière sa propre mort, au fur et à mesure qu'il fait son chemin vers Compostelle. Il s'agit dans tous les cas d'assassinats, sauf dans celui de Puysaubran, qui décide de se suicider. Le développement de la fiction est orienté vers cette clôture.

Comme il est évident, il faut attendre la fin du roman pour pouvoir faire une telle interprétation :

La clausura es algo más que una interrupción de la narración: es el fin de un largo proceso de reconstrucción narrativa emprendido por el lector y ofrece una perspectiva privilegiada sobre el conjunto de la estructura; podríamos decir que desde la clausura se determina finalmente el valor estructural de cada parte, que está en suspenso hasta que el final confirma o modifica por fin la función y sentido de cada elemento y relación. [...] El final tiene el privilegio de reorganizar retrospectivamente lo que le precede. El final tiene una primacía hermenéutica, pues toda la estructura narrativa es revisada y reinterpretada desde esa especie de atalaya estructural (García Landa, 1998: 381-382).

On peut affirmer que chaque mort est en quelque sorte une petite conclusion partielle qui met fin à une partie du roman et, en même temps, avance son dénouement et aussi sa signification (García Landa, 1998: 383). Ces décès sont donc des composantes structurelles et thématiques de l'œuvre. Il faut rappeler ici l'affirmation suivante de Ferroni (2010: 211) : « on peut trouver dans la tradition romanesque des débuts [...] où la mort peut quand même assumer un caractère de véritable fondation narrative ». Avec l'épisode de la mort de Wolfgang, *La quatrième invention* s'inscrit bien dans cette tradition.

Quant aux disparitions de certains personnages, elles exercent la même fonction narrative et thématique que les morts. Eva de Zurich s'évanouit de la fiction à partir de Estella. L'enlèvement de Julien et sa fausse mort impliquent sa presque totale exclusion de l'œuvre, en tant que personnage actif. Venise retourne à Marseille, le colonel Jeantoin prend la retraite et la sergent Manon quitte l'armée pour devenir bénévole et partir pour le Sénégal. Virginie, la copine de Pierre, s'enfuit aux États-Unis, avec l'argent qu'il avait « détourné », en compagnie d'un soi-disant mari (Marsangy, 2005: 463-464). Elle n'est pas sans rappeler Sylvia, la femme aimée par Jean, narrateur et protagoniste de *Dimanches d'août* (1986) de Patrick Modiano. Il s'agit d'un roman qu'on a considéré intéressant de mentionner ici, car la disparition y occupe aussi une place vraiment importante. Elle concerne l'amour, l'argent et les personnages qui s'absentent de la vie de Jean pour toujours. Ainsi, à un moment donné, Sylvia disparaît avec la Croix du Sud, un diamant d'une grande

valeur. L'histoire de ce bijou, qui a eu plusieurs propriétaires tout au long des siècles (à commencer par la comtesse du Barry), est liée à la disparition et à la mort :

La comtesse du Barry avait été guillotinée en décembre 1793 ; Serge de Lenz avait été assassiné en septembre 1945 ; Louis Pagnon avait été fusillé en décembre 1944. De Bellune Philippe, lui, avait disparu, comme la Croix du Sud, avant que ce diamant ne réapparaisse sur le jersey noir de Sylvia, puis de nouveau ne disparaisse. Avec elle... (Modiano, 1986: 145).

La disparition la plus importante de *La quatrième invention* est celle de Pierre. Le directeur général adjoint de la Co2Co devient à la fois un fugitif et un pèlerin. Il veut se cacher de ses poursuivants et entreprendre une fuite qui le conduira jusqu'à l'argent volé (Marsangy, 2005: 21-22). Cependant, en tant que marcheur jacquaire, il expérimentera une évolution vers une attitude de plus en plus spirituelle. Ce changement s'annonçait déjà avant son pèlerinage :

J'ai confié au parc de Vaylats et à Venise aussi mes aigreurs de directeur de société mal compris, exploité, paresseux peut-être, un peu blasé sûrement, en recherche de lui-même et de valeurs nouvelles pour changer le monde et la vie. [...] J'ai redit ma soif de solitude, le besoin de partir, de fuir le confort de l'ennui pour arriver ailleurs, un ailleurs inconnu mais qui sera meilleur (Marsangy, 2005: 113).

Le trajet vers la Galice constituera pour Pierre la pleine satisfaction de cette nécessité de partir et de cette quête de lui-même. L'ancien cadre se dissout progressivement et cède sa place à un Pierre différent. On trouve dans le récit plusieurs jalons de ce parcours intime. Après avoir logé au monastère de Vaylats, il exprime sa reconnaissance et son admiration pour les religieuses qui y habitent. Il commence à montrer son détachement des biens matériels :

Divines Filles de Jésus qui m'avez si merveilleusement reçu à Vaylats ! On vous dit heureuses parce que vous avez le cœur pur, vous êtes surtout pures de tout emmerdement social, patrimonial et de carrière. C'est pour cela que vous avez la capacité de rayonner de béatitude. Quelle richesse que ne rien posséder ! Quand je rentre, je revends la Saab de Virginie et je

m'achète une 205 d'occasion. J'enverrai la différence à Vaylats pour la sœur ivoirienne (Marsangy, 2005: 118).

Au cours de sa traversée de la province de Burgos, Pierre expose une réflexion qui contient un concept d'une valeur fondamentale pour comprendre la nature profonde son pèlerinage: le voyage pour se connaître soi-même :

Chemin de saint Jacques : longue voie d'initiation à soi-même. Je serais ermite si je n'étais homme de finances... et si je savais converser avec Dieu. Manon m'a fait exprimer mon besoin de Dieu. Je ne suis pas encore persuadé qu'il a besoin de moi (Marsangy, 2005: 330-331).

Le concept d'itinéraire initiatique jouit d'une grande importance dans *La quatrième invention*, comme processus de découverte de soi-même. Dans ce sens, Pierre pourrait être considéré comme un héros qui subit l'épreuve du pèlerinage :

Le Chemin est au pèlerin ce que l'exploit initiatique est au héros : il rend possible un travail de restauration et de transfiguration. En effet, tout se passe comme s'il s'agissait de dénouer tout blocage identitaire en le corrélant symboliquement à la réussite de l'épreuve du Chemin (Rajotte, 2018: 9).

On constate ainsi un rapprochement de Pierre vers Dieu et vers une vie sans argent. Une autre étape importante de ce pèlerinage intérieur de Pierre se situe à la Cruz de Ferro. Il y dépose la pierre que Laurent l'avait prié de porter en hommage de sa femme défunte :

J'ai grimpé l'énorme cairn et j'ai accompli ma promesse d'y ajouter le galet rond ramassé par Laurent C., le facteur d'Aire-sur-l'Adour, sur la tombe de ses amours mortes. J'ai étreint la bille de chêne qui porte la croix de fer à plus de dix mètres de hauteur. Sous le déluge, j'ai appuyé mon front sur le bois et je me suis offert au Dieu de Manon, au Dieu de tous ceux que j'ai rencontrés, qui m'ont aidé, qui me portent dans leurs pensées, au Dieu de ceux que je ne reverrais plus : Wolfgang, la veuve Pernod, KENZA, Julien. Sans trop savoir si c'est le même Dieu qui leur appartient à tous (Marsangy, 2005: 412).

Voilà donc Pierre qui prie Dieu. C'est un Dieu partagé par tous les personnages nommés par lui mais, en même temps, individuel et peut-

être exclusif pour chacun d'eux. On devine une vision large de la divinité. Pierre ne mentionne aucune religion en particulier. On voit ici une certaine ressemblance, au-delà de la fiction, entre Pierre et Jean-Christophe Rufin. Cet écrivain français a mis par écrit son itinéraire jacquaire dans le récit *Immortelle randonnée. Compostelle malgré moi* (2013). Il y expose sa découverte, aux Asturies, du secret de Compostelle :

Et là, dans ces splendeurs, le Chemin m'a confié son secret. Il m'a glissé sa vérité qui est tout aussitôt devenue la mienne. Compostelle n'est pas un pèlerinage chrétien mais bien plus, ou bien moins selon la manière dont on accueille cette révélation. Il n'appartient en propre à aucun culte et, à vrai dire, on peut y mettre tout ce que l'on souhaite (Rufin, 2013: 168).

On dirait que cette attitude d'ouverture religieuse est un phénomène étendu parmi les voyageurs pieux de Compostelle au cours des dernières décennies. Jacques Caroux, qui a étudié quinze narrations de pèlerins canadiens français parues entre 1997 et 2003, a observé que :

dans la plupart de ces récits, « Dieu », sans qu'il ne soit nécessairement, explicitement nommé, est maintenu dans une extériorité par rapport à l'humaine condition, pour que l'effet existentiel de l'Absent puisse s'accomplir. Il devient alors une entité indéterminée avec laquelle on peut communiquer à partir de toutes les religions instituées et les différentes sagesse et éthiques que l'humanité a élaborées au cours de son histoire (Caroux, 2005: 47).

À ce propos, il est significatif que le pèlerin Claude Bernier, auteur du récit *Mes 2000 kilomètres sur les sentiers de Saint-Jacques-de-Compostelle* (2002) se fasse l'écho du sermon qu'il écoute dans la cathédrale du Puy-en-Vélay. Le prêtre parle du pèlerinage de Compostelle comme l'occasion d'une quête de soi-même (Rajotte, 2018: 12), et il le fait sous une point de vue qui inclut tout le monde : « Le message du prêtre se veut très large, très ouvert, le chemin accueillant des marcheurs de toutes les croyances » (Bernier, 2002: 25).

Un moment culminant de l'évolution de Pierre a lieu quand il refuse le poste de directeur général de Co2Co, offert par le général Tamord et le colonel Jeantoin. Il ne sent plus aucun attachement pour l'argent. Il s'est libéré d'inquiétudes et de préoccupations anciennes :

Simplement, le jeu ne m'amusait plus. Je savais que ma réponse serait négative. Parce que j'avais envie de faire autre chose. Après avoir marché mille sept cents kilomètres sur le chemin et gambergé autant dans ma tête, les problèmes des pourcentages à répartir au prorata des influences, la mise en place des « *frais extérieurs* » et le calcul des rétrocommissions ne m'apparaissaient plus la priorité de ma vie. L'ampleur de ma rémunération non plus (Marsangy, 2005: 485).

Le caractère initiatique de l'itinéraire de Pierre le rapproche aussi de l'expérience vécue par Rufin. Celui-ci a montré dans son récit un parcours personnel où il a expérimenté une évolution intérieure profonde. C'est un héros qui revient de son trajet avec une vision différente de lui-même et de la réalité :

En redescendant vers le barrage de Salime, j'avais le sentiment de n'être plus tout à fait le même. Certes, je ne revenais pas chargé des tables de la Loi, nulle voix ne m'avait dicté un nouveau Coran ou de nouveaux Évangiles. Je n'étais pas devenu un prophète et ce n'est pas pour convertir quiconque à quoi que ce soit que j'écris ces lignes. Cependant, dans ce que fut pour moi l'apogée mystique du Chemin, j'ai eu le sentiment de voir la réalité se perdre et me permettre d'apercevoir ce qu'il y a au-delà d'elle et qui se diffuse en chacune de ses créatures (Rufin, 2013: 194-195; cf. Rajotte, 2018: 10).

On a vu Pierre fatigué de sa vie de directeur d'entreprise, désireux de partir ailleurs. On devine une attitude pareille chez Rufin, quand il fait la réflexion suivante :

On n'est plus rien ni personne, seulement un pauvre pèlerin dont les gestes sont sans importance. [...]

Peut-être est-ce là une des motivations du départ. En tout cas, ce fut le cas pour moi. À mesure que la vie vous façonne, vous leste de responsabilités et d'expériences, il paraît de plus en plus impossible de devenir un autre, de quitter le pesant costume qu'ont taillé pour vous vos engagements, vos réussites et vos erreurs. Le Chemin, lui, accomplit ce miracle (Rufin, 2013: 45; cf. Rajotte, 2018: 11).

Le pèlerin Sergio Kokis affirme à cet égard, dans son récit *Le sortilège des chemins* :

Par l'interruption de notre relation au monde et par le dépouillement matériel qu'elle implique, une randonnée de longue distance peut nous offrir l'occasion justement de nous ouvrir à ce registre d'ipséité souvent voilé [...] dans notre vie de tous les jours (Kokis, 2015: 79; cf. Rajotte, 2018: 11).

La réalisation du pèlerinage de Compostelle exerce ainsi, dans la fiction comme dans la réalité, une fonction que Jacques Caroux identifie comme la « thérapie du moi » :

Curieux, en effet, ces pèlerins de Saint-Jacques-de-Compostelle qui [...] marchent à la recherche d'un sens, d'un nouvel imaginaire leur permettant le dialogue, la rencontre avec les autres cultures religieuses ou identitaires. Nouvel imaginaire leur permettant également de recoller les morceaux d'un « moi » éclaté dans une société atomisée qui ne semble pas avoir, sous l'activité effervescente, voire hystérique de ses membres dont ils ne nient pas faire partie, d'autres finalités que la consommation, la compétition et la performance (Caroux, 2005: 41-42).

Hugues Dionne expose une réflexion d'une large portée « thérapeutique » dans son récit de pèlerinage *Au bout de l'humain. Essai autobiographique sur le chemin de Compostelle* (2005). À son avis, l'authenticité de la légende de saint Jacques est moins importante que son effet bénéfique sur l'esprit (le moi) des fidèles. Ce serait un soulagement « devant la finitude et la mort » (Dionne, 2005: 39; cf. Rajotte, 2018: 13) :

Je suis, moi aussi, convaincu que le tombeau [de saint Jacques] est vide. Mais est-ce si important ? Le miracle n'est-il pas plutôt de voir tant de gens se diriger depuis un millénaire vers cette *boîte vide*, ce trésor de l'imaginaire collectif ? Le besoin d'éternité engendre la naissance du merveilleux, du mystère. [...] C'est cela qui, selon moi, se révèle plus important que la véracité des faits (Dionne, 2005: 107; cf. Rajotte, 2018: 13).

Ce besoin d'éternité s'identifierait avec le besoin de Dieu de la part de Pierre, signalé plus haut. Voilà une autre ressemblance entre récit et réalité.

Vers la fin de son texte, Pierre dit qu'il est « mûr pour le bonheur et pour l'éternité » (Marsangy, 2005: 487). Le résultat de ce mûrissement, de cette thérapie de son moi, est sa décision de devenir lui aussi bienveillant

au Sénégal. C'est Manon qui fait part de cette résolution à Venise dans la lettre finale :

Et, comme nous parlions de ma vocation religieuse, je compris que pour lui [Pierre] le moyen de parvenir à la foi avait autant d'importance que la révélation. Par Julien, ton frère, il a eu connaissance du travail des bénévoles du Père Olivier au Sénégal qui se dévouent au service des enfants abandonnés. Sans que nous le sachions, il avait envoyé sa candidature avec l'humilité d'un chômeur en fin de droits. Comme un gosse, il riait de bonheur en me racontant ce que serait sa nouvelle vie (Marsangy, 2005: 490-491).

Le directeur général adjoint de Co2Co s'est tout d'abord transformé en fugitif et pèlerin pour, finalement, disparaître au profit du bénévole. Son voyage initiatique l'a mené à se dissoudre pour devenir une personne différente. La disparition progressive du cadre aboutit à la naissance de l'altruiste. Mais ce qu'il a ainsi accompli est, paradoxalement, la découverte de soi-même :

la marche pèlerine rend donc possible une mise à distance *a priori* identitaire, au profit d'une autre « dimension de soi, par ailleurs négligée » [...]. En un sens, elle active un effet psychodramatique d'altérité [...] : pour accéder à soi, le pèlerin doit se découvrir un autre (Rajotte, 2018 : 11).

Mais, à la fin, la mort frustre les projets d'avenir du protagoniste. Son évolution personnelle et ses expériences comparables à celles d'autres pèlerins réels ne serviront à rien. La thérapie du moi, opérée tout au long de la route de Compostelle, sera inutile. Ce décès n'est pas l'effet d'un plan préconçu, mais la suite d'un événement imprévu : Thomas essaie d'écraser Julien avec le *botafumeiro*, mais c'est Pierre qui est tué. En tant qu'événement inattendu, la mort de Pierre ne provient de nulle part et n'aboutit non plus nulle part (elle n'a pas de conséquences) : on la cache, comme si elle n'avait jamais eu lieu :

L'évêque et la Xunta de Galice ont finalement obtenu des journalistes régionaux et nationaux un black-out complet sur l'accident afin de ne pas affoler les touristes. Il fallait prendre une décision rapide concernant le retour de Pierre en France. Nous savions qu'il n'avait plus de famille proche... ni de compagne... puisque Virginie... (Marsangy, 2005: 495).

L'anéantissement de la vie de Pierre est immédiatement suivi de l'anéantissement de sa mort : on la met sous silence. Voilà la disparition portée au plus haut degré.

3. DISPARITION HISTORIQUE

La dimension historique de la disparition du roman est représentée par deux épisodes très brefs, mais extrêmement significatifs. Ils constituent les seules parties de cette œuvre où l'on aborde la légende de saint Jacques et aussi les hérésies au Moyen Âge. Dans les deux cas, on a affaire à l'histoire actualisée. Au moment où Pierre traverse le territoire de la province de Léon, il fait la connaissance de Jonas. Celui-ci sera son compagnon de voyage pendant quelque temps. C'est un jésuite intéressé à dévoiler et à diffuser la véritable translation de la dépouille de l'apôtre en Europe. Selon l'histoire qu'il raconte à Pierre, cette légende ne se situe pas en Galice, mais au sud de l'Europe, entre la méditerranée et la mer Noire :

Cette année-là, en 44 de notre ère, débarque en Camargue, venant de Judée, un convoi d'immigrants chrétiens qui fuient les persécutions organisées par les autorités romaines. L'un des bateaux transporte la dépouille de Jacques, le premier martyr de la nouvelle église, que sa mère, Marie Salomé, n'a pas voulu abandonner. Marie Salomé meurt quelques années plus tard (Marsangy, 2005: 379-380).

Postérieurement, le corps de saint Jacques sera inhumé à Sallanches, en France :

Après la mort de Marie Salomé, les restes de l'apôtre sont cachés, oubliés, retrouvés, déplacés, réinhumés, dans la crainte permanente des razzias sarrazines, des pilliers de tombes et des adorateurs de reliques. [...] Lui-même [saint Jacques], au complet de tous ses os, est enterré à Sallanches selon les vœux de Marie Salomé sa mère, qu'on appelle la Myraphore (Marsangy, 2005: 381).

À la fin, ses restes jouiront de l'éternel repos près de la mer Noire. Ce sera Boris I^{er}, roi de Bulgarie, les acquerra au IX^e siècle. Jonas devait établir contact avec l'homme que Pierre a rencontré à Nájera, car celui-ci l'aiderait à prouver que la tombe de l'apôtre se trouve en Bulgarie:

Jonas résuma : saint Jacques n'est pas à Compostelle mais quelque part en Bulgarie sur les bords de la mer Noire ou dans les monts de Rhodope. Le moine taxidiote, commissionnaire de mes amis sofiotes, est un archéologue réputé, archiviste spécialisé en écriture glagolitique. Il devait apporter à Jonas la preuve irréfutable de la découverte de la vraie sépulture de saint Jacques dans les terres orthodoxes (Marsangy, 2005: 383).

La conclusion que Jonas donne à cette histoire n'est pas vraiment très spirituelle. On y voit une composante économique. On dirait qu'il y a là un mélange d'histoire, de religion et de négoce :

Une telle information, lorsqu'elle éclatera à la face du monde, aura des conséquences politiques, économiques et financières considérables... [...] Mais, il faut d'abord une mise de fonds gigantesque pour sensibiliser l'opinion, convaincre les gouvernements, les partis et l'administration, monter l'infrastructure religieuse adaptée, s'attacher la presse. Le retour sur investissement sera prodigieux (Marsangy, 2005: 384).

Alors, qu'est-ce que Jonas cherche vraiment ? La vérité ? Y-a-t-il vraiment un saint Jacques lié à la Méditerranée et à l'Europe du Sud ? Ou c'est seulement l'argent qui motive son pèlerinage ? Et alors, s'il ne cherche que le profit économique, à quelle fin ?

Postérieurement, Jonas commence à parler de la renaissance du bogomilisme et du catharisme en Europe :

Jonas prétend qu'en notre époque misérable de libéralisme triomphant, l'exigence de la perfection bogomile resurgit en Bulgarie et que le foisonnement spirituel qui agite les Balkans va bientôt déborder en Occident. Jonas me rappela que l'influence balkanique n'est pas un mythe : en 1167, c'est un dignitaire bulgare, Nicéas de Dragovica, un « *bougre* » comme disaient les papistes romains, qui présida le concile cathare réuni à Saint-Félix-de-Lauragais. Il me dit :

– Tu ne comprendras rien à l'histoire de la Bulgarie, de son église et de son évolution actuelle, si tu gommés l'aventure bogomile (Marsangy, 2005: 418).

On dirait donc que le moine jésuite sympathise avec les principes de ces doctrines considérées hérétiques. On croit y déceler un certain niveau d'engagement avec ces croyances. Cette impression se confirmerait au moment où Jonas offre une explication du bogomilisme. Un de leurs

aspects fondamentaux est le refus du monde comme une réalité diabolique, et donc le mépris radical des biens matériels et des plaisirs charnels :

– Pour Bogomil et ses premiers disciples, le monde est la créature de Satanaël, fils révolté de Dieu, frère aîné du Christ-Verbe Rédempteur. Au diable donc, la richesse, les honneurs, le travail et le sexe. Les évêques sont corrompus et relèvent davantage de l'ordre des pharisiens et de Simon le Mage que des apôtres. Les marchands et les seigneurs ne valent pas mieux. Les femmes et le vin sont des instruments de perdition. Restent la prière et l'ascèse, l'errance et la mendicité, la libération de l'âme par le suicide.

– C'est vraiment très actuel ! a souligné Jonas (Marsangy, 2005: 419-420).

Pierre commence à voir clair le sens profond de son discours et l'explication de sa présence sur la route de Compostelle :

J'avais le sentiment confus que Jonas allait, sans le savoir, me donner une nouvelle clé pour comprendre la mission du moine taxidiote à Nájera, la présence de Toutcho à Burgos et, par là, éclairer l'invraisemblable voracité financière de Boris Bergov et Katia V., mes partenaires en commissions liées aux grands marchés de la Co2Co. Je savais que certains cercles de la nouvelle génération bulgare qui sort de cinquante années de misère et d'oppression antireligieuse mélangent libéralisme économique et frénésie mystique (Marsangy, 2005: 419).

Cette espèce de soupçon devient tout de suite une révélation : « je comprenais soudain le risque d'extension, à l'échelle de l'Europe pour commencer, de l'influence de certaines sectes bulgares et leur voracité financière dont je pourrais faire les frais » (Marsangy, 2005: 421).

Il y a une dernière phrase isolée dans l'exposé de Jonas que Pierre écoute aussi : « Pour cette mission salvatrice les frères bulgares ont besoin de fonds, de beaucoup d'argent » (Marsangy, 2005: 422). C'est alors qu'il établit ses conclusions sur ce que Jonas a dit en rapport avec le bogomilisme à l'époque actuelle et sur sa propre situation à cet égard :

Je pensais : après le Révérend Moon, le Christ de Montfavet, le Mandarom et le Temple Solaire, voilà la mode des néo-cathares qui nous arrive de l'Est. Déjà, certains étaient prêts à Sofia à livrer ma fortune à ces nouveaux prophètes. Il fallait prendre des mesures d'urgence pour sauver ce

qui pouvait l'être encore. Que tous mes efforts, que tous les risques déjà encourus et ceux que je devrais encore affronter, que toutes les épreuves subies depuis des années ne serviraient qu'à subventionner le prosélytisme ringard d'une secte vouée à réformer le monde en célébrant la résurrection de l'hérésiarque Bogomil sur les bords de la mer Noire, voilà qui était dur à avaler ! (Marsangy, 2005: 422).

Ce n'est pas par hasard que cette rencontre de Pierre avec Jonas a eu lieu à León. La route traditionnelle des pèlerins (le *Camino francés*) permit le déplacement des fidèles cathares provenant de la France jusqu'aux territoires les plus occidentaux de l'ancien royaume de Castille, aux XII^e et XIII^e siècles :

El movimiento religioso cátaro se divulgó por España ya desde el siglo XII. Especial difusión alcanzó en Cataluña [...]. También se difundió rápidamente por las restantes tierras españolas, sobre todo por Aragón y, siguiendo con toda probabilidad el Camino de Santiago, alcanzó la parte occidental de la Península: León y Galicia. De estos focos, el leonés se nos presenta como de mayor importancia, acaso porque es el que mejor se conoce (Palacios Martín, 1982: 220; cf. Dossat, 1970: 211-212).

On a donc lieu de penser que Marsangy a préparé dans sa fiction le territoire jacquaire de León¹ comme la scène parfaite pour faire réapparaître le catharisme en Espagne au XXI^e siècle. On dirait qu'il a voulu faire une récréation des activités des cathares dans cette région au Moyen Âge. En plus, le personnage de Jonas pourrait être considéré comme une réincarnation de ces cathares consacrés à la diffusion plus ou moins dissimulée de leur doctrine dans l'Espagne médiévale :

La forma clandestina en la que han de realizar su labor propagandística obliga a los cátaros a adoptar ciertos procedimientos que, tal como los describe Lucas de Tuy, resultan de una astucia considerable. Unas veces se fingen sacerdotes o religiosos y en el secreto de la confesión, procuran inducir al penitente a su doctrina. Otras, se dirigen de dos en dos a ciudades donde son desconocidos. Uno de ellos se finge católico y maldice la herejía, procurando atraer al público. En tablada la discusión, se deja

¹ La ville de Léon jouissait d'une situation accessible aux cathares, car elle était placée au point de rencontre de deux routes de pèlerinage. Voir Dossat (1970: 218-220).

convencer por los argumentos de su compañero para así atraer a los incautos (Palacios Martín, 1982: 223).

On trouve dans le personnage de Jonas un continuateur des activités de ces imposteurs. Son discours développe les deux dimensions qu'on vient de montrer : le faux catholique et le cathare authentique. On a bien vu qu'il apparaît comme un religieux jésuite qui veut dévoiler la vérité sur la tombe du saint. En fait, il déplore les critiques du culte des saints formulées par deux pèlerines italiennes :

La véhémence contestation du culte des Saints par les Italiennes attrista Jonas qui leur reprocha de reprendre à bon compte la position d'Érasme et Luther et, trois cents ans avant eux, Pierre Valdès qui disait à propos du pèlerinage de Compostelle : « On ne sait pas si dans le tombeau de l'apôtre, / il y a un chien ou un cheval mort. / Laisse-y voyager qui voudra, / mais toi, reste chez toi » (Marsangy, 2005: 421).

Mais, postérieurement, et comme on l'a montré plus haut, il parle de cette « mission salvatrice » des néo-cathares, qui n'a rien à voir avec le pèlerinage de Compostelle. Alors, quelle est la véritable inquiétude de Jonas ? La réponse à cette question et à celles qu'on a posées plus haut est claire : il a l'intention de contribuer à propager le néo-catharisme provenant de la Bulgarie. Alors, on peut bien penser que son histoire sur le véritable emplacement de la tombe de saint Jacques est un mensonge. De la même manière, sa révélation sur l'évêque Théodomir et sa décision de faire enterrer Priscillien d'Avila dans la crypte de la cathédrale de Compostelle et de faire croire à tout le monde que ce sont les restes de l'apôtre qui s'y trouvent, n'est qu'une autre fantaisie. Tout ça est une invention, au sens de création fictive, de tromperie qu'on veut faire passer pour réelle afin d'obtenir sûrement l'argent de Pierre, même si Jonas ne le dit pas. Celui-ci est donc un personnage qui accomplit deux missions à la fois : il agit comme un porte-parole du néo-catharisme et aussi comme un perceuteur de fonds au service de cette doctrine. Il prêche et il *quête*, sous l'apparence d'un religieux jésuite. En tout cas, sa recherche de la vérité en rapport avec la légende de saint Jacques n'a aucune valeur réelle. Et son propos de diffuser le catharisme dans le monde ne sera rien non plus, comme projet de futur, tant qu'il ne pourra pas disposer d'argent. En tout cas, il s'agit d'une aspiration qui se dissout en elle-même, dans sa propre contradiction insoluble. Les défenseurs d'une doctrine qui

méprise la richesse et défend l'ascèse et la mendicité ne devraient pas avoir besoin d'argent pour la diffuser.

4. L'INVENTION DE PIERRE

L'évolution du roman vers l'anéantissement culmine avec une constatation frappante : il ne se produit pas une seule des situations qu'on prévoyait en fonction du déroulement de la fiction. Pierre n'arrive pas à garder l'argent « détourné » ; il ne rejoindra pas Virginie ; il ne pourra jamais aller au Sénégal ; Venise et Manon n'ont jamais eu une liaison amoureuse avec Pierre, même si elles sentaient vraiment de l'attraction pour lui. En plus, les amis bulgares de Pierre n'obtiendront pas son argent. Cette secte néo-cathare avec une vocation expansive ne pourra plus compter sur ce soutien financier. Quant aux tombes de saint Jacques et de Boris dans les Balkans, on ne les mentionne plus à la fin du roman. Elles sombrent dans l'oubli, qui n'est qu'une forme d'anéantissement.

Si on admet qu'un argument narratif est un mécanisme qui sert à postposer sa propre clôture, en assouvissant de manière graduelle le désir (voir García Landa, 1998: 383), alors il faut dire que *La quatrième invention* expose des désirs insatisfaits. Et son développement narratif, parsemé de morts et de disparitions de personnages, est structuré en fonction de cette frustration dont la culmination est le décès du protagoniste. L'échec financier du néo-catharisme en est une manifestation non moins importante. Alors, qu'est-ce qui se passe à la fin de cette œuvre ? Rien du tout. Et la preuve la plus claire en est la dernière étape du chemin de Pierre, la phase ultime de sa disparition : son enterrement dans la crypte de la cathédrale de Compostelle :

On déposa Pierre dans un sarcophage préceltique de granit noir et à la lumière de la baladeuse du maçon, Jonas récita les prières de l'absoute. [...] J'ai dénoué mon foulard sang et or aux couleurs de Narbonne qu'il appelait « la bannière des cathares » et j'ai recouvert son visage avant que la pierre soit scellée. La crypte inférieure fut alors murée. (Marsangy, 2005: 495).

Jonas, un faux jésuite, officie le double enterrement du pèlerin et du catharisme, symbolisé par le foulard de Manon. Voilà une cérémonie de

célébration du néant absolu, parce qu'à partir de ce moment, Pierre n'est plus un mort. Il deviendra saint Jacques :

Pierre restera-t-il invisible jusqu'au jugement dernier et la résurrection de la chair ? Un chanoine qui nous avait accompagnés Jonas, le maçon et moi, nous expliqua, statistiques à l'appui, que chaque mètre carré de la cathédrale de Santiago est, en moyenne, fouillé tous les quatre cents ans. Depuis le VIII^{ème} siècle, les archéologues ont déjà inventé trois fois les vrais restes de saint Jacques. Un jour, Pierre sera réveillé, encensé à nouveau, honoré, offert à la dévotion publique.

Alors, aura lieu la Quatrième Invention (Marsangy, 2005: 495-496).

Un cadavre bien réel est ainsi réduit au niveau de la fiction : il devient un produit imaginaire, le résultat de cette quatrième invention.

5. CONCLUSION

La mort et l'enterrement de Pierre ne sont pas les événements avec lesquels on met fin définitivement au roman. La quatrième invention se projette au-delà de la fin de la narration (« un jour, Pierre sera réveillé... »), elle est présentée comme un événement qui aura lieu à un avenir indéterminé et qui ne fait pas partie du récit. Elle tend un pont entre la narration et la réalité, « assure la transition entre le texte et le hors-texte, entre le temps de la fiction et le temps de l'histoire » (Larroux, 1995: 112). On pourrait donc faire à propos de la fin de *La quatrième invention* la même affirmation que Larroux (1995: 110) fait en rapport avec la clôture du roman zolien :

La mort et la destruction, quand bien même elles seraient les événements majeurs du roman [...] ne constituent pas le dernier mot du texte. Au contraire, les dernières pages du roman vont la plupart du temps se charger de figurer la continuité du réel et de l'histoire.

La quatrième invention présenterait donc, en principe, une clôture ouvrante, avec une projection vers le hors-texte, au-delà du récit. Mais il faut bien voir que toute la fiction narrative créée par Marsangy s'anéantit dans la mort ou la disparition de ses personnages et les mensonges en rapport avec l'histoire. La tromperie de l'avenir, située hors-texte (Pierre sera reconnu un jour comme saint Jacques), permet de croire que

Marsangy montre aussi sa vision de la vie comme une illusion, une fantaisie, où aucun espoir ne sera jamais satisfait, où aucun objectif ne sera jamais accompli. Le réel et la fiction romanesque se reflètent l'un l'autre dans un même vide. Voilà donc la *tranche de vie* (de néant) que le roman montre dans ses pages. À ce sujet, on pourrait en quelque sorte rapprocher la fin de *La quatrième invention* de la fin de *La vie, mode d'emploi* de Georges Perec et de l'interprétation qu'en propose Ferroni (2010: 222):

La mort donne donc à la conclusion un caractère d'interruption. Il ne s'agit plus du thème conventionnel de la mort du héros au bout d'une existence accomplie, mais du signe de l'insuffisance de tout projet humain, de l'impossibilité même de conclure quelque entreprise que ce soit, de l'évanescence de tout défi au hasard de l'expérience : la toile vierge, seulement sectionnée, de Valène, thématise l'interruption du projet très avancé de Bartlebooth et de la description de l'immeuble par l'auteur, boucle le livre de Perec comme un miroir renversé de sa minutieuse description de l'immeuble et des ses récits sur ses habitants. Le plein est donc le vide : l'ouvrage qui a cherché à enregistrer une section complète de la réalité (cet immeuble parisien) équivaut à la toile blanche, simplement divisée en carreaux, de Valène.

Le roman de Marsangy serait donc aussi comme cette toile, cette « esquisse d'un plan en coupe d'un immeuble qu'aucune figure, désormais, ne viendrait habiter » (Perec, 1978: 602). Cette conception du roman et de la réalité, pessimiste, sceptique et même nihiliste, garderait une certaine ressemblance avec l'interprétation proposée par Armine Kotin Mortimer pour la fin de *Nana* d'Émile Zola :

Le dénouement de *Nana* est de loin le meilleur exemple d'une clôture apocalyptique. [...] Dans la rue, des foules se pressent en criant « À Berlin ! » – on vient de déclarer la guerre aux Prussiens. Dans la chambre, le corps de Nana a succombé à la petite vérole [...]. Par métonymie (la partie pour le tout), elle [la destruction de Nana et de l'aristocratie] figure la fin du Second Empire, qui aboutit dans le désordre de la foule dans les dernières pages. Deux fins arrivent en même temps : celle de Nana et celle de l'ancien ordre (Mortimer, 1985: 171-172).

Marsangy proposerait ainsi, dans le dénouement de *La quatrième invention* deux ou même trois fins en même temps, intimement liées entre elles : la mort et l'enterrement de Pierre, la dissolution de la fiction

narrative, le vide de l'existence. Avec cette clôture, il se produirait l'interaction entre fin (chapitre final du roman : décès et ensevelissement du protagoniste, invention future de saint Jacques), finition (achèvement de la structure du roman, qui repose sur la mort et la disparition) et finalité (orientation idéologique du roman : le néant comme terme de toute réalité) proposée par Philippe Hamon (voir Hamon, 1975: 499-500; Larroux, 1995: 34-35). C'est, en tout cas, la réalisation d'une clause ouvrante et fermante (voir Larroux, 1995: 109-110), en même temps. On a affaire ici à une clôture qui dépasse le récit et atteint le hors-texte, la réalité (ouverture), mais qui montre que rien n'échappe à cette forme de mort constitué par le néant (fermeture). Le lecteur, dans la lecture et dans la vie, pourra entreprendre « une activité mémorielle de *rétroaction* » (Hamon, 1975: 509). Mais une « activité prospective » (voir Hamon, 1975: 509; Larroux, 1995: 128) vers le hors-texte ou vers la vie future ne conduit nulle part. Voilà « la percée qu'elle [*La Quatrième invention*, dans ce cas] est susceptible d'exercer dans le monde du lecteur » (Ricœur, 1984: 36). Voilà l'abîme que ce récit ouvre dans la vision du monde du lecteur. C'est l'apocalypse du vide. C'est l'apocalypse de Bernard de Mar-sangy.

BIBLIOGRAPHIE CITÉE

- BERNIER, C. (2002): *Mes 2000 kilomètres sur les sentiers de Saint-Jacques-de-Compostelle*. Québec: Arion.
- CAROUX, J. (2005): «Le récit de pèlerinage. De la survivance à la thérapie du moi». Dans Rajotte, P. (ed.): *Le voyage et ses récits au XX^e siècle*. Québec: Nota Bene, 19-50.
- DIONNE, H. (2005): *Au bout de l'humain. Essai autobiographique sur le chemin de Compostelle*. Montréal: Médiaspaul.
- DOSSAT, Y. (1970): «De singuliers pèlerins sur le chemin de Saint-Jacques en 1272». *Annales du Midi*, 82, 98, 209-220.
- FERRONI, G. (2010): «Mourir au début, mourir à la fin». Dans Del Lungo, A. (ed.): *Le Début et la fin du récit. Une relation critique*. Paris: Classiques Garnier, 207-223.
- FRANÇOIS, M. (2010): «Variations policières sur le début et la fin». Dans Del Lungo, A. (ed.): *Le début et la fin du récit. Une relation critique*. Paris: Classiques Garnier, 25-39.

- GARCÍA LANDA, J. Á. (1998): *Acción, relato, discurso. Estructura de la ficción narrativa*. Salamanca: EUSAL.
- HAMON, Ph. (1975): «Clausules». *Poétique*, 6, 495-526.
- KOKIS, S. (2015): *Le sortilège des chemins*. Montréal: Lévesque.
- LARROUX, G. (1995): *Le mot de la fin : la clôture romanesque en question*. Paris: Nathan.
- MARSANGY, B. de (2005): *La quatrième invention. Journal d'embrouilles vers Compostelle*. Paris: Lepère Éditions.
- MODIANO, P. (1986): *Dimanches d'août*. Paris: Gallimard.
- MORTIMER, A. K. (1985): *La clôture narrative*. Paris: José Corti.
- PALACIOS MARTÍN, B. (1982): «La circulación de los cátaros por el Camino de Santiago y sus implicaciones socioculturales. Una fuente para su conocimiento». *En la España medieval*, 3, 219-229.
- PEREC, G. (1978): *La Vie mode d'emploi*. Paris: Hachette.
- RAJOTTE, P. (2018): «'Héroïté' et mise en récit de l'expérience pèlerine à Compostelle». *Téoros*, 37.1, 1-16 (<https://journals.openedition.org/teoros/3226>).
- RICŒUR, P. (1984): *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*. Paris: Seuil.
- RUFIN, J.-Ch. (2013): *Immortelle randonnée. Compostelle malgré moi*. Chamonix: Guérin.

Ignacio IÑARREA LAS HERAS
Universidad de La Rioja
ignacio.inarrea@unirioja.es

<https://orcid.org/0000-0002-5772-075X>