

UNIVERSITE DE YAOUNDE I
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTE DES ARTS, LETTRES
ET SCIENCES HUMAINES

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN ARTS,
LANGUES ET CULTURES

UNITE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
LANGUE ET LITTERATURE

DEPARTEMENT DE FRANÇAIS



FACULTY OF ARTS, LETTERS
AND SOCIAL SCIENCES

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
ARTS, LANGUAGES AND
CULTURES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
LANGUAGES AND LITERATURES

DEPARTMENT OF FRENCH

DISCOURS SUR L'INTÉGRISME RELIGIEUX : UNE LECTURE DE QUELQUES ROMANS CONTEMPORAINS

Thèse pour le Doctorat/Ph.D en Lettres Modernes Françaises.

Spécialité : littérature française

Présentée par

ANGOULA ANGOULA 1^{er}
Master II ès Lettres Modernes Françaises



Sous la Direction de

Richard Laurent OMGBA et Désiré ATANGANA KOUNA

Professeur

Professeur

Avril 2023

DÉDICACE

À

Sophie Didiane, mon épouse, et à notre progéniture.

REMERCIEMENTS

La recherche que nous présentons à la communauté scientifique n'aurait jamais été conduite à son terme sans le précieux concours de plusieurs personnes auxquelles nous exprimons ici notre profonde gratitude.

Il y a d'abord le professeur **Richard Laurent Omgba**, notre directeur de thèse, qui n'a ménagé ni ses conseils, ni ses orientations, encore moins sa disponibilité.

Nous exprimons ensuite notre reconnaissance au Professeur **Désiré Atangana Kouna**, notre codirecteur qui, en plus de sa patience à notre endroit, n'a ménagé aucun effort pour nous encadrer.

Nous adressons également nos sincères remerciements aux Professeurs **Jean Bernard Evoung Fouda, Sosthène Onomo Abena, Armand Leka Essomba et Stéphane Amougou Ndi** qui, à la suite de nos directeurs, se sont montrés fort généreux en conseils et en ouvrages.

Nous ajoutons à ces encadreurs tous les enseignants du Département de Français de l'Université de Yaoundé I pour la formation reçue depuis notre inscription dans cette prestigieuse institution.

Nous pensons également à nos parents, Daniel Angoula Mvondo et Rosalie Beyala, de regrettée mémoire, qui comprirent que l'instruction était le meilleur héritage à léguer à sa progéniture.

Comment oublier nos amis **Bienvenu Moudaknga, Josué Foumane Foumane, Catherine Ngo Biumla, Denis Adrien Atangana Ngonu, Pierre Pale, Charles Sylvain Eloundou Mvondo, Jean Marie Ntede, Annick Ondobo Ndongo, Dénise Minlo, Véronique Obah, Denis Elong, Eric Ndongo Avela, Mohamed Foupouapouognigni, Cyril Arizona Nzimeu, Annick Manuela Nga** pour leur constant soutien.

Nous pensons également à nos bienfaiteurs, particulièrement **Sœur Anastasie Bekono, Père Betsia Eloundou, Père Désiré Atangana, Mme Clémentine Medja**.

Enfin, nous évoquons notre famille, notamment le Dr. **Joseph Essama, Julienne Eyenga Mvondo, Cathérine Laure Mongono**.

RÉSUMÉ

L'actualité de l'intégrisme religieux est devenue un sujet majeur chez les romanciers. C'est la raison pour laquelle la présente étude s'attelle à analyser la représentation de cette idéologie à travers les œuvres romanesques de plusieurs écrivains contemporains. Pour rendre compte de cet imaginaire extrémiste, désenchanté et transgressif, nous avons intitulé notre travail : **Discours sur l'intégrisme religieux : une lecture de quelques romans contemporains.**

En nous fondant sur la sociocritique d'Edmond Cros, la présente étude s'intéresse à l'esthétisation de l'intégrisme religieux afin de déterminer ses enjeux idéologiques. Pour ce faire, notre travail s'ouvre par la recherche des facteurs sociohistoriques et idéologiques de l'intégrisme religieux. Par la suite, nous explorons les modalités de la représentation de ce phénomène social. Enfin, la recherche s'achève par une interrogation sur les cultures religieuses dans leur ensemble.

Sur le plan structurel, l'étude s'articule autour de trois principales parties de deux chapitres chacune. La première est consacrée à une analyse minutieuse des motivations de l'intégrisme religieux. Elle relève de ce fait les aspects sociopolitiques, historiques et idéologiques qui peuvent conduire les individus vers la radicalisation. La deuxième partie analyse l'influence de ces éléments sociohistoriques et idéologiques sur la mise en texte. Ces modalités discursives et narratives hybrides constituent des sortes de médiation qui permettent de réorienter la question de l'intégrisme religieux. La troisième partie nous plonge dans une réorientation du phénomène intégriste qui permet de requestionner les cultures religieuses et le sens de l'histoire des religions. De ce fait, l'écriture de l'intégrisme religieux se présente comme le rejet de toutes les formes de totalitarisme et postule l'utopie d'un monde sans religion, susceptible de laisser l'humanité vivre sa spiritualité au-delà du carcan religieux.

Mots-clés : intégrisme religieux, totalitarisme, interculturalité, postcolonialisme, religion.

ABSTRACT

Prominent topics on religious fundamentalism have become a major issue among novelists. This is why the present study is devoted to analyzing the representation of this ideology through novels of several contemporary writers. To account for this extremist, disenchanted and transgressive imaginary, we entitled our work: **Discourses on religious fundamentalism: Reading of some contemporary novels.**

Based on the sociocriticism of Edmond Cros, the present study is interested in the aestheticization of religious fundamentalism in order to determine its ideological stakes. By so doing, our work opens with the research of the socio-historical and ideological factors of religious fundamentalism. Thereafter, we explore the modalities of the representation of this social phenomenon. By and large, the research ends with an interrogation of religious cultures as a whole.

Structurally, the study is articulated around three main parts, each with two chapters. The first part is devoted to a careful analysis of the motivations of religious fundamentalism. It thus identifies the socio-political, historical and ideological aspects that can lead individuals to radicalization. The second part analyzes the influence of these socio-historical and ideological elements on textualization. These hybrid discursive and narrative modalities constitute a kind of mediation that allows us to give a new orientation to the issue of religious fundamentalism. The third part plunges us into a reorientation of the fundamentalist phenomenon that allows us to question religious cultures and the meaning of the history of religions. Thus, the writing of religious fundamentalism is presented as the rejection of all forms of totalitarianism and postulates the utopia of a world without religion, likely to let humanity live its spirituality beyond the religious shackles.

Keywords: religious fundamentalism, totalitarianism, interculturality, postcolonialism, religion.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Après les deux guerres mondiales qui ont dévasté l'humanité, la Guerre froide et la chute du mur de Berlin, un vent d'espoir a soufflé sur le monde. À partir du slogan « plus jamais ça », l'humanité a commencé à envisager l'idéal de la coexistence pacifique des peuples. Les rapports politiques devaient dès lors se construire sans violence, à contrecourant des idées de Nietzsche favorables à la « volonté de puissance ». L'espoir d'une civilisation policée se faisait jour, ainsi que l'on peut le lire sous la plume d'Amin Maalouf:

La fin de la confrontation entre l'Occident et l'Union Soviétique avait levé la menace d'un cataclysme nucléaire qui était suspendu au-dessus de nos têtes depuis une quarantaine d'années ; la démocratie allait désormais se reprendre de proche en proche, croyions-nous, jusqu'à découvrir l'ensemble de la planète ; les barrières entre les diverses contrées du globe allaient s'ouvrir, et la circulation des hommes, des marchandises, des images et des idées allait se développer sans entrave, inaugurant une ère de progrès et de prospérité.¹

Cet idéal d'un monde meilleur est également véhiculé par l'imaginaire littéraire qui a contribué à la recherche de l'épanouissement de l'humanité à sa manière, à travers une vaste production fondée sur la quête de l'ailleurs, que relève Richard Laurent Omgba :

Y avait-il mieux que la littérature pour traduire ce réveil douloureux et le désir subséquent de construire un autre monde ? Assurément pas. C'est pour cela qu'on a vu émerger sur les ruines du réalisme et du naturalisme, qui continuaient à se focaliser sur le réel, une littérature fondée sur la quête de l'ailleurs et de la recherche d'un idéal au-delà du réel. Cette littérature voulait proposer aux hommes une échappatoire, une raison de penser que le monde n'est pas régi par l'absurde comme le professaient déjà les théoriciens de l'existentialisme².

La production littéraire en question élevait à la dignité certains concepts tels que la liberté de choix, la diversité culturelle, non pas dans le sens de l'opposition, mais dans celui de la relation choisie ou vécue. Un rêve social en réalité, comme l'émet Jean-Marie Gustave Le Clézio lorsqu'il dit : « Ce serait bien d'écrire comme on vole ; décoller, perdre le contact avec cette réalité qui souvent crée des tas d'ennuis, inventer une autre vie, une autre dimension, et puis revenir sur terre avec, comme Saint-Exupéry disait, une vision différente³ ». Dans cette dynamique, l'individu rêve de la liberté de corps et d'action, de tendances et de passions, de postures et d'espérances qu'il peut trouver ici comme ailleurs. En somme, on s'éloigne quelque peu de la rencontre conflictuelle des civilisations pour s'orienter vers le décroisement, la différence, la dé-construction chère à Jacques Derrida⁴. Loin de

¹ Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, Paris, Grasset, 2009, p. 17.

² Richard Laurent Omgba et Désiré Atangana Kouna, *Utopies littéraires et création d'un monde nouveau*, Paris, Harmattan, 2012, P.5.

³ Jean-Marie Gustave Le Clézio, *Ailleurs*, Paris, Arléa, 1995, p. 114.

⁴ Nous devons ces trois concepts à Jacques Derrida, qui interroge les centrismes, les formes figées et les atavismes identitaires présupposées par des débats sur le monoculturalisme ou sur le multiculturalisme, sur la nationalité, la citoyenneté, l'appartenance en général pour asseoir les questions de trace et de différence. Lire à cet effet, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions Minuits, 1967 ; *Monolinguisme de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1996 ; ou encore *Écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

l'enfermement dans l'unique que propose la racine, l'humanité s'orientait vers le rhizome⁵, dépassait le renforcement et les effets des cultures ataviques pour expérimenter les cultures composites⁶.

Toutefois, au moment où l'humanité croyait avoir fini avec l'intolérance, à travers ces utopies, elle assiste, impuissante, à un retour fulgurant des extrémismes dans le monde contemporain. Jean-Claude Abada Medjo et Yaya Mountapmbémé P. Njoya font le même constat lorsqu'ils affirment :

La liquéfaction du monde contemporain semble avoir pour manifeste, dans la production du sens, le soubassement rationnel de l'excentricité, de l'extravagance et de la démesure. On note que l'avènement de l'anthropocène est lié au recours systématique aux pratiques dont seul le caractère extrême justifie leur droit d'exister⁷.

Parmi les différents domaines qui caractérisent cet état de choses, la religion constitue une illustration au point d'être un véritable sujet de préoccupation. En Europe comme en Afrique, en Asie comme en Amérique, des fanatiques religieux se servent de la violence au nom de Dieu en légitimant de nombreux égarements. Des ignorants, et même des hommes éclairés, par pauvreté ou non, perdent leurs âmes, tout comme ils détruisent celles des autres, dans des pratiques incompatibles avec la « droite raison ». La fin des guerres politiques n'a donc pas sauvé le monde. Au contraire, ce dernier se trouve dans une situation de dérèglement, comme le relève Amin Maalouf :

Toujours est-il que nous nous retrouvons, depuis la chute du mur de Berlin, dans un monde où les appartenances sont exacerbées, notamment celles qui relèvent de la religion ; où la coexistence entre les différentes communautés humaines est, de ce fait, chaque jour un peu plus difficile ; et où la démocratie est constamment à la merci des surenchères identitaires.⁸

Ce phénomène mondial, généralement étudié par les sciences sociales, est devenu la source d'inspiration de la littérature contemporaine. Celle-ci laisse entrevoir un intérêt particulier pour la représentation de l'intégrisme religieux, en décrivant ses origines, ses figures, son fonctionnement et son impact sur l'évolution des équilibres du monde actuel.

⁵ Gilles Deleuze et Félix Guattari estiment qu' « À la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes », in *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuits, 1980, p. 30.

⁶Edouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p.59.

⁷ Jean-Claude Abada Medjo et Yaya Mountapmbémé P. Njoya « Note de présentation : le produit des extrêmes ! », in *De l'extrême dans les littératures francophones des Suds*, Paris, L'Harmattan, 2021, p.9.

⁸ Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p. 24.

C'est certainement ce qui fait dresser le bilan suivant à Boualem Sansal dans cette interview qu'il accorde à Libération :

*Aujourd'hui, vingt-cinq ans après ce que j'ai connu en Algérie, la France et l'Europe se trouvent dans une situation de menaces, de périls. Une montée rapide de l'islamisme, des clivages forts au sein de la société, des pouvoirs qui n'assument pas ou affaiblis par des alliances militaires ou économiques qui les rendent muets. Cette incapacité à dire les choses. Par peur d'être islamophobe, de faire le jeu de l'extrême droite, par peur aussi d'être assassiné, comme on l'a vu en janvier.*⁹

Ce triste constat, doublé de l'abondante production qui en découle, montre à suffisance l'importance du phénomène intégriste, surtout dans cette situation de décadence où l'artiste se présente comme l'une des principales cibles de ces « fous de Dieu », comme le montre l'affaire Salman Rushdie¹⁰, tout comme les écrits sur la question peuvent susciter de vives réactions, comme c'est le cas de *Soumission* de Michel Houellebecq¹¹. En dehors de ces œuvres, la littérature africaine fait de l'intégrisme religieux une source d'inspiration majeure, comme on le voit dans ce témoignage de Chikhi Beida sur l'influence de l'intégrisme religieux dans la production algérienne des années 90 : « Les textes s'accumulent sous des formes décapantes. Les éditeurs s'activent, diffusent, les revues culturelles prolifèrent, les mouvements associatifs se multiplient, font acte et prennent acte par l'écriture, les débats publics s'animent, questionnent, interprètent, polémiquent, se transcrivent¹² ». On peut également évoquer Calixthe Beyala, qui revient en Afrique décrire comment la religion y est vécue à travers ses récentes publications et interviews. Cet intérêt porté par les auteurs sur la description de la religion, ses excès et les vives réactions qui en résultent, ont permis à la présente étude de s'intéresser à la question de l'intégrisme religieux dans le roman contemporain. Voilà pourquoi elle s'intitule : « **Discours sur l'intégrisme religieux : une lecture de quelques romans contemporains** ».

Avant de poursuivre, il est judicieux de clarifier les termes qui fondent cette recherche. Signalons d'abord que le terme intégrisme prête souvent à controverse. Ce mot meuble depuis

⁹https://www.liberation.fr/planete/2015/10/11/boualem-sansal-nous-sommes-dans-une-societe-qui-murmure-avec-une-incapacite-a-dire-les-choses_1402019.

¹⁰ Consulter l'éditorial d'André Fontaine dans *Le Monde* du 15 février 1989 sous le titre de « Appel au meurtre » ou encore Dominique Dhombres, « Mahomet doit-il être protégé par la loi britannique sur le blasphème ? », *Le Monde*, 2 février 1989.

¹¹ Jean-Claude Souleroy s'intéresse à la polémique liée aux différents sujets qui fâchent dans le 6^e roman de Michel Houellebecq pour accentuer son regard sur le problème de l'accélération des monothéismes musulmans et chrétiens qui sont en train de venir à bout de l'humanisme athée longtemps connue comme une valeur de référence en France. Lire à cet effet « Michel Houellebecq : le livre qui déclenche la polémique », *La Dépêche* du 8 janvier 2015.

¹² Chikhi Beida, *Littérature algérienne : désir d'histoire et d'esthétique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p.221.

très longtemps l'espace médiatique et la scène politique ; il est le plus souvent rattaché, à tort ou à raison, à sa seule dimension religieuse.

D'un point de vue historique, cette expression provient des milieux catholiques progressistes de la France révolutionnaire. Au début du 20^e siècle, elle désignait de façon péjorative ceux qui combattaient l'ouverture sociale et politique du christianisme, au nom d'un catholicisme romain intégral, comme le relève Emile Poulat lorsqu'il dit :

L'occasion a été la rencontre brutale de l'enseignement ecclésiastique traditionnelle avec les jeunes sciences religieuses qui s'étaient constituées loin du contrôle des orthodoxies et le plus souvent contre elles et à partir d'un principe révolutionnaire : l'application des méthodes positives à un domaine, à des textes jusqu'ici considérés comme hors de leurs prises. L'initiation à ces méthodes posait aux savants catholiques un dilemme troublant : voir dans cette laïcisation scientifique de l'univers religieux une contradiction intrinsèque et une profanation coupable c'était se refuser à tout travail réel et se placer en position d'infériorité ; en accepter les règles semblait introduire le libre examen dans une religion qui l'excluait et, plus précisément multiplier à l'infini des difficultés rebelles à tout traitement apologétique ou autoritaire.¹³

Ce contexte voit l'émergence des notions de modernisme et d'intégrisme pour désigner, d'une part, ceux qui étaient ouverts à la modernité, d'autre part, les opposants à cette ouverture. Ainsi, l'intégrisme est d'abord un cliché, puisqu'il est un concept forgé par l'adversaire qui estime que l'autre est réfractaire à l'ouverture, à la modernité. Raison pour laquelle on peut constater que, dans l'histoire du catholicisme contemporain, le mot avait une valeur nettement péjorative dans la mesure où il symbolise ce qui est enfermé, noué dans sa dévotion au passé et refus d'un monde moderne, le parti de toutes les dénonciations et de toutes les condamnations, l'explication de tous les échecs et de toutes les souffrances.

À la suite de l'intégrisme, il s'est développé, au début du 20^e siècle, chez les évangélistes nord-américains, le concept de fondamentalisme, par opposition aux développements du libéralisme théologique et surtout contre l'exégèse historico-critique qui a évolué dans le christianisme évangélique dès le XIX^e siècle. Malgré la difficulté qu'éprouvent Emile Poulat et Paul Elie Khalife à définir ce concept, les deux auteurs s'accordent tout de même sur le fait qu'il s'oppose à la modernité¹⁴. Le fondamentalisme désigne, selon Olivier Roy, « la volonté de revenir aux seuls textes fondateurs de la religion en contournant tous les

¹³ Emile Poulat, « Modernisme et intégrisme. Du concept polémique à l'irénisme critique », in *Archives des sciences sociales des religions* N° 27, 1969, p. 4.

¹⁴ Lire à cet effet Émile Poulat dans « Barr (James) Fundamentalism », in *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 62, n° 50/2, 1980 ou encore Paul Elie Khalifé dans « Le fondamentalisme et ses incidences sur la société », in *Revue juridique de l'USEC* N°4, 1995. Les deux auteurs abordent la question dans une perspective diachronique pour montrer comment elle a évolué et comment il est difficile de l'enfermer dans une définition. Selon eux, pour mieux l'aborder, il serait mieux de la décrire.

apports de l'histoire, de la philosophie et de la tradition des hommes.¹⁵ » Tout comme avec l'intégrisme, il y a cette confrontation avec le changement qui pousse vers le fondamentalisme. Micheline Milot met en évidence ce rapport entre la modernité et le fondamentalisme lorsqu'elle affirme : « S'il n'est pas en soit politiquement radical, il est cependant toujours porteur d'une idée de rupture avec la société contemporaine qui éloigne, par ses sollicitations et ses déviations morales, le croyant de son seul et vrai devoir capable d'assurer son salut.¹⁶ » Le fondamentalisme se présente donc comme cette opposition radicale à toute tendance rationalisante de la modernité. Khalife établit clairement cette dichotomie en ces termes :

La modernité soutient que la vérité et l'ordre social et politique sont relatifs à l'homme et si elle est croyante, elle soutient que Dieu crée l'homme capable de découvrir la vérité et d'y régler sa vie ; les fondamentalistes soutiennent qu'ils sont détenteurs d'un code de vérités métaphysiques et sociales éternelles et immuables du fait qu'elles ont pour source Dieu lui-même qui est éternel et immuable.¹⁷

Dans un cas comme dans l'autre, il apparaît qu'au-delà des contextes sociohistoriques qui ont vu naître ces concepts, leur utilisation s'adapte à plusieurs mouvements qui s'associent dans certaines situations, s'opposent dans d'autres et souvent se contestent réciproquement la légitimité.

Tout compte fait, le mot intégrisme vient, à l'origine, de l'adjectif « intègre » qui, lui-même, est polysémique, dans la mesure où, d'une part, il signifie « isolé », « seul » et, d'autre part, il porte le sens de l'homme honnête, noble et pur. Le terme « intégrité », comme substantif, est, quant à lui, fort éloquent, puisqu'il exprime l'idée de la dignité, de l'amour-propre et de l'estime de soi. La tournure sémantique qu'a prise le mot en langue française a dénaturé son essence même. « Intégrisme », « fanatisme » et « fondamentalisme » expriment de ce fait la même fonction langagière que le mot « extrémisme », bien que les trois premiers termes soient totalement différents les uns des autres. En toile de fond, l'on retrouve le terme « extrémisme », qui chapeaute le tout dans la mesure où il est la représentation de ce positionnement aux antipodes des pensées philosophiques ou des idées du socialement ou « politiquement acceptable ». N'ayant aucun lien notionnel à l'origine, et souvent au regard de leurs évolutions complexes, ces réalités se sont vu octroyer, en entrant dans l'imaginaire collectif, d'autres dimensions. Elles ont été introduites en s'uniformisant dans une même

¹⁵ Olivier Roy, *Généalogie de l'Islam*, Paris, Hachette, 1995, p.21.

¹⁶ Micheline Milot, « Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, 1998, p.161.

¹⁷ Paul Elie Khalifé, « Le fondamentalisme et ses incidences sur la société », op.cit., pp. 17-18.

conception thématique ou idéologique pour désigner, en fin de compte, cet entêtement, cet excès de vision sur un phénomène donné, qui va jusqu'à la démesure. C'est cette conception moderne de l'intégrisme qui s'utilise indifféremment avec la notion de fondamentalisme ou de fanatisme, les trois expressions ayant pour dénominateur commun le sens d'« extrémisme » que nous adopterons dans le cadre de cette étude. Ce rapprochement des termes est justifié par Micheline Milot qui affirme :

Les notions de fondamentalisme et d'intégrisme sont souvent considérées comme équivalentes pour désigner la montée du radicalisme religieux, rapprochement accentué par l'usage, en langue anglaise, du seul terme "fundamentalism". C'est dire que fondamentalisme et intégrisme servent à décrire une large variété de mouvements politico-religieux dans des contextes nationaux très différents. Les catégories d'analyse reflètent également parfois des frontières floues ou poreuses entre le fondamentalisme, le traditionalisme et l'intégrisme.¹⁸

Quelle que soit la religion, l'intégrisme évolue en opposition avec le concept de modernité dont les changements sont généralement mal perçus ou bien ne tiennent pas toujours les promesses sociopolitiques de départ. Ainsi,

avant d'être une idéologie structurée et cohérente, l'intégrisme serait peut-être surtout révélateur d'une mentalité, d'une attitude de l'esprit devant le dilemme que font surgir les contradictions du monde moderne et les effets dévastateurs de ce dernier sur toute tradition et toute valorisation du passé¹⁹.

À partir de cet état d'esprit, l'intégrisme a pour but de corriger, par le biais de la religion, les effets dévastateurs de la modernité.

Dès lors, on peut définir l'intégrisme religieux comme cette idéologie qui vise à maintenir un système sociopolitique fondé sur l'interprétation radicale des enseignements et de la loi religieuse pour trouver une raison de vivre aux « désenchantés que la postmodernité a laissés sur le bord de la route²⁰. » Micheline Milot explique davantage la notion lorsqu'elle affirme :

L'intégrisme est la radicalisation du fondamentalisme, quand celui-ci s'exprime en tant que volonté politique de réforme globale de la société. Il s'agit moins d'une continuité que d'une tangente que peut prendre tout mouvement qui, en voulant remonter aux sources de la tradition, peut aboutir à un procès des déviations historiques et, par la suite, aspirer à refonder le système social et politique.²¹

¹⁸ Micheline Milot, « Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde », *Cahiers de recherche sociologique*, op.cit, p.159.

¹⁹ Ibid., pp. 153-178.

²⁰ Gilles Kepel, « Mobilisations religieuses et désarrois politiques à l'aube de l'an 2000 », *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, vol. 2, p. 2419.

²¹ Micheline Milot, « Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde », *Cahiers de recherche sociologique*, op.cit, p.161

Ainsi, étudier le discours sur l'intégrisme religieux dans cette recherche revient à s'intéresser au regard que porte la littérature sur ce phénomène. Ladite étude se fera sur deux plans : d'abord, celui des mécanismes esthétiques en scène pour représenter cette idéologie dans les romans en étude et ensuite, la vision des auteurs sur le phénomène proprement dit. L'intérêt d'une telle étude porte, non seulement sur la prééminence du thème dans la littérature comme démontré en peu plus haut, mais aussi sur la capacité de l'écriture à anticiper, à se projeter pour lire la société. La critique s'intéresse donc à la question pour analyser, à partir des discours des romanciers du corpus, les différentes situations d'extrémismes auxquelles fait face l'humanité, afin de voir comment les auteurs promeuvent un humanisme de la foi sans extrêmes.

Cette recherche porte sur un corpus de cinq romans d'auteurs différents, à savoir : *À quoi rêvent les loups*²² de Yasmina Khadra, *Soumission*²³ de Michel Houellebecq, *Les Versets sataniques*²⁴ de Salman Rushdie, *Histoire du Juif errant*²⁵ de Jean d'Ormesson et *Le Christ selon l'Afrique*²⁶ de Calixthe Beyala.

La scène dans *À quoi rêvent les loups* se déroule en Algérie. Le narrateur présente une société algérienne divisée en deux groupes. Une minorité insolemment riche domine les arcanes du pouvoir. Leurs enfants et eux mènent une vie extravagante. À côté de ce groupe existe une masse d'Algériens qui croupit dans la misère. Dans une société qui a fait disparaître le rêve, même les enseignants d'université, censés être des modèles, souffrent aussi. L'intégrisme islamiste profite de cette situation pour s'engouffrer dans les rues de la Kasbah. Petit à petit, il envahit la population qui ne rêve plus qu'à travers l'idéologie du FIS, laquelle promet la venue d'une république islamiste égalitaire, qui apportera santé et bonheur à tous. À l'image de la plupart des Algériens, Nafa Walid, personnage principal du roman, jeune acteur, rêve de gloire et d'argent. Face à l'opacité de la société algérienne décrite un peu plus haut, il va sombrer petit à petit dans l'intégrisme. Il partage d'abord l'idéologie du Front Islamique du Salut ; ensuite, il travaille pour ravitailler les membres de ce front, assure le poste d'agent de liaison, finit au maquis, en passant par celui d'agent de recrutement. On assiste à de violents affrontements entre l'État central et le mouvement islamiste armé.

²² Yasmina Khadra, *À quoi rêvent les loups*, Paris, Julliard, 1999.

²³ Michel Houellebecq, *Soumission*, Paris, Flammarion, 2015

²⁴ Salman Rushdie, *Les Versets sataniques*, Paris, Plon, 1999.

²⁵ Jean d'Ormesson, *Histoire du Juif errant*, Paris, Gallimard, 1991.

²⁶ Calixthe Beyala. *Le Christ selon l'Afrique*, Paris, Albin Michel, 2014.

L'histoire dans *Soumission* se déroule dans un futur proche. François, un professeur de littérature, spécialiste de Huysmans, sent venir la fin de sa vie sexuelle et sentimentale, avec pour seule perspective la vacuité et la solitude. L'environnement décrit au début du roman des affrontements réguliers entre jeunes identitaires cagoulés et jeunes salafistes. Les médias, par crainte d'un embrasement généralisé, ne relaient pas toutes les informations. Le pays est au bord de la guerre civile.

Les bouleversements politiques de l'élection présidentielle française de 2022 amènent au pouvoir un leader intelligent et charismatique de La Fraternité musulmane grâce au soutien, au second tour, de tous les anciens partis politiques traditionnels face au Front National. Ce changement politique offre au narrateur l'opportunité de vivre la gouvernance d'un parti musulman avec ses changements. Parmi les changements notables découlant de cette élection, le chômage chute à cause de la suppression des emplois pour femmes, des universités sont privatisées et islamisées, les professeurs doivent être musulmans pour pouvoir enseigner, la polygamie est légalisée, les femmes n'ont plus le droit de travailler et doivent s'habiller d'une manière « non-désirable ». On découvre également le projet de Mohammed Ben Abbes d'islamiser toute l'Europe et de créer un empire de l'Occident.

Les Versets sataniques, est l'histoire de deux personnages, à savoir Saladin Chamcha et Gibreel Farishta. Ce dernier, un acteur renommé du cinéma indien, perd la foi à la suite d'une maladie et s'enfuit en Angleterre à la recherche d'une jeune femme qu'il a connue peu de temps auparavant. Saladin Chamcha est également d'origine indienne, mais il a un passeport britannique. Il est victime des préjugés liés à la couleur de sa peau, mais il gagne sa vie par le talent qu'il a de contrefaire sa voix. Se retrouvant tous deux dans un vol à destination de Londres, ils sont les seuls survivants d'un attentat terroriste. Ils arrivent indemnes sur une plage mais sont confrontés à la police qui les soupçonne d'être des immigrés clandestins. Seul Saladin Chamcha, pourtant le plus « britannique » des deux, est arrêté sans ménagement et sans que Gibreel Farishta n'esquisse le moindre geste de solidarité. Les deux hommes, désormais séparés, et se vouant réciproquement une animosité certaine, vont évoluer chacun de son côté, avant de se confronter l'un à l'autre.

Le roman en question est composé de neuf chapitres. Les chapitres impairs décrivent les pérégrinations des deux personnages principaux, Gibreel Farishta et Saladin Chamcha. Les chapitres pairs sont les narrations des rêves et cauchemars de Gibreel Farishta. Ceux-ci font référence aux débuts de la prédication et à l'implantation d'un prophète monothéiste, Mahound, dans la ville de Jahiliya et aux pressions auxquelles il a dû faire face pour

soumettre la ville. Il s'agit aussi de l'histoire d'un imam exilé en Angleterre d'où il revient à la suite d'une révolution sanglante pour gouverner son peuple, et d'une jeune fille qui convainc son village de se rendre à la Mecque en traversant à pied sec la mer d'Arabie. En dehors de cet attentat terroriste qu'ils ont en commun, c'est principalement dans ces rêves que se déploie toute la violence intégriste relative à l'essaimage de l'islam, à la révolution religieuse iranienne ou à la croyance aveugle en la prophétie d'une jeune femme qui a fait mourir la presque totalité d'un village à la mer.

Dans *Histoire du Juif errant*, l'histoire se déroule à Venise, au pied de la Douane de mer, en face du palais des Doges et de San Giorgio Maggiore, avec son haut campanile. Deux jeunes tourtereaux vont écouter tous les soirs un homme surprenant qui leur raconte des histoires. Ses récits les emportent, à travers l'espace et le temps, dans un tourbillon d'aventures où passent à toute allure, Stendhal et Christophe Colomb, des Chinois et des Arabes, le procureur de Judée et des guerriers vikings, le raid israélien sur Entebbe et l'invention de zéro, les amours de Pauline Borghèse et Les Mille et Une Nuits, bref, toutes les passions du monde. Aussi l'histoire des religions et des violences liées à leur implantation que fait revivre ce personnage à ses interlocuteurs. On peut lire à la fois l'histoire du christianisme et ses luttes internes comme externes, du judaïsme et ses guerres au nom de la religion, de l'islam et ses relations conflictuelles avec les autres religions, du bouddhisme des animismes.... L'homme à l'imperméable raconte ces souvenirs ou ces fables qui se confondent avec la tragédie de l'histoire, avant de disparaître comme il est apparu ; il prétend être condamné à l'immortalité pour avoir refusé, sur le chemin du Calvaire, un verre d'eau à Jésus titubant sous sa croix. Son histoire d'éternité fait revivre d'une autre manière le mythe chrétien du Juif errant.

Le Christ selon l'Afrique présente l'histoire d'une fille de vingt ans dénommée Boréale. Malgré son jeune âge, le personnage principal vit dans un tourbillon de problèmes qui se situe entre un amoureux infidèle, une patronne dépressive, une tante qui veut lui faire porter son enfant et une mère qui la dénigre constamment. À Douala où elle habite, il y a dans presque tous les carrefours des prophètes qui hypnotisent la foule par leurs prières, leurs transes et leurs promesses mirifiques. Ceux-ci restent le seul espoir d'un peuple qui misère tout en admirant ses dirigeants s'enrichir au moyen de la corruption. Tout comme les dirigeants politiques, les prophètes du texte exploitent aussi les fidèles au nom de la religion. Devenues une source d'enrichissement, les religions se livrent à des combats directs et indirects. De l'islam aux différentes formes de christianismes, en passant par des croyances

ancestrales, le personnage se trouve pris au piège dans cette zone d'incertitude où la situation sociale est catastrophique et les promesses religieuses, des mirages. Cette situation crée des positions radicales entre les fanatiques du paganisme et ceux des autres religions, menant parfois à plus de haine et au rejet qu'à l'amour et à la compassion.

Le choix de ce corpus est lié non seulement au caractère audacieux de ces écrivains qui arrivent à rompre des tabous liés à leur temps, mais aussi à la diversité²⁷ des situations intégristes qui y sont décrites. Il y a ainsi, un intégrisme violent et conquérant, comme celui du FIS dans *À quoi rêvent les loups*, ou encore l'imam en exil et Mahound dans *Les Versets sataniques*. Même si on retrouve des actes de violence dans toutes les œuvres, il est beaucoup plus rhétorique dans *Histoire du Juif errant*, avec les prises de parole du Grand Inquisiteur, les discours des Juifs et ceux des auteurs des mouvements religieux présents dans l'œuvre. On peut également le retrouver dans *Les Versets sataniques* à travers la conception identitaire de Zeeny. En outre, on perçoit chez certains personnages les réactions d'un intégrisme personnel, comme on peut le remarquer chez Homotype, dans *Le Christ selon l'Afrique*. Cet intégrisme est souvent latent chez d'autres comme ces Français et Chrétiens d'Europe qui écument les Chapelles et les monastères pour trouver des réponses aux bouleversements politiques qu'ils ne contrôlent plus. Ainsi, les romans identifiés sont liés par l'intérêt de leurs auteurs à mettre en lumière la question de l'intégrisme religieux. Malgré donc l'hétérogénéité des productions et des origines des auteurs, c'est cette homogénéité thématique qui constitue le fil d'Ariane qui permet de justifier leur association et d'en faire des œuvres susceptibles d'être rapprochées. De la sorte, notre regard abordera la question au-delà des frontières des cultures, des races et du temps, bref dans sa globalité.

La question de l'intégrisme a déjà été abordée sous plusieurs angles qui, d'une manière ou d'une autre, ont permis à la présente étude de trouver son positionnement. Concernant les auteurs en étude, Jean-Marie Gaudeul, dans son article intitulé « j'ai lu les "versets sataniques" de Salman Rushdie »²⁸, s'intéresse au jeu de trompe-l'œil utilisé par Salman Rushdie pour parler de l'Islam et du prophète Mohammed, tout en donnant l'impression qu'il s'agit du rêve d'un acteur indien. En analysant le déploiement de cette écriture, l'auteur explore les idées qui ressortent concernant la création et la réception de l'œuvre. Celles-ci permettent de soulever des débats sur l'Islam dans la mesure où les lecteurs musulmans du

²⁷ L'une des particularités de l'intégrisme religieux est la diversité des réalités qu'il charrie. Il peut être violent, conquérant, latent... lire à cet effet Micheline Milot, « Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde », op.cit, p.159.

²⁸Jean-Marie Gaudeul dans son article intitulé « j'ai lu les "versets sataniques" de Salman Rushdie », in *Hommes et Migrations*, n°1122, mai 1989. La goutte d'Or. pp. 32-36.

livre considèrent le livre comme une attaque directe sur le fondement même de l'Islam, c'est-à-dire, la certitude que Dieu a parlé à Mohammed et que le Coran est la transcription de ces révélations. Traditionnellement, l'Islam s'est plu à décrire le phénomène de la révélation en termes de dictée céleste transmise par l'intermédiaire de l'ange Gabriel. Le seul être capable de distinguer ce qui venait de Dieu et ce qui n'était que pensée humaine est Mohammed lui-même. L'Islam rejette en effet tout discernement autre que celui du Prophète en personne, prétendant que Mohammed était infaillible, et même impeccable pour pouvoir ne commettre aucune erreur dans ce discernement et la transmission des révélations.

S'il est évident qu'il évoque le caractère provocateur de l'œuvre de Salman Rushdie tout comme il relève sa hargne contre la religion de son enfance et toutes les autres religions, Jean-Marie Gaudeul reconnaît le mérite qu'a cette œuvre de susciter un débat longtemps refoulé, comme celui qu'ont eu les chrétiens, et qui a fait naître une nouvelle théologie de la révélation : « L'Islam n'y perdra rien de sa foi dans le Livre et dans le Prophète qui l'a transmis. Par contre, il y gagnera probablement une nouvelle compréhension, un sens plus affiné du message coranique²⁹ ». L'écriture de l'intégrisme religieux chez Salman Rushdie devient donc une opportunité de débat qui devrait aboutir sur la réforme de l'Islam et des autres religions éloignées de la pensée critique de leur temps.

Explorant toujours le champ des littératures, Sébastien Blache s'attarde sur les stratégies métaphoriques et métonymiques dans l'écriture de Salman Rushdie à travers la thèse intitulée *Le vertige des marges dans l'œuvre de Salman Rushdie. Stratégies métaphoriques et métonymiques*³⁰. Le critique montre ce qui permet au romancier de mettre sur pied un récit de l'excès, capable de passer de la réalité au rêve sans pour autant ressentir les frontières. Cette entreprise, conçue à la fois comme objective et subjective, fait, dans son vertige, une exaltation des marges et de la migration que transpose le caractère discontinu des techniques narratives. Ces modalités brouillent toutes les pistes et inversent les repères, avec des conséquences comme celles qu'il énonce dans cet extrait :

L'inversion des repères fait des héros des anti-héros, des décentrés, dans une fascination pour le double, figure à mi-chemin entre le même et l'autre, entre l'identité et la différence, qui s'incarne dans le miroir et le labyrinthe. Le double est déformé dans une répétition qui provoque une altération, dans l'entre-deux du continu et du discontinu : le continu est du côté du pôle

²⁹ Jean-Marie Gaudeul dans son article intitulé « j'ai lu les "versets sataniques" de Salman Rushdie », op.cit.,p. 36.

³⁰Sébastien Blache, *Le Vertige des marges dans l'œuvre de Salman Rushdie. Stratégies métaphoriques et métonymiques*, Littératures, Université de la Sorbonne nouvelle-Paris III, 2009.

*métonymique et du même, tandis que le discontinu se place du côté du pôle métaphorique et de l'altérité.*³¹

Ainsi, l'analyse du style lui permet, à partir de *Les Versets sataniques*, de partir du personnage de l'ange à celui de l'homme d'affaires, en passant par le statut de prophète sans transition. Une perspective qui permet de sortir du cadre imposé par l'idéologie en question. Ainsi, on constate que chez les deux critiques évoqués, la question de l'écriture est un aspect important dans l'œuvre de Salman Rushdie. Même si les deux auteurs évoquent l'intégrisme religieux dans ses romans, et notamment, *Les Versets sataniques*, il n'en demeure pas moins vrai que l'un s'arrête sur la possibilité de la réforme de l'islam sous le modèle du christianisme, tandis que l'autre voit en cette écriture un dépassement de l'idéologie intégriste pour la rencontre de l'autre.

Au-delà de ce champ, Samir Patrice El Maarouf tente d'apporter une explication à l'essor de l'intégrisme religieux, notamment dans l'espace maghrébin. Dans son ouvrage intitulé *Les Prémices littéraires des révolutions arabes*³², il établit un rapport entre la dégradation de la situation sociale et l'intégrisme islamiste. Dans cet ouvrage, l'auteur se propose de répondre à la question de savoir si, dans les littératures nord-africaines de la fin des années 1990 et 2000, l'on peut déceler des signes avant-coureurs ou annonciateurs des mouvements de protestation qui ont abouti aux « printemps arabes » de 2011. Dans cette perspective, sa recherche s'intéresse aux formes de contestations politiques et linguistiques présentes dans un corpus d'une quinzaine d'œuvres d'écrivains maghrébins et égyptiens contemporains. Dans ses analyses, l'auteur, qui effectue parfois des rapprochements avec sa propre expérience, trace un tableau particulièrement sombre des sociétés nord-africaines prérévolutionnaires : la violence, la corruption et la misère régnant sous les dictatures de Ben Ali et de Hosni Moubarak, mais aussi au Maroc et en Algérie. Une telle étude intéresse la nôtre dans la mesure où les réalités sociales décrites sont très souvent le creuset des intégrismes. D'ailleurs, Yasmina Khadra, est reconnu par la critique comme un auteur ayant consacré sa production à la question de l'intégrisme, comme le constate Boukebbab Najet, lorsqu'elle affirme : « Ainsi, les œuvres de cet écrivain talentueux se proposent de mettre en

³¹ Sébastien Blache, *Le vertige des marges dans l'œuvre de Salman Rushdie. Stratégies métaphoriques et métonymiques*, op.cit., pp. 305-306.

³² Samir Patrice El Maarouf, *Les Prémices littéraires des révolutions arabes*, Paris, l'Harmattan, 2014.

évidence toutes les violences intrinsèques à l'intégrisme et d'aborder les diverses facettes des problématiques posées par l'islamisme contemporain³³ ».

Parlant justement de Boukebbab Najet, elle consacre sa thèse de doctorat aux œuvres de Yasmina Khadra. Dans son travail, la chercheuse s'intéresse particulièrement à la violence et aux formes qu'elle prend au sein de la fiction de Khadra pour aboutir à l'idéologie de cette écriture. Ainsi, elle apparaît chez Boukebbab à la fois comme une façon de décrire avec des mots la violence et la dégradation des relations sociales nées de l'obscurantisme et comme une manière de lutter avec les mêmes mots, contre la décrépitude de la pensée, le cynisme de la société contemporaine, qui concoure à des actions inhumaines. En considérant ces critiques, on constate que soit la question de l'intégrisme religieux se résume à l'islamisme dans la zone du Maghreb, soit il ancre la question dans le sens du conflit Occident et Orient.

Dans une perspective semblable à celle d'El Maarouf, Faustin Mvogo³⁴ conduit une étude sur des textes d'écrivains maghrébins qui ont annoncé le printemps arabe que les pays de l'Afrique du nord et du Moyen Orient ont connu entre 2010 et 2011. À travers la force descriptive des œuvres romanesques étudiées, les chercheurs qui ont commis cet ouvrage réussissent à démontrer le caractère prémonitoire de ces écritures contemporaines. L'ensemble des réflexions aboutit à cette conclusion que fait Jacques Fame Ndonga dans la préface de l'ouvrage en question:

Le "printemps arabe" résulte d'une criminalisation des États déjà délités par une perte progressive de souveraineté due elle-même, si l'on s'en tient aux récriminations des peuples allégoriques étudiées, à une façon étonnante de redistribuer les ressources qui ne rend pas toujours justice à l'humain.³⁵

Ce mouvement qui a signé l'entrée au pouvoir des partis religieux laisse entendre avec les conclusions susmentionnées que l'intégrisme religieux est intimement lié à la mauvaise redistribution des ressources matérielles de la société.

Cependant, des intégristes sont aussi issus des pays dits civilisés, qui semblent avoir le secret d'une bonne gestion des ressources et où les populations semblent jouir d'une certaine liberté et d'un bien-être social. En plus, où classer les personnes d'autres États qui financent l'intégrisme religieux, créant ainsi une sorte d'internationale de l'intégrisme ? Les chercheurs vont établir des connexions entre les migrations, les enjeux géopolitiques entre pays, afin de

³³Najet Boukebbab, *Violence et Idéologie dans l'œuvre de Yasmina Khadra*, Science des textes littéraires, Université de Constantine I, 2018. p.9.

³⁴Faustin Mvogo (Dir.), *Le Printemps arabe, prémisses et autopsie littéraire*, Paris, L'Harmattan, 2012.

³⁵ Jacques Fame Ndonga, in préface de *Le Printemps arabe, prémisses et autopsie littéraire*, op.cit, P. 7.

révéler l'interconnexion entre les mouvements intégristes. C'est ce que Jacques Fame Ndongu démontre lorsqu'il affirme: « Au niveau international, cette option figurée, semble devenir un moyen d'instrumentalisation politique de la précarité morale et psychologique, exploitable pour des raisons de reconfiguration des équilibres géostratégiques.³⁶ »

L'article de Boussad Berrichi, portant sur « La déconstruction de l'idéologie intégriste islamiste dans les littératures francophones. Une lecture postcoloniale et transversale de *Paris berbère* d'Hédi Bouraoui et *La Traversée* de Mouloud Mammeri³⁷ », a examiné la question sous un autre aspect. L'auteur remonte aux sources de l'intégrisme islamiste pour déconstruire cette idéologie qu'il qualifie de fondamentaliste. À travers une lecture postcoloniale des deux œuvres, l'auteur parcourt, une société algérienne sous le joug de la colonisation et des atrocités vécues par les peuples autochtones pour identifier ses nouvelles formes dans le monde contemporain. Dans un contexte d'exclusion, de misère, de dictature et de corruption dans les anciennes colonies d'Afrique du nord, l'intégrisme islamiste trouve un terrain favorable. L'auteur montre aussi comment cette esthétique des mélanges déconstruit l'idéologie intégriste en révélant qu'aux origines, ces cultures étaient propices à accueillir la différence. Il dénonce ainsi les dangers de la montée de l'islamisme politique qui cible toute pensée critique et les promoteurs du multiculturalisme en Afrique et au-delà. Cet article nous permet de déconstruire la thèse selon laquelle l'intégrisme est un retour aux sources de la civilisation des peuples arabes. Au contraire, il la situe dans la suite logique de la mission civilisatrice occidentale.

Dans la même perspective de la déconstruction de l'intégrisme religieux, Augustine Asaah voit chez Calixthe Beyala une figure anti-intégriste à travers son écriture qu'elle qualifie de blasphématoire. Dans son article intitulé « Calixthe Beyala ou le discours blasphématoire au propre³⁸ », la chercheuse relève chez cette écrivaine un intérêt particulier pour la question religieuse dans la mesure où elle va au-delà de ses devanciers qui s'attaquaient principalement à l'institution et aux acteurs religieux comme des suppôts de la colonisation. Sa production littéraire transgresse le tabou en s'attaquant à la figure du divin lui-même. À l'instar de bon nombre d'écrivains africains postcoloniaux, elle recourt à

³⁶ Jacques Fame Ndongu, in préface de *Le Printemps arabe, prémises et autopsie littéraire*, op.cit, P. 7.

³⁷ Boussad Berrichi intitulé: « La déconstruction de l'idéologie intégriste islamiste dans les littératures francophones. Une lecture postcoloniale et transversale de Paris berbère d'Hédi Bouraoui et la traversée de Mouloud Mammeri », in *Les Cahiers du Grecef*, n°8. Le fait religieux dans les écritures et expressions francophones, mai, 2016.

³⁸ Augustine H. Asaah, « Calixthe Beyala ou le discours blasphématoire au propre », *Cahiers d'études africaines*, 181 | 2006, 157-168.

l'écriture de la démystification qui prend la forme du blasphème. Une précision qu'elle fait lorsqu'il affirme :

*Chez Calixthe Beyala, il s'agit de blasphème et non de sacrilège dans la mesure où sa profanation du sacré prend la forme de discours. L'attitude qu'affiche l'auteure à travers son procès blasphématoire du divin et du sacro-saint oscille entre désinvolture et irrégiosité, libertinage et athéisme, enfin, scepticisme et amoralisme.*³⁹

La critique littéraire s'attarde sur les trois piliers essentiels utilisés par Beyala, notamment l'onomastique irrévérencieuse, le phénomène des naissances miraculeuses iconoclastes et les propos impies. Trois champs profanateurs qui permettent à l'auteure de renouer avec une certaine tradition africaine irrévérencieuse et contestatrice du Dieu patriarcal. Ainsi, à la figure divine jugée androcentriste se substitue une image matriarcale sécurisante, ce qui équivaut à une tentative réconfortante d'auto-vénération au mépris du Dieu patriarcal. La quête même du père absent est assimilée à celle d'un Dieu caché, indifférent aux douleurs des femmes, des enfants abandonnés et de l'engeance. Vu sur cet angle, le blasphème chez Calixthe Beyala entre dans la logique de son combat féministe qui voit au Dieu patriarcal l'une des causes de la souffrance de la femme en général et de tous les faibles de l'humanité en particulier.

Pour sa part, Patrick Moneyang estime que dans *Le Christ selon l'Afrique*, « Beyala met son écriture au service d'un combat social précis. Il s'agit de s'insurger contre les abus des faux prophètes qui profitent du désespoir de beaucoup d'africain(e)s⁴⁰. » S'il évoque son caractère blasphématoire à travers les désignations de la divinité, c'est sur l'impact de ces prophètes qui pullulent en Afrique que le critique insiste. Il montre comment ceux-ci détournent les fidèles des véritables enjeux sociaux pour les enfoncer dans la misère. À travers l'analyse de l'écriture de la résistance chez la romancière, il montre comment les classes pauvres « sont les plus grandes victimes des nouveaux phénomènes religieux⁴¹. »

Au regard de ce qui précède, il ressort le fait que si la question de l'intégrisme a déjà été abordée sous différents angles, un regard d'ensemble sur la question qui rapproche les différentes expériences des auteurs n'a pas encore été véritablement traité. La mondialisation du phénomène intégriste est encore l'une des justifications qui concourent à une telle approche susceptible d'appréhender la question au-delà des frontières. En observant le

³⁹ Augustine H. Asaah, « Calixthe Beyala ou le discours blasphématoire au propre », op.cit., p. 159.

⁴⁰ Patrick Moneyang, « Le Christ selon l'Afrique ou la littérature de la résistance selon Calixthe Beyala », in *La littérature camerounaise d'expression française : Des années de braise aux années d'espérance*, Paris, L'Harmattan, 2018, p.273.

⁴¹ Ibid., 277.

fonctionnement de l'intégrisme religieux, on perçoit une dynamique impérialiste qui pousse très souvent les personnages à imposer leurs opinions, leurs principes et leurs modes de vie aux autres, fût-ce par la force. Il se commet ainsi des exactions, des confusions et des amalgames qui finissent par jouer en faveur d'un cycle de violences interminables, lesquelles violences embarquent des individus qui, au départ, n'ont rien à voir avec ces mouvements. Cela favorise un retour en puissance du religieux et ses exactions qui pourraient situer l'humanité dans ce qu'Achille Mbembé appelle les *Politiques de l'inimitié*⁴². À l'observation de cette approche, notre analyse montre l'intérêt social de la présente étude. Car, il est question de dénoncer cette globalisation de l'intégrisme religieux comme réponse aux secousses que vit l'humanité contemporaine. Dès lors, nous voulons montrer que cette idéologie est aussi totalitaire que celle qu'elle prétend combattre, tout comme son militantisme conduit encore à l'accroissement des inégalités, à la pauvreté, et surtout à l'augmentation de l'insécurité dans notre monde.

Si les études précédentes ont pu permettre d'établir un cadre théorique respectable sur la question de l'intégrisme religieux, la présente étude pose le problème de l'intégrisme religieux chez les romanciers contemporains. Le phénomène intégriste peut prendre différents aspects, notamment le versant identitaire et de la rencontre des cultures qui peuvent entraîner des confrontations, de la liberté de penser ou à la géopolitique qui rythme les nouvelles tendances des relations internationales, ou encore sur les questions liées à sa fictionnalisation qui nous intéressent et que nous formulons ainsi : Quels sont les fondements socio-historico-politiques de l'intégrisme religieux chez les auteurs en étude? Sur quels discours s'appuient les écrivains pour peindre cette idéologie? À partir de quelle axiologie les écrivains déconstruisent-ils cette idéologie?

Répondant à la question principale, on peut dire pour l'essentiel que les écrivains mis en regard construisent l'intégrisme comme une idéologie du chaos.

Quant aux hypothèses secondaires, on dira :

- Que l'intégrisme se fonde sur les appréhensions liées aux braises de l'histoire et sur une exploitation intéressée du contexte sociopolitique.
- Le discours des écrivains est celui de la désacralisation du fait religieux dans la mesure où il s'oppose à sa volonté uniformisatrice en adoptant un discours transgressif, pluraliste.

⁴² Achille, Mbembé, *Politiques de l'inimitié*, Paris, la Découverte, 2016.

- Les valeurs prônées par ces auteurs sont celles qui libèrent l'être humain du totalitarisme religieux pour l'orienter vers une spiritualité humaine.

Le problème de l'intégrisme religieux que nous abordons situe généralement le personnage dans des anciennes métropoles ou dans des ex colonies, entraînant ainsi une certaine complexité des rapports. Aussi, la religion est appréhendée comme un support idéologique, tel que l'utilisait la colonisation. Dans ce sens, il serait judicieux d'adosser cette étude sur la pensée postcoloniale, en tant qu'elle se pose en rupture avec l'ambition religieuse de la possession des consciences.

Les études postcoloniales désignent le courant critique qui traite des effets matériels, mais surtout symboliques et discursifs de la colonisation, au sein d'un nombre important de disciplines. En dehors des publications isolées au départ dénonçant les méfaits de la colonisation⁴³, le premier ouvrage théorique considéré comme fondateur de la critique postcoloniale est *L'Orientalisme*⁴⁴ d'Edward Saïd. Ce dernier conçoit l'orientalisme comme un savoir et un imaginaire sur l'Orient issus d'une position de puissance de l'Occident qui se sont construits discursivement pendant des siècles et se sont institutionnalisés, traduisant ainsi, une vision manichéenne qui oppose l'Occident, référence de toutes les valeurs, à un Orient, qui se distingue par sa déliquescence. Dès lors, la théorisation du postcolonialisme s'est développée selon des objets et des approches analytiques diversifiées.

Si la critique postcoloniale vient des balbutiements des mouvements contestataires nés de la lutte pour la décolonisation, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle va au-delà de cette logique chronologique qui ne permet pas de relever tous les enjeux du concept⁴⁵. Dérivé du postmodernisme⁴⁶, l'accent est mis sur les discours et les relations de pouvoir dont ils sont porteurs. Le postcolonialisme questionne en particulier les effets de la colonisation sur l'identité culturelle des peuples décolonisés, ainsi que le prolongement d'une domination des anciennes métropoles sur les colonisés, à travers leur influence culturelle, sociale ou économique. Ainsi, les études postcoloniales concentrent leur objet sur les discours dominants

⁴³ La présente analyse fait référence aux textes de Frantz Fanon, Aimé Césaire et Albert Memmi, respectivement dans *Peau noire masques Blancs* (1952), *Cahiers d'un retour au pays natal* (1956) et *Portrait du colonisé* précédé du *Portrait du colonisateur* (1957).

⁴⁴ Edward Saïd, *L'Orientalisme*, Édition du Seuil, 2005.

⁴⁵ Jean-Marc Moura, estime que cette acception purement chronologique ne permet pas de rendre compte de tous les enjeux du postcolonialisme puisque, selon lui, la dénonciation et le désir d'émancipation des sujets en action commencent parfois durant la période coloniale. Lire à cet effet *Littératures francophones et théories postcoloniales*, 1999.

⁴⁶ Il est possible de penser que le postcolonialisme dérive du postmodernisme dans la mesure où le postmodernisme remet en question les métarécits. Et puisque la colonisation est considérée comme un métarécit remis en question par la critique postcoloniale, on peut donc la considérer comme un aspect du postmodernisme.

occidentaux, inconsciemment ethnocentriques qui se traduisent par des représentations. Bien plus, elles s'efforcent de « reconstruire » l'Histoire et la production du savoir, en y incluant la voix des opprimés, des marginalisés et des dominés. Ces constances de la critique postcoloniale orientent vers une définition plus englobante:

Selon la définition presque en voie de consécration, en tant que concept théorique et critique, est l'ensemble des pratiques discursives et déconstructives qui articulent la nature, la fonction et le fonctionnement des stratégies de résistance aux idéologies (néo)-colonialistes aussi bien dans leurs manifestations formelles et historiques que dans la subtilité et la ténacité de leurs effets asservissants.⁴⁷

Concernant l'élargissement des intérêts de la critique postcoloniale sur des sujets marginaux, on peut comprendre que la question du colonialisme tend à s'élargir sur des domaines divers et variés, pour se situer dans le sens global, que relève Obed Nkunjimana :

Or, le projet colonial justement ou le rapport dominé/dominant n'est, au-delà des lots quotidiens de souffrances et d'exploitations, rien de moins que l'art d'étouffer la pensée et l'initiative, installant ainsi la collectivité ou l'individu dans un no man's land où il n'a aucune emprise sur le quotidien, encore moins sur son destin.⁴⁸

En dehors des références historiques, la situation des personnages et les actions dans les anciennes colonies et métropoles, l'intégrisme religieux, tel que présenté dans les œuvres en étude, laisse entrevoir un cadre contextuel entourant la situation coloniale, c'est-à-dire le fonctionnement de cette relation de domination et les méthodes employés par le sujet pour y résister. Considérant le contexte qui accompagne l'intégrisme religieux, ainsi que l'émergence de l'idéologie intégriste elle-même, la description des situations laisse certains personnages dans des zones de confinement, dans le silence et la résignation, avec des configurations nouvelles comme celle que présente Achille Mbembé dans son ouvrage *Politiques de l'inimitié*⁴⁹ et qu'il définit ainsi : hier les ennemis avaient pour « noms privilégiés le Nègre, le Juif. Aujourd'hui Nègres et Juifs ont d'autres prénoms- l'islam, le musulman, l'arabe l'étranger l'immigré, le réfugié, l'intrus, pour n'en citer que quelques-uns⁵⁰. » À travers les discours des personnages marginaux, on voit bien une volonté de réclamation qui constitue un peu une sorte de contestation de l'autorité, seule détentrice de la voix prépondérante. C'est aussi une multiplicité sonore qui vise à transgresser les barrières liées aux avoires, à la couleur de la peau, à la religion, au sexe et que sais-je encore ?

⁴⁷ Obed Nkunjimana, « Le débat postcolonial et le Québec », *Quebec studies*, vol. 35, printemps/été, 2003, p.66.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁹ Achille Mbembé, *Politiques de l'inimitié*, Paris, la Découverte, 2016.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 62.

Bien plus, la présente étude se démarque de l'approche géostratégique qui situe le phénomène dans les nouvelles tendances des relations internationales, elle va au-delà du regard sectoriel et stigmatisant qui limiterait le phénomène dans des espaces précis. La théorie postcoloniale la situe dans la rupture épistémologique permettant ainsi de l'envisager dans le cadre de la relation humaine ici et ailleurs, dans le chaos monumental qui résulte, selon Amin Maalouf, des opinions, de craintes et des ambitions⁵¹ qui poussent les communautés à s'opposer les unes aux autres et à se rejeter mutuellement au nom de la religion. Les expériences des personnages et leurs trajectoires posent un regard critique à la fois sur l'intégrisme religieux et sur une société ingrate qui tend à perdre tous les réflexes humanistes, à cause de ses peurs et de ses ambitions. À travers l'analyse du discours des personnages, les auteurs déconstruisent l'intégrisme religieux dans son versant totalitariste car la religion se construit comme une entreprise de possession et donc de domination des corps, des esprits et des biens autant que la colonisation. Elle redéfinit les identités, les territoires, les espaces et les cultures et s'appuie sur des principes qu'elle considère comme universels. Le discours postcolonial en tant qu'interrogation nouvelle de la relation coloniale questionne donc le fait religieux postulé sous la férule de l'entreprise coloniale.

Pour mieux cerner les contours de ce sujet et apporter des solutions concrètes aux problèmes qu'il pose, cette étude se servira de la sociocritique. Cette méthode critique étudie l'œuvre littéraire en rapport avec le contexte social. Plusieurs théoriciens de la sociocritique, à l'instar de Pierre Zima⁵², Claude Duchet⁵³ ou encore Marc Angenot considèrent le texte littéraire comme un lien dynamique de mise en forme, de croisement, de structurations multiples, de représentations et de modèles qui sont en réalité autant d'opérations de production de sens. Pour parler de la sociocritique, il faut remonter à Lucien Goldman et Georges Lukacs qui, s'inspirant de la scolastique marxiste, posent le fait que les véritables créateurs des œuvres culturelles sont des groupes sociaux et non des individus isolés. Partant du concept de matérialisme historique, Goldman va fonder le structuralisme génétique qui voudrait que les structures sociales soient la base des structures littéraires. Il laissera un héritage théorique constitué des concepts opératoires tels que : la vision du monde, du « non-conscient » ou encore d'homologie entre les structures du texte et de la société⁵⁴. En réalité, selon Lucien Goldman, « *c'est en replaçant l'œuvre dans l'ensemble de la vie sociale que le*

⁵¹ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Editions Grasset et Frasnelle, 1998.

⁵² Pierre Zima, *Manuel de sociocritique*, Paris, Picard, 1985.

⁵³ Claude Duchet *Sociocritique*, Paris, Nathan, 1979.

⁵⁴ Monique Carcaud-Macaire, *Questionnement des formes. Questionnements du sens*, « pour Edmond Cros », Montpellier, CERS, 1997, p. 9.

chercheur peut en dégager la signification objective, souvent même peu consciente pour son propre créateur.⁵⁵ » En dépassant la question d'homologie chère à cet auteur, la sociocritique va se développer dans le sillage des évolutions des sciences du langage et principalement de l'analyse du discours pour mettre en rapport les effets littéraires du texte et son contexte social comme l'envisage Maingueneau :

La production littéraire ne s'oppose pas en bloc et radicalement à l'ensemble des autres productions, jugées "profanes" : elle se nourrit de multiples genres d'énoncés qu'elle détourne, parasite. Elle vit d'échanges permanents avec la diversité des pratiques discursives, avec lesquelles elle négocie des modus vivendi spécifiques.⁵⁶

Il est certes vrai que l'utilisation de la notion de sociocritique prête souvent à équivoque à cause de certains termes qui lui sont apparentés tels que la sociologie de la littérature, la sociologie de la réception ou encore la sociologie de la création. Toutefois, il est important de relever que ces disciplines sont différentes de la méthode que nous nous apprêtons à utiliser. Pierre Popovic souligne la différence en ces termes :

Par son objet, ses hypothèses heuristiques et sa problématique générale, la sociocritique se distingue radicalement aussi bien de la sociologie empirique que de la sociologie de la littérature. Elle ne s'occupe ni de la mise en marché du texte ou du livre, ni des conditions du processus de création, ni de la biographie de l'auteur, ni de la réception des œuvres littéraires. Elle ne tient pas ces dernières pour un document historique ou sociologique immédiatement lisible comme un exemple ou comme une preuve, elle n'isole et ne prélève pas des « contenus ».⁵⁷

Edmond Cros, l'une des figures de proue de la sociocritique et théoricien principal sur lequel la présente étude sera adossée, estime que la sociocritique a un double objectif : d'une part, d'analyser la structure profonde des textes par rapport aux structures de la société, d'autre part, d'opérer une sorte de saisie simultanée de l'histoire et de la sémantique, en posant pour hypothèse que les transformations de l'une reproduisent forcément les bouleversements de l'autre. Il précise cet objet fondamental dans son ouvrage intitulé *De l'engendrement des formes* en indiquant que la sociocritique

Postule que la réalité référentielle subit, sous l'effet de l'écriture, [est] un processus de transformation sémantique qui code ce référent sous la forme d'éléments structurels et formels, ce qui suppose que soient reconstituées l'ensemble des médiations qui déconstruisent et resémantisent les différentes représentations du vécu individuel.⁵⁸

⁵⁵ Lucien Golmann, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959, p. 17.

⁵⁶ Dominique Maingueneau, « Linguistique, littérature, discours littéraire », *Le français d'aujourd'hui*, n° 175, 2011, p. 78.

⁵⁷ Pierre Popovic, « la sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *Pratiques*, 151-152, 2011, p. 12.

⁵⁸ Edmond Cros, *De l'engendrement des formes*, Montpellier, Éditions du CERS, 1985, p. 49.

Etant donné le fait que la présente étude s'intéresse à l'intégrisme religieux qui est avant tout une idéologie, le choix de la sociocritique montpelliéraine nous semble approprié, puisqu'elle est fondée sur la notion d'idéosème⁵⁹ pour rendre compte de l'idéologie qui se dégage des structures du texte. Elle s'intéresse donc au texte, considéré comme matière langagière, un procès esthétique et un dispositif sémiotique. Dans cette perspective, il ne s'agit pas d'une lecture « qui conduit dans sa forme minimale, au décompte des livres et à leur circulation, et dans une forme plus élaborée aux questions de la lecture publique ; mais celle, vigoureuse, qui place la sociocritique et ses réalités au cœur du discours esthétique et des préoccupations critiques.⁶⁰ » Ainsi, même s'il s'agit d'une critique qui se réclame du social, la sociocritique de Cros est d'abord immanente. Elle sera donc opportune dans la mesure où l'orientation donnée à la présente étude s'intéresse aux modalités esthétiques qui sont mises en œuvre pour la représentation de l'intégrisme religieux. Ainsi, la lecture de la « socialité⁶¹ » du texte que vise la sociocritique s'atteint par une lecture interne, immanente du texte qui passe selon l'approche montpelliéraine par la notion de « médiation ».

En ce qui concerne son mode opératoire, la sociocritique comprend trois étapes :

- premièrement, l'analyse interne de la mise en texte, c'est-à-dire l'ensemble d'informations référentielles sémiotisées par le discours ;
- deuxièmement, l'éversion inductive du texte vers ses altérités langagières constitutives, c'est-à-dire vers les répertoires lexicaux, les langages sociaux, les discours, les représentations, les images éventuelles qu'il mobilise et travaille en « son dedans », autrement dit : vers la *semiosis* sociale environnante prise en partie ou saisie en sa totalité ;
- et troisièmement, l'étude de la relation bidirectionnelle (en aller-retour) unissant le texte à la *semiosis* sociale ou à la partie de celle-ci est considérée.

Au bilan, plusieurs outils seront indispensables pour la présente étude, à savoir les idéosèmes qui seront analysés sous le prisme de la mise en texte de l'intégrisme religieux

⁵⁹ L'idéosème est le rapport entre articulateur sémiotique et articulateur discursif. En d'autres termes, le plus petit dénominateur structural commun entre le texte et la société responsable de la production du sens. Voir Edmond Cros, « séminaire de recherche de l'institut international de sociocritique », Université Paul Valéry, Montpellier, 1991.

⁶⁰ Romuald Fonkoua, « Postface. Les leçons d'un critique engageant », in Ambroise Kom, *Le Devoir de l'indignation. Éthique et esthétique de la dissidence*, Paris, Présence Africaine, 2012, pp. 355, 356.

⁶¹ Régine Robin définit la socialité du texte comme : « la façon dont le roman s'y prend pour lire le social, pour inscrire du social tout en produisant par sa pratique, du texte littéraire, une production esthétique ». Lire à cet effet Régine Robin, « Le sociogramme en question. Le dehors et le dedans du texte » in *Discours social*, Vol.5, N°^s 1-2, 1993, p. 3.

chez les auteurs en étude, les médiations dont les représentations offrent des passerelles entre la mise en texte de l'intégrisme religieux et la vision du monde des auteurs à travers un kaléidoscope de structures primaires, créatrices du sens. Enfin, on pourra aboutir à la vision du monde⁶² de l'auteur. Dans cette lecture interprétative des textes en étude, il sera question d'établir des réseaux de convergence sociohistoriques et idéologiques relatifs à l'intégrisme religieux dans le corpus, puis les perspectives sémantiques qui se dégagent de l'esthétisation du phénomène intégriste. À travers les modalités scripturales, nous présenterons comment les auteurs en étude déconstruisent le phénomène en question pour proposer une nouvelle vision du monde. Ainsi, le rapprochement des auteurs, dans leurs discours polyphoniques et polyréférentiels⁶³ permet de réorienter la perception de l'intégrisme religieux, non seulement dans le sens de l'expression du malaise de la société contemporaine, mais aussi vers ses aspirations légitimes à une relation multiple. Ainsi, en associant la critique postcoloniale à la sociocritique montpelliéraine, la présente étude permet d'entrevoir la littérature en échange avec les autres formes de discours qui sont attachées à une société, notamment le discours intégriste. Une perspective qui permet d'envisager « d'envisager le discours littéraire au sein d'une configuration générale, variable historiquement, composée par l'ensemble de la production verbale d'une société donnée, à un moment donné.⁶⁴ »

Au demeurant, le regard littéraire sur l'intégrisme religieux ne sera consistant qu'en appréhendant les expériences des auteurs de façon parallèle. S'il est évident que cette idéologie émerge dans les œuvres en étude, il n'en demeure pas moins vrai qu'il s'agit des cultures différentes, des espaces sociohistoriques différents dans le corpus. Le rapprochement de ces œuvres se fera donc selon les principes de l'approche comparatiste qui est loin de l'idée de la comparaison des auteurs, mais envisage autre chose, celle que Daniel Henri Pageaux indique en ces termes : « *son objet complexe et fuyant est l'analyse des rapports entre textes ; les relations entre littératures, des dialogues et des cultures* »⁶⁵. D'ailleurs, Claude Pichois et André M. Rousseau la définissent déjà :

La littérature comparée est l'art méthodique par la recherche des liens d'analogie, de parenté, et d'influence, de rapprocher la littérature des autres domaines de l'expérience ou de la

⁶² Edmond Cros, *L'Engendrement des formes*, op.cit., p. 49.

⁶³ Sylvie Patron, *Le Narrateur. Introduction à la théorie narrative*, Paris, Armand Colin, 2009.

⁶⁴ Fanny Lorent, « Discours littéraire », dans Anthony Glinoe et Denis Saint-Amand (dir.), *Le lexique socius*, URL : <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/198-discours-litteraire>, consultée le 22 mars 2023, p.2.

⁶⁵ Daniel Henri Pageaux, *Littérature et culture en dialogue*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 256.

*connaissance ou bien les faits et les textes littéraires entre eux, distants ou non dans le temps ou dans l'espace, pourvu qu'ils appartiennent à plusieurs langues ou plusieurs cultures fussent-elles parties d'une même tradition, afin de mieux les décrire, les comprendre et les goûter*⁶⁶.

Ainsi définie, la littérature comparée est donc une perspective efficace d'analyse des textes littéraires dans la mesure où elle permet de voir comment le phénomène intégriste est perçu ici et ailleurs. Dans ce rapprochement, au-delà des frontières de la race et de la culture, ce mode d'interrogation des textes permet de saisir dans le foisonnement apparent des textes littéraires une vision commune des auteurs malgré la diversité de leur production. Dans le cadre de notre travail, il nous permettra de voir comment le phénomène est vécu et perçu dans les cultures différentes de façon à avoir sa perception globale malgré la différence des cultures des auteurs. D'ailleurs, c'est cette rencontre de l'autre et de sa perception qui est au cœur du comparatisme. Yves Chevrel le confirme lorsqu'il dit :

*La rencontre avec l'autre est au cœur de la démarche comparatiste, et on peut dire qu'elle suffit à la légitimer. La littérature comparée est à la fois démarche vers autrui et étude de la démarche envers autrui : le comparatiste renouvelle sans cesse le pari que l'exploration qu'il engage lui permettra de mieux comprendre autrui.*⁶⁷

Considérant la sociocritique d'Edmond Cros qui s'intéresse au transfert des modèles et des structures formelles du texte, la deuxième et la troisième méthode d'approche, fondées sur la lecture binaire (parallèles) ou plurielles des textes, devient plus probante. Il s'agit des lectures qui s'intéressent à la poétique des lectures transversales, transtextuelles ou latérales, selon Daniel Henri Pageaux⁶⁸. Le rapprochement des diverses expériences des auteurs étudiés devra mettre en évidence une structure textuelle dont le réseau idéosémique fera de la littérisation de l'intégrisme religieux le creuset de l'utopie d'une spiritualité hors du système religieux dans la société contemporaine. C'est une approche qui comble un vide sérieux dans les divers discours sur l'idéologie en question, discours qui tendent à jeter l'anathème sur certaines religions ou certains peuples, toutes choses qui contribuent à la complication des relations entre individus et par conséquent au déroulement de « l'aventure humaine »⁶⁹. Cette recherche entend revenir sur les cultures en présence, les enjeux politiques, historiques et les défis sociaux qui, d'une façon ou d'une autre, trouvent en l'idéologie religieuse un catalyseur historique de l'intégrisme religieux qui n'a jamais été qu'une question purement religieuse. Bien plus, la situation de globalisation du monde actuel rend crucial ce phénomène au point

⁶⁶ C. Pichois et André M. Rousseau, *La littérature comparée*, Amand Colin, 1967, p. 174.

⁶⁷ Yves Chevrel, *La littérature comparée*, Paris, PUF, Coll. « que sais-je ? », 1989, P. 8.

⁶⁸ Daniel Henri Pageaux, « littérature comparée et comparaison », in *Vox poetica*, n° du 15/09 /2005, p.8[en ligne], url : <http://www.vox-poetica.org/sflgc/biblio/comparaisons.htm> (consulté le 17 aout 2017).

⁶⁹ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Éditions Grasset et Frasnelle, 1998, p. 41.

où sa résolution ou non contribuera de façon décisive au succès de cette aventure dans laquelle l'humanité tout entière est embarquée. Dans cette perspective humanisante, la présente recherche participe à la solidification de cette civilisation humaine à travers l'intégration effective de toutes les différences au cœur du monde global. Il s'agit là d'un unique processus qui contribuera au succès de l'humanité et amènera les individus à considérer les textes sacrés qui garantissent le bien-être commun et non la haine.

En s'appliquant à la méthode sociocritique, le présent travail aura trois parties subdivisées en six chapitres. La première partie s'intéresse aux motivations de l'intégrisme religieux dans les œuvres en étude. Les chapitres un et deux qui la structurent portent d'une part sur les apports historiques et sociopolitiques qui font converger les personnages vers l'extrémisme religieux et d'autre part sur l'orientation idéologique du phénomène intégriste. À travers le rappel des conflits religieux médiévaux et contemporains, des mouvements révolutionnaires, des scandales anthropologiques, sociologiques et politiques du monde contemporain, le premier chapitre démontrera que ces phénomènes, à travers les paradoxes et la douleur qu'ils suscitent, restent le creuset de l'intégrisme religieux. Le deuxième chapitre quant à lui va s'appesantir sur son orientation idéologique en analysant l'enracinement social de l'idéologie, les acteurs charismatiques ainsi que les méthodes d'adhésion. Il en ressortira le fait que l'intégrisme religieux résulte de nos ambitions et de nos aspirations légitimes, assouvies ou inassouvies, lesquelles sont généralement manipulées par des acteurs charismatiques au point de pousser les personnages à converger vers ce phénomène.

La deuxième partie aborde les formes discursives de l'intégrisme religieux comme une construction signifiante. Conformément à l'analyse sociocritique, les chapitres trois et quatre sur lesquelles elle s'articule s'intéressent aux formes narratives et stylistiques qui permettent aux auteurs de littériser l'intégrisme religieux et de le déconstruire dans leurs œuvres. Dans un premier temps, elles s'intéressent aux formes discursives des textes en étude qui ne sont en réalité que la représentation des discours sociaux contemporains, des conflits générés par ses paradoxes et ses injustices, manipulés par l'idéologie religieuse. Dans un deuxième temps, les configurations narratives des auteurs poursuivent ce travail de déconstruction à travers les désinences du récit, le bouleversement de la chronologie, de la dynamique des personnages, ainsi que la multiplication des voix narratives. Dans ce chaos narratif qui semble se présenter, se lit une esthétique sous-jacente, relative à la reconstruction d'un style marginal, universel et

divers, qui illustre l'incapacité à rester figé sur des certitudes imaginaires qui poussent les uns et les autres vers la radicalisation des visions.

La troisième partie, enfin, questionne les usages des cultures religieuses et le sens de l'histoire des religions. Partant de l'analyse des cultures religieuses, le cinquième chapitre vise à démontrer que les pratiques religieuses sont totalitaires et maintiennent l'être humain dans une constante servitude. Ces usages sont contraires aux idéaux contemporains d'ouverture et de la diversité. Partant de là, le sixième chapitre questionne le sens de l'histoire des religions qui rappelle l'impact de la religion dans le dérèglement du monde actuel. Elle fait un plaidoyer littéraire sur la réorientation de la relation humaine, une relation fondée sur l'effacement de « l'Être » religieux. C'est dans cette perspective que l'humanité pourra vivre l'utopie d'un monde sans religion.

PREMIÈRE PARTIE
L'INSCRIPTION DU DISCOURS DE
L'INTÉGRISME RELIGIEUX DANS LES TEXTES
DU CORPUS

Le monde est perçu aujourd'hui comme un espace par excellence de tensions liées aux appartenances religieuses. L'actualité internationale évoque avec constance des guerres larvées ou déclarées dans lesquelles des chrétiens s'opposent à des musulmans au Nigeria, au Soudan ou aux Philippines, où bouddhistes et hindous sont aux prises ; au Sri Lanka, où les musulmans se heurtent aux hindous ; en Inde, où catholiques et protestants sont en confrontation ; en Irlande du Nord, où Kosovars musulmans et Kosovars orthodoxes poursuivent des combats commencés entre les communautés de l'ex-Yougoslavie. Au vu des incidents sanglants qui opposent des groupes et des communautés se réclamant de leurs croyances religieuses pour défendre et promouvoir des intérêts se pose la question des motivations. Qu'est-ce qui justifie l'implication des individus dans une entreprise intégriste? Comment certains arrivent-ils à trouver satisfaction dans de tels actes ?

La première partie de ce travail de recherche se propose de trouver des réponses à ces interrogations en s'intéressant aux motivations de l'intégrisme religieux. Dans cette perspective, il sera avisé de définir, en scrutant les œuvres en étude, les énergies qui font naître l'intégrisme religieux chez les personnages. Ainsi, elle va s'intéresser aux convergences de ce phénomène. En d'autres termes, il s'agira d'une description minutieuse de tous les éléments qui font tendre les personnages vers cette logique transgressive. C'est un aspect considéré comme indispensable au début de toute étude scientifique des textes littéraires fondée sur la sociocritique montpelliéraine. Selon Edmond Cros, l'étude sociocritique s'intéresse au transcodage en des structures textuelles et des structures socio-discursives appelées idéosèmes qui sont à l'œuvre dans le hors-texte. Il évoque d'ailleurs leur importance capitale dans la lecture sociocritique du texte lorsqu'il dit :

*Ce sont des articulateurs sémiotico-idéologiques qui jouent un rôle de charnière entre la société et le textuel. Vecteur virtuels, ils peuvent produire une série de phénomènes textuels en fonction de la façon dont ils s'articulent les uns sur les autres, les différentes catégories textuelles sur lesquelles ils opèrent, et des pratiques sociales et discursives qu'ils impliquent.*⁷⁰

Ainsi présenté, on comprend que ces articulateurs ont un rôle capital à jouer dans la mesure où leur présence suggère un certain sens au texte, lui-même susceptible d'orienter sa signification, puisqu'il s'agit des informations référentielles sémiotisés. La lecture de l'intégrisme religieux dans les textes en étude laisse donc entrevoir un ensemble d'idéosèmes d'ordre social, politique, historique et idéologique. Ce sont eux qui permettent de saisir « les motivations de l'intégrisme religieux ». Pour assurer la lisibilité du matériau de base de cette

⁷⁰ Edmond Cros, *La sociocritique*, op.cit., p. 38.

recherche, la présente partie sera divisée en deux chapitres qui permettront de mener une analyse détaillée de ces éléments. Le premier chapitre, intitulé « les motivations historiques et sociopolitiques du fait intégriste », s'intéressera à une description des faits historiques et sociopolitiques conflictuels qui mènent éventuellement les personnages vers la radicalisation. Le deuxième chapitre quant à lui, titré « l'orientation idéologique du phénomène intégriste », s'attardera sur les mécanismes mis en place pour susciter l'adhésion du grand nombre à l'idéologie intégriste.

A yellow banner with rounded corners and a scroll effect on the left and right sides. The text is centered within the banner.

CHAPITRE I
LES MOTIVATIONS HISTORIQUES ET
SOCIOPOLITIQUES DU FAIT INTÉGRISTE

Le basculement des individus vers l'érection du religieux comme solution aux difficultés sociales rencontrées, les violences et autres dérives, constituent une longue expérience dans l'histoire de l'humanité. C'est dire en réalité que celui-ci peut se lire à partir de l'observation et de l'analyse d'un ensemble de phénomènes connus et connaissables qui intègrent les événements ou situations plus ou moins antérieures. Cela s'illustre par des faits d'ordre historique, anthropologique, sociopolitique ou psychologique. Dans cette perspective, l'ensemble des œuvres du corpus en étude proposent une double vision historique et sociopolitique permettant à la fois de faire un tour dans le passé et de poser un regard critique sur les différentes sociétés en présence. La représentation de l'intégrisme religieux illustre ce rapport étroit entre l'idéologie qui constitue le point central de la présente étude et les différents facteurs sus évoqués. Dans ces œuvres, on perçoit les chocs, les crises, les ambitions et l'organisation sociale qui disposent les personnages à converger vers cette idéologie. Ce regard prospectif s'alimente d'une conscience du passé qui donne sens au présent et oriente probablement l'action du futur. Ainsi, au croisement de la réalité sociohistorique et de la fiction, les romans abordent l'intégrisme religieux sous le prisme d'un passé tumultueux et d'une représentation sociale chaotique, jonchée de révolutions religieuses ou d'un passé civilisationnel douloureux, de guerres et de haines, tant à l'intérieur des civilisations qu'entre elles. Ainsi, malgré le caractère hétérogène de ces faits sociohistoriques, comment leur représentation parvient-elle à constituer un justificatif du basculement des personnages vers une vision extrême de la réalité sociale ? En quoi l'analyse de ces facteurs permet-elle de voir autrement le phénomène intégriste en étude ? Le présent chapitre se propose donc de faire une description minutieuse de ces différents facteurs qui constituent des sortes de motivation qui poussent les individus à converger vers l'intégrisme religieux. Pour plus de lisibilité, ils seront subdivisés en faits historiques d'une part et en faits sociopolitiques d'autre part. L'objectif final est de montrer dès lors comment le fait de garder en mémoire ces événements, les inscrire dans leurs différents détails tant sur le plan social que sur le plan historique, justifie à la fois la recrudescence de ce phénomène dans le monde actuel et influence la vision des auteurs sur le phénomène intégriste.

I-1 L'ASPECT HISTORIQUE DU PHÉNOMÈNE INTÉGRISTE

L'aspect historique est essentiel dans la lecture sociocritique d'un phénomène. En dehors du fait qu'il est une variante méthodologique, il permet de voir l'évolution du phénomène en question dans le temps et dans l'espace. Pour ce qui est de l'intégrisme religieux, l'approche historique de cette idéologie permet de l'envisager comme une

résultante de nombreux chocs dans le temps. L'histoire devient dès lors un moteur de l'intégrisme religieux, tout comme elle permet de relayer des constantes et variations sur les plans diachronique et synchronique. Dans les œuvres en étude, elle est présentée à travers les conflits religieux, les révolutions et le passé douloureux des peuples. Cette lecture dynamique de l'intégrisme religieux permet de faire ressortir la sensibilité du texte qui fonde sa morphogénèse du télescopage de ces éléments apparemment disparates, mais qui créent une certaine cohérence dans l'approche de l'intégrisme religieux. En réalité, c'est une lecture de l'intégrisme religieux, pris sous l'angle de l'excitation de la mémoire qui ressort selon Édouard Glissant, sous le prisme de la rumeur:

Quand bien même nous consentons à toute irrécusable technologie, quand même nous concevons le bond des politiques à concerner, l'horreur à vaincre des famines et des ignorances, des tortures et des massacres, et le plein du savoir à apprivoiser, le poids de chaque machinerie qu'à la fin nous contrôlerons, et la fulguration usante des passages d'une ère à l'autre, de la forêt à la ville, du contre à l'ordinateur – il y en a proue, et désormais commune, cette rumeur encore, nuage ou pluie ou fumée tranquille.⁷¹

La rumeur en question se rapporte à l'histoire de l'humanité, constituée des revendications, des oppressions, des rencontres qui justifient l'intégrisme religieux pour le cas d'espèce. Sa mise en scène permettra, non seulement de décrire cette convergence du phénomène intégriste, mais aussi et surtout de voir comment cette description peut aboutir à une reconstruction de l'histoire de l'humanité. L'essentiel, selon Bernard Dewulf, est que « l'histoire n'est pas le sens. Le sens c'est de voir.⁷² » C'est donc en réalité une question de posture du lecteur. Dans la présente section, l'inscription historique du phénomène intégriste s'articulera autour de trois axes majeurs, notamment, la mise en scène des conflits religieux, des mouvements révolutionnaires et la réminiscence d'un passé hégémonique douloureux.

I-1-1 Le rappel des conflits religieux

Dans la perspective historique de l'intégrisme religieux, la mise en scène des conflits religieux est une itérative dans les œuvres en étude. Elle est certainement liée à la longue tradition violente de l'histoire de la rencontre des religions. Le corpus en étude laisse entrevoir de nombreuses guerres entre les religions d'une part et à l'intérieur des religions elles-mêmes d'autre part. Celles-ci sont généralement l'illustration des tensions plus ou moins explicites dans les relations historiques qui frisent très souvent le dénigrement, le conflit ou l'éradication de l'une ou l'autre religion ou de l'un ou l'autre peuple. Le rappel de ces faits

⁷¹ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, op.cit., p.21.

⁷² Bernard Dewulf, *Peintures et scénarios*, Paris, Robert Devrient, 2009, pp. 28, 29.

historiques tend donc à montrer l'implication de l'extrémisme religieux dans les tensions et conflits entre ces peuples. C'est ce qui est perçu dans *Histoire du Juif errant* où le narrateur parle de cette période de croisade entre chrétiens et musulmans, notamment dans l'espace européen. On peut bien le noter dans cet extrait qui se rapporte à la confrontation entre chrétiens catholiques et musulmans dans l'Espagne du XV^e siècle :

*Grenade tomba le 2 janvier 1492. Les rois catholiques l'emportaient sur Abir 'Abd Allah, el Rey Chico, que nous appelons Boabdil et à qui sa mère, sur le chemin de l'exode, en un lieu qui porte encore aujourd'hui le nom de suspiro Del moro, reprocha de pleurer comme une femme sur la ville qu'il n'avait pas su défendre comme un homme. À l'autre bout du continent, les Turcs, il y avait quarante ans, venaient de s'emparer de Constantinople au nom de l'islam et de son prophète. L'Europe chrétien reculait à l'Est mais à l'Ouest, les Arabes musulmans étaient chassés d'Espagne.*⁷³

La date du 2 janvier situe le lecteur dans un référentiel historique connu et surtout décisif pour la péninsule ibérique et pour le monde, dans la mesure où elle voit à la fois la victoire des chrétiens sur les musulmans et l'expulsion des Juifs par Isabelle la catholique⁷⁴. Ce caractère décisif s'illustre par le fait que, dans la description de la conquête de Grenade, se lisent plusieurs autres confrontations à caractère religieux dans toute l'Europe. On comprend aussi que la situation du vieux continent n'a pas toujours été comme elle l'est aujourd'hui, mais que la configuration actuelle est née à l'issue de nombreuses guerres religieuses qui ont redessiné sa carte actuelle. L'orientation religieuse de l'identité va créer des clivages identitaires entre les chrétiens et d'autres communautés, empêchant celles-ci de participer à la vie sociale de l'Espagne de ce siècle. Le narrateur de *Histoire du Juif errant* prend le cas de la grande aventure qui allait conduire les Espagnols vers la découverte de l'Amérique. Une aventure exclusivement réservée aux chrétiens, comme il le montre dans cet extrait:

*La Grande Aventure était une affaire catholique et chrétienne. Un Juif n'y avait sa place. D'autant moins que le même jour, aux petites heures du matin, et surtout à Cadix, des milliers de Juifs s'entassaient dans des cales de navire : car le 02 août 1492 était la date fixée par leurs Majestés Très Catholiques pour l'expulsion de tous les Juifs espagnols qui ne s'étaient pas convertis*⁷⁵.

Ainsi, on peut voir dans cet extrait une justification de l'impact de l'intégrisme religieux à la fois dans la conception de l'identité espagnole et dans les relations avec d'autres peuples. La religion devient le moteur de la construction d'une identité qui est supposée unir un groupe et exclure d'autres.

⁷³*Histoire du Juif errant*, p. 105.

⁷⁴ Lire à cet effet l'interview que Pierre Chaunu accorde à Nicolas Domenach dans *Mensuel* 146, juillet-août 1991.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 106.

La situation n'est pas différente dans *Soumission*, œuvre dans laquelle le narrateur, dans un contexte agité par une crise politique inédite, fait un retour en arrière sur le plan historique, pour revisiter certains moments, symboles de ces confrontations entre chrétiens et musulmans. Le personnage Tanner revisite les origines du village Martel avec François, un village qui porte les stigmates de cette confrontation entre chrétiens et musulmans lorsqu'il raconte :

Tout le monde sait que Charles Martel a battu les Arabes à Poitiers en 732, donnant un coup à l'esclave, qui marque le vrai début de la chrétienté médiévale ; mais les choses n'ont pas été aussi nettes, les envahisseurs ne se sont pas repliés immédiatement et Charles Martel a continué de guerroyer contre eux pendant quelques années à Aquitaine. En 743, il a remporté une nouvelle victoire près d'ici, et a décidé en remerciement d'édifier une église ; elle portait son blason, trois marteaux entre croisés. Le village s'est construit autour de cette église, qui a ensuite été détruite, puis rebâtie au XXVe siècle. C'est vrai qu'il y a eu énormément de bataille entre la chrétienté et l'islam...⁷⁶

Même si les historiens ne s'accordent pas toujours ni sur le lieu exact, ni de l'impact réel de cette bataille sur la victoire de la chrétienté sur le royaume des Francs, il faut tout de même relever que les marqueurs chronologiques et spatiaux sont tributaires de cette conjoncture historique et de sa vision sur le plan historique. La date de 743 est importante à cet effet, dans la mesure où elle présente une nouvelle victoire chrétienne et l'érection d'une église qui s'en suit comme un remerciement au Dieu qui a été à l'origine de cette victoire d'après Gibon⁷⁷. La visite de ce lieu symbolique permet aux personnages de revisiter l'histoire des relations entre la chrétienté et l'Islam au moment où la France traverse cette crise importante. Ce rappel historique montre que ces rapports n'ont pas toujours été de tout repos et surtout que les enjeux de la configuration territoriale et identitaires de cet espace se sont fait sous le prisme du déterminisme religieux. Ainsi d'un côté comme de l'autre, les conflits religieux sont motivés par la volonté de contrôler les espaces de pouvoir. Autant de logiques qui peuvent se reconstruire dans le monde moderne. Dans ce sens, le roman de Michel Houellebecq met aussi en scène une confrontation directe dans la France contemporaine entre une partie de la population autochtone, viscéralement chrétienne et une autre constituée pour la plupart d'immigrés musulmans et de leurs descendants. Au-delà des enjeux de la politique nationale se mettent en exergue les questions d'identité religieuse qui poussent les uns et les autres vers des comportements extrêmes.

De même que ce qui est évoqué dans les deux premières œuvres citées, *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie s'intéresse également à ces conflits religieux, tant en Europe

⁷⁶ *Soumission*, p. 148.

⁷⁷ Edward Gibon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain*, t.10, in Archives, 1812, p. 368.

qu'en Inde, sans oublier le Proche orient. C'est le cas du conflit entre musulmans et hindous qui transparaît régulièrement à travers le récit de la mort de Nasreen, la mère de Saladin. Celle-ci intervient dans le contexte de la guerre entre l'Inde et le Pakistan. Cette tension entraîne également des rivalités entre Indiens musulmans et Hindous. Nasreen essaie de maintenir sa soirée de vendredi comme un défi à ce contexte social très tendu, mais la complexité de cette situation va la conduire à la mort : « Quand éclata la guerre avec le Pakistan, en septembre de cette année-là, Nasreen décida dans une sorte de défi qu'elle n'annulerait pas ses soirées du vendredi, "pour montrer que les Hindous-Musulmans peuvent aussi s'aimer que se haïr", fit-elle remarquer »⁷⁸. À travers l'extrait cité, il y a bien le rappel du conflit pakistano-indien. Au-delà de la confrontation entre les deux pays, il y a un prolongement du au sein de la population indienne qui s'aligne dans un camp comme dans l'autre en fonction de la religion. Dans ces conditions, les Indiens musulmans sont jugés proches du Pakistan et traités d'ennemis de la nation. Dans ce climat délétère, la tentative de Nasreen d'unir les Indiens hindous et musulmans lui coûte la vie, montrant ainsi l'impact des passions religieuses dans les conflits. L'implication de la religion dans ce contexte reconfigure les identités au point où on n'est plus Indien, mais Indien-hindou ou Indien-musulman. Ainsi, le rappel de ce fait historique montre comment la religion a été un facteur d'exclusion au point de susciter des conflits au sein d'une même nation.

Bien plus, le narrateur décrit la transformation de Jahilia sous le prisme de la guerre entre l'islam et le paganisme pratiqué en Arabie Saoudite. Il faut noter, d'après le narrateur, que la soumission de Mahound naît dans un contexte de polythéisme avéré et rentable pour les membres du conseil. Un fait qui pose non seulement un problème de foi, mais aussi un problème économique aux tenants du temple. Le conflit tourne à la faveur de l'islam à cause du sentiment d'injustice que subit la masse par la corruption installée dans la ville. Le rappel de cette conjoncture a donc pour but de montrer comment la religion a été source d'intolérance au point d'œuvrer à l'éradication des autres croyances et aux communautés qui s'y attachaient. Le retour de Mahound laisse un choix au peuple de Jahilia : se convertir à la soumission ou mourir. Le maître de la ville est le symbole de la capitulation, car c'est lui qui transmet au peuple de Jahilia les propositions de Mahound. Malgré les tentatives de sa femme Hind à pousser le peuple à l'affrontement avec les forces de Mahound, les habitants de Jahilia prennent conscience de la réalité et suivent la voie de leur maître. Cette prise de conscience est relatée par le narrateur en ces termes :

⁷⁸ *Les Versets sataniques*, p. 66.

Ils sont maintenant profondément ébranlés. Un peuple qui est resté convaincu de sa grandeur et de son invulnérabilité, qui a choisi de croire à un tel mythe malgré toutes les preuves du contraire, est un peuple en proie à une sorte de sommeil ou de folie. Maintenant le maître ; il reste là, désorientés, se frottant les yeux, incapables d'y croire au début - si nous sommes si puissants, comment se fait-il que nous soyons tombés si vite, si totalement ? - Puis ils commencent à y croire, et cela leur montre que leur confiance n'était bâtie que sur des nuages, sur la passion des proclamations de Hind et sur rien d'autre. Ils abandonnent Hind, et, avec elle, l'espoir. Plongé dans la désolation, les gens de Jahilia rentrent chez eux et ferment leurs portes à clef.⁷⁹

La fermeture de leurs portes est un geste de capitulation, l'un des signes de conversion proposés par le prophète pour épargner la vie des habitants de sa ville natale. La soumission s'impose donc à eux comme une victoire de l'islam sur le paganisme.

La suite des événements présente un bouleversement important dans la vie des habitants de cette ville qui, longtemps guidée par les principes de liberté, se retrouve dans le carcan des lois édictées par le prophète. Ces lois couvrent tous les aspects de la vie des populations comme on peut le percevoir dans ces propos :

La récitation indiquait aux fidèles la quantité de nourriture à manger, la profondeur du sommeil, et les positions sexuelles qui avaient reçu l'autorisation divine, et ils apprirent ainsi que la sodomie et la position du missionnaire étaient approuvées par l'archange, tandis que la loi interdisait toutes les positions où la femme était au-dessus. Gibreel dressa en plus la liste de tous les sujets conversation permis ou interdits, et indiqua les parties du corps qu'on ne pouvait pas gratter quelle que soit la démangeaison. Il interdit la consommation des crevettes, des bizarres créatures venant d'un autre monde...⁸⁰

La lecture de cet extrait laisse entrevoir l'ensemble des lois que le personnage Salman a dû subir et qui vont s'appliquer à la ville de Jahilia conquise malgré elle par la nouvelle religion. Des lois qui fixent les attitudes à adopter par les personnages jusqu'aux moindres détails. La situation se présente comme celle de toutes les libertés individuelles au profit de la soumission. À Jahilia, il était désormais interdit de manger de la viande de porc, d'adorer les autres déesses d'antan, ou encore de fréquenter le rideau qui offrait divers plaisirs aux hommes de la ville. Ceux qui ne respectaient pas ces lois étaient simplement décapités par les soldats de la soumission. Dans cette perspective, on relève comment il y a un amalgame entre les volontés individuelles et les prescriptions de la religion ; les désirs sont transformés en textes sacrés. Ce n'est pas la religion qui influence les personnages, ce sont plutôt les ambitions des personnages qui influencent l'itinéraire des lois religieuses et le rappel de ces faits laisse entrevoir comment la religion a servi à transformer les intérêts individuels en intérêts collectifs.

⁷⁹ *Les Versets sataniques*, p.483.

⁸⁰ *Ibid.*, p.473.

Si les œuvres ci-dessus évoquées s'intéressent aux conflits interreligieux, d'autres évoquent des divergences entre divers mouvements au sein d'une même religion. C'est ce qu'on peut noter dans *À quoi rêvent les loups*, où le Front Islamique du Salut lutte pour la conquête du pouvoir. La dynamique est certes menée dans le cadre de la religion, mais les divergences historiques nées des orientations islamiques des différents acteurs suscitent la création des mouvements qui seront, en fonction des obédiences, tournés vers les prêches des imams de tel ou tel autre pays étranger. Ainsi se justifie la préférence d'Hassan pour les prêches de Kaboul et Sofiane pour ceux du Soudan, de l'Égypte et souvent de l'Iran. Ces différences d'orientations finissent par faire naître des mouvements dont les méthodes et les ambitions divergent et suscitent ainsi des affrontements comme on peut le noter dans cet extrait :

Des divergences – voire des dissidences – corrodent les amarres de la mouvance. Après le MIA, d'autres branches armées gagnaient du terrain, de plus en plus expansionnistes. L'Armée islamique du salut se voyait rattraper par les Groupes islamiques armés, surgis d'on ne savait où, redoutables et dévastateurs, mieux équipés et mieux encadrés, galvanisés et terrifiants.⁸¹

Cette naissance subite des mouvements armés traduit la divergence d'opinions entre divers courants de l'islam, en même tant qu'elle induit la géostratégie des pays islamiques que sont l'Iran ou l'Arabie Saoudite, l'Égypte ou le Soudan des sunnites ou des chiites. Ainsi, on note que ces conflits ne sont pas seulement inter-religieux, ils servent des intérêts autres que ceux avoués publiquement.

Jean d'Ormesson abonde dans le même sens en s'intéressant aux conflits au sein de l'Église catholique entre les divers ordres et mouvements qui, eux-mêmes, sont liés à certains enjeux sociopolitiques et économiques. C'est le cas de la référence Franciscaine qui est née de la révolte de certains fidèles contre le pouvoir et la richesse au sein de l'Église. Provenant d'une histoire banale du vol des biens de Pietro di Bernardone par son fils Francesco pour la reconstruction de l'église de Saint Damien qui était sur le point de s'effondrer, le père va porter plainte à son fils auprès des consuls qui vont à leur tour renvoyer l'affaire au tribunal de l'évêque, puisqu'elle était liée à la construction d'une église. Lors du procès, l'accusé pose un geste inédit : afin de ne rien conserver des richesses d'iniquité de son père, Francesco se dépouille de tous ses vêtements, jette le paquet aux pieds de son père pour rester nu. Ensuite, il va se vêtir de la robe de laine des paysans de son époque, serrée à la taille par une corde de chanvre et dire :

⁸¹ *À quoi rêvent les loups*, p. 201.

-Voilà ce que je veux, car le seigneur a dit : « Ne vous mettez pas en peine pour votre vie. Voyez les oiseaux du ciel : Ils ne sèment ni ne moissonnent, ni ne font des provisions dans les silos. Cependant, votre père céleste les nourrit. Et vous, ne valez-vous pas mieux qu'eux ? N'ayez dans vos ceintures ni or, ni argent, ni monnaie, ni deux tuniques ni de besace pour la route⁸² .

Les propos du personnage laissent voir l'idéal d'une Église dépouillée de la quête des richesses et uniquement au service du divin. Il s'agit certes d'un conflit entre père et fils dans le texte, mais celui-ci transpose une situation de tension au sein de l'Église catholique qui n'a rien à voir avec la religion au sens propre du terme, à savoir l'interprétation de l'Évangile. L'enjeu se situe au niveau de la place de l'argent au sein de l'Église. C'est de là que va naître le mouvement Franciscain, tout comme d'autres mouvements tels que les Vaudois, Patarins Albigeois. On peut le voir dans cet extrait :

Emerveillé par tant de pitié, l'évêque, en signe d'adoption, posa ses mains sur Saint François. L'ordre des frères mineurs était né, et leur habit aussi. Le mouvement Franciscain n'était que l'aboutissement de toutes les sectes illuministes qui s'étaient révoltées contre le pouvoir temporel et la richesse de l'Église : Beghardo ou Turlupins, Vaudois, Patarins, illuminés, Bogomiles, Albigeois ou Cathares...pour différents qu'ils fussent, tous prêchaient le dépouillement et l'austérité. Tanquelin Arnaud de Brescia, Pierre Bruys, Joachim de Flore avaient prophétisé la ruine de l'église corrompue et l'avènement tout proche d'un évangile des temps nouveaux. Le mira était que la révolte de François, qui se situait dans le droit fil de tant de contestations et de fureur, se développait au sein de l'Église.⁸³

Au-delà de ces différentes œuvres qui traitent de façon explicite les conflits religieux, *Le Christ selon l'Afrique* les illustre de manière moins explicite. Le narrateur parle de la domination de l'Église catholique dans un contexte multireligieux. Une situation qui exprime de façon implicite une confrontation entre ces différentes religions qui contestent désormais le monopole du catholicisme. La décrépitude de cette position historique est exprimée dans cet extrait qui parle du prêtre catholique : « Un faisceau de soleil jouait sur le visage rond du prêtre de l'Église catholique apostolique engoncé dans une soutane noire. Évangélistes et imams avaient grignoté tant de fidèles que le catholicisme maigrissait à vue d'œil⁸⁴ ». L'amaigrissement dont parle le narrateur ici présuppose une hégémonie qui s'effrite au fil du temps, à cause de la concurrence que lui livrent les autres religions.

Ainsi, on se rend compte que les conflits religieux sont bien présents dans les textes en étude. Que ce soit les affrontements interreligieux ou des rivalités au sein des obédiences en présence, cet aspect est prépondérant. Dans un cas comme dans les autres, ces antagonismes à caractère religieux cachent très souvent les enjeux socioéconomiques et politiques qui

⁸² *Histoire du Juif errant*, p. 138.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 28.

finissent par créer des clivages. L'introduction de la religion dans ces enjeux devient rapidement un facteur qui motive les personnages à renforcer l'appartenance et à exclure tous ceux qui en sont plus ou moins éloignés. Le rappel des faits historiques plonge donc le lecteur dans cette expérience de l'intégrisme religieux.

I-1-2- La violence des mouvements révolutionnaires

En dehors des conflits religieux, l'approche historique de l'intégrisme religieux s'attarde également sur la mise en scène des mouvements révolutionnaires. Il s'agit en réalité des actions d'ordre politique qui ont pour ambition de contrecarrer l'évolution du système établi en initiant une dynamique chaotique de subversion de l'ordre des choses. Le corpus laisse entrevoir le rappel de ces mouvements en les décrivant, mais aussi en présentant les clivages et la douleur qu'ils ont laissés dans la mémoire collective. Ce rappel montre à la fois la contribution des religions et la passion de la violence que cette contribution a suscitées. C'est le cas de l'Algérie chez Yasmina Khadra, qui voit naître un mouvement révolutionnaire dénommé Front Islamique du Salut créé le 10 mars 1989, à la mosquée Ben Badis de Kouba, près d'Alger. Le FIS proteste contre le malaise social, l'injustice et la *hogra*, ce sentiment d'humiliation que suscite chez le petit peuple le comportement des dirigeants. Le narrateur décrit les méandres de cette partie de l'histoire de l'Algérie en parallèle avec l'évolution du personnage principal du roman de Yasmina Khadra. Il évoque dans son récit l'arrêt du processus électoral qui trouve Nafa au Centre Culturel Français pendant qu'il cherchait les informations au sujet de Mourad Brik, un ancien confrère qui l'a visiblement arnaqué. Au sortir de là, il décrit sous forme d'hallucination la disposition des chars de guerre mais surtout les militants islamistes qui se mobilisaient autour de lui :

Il n'y aurait pas de deuxième tour de scrutin. Les législatives furent annulées. Aux rassemblements des islamistes, ripostèrent les descentes de police, les rafles, la chasse aux sorcières. L'Algérie basculait, corps et âme, dans l'irréparable. En un tournemain, les clameurs des intégristes se prolongèrent dans le mugissement des sirènes.⁸⁵

Privé du processus électoral pouvant le conduire au pouvoir, le FIS se transforme en mouvement révolutionnaire qui conduit le pays vers un chaos généralisé. Le vocabulaire apocalyptique du narrateur l'illustre à suffisance avec des termes comme « basculait, irréparable, clameurs mugissement des sirènes ». Cette situation laisse supposer une violence inédite justifiée elle-même par la religion devenue quelque peu une identité de substitution

⁸⁵ À quoi rêvent les loups, p. 131.

chez les personnages. Cette situation s'illustre dans cet extrait présentant le dialogue entre Omar Ziri et sa femme au sujet du cadavre d'un gendarme tué par les intégristes :

Nafa roula jusqu'au bout de la rue. Entre deux voitures en stationnement, un homme gisait sur le trottoir, face contre sol, la tête éclatée.

-Ne regarde pas, cria la femme d'Omar à son enfant.

-Laisse-le regarder, dit le père. Il faut qu'il apprenne comment ça marche, dans son bled. Tu vois, Moussa ? Voilà ce qui arrive aux ennemis de Dieu. L'enfant contempla le corps étalé

-Le monsieur saigne, papa...

-Même les grandes personnes se font mal en glissant, tenta désespérément la mère. Quand je te dis qu'il faut faire attention en courant dans la rue, c'est pour que...

-Qu'est-ce que tu es en train de lui raconter, femme ? Ce fumier n'a pas glissé. Regarde bien, fiston. On lui a tiré dessus. C'est un mécréant, un renégat, et les moudjahidin l'on châtié. Ils l'ont crevé, tu comprends ? Ils l'ont tué...⁸⁶

Dans le dialogue ci-dessus cité, on voit non seulement qu'il y a violence à travers la brutalité de l'assassinat du gendarme, mais également sa légitimation. Malgré les efforts que fournit la femme pour tenter de cacher la réalité à l'enfant, ce dernier va comprendre ce qui se passe à travers les explications de son père qui légitime de tels actes et qui, selon lui, sont réservés aux ennemis de Dieu. Tirant sa légitimité de l'être suprême, la violence révolutionnaire ne se fixe plus de limite. Le cinéaste Rachid ne peut que constater avec désolation cet état de choses, lorsqu'il confie son angoisse à Nafa Walid : « le Raïs a été limogé. Les chars esquintent nos asphaltes [...] Cette fois ce n'est plus un remake d'octobre 88, un regrettable chahut de gamins. La guerre est là, nous sommes foutus.... Maintenant vas-t-en, j'ai besoin d'être seul ». ⁸⁷ Comparé à d'autres mouvements, le cinéaste voit en celui-ci la guerre. La brutalité des affrontements post électoraux en Algérie décrits par le personnage lui font perdre espoir. Plus de place à la discussion, encore moins aux plaisirs. Seul le recueillement devient la solution en attendant une éventuelle mort. Cette brutalité fait ressusciter dans l'imaginaire collectif des personnages âgés des spectres de la guerre d'Algérie, avec son traumatisme. C'est ce qu'on note dans cet extrait :

Les vieux n'étaient pas tranquilles. Le spectre de la guerre de 54 revenait gâcher le crépuscule de leur existence. Ils avaient rêvé de finir leurs jours dans leurs lits, parmi les leurs, dans le calme et le recueillement. Et voilà que la violence prenait leur monde à contrepied. Des coups de feu dans la rue, au vu et au su de la nation ? Était-ce l'ère de l'OAS qui ressuscitait ? La psychose d'hier revenait au galop. L'horreur jetait l'ancre au tréfonds des êtres, pesait sur les cœurs, aussi lourd qu'une enclume.⁸⁸

La description de la violence de ce mouvement, ainsi que celle des sentiments des différentes couches sociales d'Algérie laissent entrevoir la passion destructrice qui s'empare

⁸⁶ À quoi rêvent les loups, pp. 148-149.

⁸⁷ Ibid., p. 135.

⁸⁸ Ibid., p. 149.

des êtres lorsque la religion s'incruste dans les mouvements sociaux. En tirant sa légitimité de l'être suprême, le mouvement révolutionnaire ne s'impose plus de limites. Au contraire, il se voit tout autorisé, quitte à prendre les vies de tous les « ennemis » de Dieu.

Parallèlement à la situation décrite dans l'œuvre de Khadra, *Les Versets sataniques* fait revivre la révolution iranienne concentrée sur son unique objectif : le départ du monarque haï, dont le régime ne reposait que sur son armée et sa police politique. Cette volonté naît des injustices sociales entretenues par un régime qui narguait la misère par l'ostentation, l'opulence et l'arrogance d'une mince couche de privilégiés. L'Imam en exil se sert donc de ce contexte pour lancer une révolution contre l'Impératrice qu'il déteste à mort. Pour susciter l'adhésion des masses populaires, l'imam en exil présente le projet comme une défense de la volonté divine qu'il incarne contre Ayesha et l'histoire, comme on peut le voir dans cet extrait :

Il en arrive à l'appel nocturne de l'Imam qui demande à son peuple de se lever contre le mal qui habite l'État de l'Impératrice. "Nous ferons une révolution, proclame l'Imam par la voix de Bilal, une révolte dirigée non seulement contre un tyran mais contre l'histoire". [...] L'histoire est une déviation de la voie, la connaissance est une illusion, parce que la somme des connaissances a été achevée le jour où Al-Lah a fini sa révélation à Mahound. "Nous déférerons la trame du voile de l'histoire (...) et quand elle aura été défaitte, nous verrons le paradis".⁸⁹

Dans l'appel de l'Imam se crée une confusion entre les intérêts humains et divins. La volonté du révolutionnaire est dopée par l'adoubement du sacré et l'espoir d'atteindre le paradis. C'est ce qui sera à l'origine de la disposition au sacrifice et à la rare violence comme on peut le découvrir dans cet extrait qui décrit ladite révolution:

*Les gens marchent l'air grave, à soixante-dix de front, vers les portes de l'impératrice. Devant des gardes attendent trois rangs, couchés, agenouillés et debout, avec des mitrailleuses armées. La foule monte la pente vers les mitrailleuses ; ils arrivent à portée, soixante-dix à la fois ; les armes bredouillent, et ils meurent, et alors les soixante-dix suivants enjambent les corps des morts, les fusils ricanent à nouveau et la colline des morts s'élève. Ceux qui sont derrière commencent à leur tour à escalader. Sous les portails sombres de la ville des mères à la tête couverte poussent leurs fils bien-aimés dans le cortège : vas, sois un martyr, fais ce qui est nécessaire, meurs.
-Tu vois comment ils m'aiment, dis la voix désincarnée
-Ce n'est pas l'amour, répond Gibreel en pleurant. C'est de la haine. L'impératrice les a poussés dans tes bras.⁹⁰*

Plusieurs éléments sont à relever dans cet extrait pour comprendre la description que fait l'auteur de ce mouvement révolutionnaire. Dans un premier temps, l'extrait s'intéresse à

⁸⁹ *Les Versets sataniques*, p. 276.

⁹⁰ *Ibid.*, p.280.

la grande marche qui a conduit le peuple exacerbé jusqu'aux portes de l'impératrice et la riposte des gardes qui a conduit à un bain de sang terrible. Le nombre de morts se compte par soixante-dix. Les cadavres sont entassés, posés les uns sur les autres, au point de créer ce que le narrateur appelle une colline de morts. Les vivants doivent les escalader pour passer de l'autre côté. Cette description montre l'ivresse des acteurs de la révolution qui se considèrent comme des instruments de la divinité qui impose sa volonté. Convaincus de cet état de choses, leur mort est réinterprétée au point d'en faire des martyrs qui se dirigent tout droit vers le paradis promis dans les prêches de l'Imam. On voit donc comment la manipulation des faits sociaux par les leaders religieux les réactualise au point de minimiser des vies. Ainsi, la révolution iranienne, telle que traitée par Salman Rushdie laisse, entrevoir certes des origines sociales, mais surtout une manipulation religieuse et personnelle de ces faits sociaux qui ont déterminé son avènement. Cela permet de voir le haut niveau de barbarie que peut atteindre l'être humain au moment où ses ambitions sociohistoriques sont vues sous le prisme des clivages religieux.

Dans la même perspective, Jean d'Ormesson fait revivre, à travers les histoires du Juif errant, la révolution française de 1789. Parti de l'Espagne après avoir échappé à l'autodafé, le Juif errant s'installe en France où il est victime de plusieurs sortes de discriminations en tant que Juif. C'est la raison pour laquelle il définit la révolution comme l'espoir des discriminés comme on peut le noter dans cet extrait : « La révolution ! Savez-vous ce que c'est ? C'est l'espoir, c'est l'enthousiasme : les pauvres vont devenir riches, les esclaves vont devenir les maîtres »⁹¹. C'est cet espoir qui va pousser la masse marginalisée à embrasser corps et âme cette entreprise. Dans son œuvre, Jean d'Ormesson fait état de plusieurs révolutions qui visaient les renversements des pouvoirs. Outre celle de 1789, on peut voir la révolution des Juifs menée par les zélotes qui veulent libérer le peuple juif du pouvoir romain. Le narrateur présente le groupe révolutionnaire ainsi : « Les zélotes étaient des Juifs nationalistes et pieux qui n'avaient d'autres espérance que la venue d'un Messie qui libérerait les Juifs⁹² ». C'est cette particularité des zélotes qui fait la différence, étant donné qu'ils ont le soutien de la divinité. Une conviction qui leur donne carte blanche dans leurs actions, convaincus qu'ils n'ont de compte à rendre qu'au Seigneur. Le narrateur décrit leur comportement dans l'extrait suivant : « Les hommes de Barrabas s'introduisaient, la nuit, dans les maisons des riches Romains, attaquaient les caravanes qui arrivaient de Syrie, taxaient les propriétaires des

⁹¹ *Histoire du Juif errant*, p. 219.

⁹² *Ibid.*, p. 135.

troupeaux et de terres. Tuer ne leur faisait pas peur.⁹³» Ainsi, la conviction d'être investi d'une mission divine donne tous les droits à ces personnages.

Si les œuvres ci-dessus évoquées traitent de façon détaillée les cas de révolution, il est possible d'en relever des indices à travers les autres œuvres. Le narrateur de *Soumission* évoque la révolution française à travers les catholiques royalistes qui ne l'ont jamais acceptée et continuent de penser que la démocratie est une erreur. Dans *Le Christ selon l'Afrique* également, l'auteur évoque certains aspects historiques relatifs à la révolte sociale qui a abouti à l'indépendance du Cameroun. Le châtement sanglant des autorités françaises a conduit à l'utilisation des armes chimiques contre ces jeunes qui ont pris le chemin du maquis. D'ailleurs, l'Église catholique est généralement pointée du doigt par Homotype comme étant complice de ces massacres du colon. Une perception généralisée dans la mémoire collective et qui détermine de ce fait la perception que certains personnages ont de la France.

Au sortir de cette section, on peut noter que l'inscription historique de l'intégrisme religieux s'illustre par la mise en scène des mouvements révolutionnaires chez les auteurs. Bien que créant des situations d'engagement et de résistance, ceux-ci ont très souvent utilisé la religion comme catalyseur de leur action. Ainsi, la révolution, imbibée du supplément religieux, a généralement conduit à des exactions souvent inconcevables dès le départ.

I-1-3 Les souvenirs des politiques hégémoniques des peuples

Dans le sillage de la mise en scène des conflits religieux et des mouvements révolutionnaires, l'aspect historique de l'intégrisme religieux se voit aussi à travers la résurgence des souvenirs des politiques hégémoniques des peuples. Dans les différentes œuvres du corpus, les auteurs font un véritable travail de mémoire qui laisse transparaître un ensemble de souvenirs enfouis au fond des personnages et généralement à l'origine de la violence, de la haine ou des tensions au sein des communautés. La réminiscence de ce passé douloureux suscite chez eux un sentiment de rejet et souvent un désir de vengeance. De la traite négrière à la colonisation, en passant par l'inquisition et d'autres désirs d'épuration dans le monde, la mémoire des personnages fait revivre ces événements au point où on peut postuler que sa mise en texte est une motivation de l'intégrisme religieux. C'est le cas de la colonisation et de la traite négrière qu'on retrouve dans *Les Versets sataniques* et *Le Christ selon l'Afrique*. Dans ces deux romans, on perçoit, à travers les souvenirs de la traite négrière

⁹³ *Histoire du Juif errant*, p. 136.

ou de la colonisation comment le passé douloureux des personnages a une incidence sur la radicalisation de leurs positions.

En ce qui concerne *Le Christ selon l'Afrique*, il s'agit des stigmates de la traite négrière et de la colonisation qui poussent les personnages vers le durcissement de leurs positions vis-à-vis de l'Occident. Ils finissent par justifier l'état de désolation de l'Afrique par ce passé douloureux reconstruit tant par la mémoire individuelle que par la mémoire collective. C'est ce qui justifie le fait qu'Homotype voit toujours dans les malheurs de l'Afrique l'impact de la traite négrière, de la colonisation et de son cheval de Troy qui est le christianisme. Dans cette perspective, toute tentative de relativisation de l'action occidentale en Afrique vire en affrontement. D'ailleurs, la spiritualité occupe une grande place dans cette réflexion dans la mesure où elle a été le moteur de cette domination et représente aussi l'arme à partir duquel l'Afrique pourra se reconstruire. En effet, Homotype est le symbole de cette opinion radicale qui prône le rejet de tout ce qui est occidental au point de la discussion avec Doctaire vire à l'affrontement, comme on peut le voir ici : « l'Afrique affrontait l'Europe pour des vieilles histoires de colonisation et d'esclavage, de néocolonialisme et de mondialisation qui n'avaient réussi qu'à mondialiser la misère »⁹⁴. L'utilisation du mot affrontement laisse entrevoir cet état de tension entre le personnage Doctaire et Homotype qui reste intraitable concernant la mauvaise influence du vieux continent sur le sien. À travers le rappel de ces souvenirs, il se sent investi du droit de défendre l'Afrique et les religions ancestrales, ainsi que d'affronter l'occident et le christianisme.

Au-delà de cet affrontement s'illustre une tension qui résulte de ces passages sombres de l'histoire du Cameroun. Dans la situation sus citée, la mémoire douloureuse des personnages n'est qu'une traduction de ces faits historiques mal vécus. Le discours d'Homotype au sujet des crimes de la colonisation trouve un écho favorable dans une société en situation de décadence, comme le montre la narratrice dans cet extrait : « Il rappela la guerre civile au Cameroun durant laquelle un certain Messmer avait arrosé au napalm cinq cent mille braves citoyens qui ne demandaient qu'à vivre peignards dans leur village, à boire leur vin de palme sans être obligés de chanter nos ancêtres les Gaulois⁹⁵ ». La lecture de cet extrait montre comment la mémoire des personnages est truffée d'un certain nombre de souvenirs douloureux qui orientent leur perception de l'altérité. Ces souvenirs deviennent donc un facteur de radicalisation du personnage sus évoqué au point de pousser Homotype à

⁹⁴ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 84.

⁹⁵ *Ibid.*, p.87.

rejeter toutes formes de croyances qui ont un rapport plus ou moins direct avec l'Occident pour se consacrer corps et âme à la spiritualité africaine. La narratrice fait état d'une chambre transformée en lieu d'adoration des dieux égyptiens.

Dans la même perspective, le souvenir des différents mouvements qui ont fait de nombreuses victimes dans la région d'Assam oriente les points de vue des personnages dans *Les Versets sataniques*. Ces souvenirs vont de la période de la domination anglaise à l'autonomie accordée à ces régions. L'ensemble de ces conflits à caractère ethnique a créé chez les personnages un repli identitaire fort qui va jusqu'à les pousser à la recherche de la « pureté » identitaire. C'est le phénomène du vrai Indien que développe le personnage de Zeenat Vakil dans son livre sur *Les Bornes du mythe de l'authenticité*. Elle regrette la mort du bon Indien pour fustiger l'émergence du faux Indien qui est devenu de plus en plus un mélange perdant tous les jours son authenticité. Son ouvrage pousse donc à la quête rapide de cette authenticité pour ne pas voir disparaître totalement le bon Indien. Ceux qui ne mènent pas ce combat sont des « lèche-botes » de la culture étrangère, comme le personnage Chamcha qu'elle qualifie aussi de déserteur. Cette conception de l'identité atavique est intimement liée à la réminiscence d'une mémoire douloureuse comme le montre l'extrait suivant :

À ce moment-là, Bhupen Gandhi se leva brusquement en chancelant, et commença comme un possédé, sous l'emprise d'un esprit, à témoigner." Pour moi, ça ne peut pas être une question d'intervention étrangère. Nous nous pardonnons toujours en accusant les étrangers. L'Amérique, le Pakistan, n'importe quel pays. Excuse-moi, Georges, mais tout remonte à l'Assam. C'est de là qu'il faut partir". Le massacre des innocents, les photos de cadavres d'enfants mis en rang comme des soldats qui défilent. Ils avaient été matraqués à mort, lapidés, le cou tranché au couteau. Ces rangés impeccables de la mort, se souvint Chamcha. Comme si seule l'horreur pouvait pousser l'Inde à remettre de l'ordre.⁹⁶

Il ressort de cet extrait que la mémoire collective des personnages est lourdement chargée des souvenirs douloureux des massacres de l'Assam qui restent une page sombre de l'histoire de l'Inde. Même si Bhupen Gandhi ne partage pas la thèse du coupable étranger pour incriminer la gestion catastrophique du pays, la mémoire collective, elle, a déjà trouvée son coupable. Dans un cas comme dans l'autre, ces souvenirs douloureux structurent la conception d'un modèle culturel fermé qui n'admet ni la présence d'une autre culture, ni la possible relativisation des faits vécus par les personnages. Le narrateur l'illustre à travers un modèle culturel renfermé dans lequel Chamcha ne se reconnaît plus comme l'illustre cet extrait: « Dans l'Hhindoustan délabré de Zeeny, une voiture conçue pour une seule culture

⁹⁶ *Les Versets sataniques*, p. 80.

avec domestique, avec un siège arrière mieux rembourré que le siège avant, il sentit la nuit se refermer sur lui comme une foule.⁹⁷» Ainsi, le caractère unique de la culture laisse entrevoir le rejet des autres cultures qui, dans ses souvenirs, riment avec l'histoire douloureuse de son pays. C'est peut-être ce basculement vers la radicalisation qui entretient les tensions permanentes entre Hindous et musulmans dans ce pays. La mémoire dans ce cas devient donc une motivation de l'intégrisme, dans la mesure où elle entretient ces souvenirs douloureux qui poussent les personnages vers la radicalisation.

La situation n'est pas moins différente dans l'œuvre de Yasmina Khadra, qui s'articule de façon générale sur la guerre civile algérienne. Même si on retrouve les stigmates de la colonisation française et de la guerre de l'indépendance à travers la mémoire collective des personnages, ce sont les souvenirs individuels qui sont beaucoup plus source de motivation pour l'intégrisme religieux. À chacun son souvenir ou sa petite histoire qui justifie sa radicalisation. On peut le voir chez le joueur de la mandoline qui évoque les souvenirs douloureux liés au harcèlement de sa famille et la mort de son fils benjamin. Une situation qui l'a fait basculer vers l'extrême comme on peut le voir dans cette conversation avec Nafa :

Le benjamin a été tué à Sidi Moussa. Il est mort dans mes bras. Tu n'as pas d'enfants, toi.

-Non.

-Tu ne peux pas savoir ce que c'est. Si un ange était venu me consoler, je l'aurais bouffé cru. J'étais devenu fou de chagrin. La vue d'un uniforme me rendait enragé. J'en ai flambé une dizaine, à Sidi Moussa. Plus j'en égorgeais, et plus j'en voulais. Pas moyen d'atténuer ma douleur. Je n'attendais même pas la nuit pour sévir. J'attaquais en plein jour, en plein rue, sous les feux de la rampe, kho. Je tenais à ce que tout soit clair. C'était eux ou moi.⁹⁸

Ainsi, le récit que fait le joueur de la mandoline à Nafa est une justification de son adhésion au mouvement islamiste armé. Cette justification est donc liée à la mémoire douloureuse du personnage qui a vécu les atrocités citées. Sa radicalisation se présente donc comme une réponse à l'oppression subie. Ainsi, on peut dire que la mémoire douloureuse est un facteur de motivation vers l'intégrisme religieux.

Même si les contextes sont différents, on voit également émerger les souvenirs de l'inquisition dans certaines œuvres du corpus. De façon générale, l'inquisition a été conçue pour maintenir l'orthodoxie catholique dans certains royaumes en Europe. Ses justiciables étaient donc ceux qui s'écartaient de cette stricte orthodoxie en posant des actes relevant du blasphème, de la fornication, de la bigamie ou de la pédérastie pour ne citer que ces cas et

⁹⁷ *Les Versets sataniques*, p. 78.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 218-219.

combattre la persistance de pratiques judaïsantes. Avec le temps, sa liste de justiciables s'est étendue aux musulmans, aux protestants et autres sectes. Le souvenir de cette période de l'histoire apparaît dans le corpus soit en insistant sur le mal qu'elle a commis, soit en montrant comment ses héritiers en souffrent. On peut percevoir les traces de cette période historique dans la voix du personnage Pamela Lovelace, qui fait partie d'une famille historiquement religieuse et dont le comportement et la voix font remémorer l'inquisition. Cet extrait de *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie l'illustre en ces termes: « Dans la voix de Pamela, parlant lors de réunions publiques, sur les radios locales, et même dans des émissions de télévision régionale, on pouvait entendre toute l'autorité et le zèle de l'ancien Grand Inquisiteur.⁹⁹ » Le texte fait référence ici aux grands parents de Pamela qui ont été des grands défenseurs du catholicisme et qui auraient transmis cette éducation de générations en générations. Le personnage en question vit mal cet héritage qui le rapproche d'une certaine Angleterre classique et conservatrice, mais l'éloigne de l'autre, moderne et ouverte à la diversité qu'elle défend pourtant. Son discours passe mal à cause de son héritage vocal qui pousse peu de gens à la trouver sincère.

Si le texte de Salman Rushdie évoque simplement l'inquisition à travers la voix de Pamela, Jean d'Ormesson s'étend non seulement sur cette période en général, et surtout sur l'une des plus violentes de l'histoire, à savoir l'inquisition espagnole. Selon le narrateur de ce roman, « le pape Innocent III avait créé l'inquisition dans les dernières années du XII^e siècle. Quelques années plus tard, Grégoire IX confiait l'inquisition aux frères prêcheurs que venait de fonder saint Dominique¹⁰⁰ ». Ce sont donc ces frères prêcheurs qui devaient maintenir l'orthodoxie de l'enseignement catholique dans le monde en général. L'inquisition espagnole figure dans ce roman à travers Tomas de Torquemada, le Grand Inquisiteur général et Luis de Torres, compagnon et ami de Christophe Colomb lors de la conquête de l'Amérique. Dans l'extrait qui va suivre, le narrateur présente à la fois les méthodes tortionnaires et violentes de l'inquisition espagnole, mais aussi ses liens avec les affaires politiques de l'Espagne de cette époque :

Le Grand Inquisiteur essaya d'arracher à Luis de Torres des révélations sur Christophe Colomb qui ne manquait d'ennemis à la cour et dans l'Église. L'Amiral était-il fidèle aux préceptes de la sainte Église ? Nourrissait-il de l'indulgence pour les marranes- c'est-à-dire des juifs baptisés pour la frime et pour sauver leurs vies - parmi ses relations ? Pour lui rafraîchir les souvenirs, on pendit Torres par les chevilles, on lui brûla les pieds, on le serra sur les chevalets dans des

⁹⁹*Les Versets sataniques*, p. 365.

¹⁰⁰*Histoire du Juif errant*, p. 158.

*courroies munies de pointes, on lui fixa des poids au corps pour l'alourdir et on précipita le tout du haut de l'estrade*¹⁰¹

On peut relever, certes, la violence de l'inquisition espagnole qui conduira plus tard Luis de Torres au bûcher, mais aussi et surtout le fait que cette institution censée résoudre un problème purement religieux avait un lien direct avec les ambitions politiques et religieuses des individus de cette époque. Le procès supposé juger Luis de Torres en tant que Juif converti pour « la frime » prend une toute autre dimension : celle d'un règlement de compte politico-religieuse concernant Christophe Colomb qui avait, selon le narrateur, des ennemis à la cour et dans l'Église. Il ressort donc de ce témoignage le fait que l'inquisition n'était pas qu'une affaire religieuse comme dans le cadre du procès de Luis de Torres ; qu'il y avait d'autres enjeux liés, non seulement au positionnement au sein de l'appareil gouvernant, mais aussi un moyen de renforcement de la suprématie de ces pays. Ainsi, dans un cas comme dans les autres, la question des souvenirs est un facteur important de l'approche historique de l'intégrisme religieux. Il permet à la fois de justifier, mais aussi de comprendre les motivations et les enjeux de ce phénomène.

De cette analyse supra menée, il ressort que l'approche historique de l'intégrisme religieux se lit dans les œuvres mises en regard. Celle-ci se traduit par les conflits religieux, les mouvements révolutionnaires et le rappel de la mémoire douloureuse des personnages. Au-delà de la différence des cas, des événements et les positions des auteurs, malgré la différence des espaces et des cultures, l'inscription du phénomène intégriste dans l'histoire laisse entrevoir des souvenirs malheureux qui tendent à créer la méfiance entre personnages, groupes ethnico-religieux et, de ce fait, radicalisent les positions de ceux-ci comme le dit Joseph Maïla à ce sujet : « Il est vrai que là où des clivages forgés par l'histoire opposent groupes et communautés, la mémoire peut jouer un rôle important et entretenir des postures de méfiance et d'hostilité »¹⁰². Qu'ils aient vécu ce passé comme dans l'œuvre de Salman Rushdie ou qu'ils le vivent à travers l'histoire comme dans l'œuvre de Calixthe Beyala, qu'on le vive dans son propre pays ou à l'étranger en tant qu'immigré ou fils d'immigré, la situation n'est pas très différente et constitue une convergence importante de l'intégrisme religieux

¹⁰¹ *Histoire du Juif errant*, p.158.

¹⁰² Joseph Maïla, Religion et conflits, in *Revue et projet*, n° 281, p. 37.

I-2 LES AFFLUENCES SOCIOPOLITIQUES DE L'INTÉGRISME RELIGIEUX

Tout comme les ressorts historiques précédemment décrits, les œuvres en étude s'attardent également sur des motivations sociopolitiques conduisant au phénomène intégriste. Il s'agit en réalité d'un ensemble de relations, de pratiques ou de combinaisons variées qui traduisent les intérêts connexes des individus. Ces rapports s'organisent autour des différentes formes de religiosité, de la représentation du malaise sociopolitique illustré par le déséquilibre social et le renversement de l'échelle des valeurs, ainsi qu'une forte présence mythique qui renforce certaines croyances profondément ancrées au fond des personnages, une situation qui crée un climat de compétition et de suspicion propice à la résurgence de l'intégrisme religieux. Dans la présente section, l'objectif est de montrer que la description de ces affluences s'inscrit dans la justification de la longue expérience de l'intégrisme religieux.

I-1-2 La prolifération des différentes formes de religiosité

La médiatisation de certaines formes de religiosité conduit très souvent à la généralisation abusive qui pousse à ne voir qu'une catégorie de religions ou à identifier certaines formes à travers d'autres. Cependant, lorsqu'on s'intéresse à la sociologie de la religion, on se rend compte que la religiosité est une catégorie particulière, identifiable à travers différentes pratiques. Selon Jean-Paul Wilaime,

C'est parce que la religiosité est une catégorie spécifique que toute chose peut être vue religieusement, comme toute chose peut être considérée d'un point de vue artistique. En effet, toute chose peut être vue religieusement, ce qui ne signifie pas que la chose elle-même soit religieuse. La religiosité c'est enfin de compte, un point de vue parmi d'autres, sur la réalité, une forme à travers laquelle, dans un langage propre, est exprimé « la totalité de la vie »¹⁰³.

C'est ce qui justifie le fait qu'on observe un foisonnement de formes d'expression de la religiosité dans le monde entier. Ils sont souvent différents dans la dénomination, mais avec des rapprochements au plan pratique. Une abondance de formes de religiosité qui fait dire à Edmond Mekuinema Bomfie qu'« il existe un bon nombre d'expressions religieuses autres que ce qui est communément connu dans le domaine du croire, mais d'autres en sont éventuellement corolaires.¹⁰⁴» L'observation du corpus laisse entrevoir différentes formes de pratiques liées à l'adoration d'une divinité. Des monothéismes aux animismes, en passant par l'anthropothéisme et d'autres formes traditionnelles d'adoration, la prolifération des formes de religiosité témoigne une présence religieuse poussée dans les œuvres en étude et surtout

¹⁰³ Jean-Paul Wilaime, *Sociologie des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 24.

¹⁰⁴ Edmond M. Bomfie *Religion et violence comme langage de contre-hégémonie*, Paris, Harmattan, 2016, p. 43.

décrit les rapports, très souvent conflictuels, entre elles, de façon à en faire une affluence déterminante de l'intégrisme religieux

I-1-2-1 Les monothéismes

En ce qui concerne les monothéismes tels que le christianisme, l'islam ou encore le judaïsme, l'adoration s'articule autour d'un Dieu unique. Les dénominations peuvent changer, ainsi que les formes d'expression d'adoration, mais le principe du Dieu unique reste le même. Ce principe de l'unicité est catalyseur de l'intégrisme religieux dans la mesure où il se crée un monopole du savoir et de la foi au détriment des autres formes de religiosité. Dans ce sens, la conviction de la détention d'une vérité unique pousse à la stigmatisation de l'autre au point de s'isoler ou d'isoler et peut-être combattre l'autre qui a une croyance différente. On peut le percevoir dans *Histoire du Juif errant* où il est désigné sous plusieurs étiquettes nominales à savoir : « très haut, l'éternel »¹⁰⁵, « seigneur Dieu, juste ciel »¹⁰⁶. L'ensemble de ces étiquettes nominales tourne autour des valeurs de la grandeur, de la justice et de la suprématie. À partir de là, on peut percevoir la place que ce Dieu occupe chez les chrétiens. L'histoire de l'ancien cordonnier Ahasvérus, qui devient plus tard le Juif errant, le démontre à suffisance. Son sort est scellé par quelques mots prononcés par Jésus. Dès lors, il deviendra le Juif errant.

Dans le même roman, on voit la même réalité pour ce qui est du judaïsme. Le peuple juif est décrit comme un peuple dont l'existence est intimement liée à sa foi. Le procureur de Judée le présente comme un peuple de fanatiques qui adorent un seul Dieu souverain et décideur du sort du monde. De façon claire, il décrit le mode de vie des Juifs au légat impérial de Syrie en ces termes :

*Ils sont modestes jusqu'à l'humilité et orgueilleux jusqu'au délire. Les Grecs ont eu tous les grands hommes que tu sais. Notre ville a des soldats, des juristes, des poètes, des architectes. Les Juifs ont une foule de prophètes. Pour leur avenir comme pour leur passé, ils ont une imagination prodigieuse. Nous faisons des ponts ; ils font des rêves. Nous faisons des lois ; ils font des songes. Et ils sont le centre et le but de ces songes qui embrassent pourtant toute la terre et toute l'histoire. [...] Ces visions, de temps en temps, mènent à des révoltes religieuses. Les Galiléens surtout se soulèvent régulièrement. Il y a quelques mois, j'ai dû réprimer une sédition qui avait éclaté en Galilée. Une fois de plus, naturellement, elle concernait ce dieu qui émeut tant les juifs. Et en même temps l'argent qui émeut tout tant le monde. L'argent et la religion sont souvent mêlés chez mes Juifs.*¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Histoire du juif errant*, p.32.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 523.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.42.

La lecture de cet extrait montre à quel point les Juifs sont un peuple intimement attaché à sa foi. En plus, il illustre comment cette foi se confond avec le fanatisme qui les pousse à percevoir le monde uniquement à travers leur religion. Ainsi, leur réussite et surtout leur défaite ne sont interprétées qu'à travers ce filtre qui les conduit aussi vers la violence extrême. D'après le narrateur, la sédition qu'on a dû réprimer est liée au rapport que les Juifs ont réussi à établir entre tous les domaines de la vie et cette religion. C'est la raison pour laquelle ils se révoltent contre l'impôt, considérant uniquement la dime. En considérant ces formes de monothéismes, le caractère unique de la divinité aurait pu les réunir. Cependant, il est plutôt facteur d'intégrisme dans la mesure où chaque forme de monothéisme s'accroche à sa réalité, créant ainsi de la méfiance et des tensions entre elles. On peut le voir chez les chefs Wisigoths qui se méfient de Démétrios seulement parce qu'il est Juif comme le montre cet extrait : « Tous les chefs Wisigoths réunis à Cosenza étaient chrétiens. En tant que chrétiens, ils n'avaient que méfiance et mépris pour les Juifs. (...) Les Juifs à leurs yeux étaient des traîtres odieux dont il fallait se garder comme de la peste.¹⁰⁸ » Les rapports ne sont pas différents lorsqu'il s'agit des musulmans dans l'œuvre. En effet, la foi devient dans ce cas un facteur de radicalisation.

Parallèlement à cette conception de la religiosité, *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie s'intéresse également aux implications liées à la foi en un Dieu unique. Dans le titre « Mahound », le narrateur présente l'implantation de l'Islam, religion dont la foi s'articule autour d'Allah, le Dieu unique des musulmans. Cependant, l'évolution de cette foi pose problème à Jahilia qui est un environnement polythéiste. Pris dans un dilemme entre son ambition personnelle et sa foi, le prophète fera une tentative malheureuse d'admettre la présence de ces autres dieux. On peut percevoir le désarroi chez ses disciples auxquels il a transmis les fondamentaux de la religion :

Salman secoue la tête : "on fait ça pour te détruire". Et Bilal ajoute : " Dieu ne peut pas être quatre" et Khalid presque en larmes : "Messager que dis-tu ? Lat, Menat, Uzza - ces femmes. De grâce ! Allons-nous avoir des déesses maintenant ? Ces vieilles grues, ces vieilles cigognes, ces vieilles sorcières ?"¹⁰⁹

Au-delà des motivations du prophète qu'ils ne maîtrisent pas à suffisance, il faut comprendre la douleur de ces personnages qui ont adhéré à une profession de foi qui consacre un Dieu unique et un seul prophète par qui il a transmis sa parole. C'est la raison pour laquelle

¹⁰⁸ *Histoire du juif errant*, p.248.

¹⁰⁹ *Les Versets sataniques*, p.144.

ils ne peuvent admettre ce compromis que le prophète cherche à trouver. Ainsi, dans un contexte d'une multitude des divinités comme nous le présente l'œuvre en étude, la foi en un Dieu unique et intransigeant entraîne un climat de conflit entre ces différentes croyances. D'ailleurs le retour triomphant du prophète à Jahilia va imposer la Soumission aux populations de la ville et ceci contre leur volonté. L'accepter donne droit à la vie et la refuser conduit à la mort. C'est ce qui justifie l'exécution de tous ceux qui n'embrassaient pas la nouvelle fois à Jahilia.

Malgré la différence des contextes, l'Algérie décrite dans *À quoi rêvent les loups* est un pays profondément musulman. La presque totalité des indices religieux retrouvés dans le texte renvoie à cette forme de religiosité. On peut à cet effet relever des références liées aux mosquées, aux imams, Corans et sons du muezzin. C'est certainement ce qui justifie le fait que la plupart des jeunes qui recherchent la voie de la religion se retrouvent directement à la mosquée. Le cas de Nafa, qui se retrouve à la mosquée à cause de la désillusion vécue chez les Raja, l'illustre fort bien. Le narrateur fait état des rêves inextricables du personnage, des hurlements qui écorchent sa gorge, des appels à l'aide au Seigneur. C'est à ce moment précis qu'il entend l'appel du muezzin qui va l'apaiser, comme l'illustre cet extrait :

L'appel du muezzin retentit dans le prolongement du mien, apaisant subitement mon âme. Ce fut un moment d'une incroyable intensité. Comme par enchantement, mes angoisses s'émietèrent, et un sentiment de délivrance me submergea. J'étais convaincu qu'il s'agissait là d'un signe du ciel. Dieu s'adressait à moi par le truchement du muezzin. Il n'y avait aucun doute là-dessus. Le salut frappait à ma fenêtre.¹¹⁰

Le muezzin, synonyme de l'appel du Seigneur, démontre la foi islamique du personnage. Une forme de religiosité qui entre en conflit automatique avec toutes les autres formes qui peuvent exister et que le narrateur ne prend pas le soin d'énumérer. Un acte symbolique dans la mesure où il expose la prépondérance de la foi islamique en même temps qu'il montre la menace de trahison qui pèse sur ceux qui osent emprunter d'autres formes de religiosités.

Le monothéisme est également présent à travers les religions sus évoquées tant dans *Le Christ selon l'Afrique* que dans *Soumission*. Le narrateur Beyalesque parle de plusieurs religions monothéistes comme le catholicisme et les églises de réveil qui occupent une place prépondérante les dimanches dans la ville de Douala, tout comme il évoque l'islam avec l'autarcie et la violence de ses fidèles. La situation est quelque peu semblable à celle de

¹¹⁰À quoi rêvent les loups, p. 82.

Soumission où musulmans et chrétiens s'affrontent pour le contrôle de la France. Les uns la considèrent comme une terre de conquête, les autres comme un patrimoine qu'il faut défendre contre l'invasion de l'islam. Ces affrontements ressortent de ces propos de Lempereur qui échange avec François :

C'est l'extrême droite, maintenant, qui essaie de faire monter la pression. Evidemment, les mecs réagissent au quart de tour dans les banlieues ; mais vous regardez, chaque fois que c'est parti en vrille, ces derniers mois, il y avait au départ une provocation anti-islam : une mosquée profanée, une femme obligée d'enlever son niqab sous la menace, enfin un truc du genre.¹¹¹

Malgré les divergences de ces différentes formes de religiosité, la croyance en un seul Dieu est le point de convergence entre elles. Cependant le fait qu'ils aient ce point de convergence n'exclut pas leur foisonnement qui entraîne un climat de conflit et de concurrence dans le texte. Hindous et musulmans s'affrontent dans *Les Versets sataniques* sous le prisme de l'identité, tout comme musulmans et catholiques le font en France pour les mêmes raisons dans *Soumission*. L'islam règne en maître en Algérie dans *À quoi rêvent les loups* et étouffent les autres formes de croyances, alors que le catholicisme et les églises de réveil, tous chrétiens, s'affrontent pour des questions hégémoniques dans *Le Christ selon l'Afrique*. Jean d'Ormesson reprend cet antagonisme entre religions et insiste sur le cas des Juifs.

Ainsi, même si le monothéisme reste leur point de convergence, la ferme conviction des personnages en ses formes reste une motivation de l'intégrisme religieux. Et son inscription à la foi sur le plan diachronique et synchronique le place dans la logique d'une perception des motivations de cette idéologie.

I-1-2-3 Les polythéismes

À côté des formes de croyances sus évoquées qui se retrouvent autour du monothéisme, se repèrent également celles qui se retrouvent autour du polythéisme. Quelles que soient leurs divergences, elles sont caractérisées par la présence de plusieurs divinités, intimement liées à la variation des désirs de l'homme. Même si on parle d'une pluralité de divinités, il demeure quand même une forte confiance des personnages envers celles-ci dans leurs différents domaines de compétences. Cette conviction les dédouane de leurs potentiels actes qui sont légitimés par les forces supérieures en question. Les formes de croyances deviennent ainsi une source d'intégrisme dans la mesure où le personnage peut poser des actes insoutenables sans

¹¹¹ *Soumission*, p. 66.

en être responsable. Si l'on s'intéresse à l'œuvre de Jean d'Ormesson, il est possible de percevoir comment le narrateur nous fait visiter la mythologie grecque et romaine à travers les nombreuses divinités qu'il évoque. Ceux-ci ont une grande place dans la vie des personnages parce qu'elles trouvent une place dans leurs multiples préoccupations. On peut bien le noter chez les Romains en guerre qui posent des actes d'adoration à certains de leurs dieux, comme le relève cet extrait : « Les Romains, dans la plaine, offraient des sacrifices à Jupiter et à Mars »¹¹². En situation de guerre, les Romains se tournent vers des déités appropriées qui peuvent leur apporter la divine providence comme c'était le cas à Massada. L'ivresse de la tuerie, la cruauté et la barbarie des actes qui animent les personnages dans ce lieu le démontrent à suffisance.

Bien plus, le polythéisme se met en évidence dans *Les Versets sataniques* à travers la description de la ville de Jahilia avant la soumission à l'islam. Le narrateur décrit, dans ce roman, le temple d'Abou Simbel dans lequel se trouvent de nombreux dieux qui répondent chacun aux différents désirs des visiteurs. On peut le voir dans cet extrait qui décrit les différentes divinités du temple :

*Hubal et Kain regardent s'avancer nonchalamment le Maître et le poète. Et le proto-Dionysos nabatéen, Celui-de-Shara ; l'étoile du matin, Astarté et le saturnien Nakruh. Voici le dieu du soleil, Manaf ! Regardez, ici s'agite le géant Nasr, le dieu à la forme d'aigle ! Voici Quzah, qui tient l'arc-en-ciel...*¹¹³

À partir de cet extrait, on comprend que la société décrite ici est polythéiste à cause de la diversité de ses dieux. C'est ce qui rend la ville intéressante, étant donné que ses dieux peuvent exaucer les différents désirs des visiteurs. Bien plus, en poursuivant la lecture du texte, on se rend compte qu'il y a une sorte d'hierarchisation des dieux et que certains sont les plus aimés en fonction des divers désirs des visiteurs du temple tel qu'on peut bien le percevoir dans cet extrait :

*Abu Simbel et Baal qui transpire depuis peu sont arrivés devant les châsses, placées côte à côte, des trois déesses les plus aimées à Jahilia. Ils s'inclinent devant elles : Uzza au visage radieux, déesse de la beauté et de l'amour ; la sombre et obscure Manaf, le visage détourné pour de mystérieuses raisons, laissant couler du sable entre les doigts – elle est responsable du destin – elle est le Destin ; et enfin la plus grande des trois, la déesse mère, que les Grecs appelaient Léo. Ici, on l'appelle Ilat ou plus fréquemment, Al-Lat. La déesse.*¹¹⁴

¹¹² *Histoire du Juif errant*, p.359.

¹¹³ *Les Versets sataniques*, p.134.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 134.

En réalité, c'est l'illustration du polythéisme reconnu et vécu dans la ville de Jahilia, une ville aux multiples divinités, diversement appréciées par ses habitants. Ceux-ci s'offrent même le luxe d'opérer des classements et d'exprimer leurs préférences. Cet attachement des personnages à l'une ou l'autre divinité entraîne également des actes d'engagement envers celle-ci. C'est certainement ce qui provoque ce conflit entre les défenseurs d'un Jahilia polythéiste et les disciples de Mahound. Ainsi, même les polythéismes qui admettent la pluralité des divinités s'attachent à celles-ci au point de les défendre, de s'opposer et peut-être même d'affronter les adeptes des autres formes de croyances. C'est dans ce sens qu'ils peuvent être perçus comme des catalyseurs de l'intégrisme religieux.

Parallèlement aux cas évoqués plus haut, le personnage Homotype s'oppose aux religions monothéistes du texte. S'il ne prononce même pas l'Islam pourtant présent dans le texte, il s'attaque avec véhémence au christianisme qu'il considère comme l'héritage de la colonisation. C'est la raison pour laquelle il se tourne vers les dieux de l'Égypte antique. Pour approfondir sa foi, le personnage va se documenter et de ce fait avoir connaissance de ce monde spirituel original. La narratrice évoque avec emphase cet aspect de sa vie qui frappe en premier tout visiteur qui entre dans sa chambre. C'est ce qui ressort de cet extrait :

Ce qui vous cassait la pensée dès que vous pénétriez chez Homotype, c'étaient des livres aux titres bizarres comme Le livre des morts ou Sur les traces des pharaons, ou encore Hymne à Amon. Il y avait là de quoi faire douter de la réalité de notre monde, du calendrier grégorien et de l'existence du thaumaturge de Galilée. Il avait transformé un tabouret en temple sur lequel trônaient les divinités égyptiennes. Horus avec sa tête de faucon et son corps humain me filait la trouille ; la déesse Isis avec son soleil soutenu par deux cornes me tétanisait, seul Osiris assis entre ses parents me donnait un sentiment de paix.¹¹⁵

La pluralité des divinités ainsi évoqués illustre bien le polythéisme du personnage. Cette croyance se construit à travers une documentation appropriée, patiemment collecté par lui. Il finit par consacrer certains espaces de sa chambre comme le tabouret qui joue le rôle de temple. La foi en ces dieux est à l'origine de son opposition virulente contre le prophète Paul qui a bien failli emporter sa vie.

Même si la réalité est quelque peu différente dans les autres œuvres, *Soumission* évoque de temps en temps la Grèce et la Rome antiques, avec leurs divinités. Et *À quoi rêvent les loups* range furtivement les croyances liées au paganisme dans la catégorie des actes d'inimitié contre Dieu, une façon de ne pas en parler étant donné le classement de celles-ci dans la catégorie de l'interdit. Ainsi, dans un cas comme dans l'autre, le simple fait de les

¹¹⁵ *Le Christ selon l'Afrique*, p.124.

évoquer porte déjà les gènes du conflit, dans la mesure où elles sont interdites par d'autres groupes. Et le caractère de la croyance qui s'y ajoute prédispose déjà les personnages à aller vers l'extrême.

Donc, en parcourant le corpus, les formes de religiosité qui se retrouvent autour du polythéisme sont plurielles et rythment les relations entre les personnages. Un foisonnement qui peut susciter l'affrontement avec les monothéismes, ou encore illustrer des divergences propres à des cultures. Dans un cas comme dans les autres, cette pluralité est source de radicalisation et constitue de ce fait une motivation pour l'intégrisme religieux.

I-2-3 Les autres formes de religiosité

Ordinairement, on lie la religion à la croyance à un ou plusieurs dieux transcendants. Cependant, dans les formes élémentaires de la vie religieuse, Emile Durkheim va au-delà de cette foi en un dieu pour montrer comment les simples objets peuvent provoquer des comportements typiquement religieux tels que le respect, l'abstention, l'adoration... À partir de là, il démontre que la religion se définit par la division du monde en phénomènes sacrés et profanes. Dans la même perspective, Edmond Mokuinema Bomfie affirme : « Le sacré se consacre au moyen des rites qui l'expriment. Ces rites peuvent prendre la forme des sons, gestes, sacrifices, danse, liturgie, culte ou de prière »¹¹⁶. Au-delà donc des formes de religiosités déjà examinées, il en existe bien d'autres qui fourmillent dans le corpus. Même si on les y retrouve de façon disparate, toujours est-il que leur présence justifie très souvent la tension entre les personnages de façon particulière et des communautés en général. C'est le cas du rite de la Pooja qui est généralement pratiqué en Inde en faveur d'une divinité ou d'une personne qu'on veut diviniser. Dans *Les Versets sataniques*, on peut le percevoir avec la relation amoureuse entre Changez, la vieille Kasturba et Vallabh, son serviteur. Le narrateur fait état du fait qu'après le décès de la mère de Saladin, son père s'engage dans une relation amoureuse avec Kasturba, la femme de son serviteur Vallabh. Cette relation amoureuse se fait avec le consentement de Vallabh qui est également un acteur de ces scènes d'amour. Ce sont en réalité des parties sexuelles à trois qui ne relèvent pas du vice selon les personnages, mais plutôt d'une forme d'adoration dans une maison qui est devenue, selon Changez Chamchawala, le temple de son ancienne femme défunte. C'est ce qui ressort de cet extrait qui met en scène Saladin, furieux à cause de ce qu'il découvre et les acteurs de ce culte :

¹¹⁶ Edmond M. Bomfie, *Religion et violence comme langage de contre-hégémonie*, op.cit., p. 50.

Combien ? cria Chamcha. Vallabh, les deux hommes, vous vous êtes mis d'accord sur quelle somme ? Combien pour prostituer ta femme ?

-Quel imbécile, dit Kasturba d'un ton méprisant. Éduqué-en-Angleterre et tout-ça, mais toujours une tête de linotte. Tu causes, tu causes, dans la maison de ta mère, etcetera, mais tu ne l'aimais peut-être pas tant que ça. Pourtant, nous tous on l'aimait. Nous trois. Et ainsi, nous gardons vivant son esprit.

-on pourrait dire que c'est une Pooja, dit la voix de Vallabh. Un acte d'adoration.

-Et toi, prononça Changez Chamchawala, aussi doucement que son serviteur, tu viens ici dans son temple. Avec ton incroyance. Vous avez du culot monsieur.¹¹⁷

Pendant que Saladin croit que les deux hommes exploitent la femme, c'est elle-même qui se défend pour présenter leur acte comme un acte d'adoration. Le rite de la Pooja pratiqué par ces trois personnages est donc une forme d'expression de la religiosité, car non seulement la femme défunte se sent adorée par cet acte sexuel peu ordinaire, mais aussi la maison de Changez Chamchawala est transformée en sanctuaire pour la défunte. Le narrateur rapporte qu'il a contracté un autre mariage, mais cette femme n'habitait pas dans ce temple réservé à l'adoration de sa femme défunte. La présence d'une « étrangère » dans cet espace sacré devenait donc en réalité l'expression de la profanation de ce lieu. On est véritablement dans le cadre de la séparation des espaces entre profane et espaces sacré ; une séparation qui concrétise donc la logique religieuse des pratiques des personnages. Autant on voit l'attachement des personnages aux pratiques religieuses examinées plus haut, autant la Pooja unit Changez, Kasturba et Vallabh autour de l'esprit de la femme défunte. Cette adoration crée d'énormes tensions avec Chamcha, qui trouve en cet acte le vice incarné.

Même si le contexte est quelque peu différent chez Bolo Achao, la péripatéticienne de Kassalafam qu'on soupçonne de pratiquer des rites lui permettant d'obtenir un pouvoir spirituel considérable. Même si cela apparaît sous la forme des rumeurs, ces propos traduisent l'opinion Kassalafamaise la concernant, comme on peut le voir dans ces dires de la narratrice :

On chuchotait que la péripatéticienne était une sorcière, qu'elle aspirait les fœtus du ventre de leurs mères, qu'elle suçait les menstrues des jeunes filles et qu'elle couchait avec un serpent boa à la tête de chèvre. On légendait qu'elle n'était faite ni de chair et ni de sang, qu'elle était une entité du monde invisible qui défiait des vents terrifiants et que seul le diable en personne pouvait la gouverner¹¹⁸

Dans cet extrait du texte, deux entités sont mises en parallèle : les pratiques du personnage et le pouvoir qu'elle possède. Ces actes sont donc intimement liés aux rituels qu'elle accomplit pour communier avec le monde spirituel d'où elle tire les pouvoirs qu'on lui

¹¹⁷ *Les Versets sataniques*, p. 96.

¹¹⁸ *Le Christ selon l'Afrique*, pp. 61-62.

attribue. L'aspiration des fœtus, la succion des menstrues, les actes sexuels avec le serpent sont en réalité des actes sacrés qui la rapprochent de son monde spirituel, en même tant qu'ils l'opposent à d'autres entités qui les condamnent.

Au-delà du rite évoqué un peu plus haut, *Histoire du Juif errant* s'intéresse à l'adoration de l'Homme-Dieu. Pour le bouddhisme par exemple, l'homme, à travers une succession de transformations internes, peut atteindre le niveau d'élévation spirituelle qui fait de lui un Bouddha. Il est né en réalité homme avant de découvrir les quatre vérités qui fondent la foi bouddhiste. Cette découverte est un long processus. Fils de roitelet ou Siddhârtha, le Bouddha mène une vie mondaine jusqu'au jour où, hors du palais, il découvre les trois maux qui surplombent la condition humaine : la vieillesse, la souffrance et la mort. À la suite d'un combat contre le dieu du malin et de la mort, Mâra, il devient Bouddha, le détenteur des quatre vérités qui sont : tout est souffrance ; le désir est la source de la souffrance ; tuer le désir c'est tuer la souffrance ; le chemin-à-huit branches ou le chemin du milieu mène à la fin de la souffrance ; il passe par : l'Opinion, la Pensée, la Parole, l'Action, les Moyens d'existence, l'Effort, l'Attention et la Contemplation. Parvenu à ce stade, on atteint le ciel des connaissances suffisantes ou le nirvana, état dans lequel l'être accède à la conscience apaisée et sereine ; se délivre de la souffrance, de l'ignorance ; devient clairvoyant et stable. L'ensemble de ces transformations et ces traits mythiques fonde le passage du simple état de l'homme à celui du Bouddha ou Homme-Dieu. C'est ce qu'on peut lire dans le *Dictionnaire des religions* de Mircea Eliade et Ioan Couliano : « le Bouddha, nom qui signifie, en pali et en sanskrit, "l'Eveil", fut d'abord, selon toute probabilité, un personnage historique. Pourtant dans ses vies ou Jâtakas, les données mythologiques priment au point de transformer le Bouddha en prototype de l'homme selon la tradition indienne »¹¹⁹. Dans *Histoire du Juif errant*, le narrateur présente ces origines du bouddha qui, selon lui, est né homme « à Kapilavastu, au nord de Bénarès, un peu au sud du Népal, dans la tribu des Sakyas, d'où son nom de Sakyamani, le sages d'entre les Sakyas »¹²⁰. Tout comme le Dieu Unique, le Bouddha a également une influence considérable sur les personnages du corpus. On peut le percevoir dans le déplacement du maître de la loi qui effectue un long voyage à travers les montagnes de l'Afghanistan pour aller rendre hommage à l'ombre du Bouddha. On peut vivre cette cérémonie dans cet extrait de l'œuvre de Jean d'Ormesson :

¹¹⁹Mircea Eliade et Ioan Couliano *Dictionnaire des religions*, paris, Plon, p.71.

¹²⁰ *Histoire du Juif errant*, p.160.

Alors, le maître de la loi tourne ses pensées vers le ciel de la connaissance suffisante où résident les Saints et les Bodhisattvas qui attendent le moment de redescendre sur la terre en qualité de Bouddha. Il forme des vœux ardents pour y entrer à son tour afin d'offrir aux Saints et aux Bouddhas à venir ses hommages et ses respects, de comprendre tous les détours de la loi des parfaits, de parvenir lui-même à l'état de Bouddha et de redescendre et de renaître sur la terre pour instruire et convertir ceux qui veulent le tuer. Pour leur faire pratiquer des actes de vertu supérieure et abandonner leur infâme profession. Pour répandre au loin les bienfaits de la loi. Pour procurer la paix à toutes les créatures. Assis dans l'attitude de la méditation, il adore les Bouddhas des dix contrées du monde. Tout à coup, au fond de son âme ravie, il lui semble qu'il s'élève jusqu'au mont Sumeru et qu'après avoir franchi tous les cercles des cieux, il aperçoit dans le ciel de la connaissance suffisante, assis sur le trône du feu et entouré de Saints, le vénérable, Maitraya, prochain Bouddha à venir. La joie l'envahi.¹²¹

Cette ascension vers le sacré montre en réalité l'un des piliers de la foi bouddhiste présente dans le texte en étude et la détermination à adorer son Dieu, une pratique qui n'est pas aussi évidente, puisqu'elle requiert la patience et la détermination. L'opiniâtreté du maître montre comment le personnage est profondément ancré dans sa foi au point de courir tous les risques et peut, par-là, être un ressort de l'intégrisme religieux dans un contexte éventuel de pluralité.

De ce qui précède, on remarque que ces formes de religiosité foisonnent dans le corpus en étude et rapprochent souvent les intérêts des uns et des autres. Le polythéisme de la ville de Jahilia par exemple est une activité génératrice de revenus pour son propriétaire. Cette manne financière est également convoitée par Mahound qui est un homme d'affaire prospère. Ces deux enjeux s'entrecroisent à travers un conflit religieux qui va pousser certains acteurs à la radicalisation de leurs positions et de leurs actions. Le personnage de Hind, qui est prêt à tout pour défendre ce temple, ira jusqu'à assassiner l'oncle du prophète, tout comme ce dernier va ordonner un ensemble d'exécutions pour solidifier son pouvoir. Cependant, dans un cas comme dans les autres, les populations trouvent une énergie supplémentaire dans leurs actions lorsque celles-ci sont effectuées au nom de la religion. Ainsi, en dehors du fait que la prolifération de ces formes de religiosité traduit un ensemble d'intérêts complexes, il arrive aussi que ces intérêts s'affrontent sous la bannière de la religion, conduisant à de graves dérives.

Ainsi, on peut voir à la fin de cette analyse une véritable prolifération des formes de religiosité. Il existe non seulement un profond attachement des personnages à ces pratiques, mais aussi un entremêlement d'intérêts qui finissent souvent par surélever l'enjeu lorsqu'il rencontre une idéologie religieuse. Dans l'un ou l'autre cas, les personnages sont poussés à l'extrême barbarie. C'est certainement ce qui fait de la prolifération des formes de religiosités

¹²¹ *Histoire du Juif errant*, pp. 391-392.

un facteur non négligeable de l'intégrisme religieux, en ce sens que cette présence entraîne un climat de tension et de rivalité d'une part et, d'autre part, il en est un enjeu. La présence des nouvelles églises inquiète les catholiques et les musulmans dans *Le Christ selon l'Afrique*, tout comme l'Islam n'admet même pas la présence d'une autre religion en Algérie dans l'œuvre de Khadra. Musulmans et identitaires catholiques s'affrontent pour le contrôle du pouvoir dans *Soumission*. La sédition commence en Israël avec la question de l'argent qui divise les Juifs, certains estimant que ce n'est qu'à Dieu qu'on doit donner le dixième de ses revenus. La notion d'impôts passe donc mal aux yeux de ces Juifs qui, selon Poncius Pilatus, imbriquent les finances et la foi. L'utilisation de la divinité se fait ressentir chez les deux peuples au moment de la prise de la ville de Jérusalem. Comme le souligne le narrateur, chacun avait prié son dieu pour lui donner la force de l'emporter. Tout compte fait, il ressort de cette analyse que la multitude des formes de religiosité entraîne une prolifération d'intérêts qui s'entrechoquent. Ces enjeux socioéconomiques orientent généralement la vision religieuse au point de pousser les personnages vers la radicalisation de leurs positions et les actes souvent barbares.

I-2-2 La part du malaise social

Le malaise social se présente également comme un ressort majeur de l'intégrisme religieux dans la mesure où il pousse les individus dans leurs derniers retranchements, les orientant ainsi vers une solution religieuse de leurs problèmes. Il traduit tout ce qui met les personnages dans une situation de gêne et empêche un état harmonieux. Le corpus l'illustre par la mise en scène d'une société constituée d'une masse d'individus pauvres et d'une minorité de plus en plus riche, de la dégradation du noyau familial, de la généralisation de la violence, ou encore par le refuge des personnages dans des tentations passéistes. L'ensemble des éléments sus évoqués constitue autant de motivations qui poussent les personnes à converger vers l'intégrisme religieux, étant donné qu'ils sont producteurs du déséquilibre psychologique, facteur déterminant de l'idéologie intégriste.

I-2-2-1 La répartition inégale des richesses

Le contraste saisissant entre une minorité extrêmement riche et une masse pauvre est l'une des remarques qu'on fait généralement en présence d'une société intégriste. Il est, selon Memmi, la conséquence de la corruption « devenue universelle¹²² » qui laisse au passage une

¹²² Albert Memmi, *Portrait du décolonisé arabo-musulman et quelques autres*, op.cit., p. 22.

société déséquilibrée. Le corpus mis en regard ne fait pas exception dans la mesure où il met en exergue une répartition inégale des richesses qui bénéficie à une minorité tout en laissant une masse de désœuvrés pauvre. Cette organisation sociale, régulée par la hantise, pousse les uns à conserver leurs privilèges et les autres à fuir l'indigence et à lorgner les prérogatives de l'autre groupe. Ce contexte établit une lutte souterraine, si bien que l'un devient le symbole du bourreau et l'autre celui du profiteur. Cet affrontement se perçoit de façon claire dans la société algérienne que décrit Yasmina Khadra, ou encore dans la société iranienne représentée par Salman Rushdie. Les deux auteurs montrent, chacun à sa façon, comment la précarité sociale pousse inéluctablement les individus vers la radicalisation.

Le narrateur de Khadra décrit le développement de deux sociétés parallèles : un groupe social dominant, très riche et l'autre extrêmement pauvre. Le premier, certes minoritaire sur le plan du nombre, contrôle les mécanismes du pouvoir tant sur le plan politique que sur le plan économique. À côté des masses qui souffrent, ce groupe mène une vie qu'on peut qualifier de rêve. Il est symbolisé dans le texte par certaines familles comme les Raja, les Bensoltane ou encore la famille d'Amar Bey qui jouissent d'une opulence déconcertante. Les enfants n'ont pas besoin de travailler pour avoir des voitures et des chauffeurs qu'ils commandent ; tout comme ils fréquentent les lieux les plus huppés du pays. La famille des Raja, que le narrateur fréquente, est un parfait exemple de cette vie de rêve. La description qu'il fait de la résidence de cette famille l'illustre bien :

*La résidence des Raja déroulait sa féerie de l'autre côté de la cité, face au soleil, avec sa piscine en marbre bleuté, ses cours dallées que l'on pouvait contempler de la rue et, debout au cœur de ses jardins, semblable à une divinité veillant sur ses édens, le palais tout droit tiré d'un conte oriental. Le chauffeur me déposa devant une grille en fer forgé. Sa bonhomie s'estompa d'un coup, et un sourire amer pinça ses lèvres. Il regardait la fortune des autres, qui le cernait, martiale, inexpugnable, si pesante que ses épaules en fléchirent.*¹²³

La partie du texte citée illustre le niveau d'opulence dans lequel baigne la famille des Raja. Cette opulence est perceptible à travers le vocabulaire de caractérisation, ainsi que les verbes utilisés par le narrateur. Ceux-ci dépassent la perception du réel du narrateur qui situe le décor perçus dans les descriptions généralement associées aux contes merveilleux. Il élève dès lors la résidence au rang des édens et jardin au rang d'une divinité. Une présentation qui laisse entrevoir le fossé abyssal qui existe entre le groupe auquel appartient le chauffeur et celui qu'il vient de découvrir. D'où l'émerveillement des personnages qui ont l'impression d'avoir changé de monde. De cette description des espaces et des sentiments, il faut noter

¹²³ À quoi rêvent les loups, p.24.

qu'on se trouve toujours à Alger et non dans un autre pays ou une autre ville. Cette situation révoltante est favorable aux prêches des leaders du FIS.

Parallèlement à ce monde féérique se développe celui des misères dans lequel le narrateur présente la masse des pauvres et des désœuvrés de la Kasbah, un coin presque abandonné d'Alger, symbole de promiscuité. La famille du narrateur illustre bien cette précarité avec un père qui a des allures d'un malade imaginaire, ses sœurs dont la pauvreté repoussait les prétendants et les repas de misère que sa mère concoctait. Ce cas est loin d'être unique dans ce quartier d'Alger, car la pauvreté touche presque toutes les couches de population, les personnes âgées comme les enfants qui souffrent et gémissent ensemble. Contrairement à la vie de rêve que mènent les enfants des Raja, la description de ceux de la Casbah laisse sans voix :

*Oubliés dans une porte cochère, deux enfants en bas âge faisaient gicler une flaque de rinçure sur leurs pieds en riant. Ils étaient crasseux et leurs Jambes meurtries, le visage faunesque. Un troisième, les fesses nues et le crâne recouvert d'escarres blanchâtres, escaladait une lucarne aux vitres crevées, sous l'œil impassible des passants.*¹²⁴

Tout comme la famille du narrateur, la situation des enfants ainsi décrite par le narrateur, n'est pas un cas isolé. Elle caractérise la situation des habitants de ce quartier et même du pays en général. Ce pays enraciné dans la misère est le symbole de la désillusion des populations face à un système auquel les jeunes, particulièrement, ont cru à ses débuts, selon ces propos du Cheick Younes et Nafa Walid :

*Ce n'est pas la mort d'une petite écervelée qui te chagrine. Quelque part, elle l'a mérité. Tu es malheureux parce que ton pays t'indigne. Tout en lui te désespère. Tu refuses d'être ce qu'on veut que tu sois, l'ombre de toi-même, pécheur malgré toi. Comme tous les jeunes de ce pays, tu as été séduit et abandonné.*¹²⁵

De ces propos du Cheik, il ressort non seulement la confirmation d'une politique d'appauvrissement des masses, mais aussi la généralisation de celle-ci au point de faire de la majorité des jeunes du pays une masse de chômeurs et de désœuvrés. À la recherche de la paix suite à son traumatisme, le Cheik trouve des réponses au comportement de Nafa Walid en incriminant la politique du pays qui a favorisé une masse de jeunes inactifs établissant ainsi le rapport entre l'inégale répartition des richesses du pays et le traumatisme des jeunes d'Alger. La preuve en est que le désespoir en question va pousser Nafa à s'engager résolument en faveur de l'intégrisme religieux.

¹²⁴ À quoi rêvent les loups, p. 98.

¹²⁵ Ibid., p.85.

Parallèlement à la représentation de la société algérienne, le contexte est presque le même en ce qui concerne l'opulence des membres du conseil et les hommes d'affaires de Jahilia par rapport au bas peuple. Cette classe est représentée dans *Les Versets sataniques* à travers Hind. Contrairement à toute la ville qui croupit sous le poids de la misère, ce personnage mène une vie paradisiaque et surtout tient en quelque sorte son peuple prisonnier de ses désirs. La description que fait le narrateur de son mode de vie illustre bien cette différence qui existe entre les deux classes :

À cause de ses écrits les gens lui pardonnaient sa licence, ils refusaient de croire aux histoires qui disaient que Hind recevait pour son anniversaire son poids en émeraudes, ils faisaient semblant d'ignorer les rumeurs d'orgies, ils riaient quand on parlait des dimensions de sa garde-robe, des cinq cent quatre-vingt-une chemises de nuit en feuille d'or et des quatre cent vingt paires de pantoufles couvertes de rubis¹²⁶.

Cette folle description du mode de vie de la maîtresse de Jahilia met en évidence non seulement son enrichissement, mais aussi et surtout son extravagance qui s'illustre à travers les fantasmes qui conduisent le personnage à se faire offrir un peu plus de cinq cent chemises de nuit en feuille d'or ou encore l'équivalent de son poids en or. Ce qui est de trop pour un personnage qui ne travaille pas pour vivre, mais vit plutôt du travail des autres personnages. La fracture sociale liée à cette répartition inégale des richesses fait d'un groupe celui des privilégiés et d'un autre celui des laissés-pour-compte que présente le narrateur à travers cette description des habitants de Jahilia :

Les citoyens de Jahilia se traînaient dans les rues de plus en plus dangereuses, dans lesquelles on tuait communément pour quelques sous, dans lesquelles on violait et massacrait rituellement les vieilles femmes, dans lesquelles les Manticores, la police personnelle de Hind, écrasaient brutalement les émeutes de la faim.¹²⁷

En effet, on se rend compte qu'il existe un tel fossé entre les couches sociales de la ville qu'on aboutit à des émeutes de la faim. Bien plus, certains individus posent des actes d'une extrême violence comme des viols et de meurtres pour des sommes dérisoires et d'autres se convertissent en espérant un avenir radieux.

Loin de l'expérience de Jahilia, la ville de Douala présente également un visage d'iniquité dans la répartition des richesses, à cause de la corruption de l'élite gouvernante. De l'administration à la religion, en passant par l'élite politique, la corruption des gouvernants favorise cette situation. Le texte la symbolise par une bipartition de l'espace qui fait de

¹²⁶ *Les Versets sataniques*, p. 470.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 470.

Bonandjo un espace réservé aux riches et Kassalafam celui réservé aux pauvres. La description que fait la narratrice de son quartier laisse entrevoir la pauvreté dans laquelle vit cette masse de désœuvrés de la ville de Douala. La narratrice le montre en décrivant son milieu de vie :

Je vivais ici à Kassalafam où les maisons de bric et de broc étaient à tel point superposées les unes aux autres qu'elles vous obligeaient à traverser salons et cuisines des voisins pour accéder à la rue. C'était un grand foutoir, l'antichambre du développement. Mes concitoyens attendaient vaguement la démocratie afin de profiter de la croissance économique et des droits de l'homme, les mots magiques du bonheur¹²⁸.

La pauvreté de ces personnages les pousse à accepter des contrats dangereux comme la gestation pour autrui des sommes dérisoires mais que certains, comme la mère de la narratrice, considèrent comme un don du ciel qui va enrichir la famille. Aussi affirme-t-elle : « Tu te rends compte, Boréale, de cette aubaine véritablement magique ? 100 000 francs, juste pour accoucher d'un enfant. On ouvrira un magasin. On deviendra riches, riches ! Oh ma fille, Dieu n'oublie personne.¹²⁹ »

À l'opposé de la misère de ces personnages, se trouvent une minorité extrêmement riche. La splendeur de leur quartier contraste avec la saleté et la misère de Kassalafam. C'est là que vivent des fonctionnaires véreux, ainsi que des politiciens corrompus. Mme Foning témoigne de la présence de ce type de personnages qui ont tellement de moyens financiers qu'ils achètent tout, y compris les consciences. L'Église est dans le même lot. L'opulence du prophète jure avec la pauvreté de ses fidèles. Pendant que l'apparence des fidèles est à l'image des Zombies, celle du prophète est plutôt magnifique et prospère comme l'illustre cet extrait : « Le Seigneur tout-puissant avait parfumé d'huile fraîche la tête de notre prophète. Il avait fait grandir sa fortune en lui permettant de s'élever tel le cèdre du Liban »ⁱ.

Histoire du Juif errant, comme les autres œuvres du corpus, présente un visage tout aussi contrasté entre la pauvreté des Galiléens et la vie de l'élite de Jérusalem. Les premiers sont limités aux petits métiers et à la prostitution, pendant que d'autres sont des rentiers. Comme les exemples dans ce sens sont nombreux, le procureur de la Judée-Samarie estime que rien de bon ne peut venir de cette zone du pays, hormis les belles femmes. Cette fracture sociale criarde va ainsi pousser les Galiléens à organiser les mouvements de sédition contre les Romains et l'élite juive soumise à leur domination.

¹²⁸ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 10.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 74.

Les banlieues dans *Soumission* symbolisent également cette fracture de la société. C'est un espace dans lequel se retrouvent les immigrés noirs et arabes presque unis par la précarité de leur situation. Dans ces conditions de vie difficiles, se construit une relation de solidarité qui entraîne elle-même une violente opposition entre groupes, comme le quartier chinois qui n'accepte pas la présence d'autres communautés étrangères ou encore les banlieues qui sont, d'après l'Empereur, le creuset des violences: « Évidemment, les mecs réagissent au quart de tour dans les banlieues »¹³⁰.

De cette description des faits, on se rend compte que la réparation inégale des richesses est un phénomène commun à tous les auteurs. Malgré la différence des contextes, les œuvres en étude offrent chacune à sa manière cette fracture sociale. Cette disposition maintient les personnages sous la hantise d'un climat qui crée le sentiment d'injustice, favorisant ainsi la radicalisation des individus. Cette description est propre aux sociétés contemporaines, selon Albert Memmi qui pense que : « Le fossé entre les nantis et les pauvres, au lieu de se combler, s'élargit ainsi de plus en plus. Une promenade dans Alger révèle le délabrement de l'immobilier des quartiers pauvres, qui jure avec les beaux quartiers habités par les nouveaux riches et précédemment par les européens.¹³¹ » À partir de ces faits, on peut voir en l'inégalité de la répartition des richesses, une motivation de l'intégrisme religieux.

I-2-2-2 Frustration sociale et déséquilibre psychologique

Les échecs que rencontrent les personnages entraînent souvent le déséquilibre psychologique. Celui-ci désigne un ensemble d'affections et de troubles psychiques d'origines diverses qui peuvent entraîner des complications dans la vie d'un individu, des afflictions et des troubles du comportement. Les facteurs sociaux tels que le chômage, l'échec de ses projets ou de la relation familiale, peuvent engendrer ces frustrations et le déséquilibre psychologique. Les différentes œuvres en étude s'intéressent à cet aspect particulier qui, malgré la diversité des cas, met en scène des personnages aux psychologies déséquilibrées à cause de la frustration née de l'espace dans lequel ils évoluent. On peut le percevoir à travers le personnage Yahia dans *À quoi rêvent les loups* qui a perdu tout espoir de devenir artiste à cause de la corruption de la société algérienne. En désespoir de cause, ce personnage devient admirateur de l'islamisme dont il ignore l'idéologie.

¹³⁰ *Soumission*, p. 66.

¹³¹ Albert Memmi, *Portrait du décolonisé arabo-musulman et quelques autres*, op.cit., p. 26.

Ce que j'attends, c'est le changement, la preuve que les choses s'époussetent, avancent. Dans quel sens, je m'en contrefiche. Mais pas le marasme. Pitié ! Pas le marasme. Je ne le supporte plus. Alors, vivement le FIS, kho. Je me laisserais volontiers pousser la barbe, quitte à m'enchevêtrer dedans, j'écouterais les prêches fastidieux en longueur de journée, parce qu'au moins, à la mosquée, j'ai l'impression que l'on s'adresse à moi, que l'on se préoccupe de mon avenir, que j'existe. Avec le FLN, je n'ai pas ce sentiment son système est pourri, allergique à tout système non voyoucratique.¹³²

La lecture de cet extrait laisse entrevoir un personnage déséquilibré à cause de l'échec de son projet qu'il attribue au système social en vigueur dans son pays. Dans ce contexte, l'adhésion à l'islamisme et la croyance aveugle en cette idéologie constituent des sortes de compensation au désespoir du personnage, tout comme elles sont des relais de son mal être social et des transitions vers le changement qu'il attend inlassablement. La misère est ainsi développée chez Yahia, autant que chez d'autres, sans oublier la haine de soi et des autres, à la limite de la schizophrénie, telle que l'on observe chez le narrateur dans le roman de Khadra :

Ma jalousie frisait carrément l'aversion lorsque, en rentrant chez moi, je retrouvais les humeurs massacrantes de mon père, planté dans son coin pareil à un sortilège, guettant la moindre futilité pour se mettre à aboyer après son monde. Je le détestais, détestais son dentier moisissant dans son verre, son odeur de malade imaginaire ; je détestais notre taudis où suffoquaient mes sœurs dont la pauvreté repoussait les prétendants malgré leur réputation d'excellentes ménagères et la finesse de leurs traits ; je détestais l'indigence de ma chambre identique à celle de mon âme, les repas de misère que ma mère improvisait, son sourire qui s'excusait de n'avoir rien d'autre à offrir, son regard triste qui m'enfonçait un peu plus chaque fois...Je n'en pouvais plus.¹³³

L'extrait ci-dessus fait suite à l'escroquerie des dernières économies qui représentaient le seul espoir de sortie du pays pour Nafa. Cet ultime échec constitue donc un facteur de changement radical qui le propulse vers l'intégrisme islamiste. Notre analyse n'a certes évoqué que les deux personnages, mais la suite de la lecture du texte en étude démontre que la situation s'étend presque sur l'ensemble des habitants de la Casbah qui présentent ces troubles psychologiques. On peut le voir dans les audiences que Cheick Younes accorde aux différents jeunes de la ville. Chacun expose ses propres difficultés, ainsi que celles de la communauté. Exacerbés par celles-ci, tous ces jeunes embrassent l'idéologie intégriste. Ainsi, l'adhésion massive des personnages aux mouvements intégristes montre que des affections psychologiques font des personnages des êtres aux psychologies déséquilibrées et de ce fait des sources de motivation pour l'intégrisme religieux.

S'il est vrai que les individus dans *À quoi rêvent les loups* sont au bord de la rupture, celui de Rekha Merchant chez Salman Rushdie franchit les bornes en se donnant la mort dans

¹³² *À quoi rêvent les loups*, P.60.

¹³³ *Ibid.*, p.120.

l'incapacité de supporter une situation familiale précaire. Le narrateur fait état d'un traumatisme latent que le personnage traîne depuis sa jeunesse, à savoir un mariage par lâcheté qu'elle avait contracté avec un mari prodigue. Ce traumatisme refait surface après la mort de Gibreel avec qui il vivait une relation de consolation. Son état psychologique la pousse donc à voir la réalité sous le prisme de son traumatisme au point d'avoir des interprétations rocambolesques des propos du défunt qui estime que « nous sommes des créatures de l'air, nos racines sont dans les rêves, et les nuages renaissent en vol. Au revoir.¹³⁴ » Pendant que la presse se livre à une interprétation plus ou moins probable de la situation, le personnage Rekha Merchant va voir autre chose : une illustration parfaite de la résurrection du personnage Gibreel. Elle décide de poser un acte courageux, celui de suivre son amant sur le chemin de la mort et de la résurrection. Le personnage Lala raconte la scène en ces termes :

Je marchais là dans la résidence, quand j'ai entendu un bruit, Tharaap. Je me suis retourné. C'était le corps de la fille aînée. Elle avait le crane complètement écrasé. J'ai regardé en l'air et j'ai vu tomber le garçon après la fille cadette. Comment dire, ils me sont presque tombés dessus. J'ai porté la main à ma bouche et je me suis approché. [...] Ensuite j'ai levé les yeux encore une fois et j'ai vu arriver la Bégum. L'air gonflait son sari comme un gros ballon et tous ses cheveux étaient défaits¹³⁵.

En réalité, la scène extrême décrite par le personnage est la conséquence de la rupture brutale de sa relation amoureuse avec Gibreel Farishta et le chagrin qu'elle ressent. Le fait de se donner la mort devient un rachat par rapport au désespoir d'une situation affective ratée et une marche vers un bonheur amoureux éternel qu'il vivra avec son amant. D'ailleurs, dans sa chute, elle embarque ceux qu'elle aime, c'est-à-dire ses enfants. Elle va donc vers la résurrection où elle vivra avec tous les êtres aimés :

Peut-être qu'elle, aussi avait attrapé le bacille de la résurrection, Gibreel ne comprenant pas le terrible pouvoir de la métaphore avait recommandé le vol pour renaître, il faut d'abord et c'était une créature du ciel, elle buvait du champagne Lalique, elle habitait sur l'Everest et un de ses compagnons d'Olympe avait volé, lui aussi ; et s'il avait pu, elle aussi pouvait avoir des ailes et des racines dans les rêves.¹³⁶

Dans l'œuvre de Salman Rushdie, la variable de l'échec est constante et favorise très souvent la radicalisation. En dehors du cas évoqué, la rupture de la relation entre Saladin et son père éloigne définitivement les deux personnages, tout comme celle de Gibreel et son père brouille leur relation. On peut dire la même chose de l'échec de Mahound à entrer dans le

¹³⁴ *Les Versets sataniques*, p. 26.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹³⁶ *Ibidem.*, p. 28.

conseil ou encore de l'exil de l'imam. Dans un cas comme dans l'autre, la frustration des personnages les pousse dans un déséquilibre qui engendre très souvent la radicalisation.

Aux deux œuvres évoquées, *Soumission* représente un narrateur qui est profondément affecté par la situation sociopolitique de son pays. Pour un homme qui a vécu dans un pays laïc, l'orientation islamiste que prend son pays crée chez lui une sensation d'échec. Dans ce tourbillon qui entraîne François, il se rend au monastère après une profonde crise, comme le montre cet extrait : « Le 19 janvier dans la nuit, je fus submergé par une crise de larmes imprévue, interminable. Au matin, alors que l'aube montait sur le Kremlin-Bicêtre, je décidai de retourner à l'abbaye de Ligugé, là où Huysmans avait reçu l'oblature »¹³⁷. En effet, le départ pour le monastère est lié, non aux besoins de croyance, mais à cette crise psychologique qu'il vit. C'est dans le même contexte que Boréale se tourne vers la divinité par peur de perdre son enfant dans *Le Christ selon l'Afrique*. Il faut noter que dans l'une ou l'autre œuvre, les deux personnages vivaient une vie quelque peu éloignée de la religion, n'y prêtant aucun intérêt. Les difficultés de la vie les mettent dans des conditions psychologiques fragiles, au point de les orienter sans crier gare vers les solutions religieuses parfois radicales.

Si les deux œuvres sus évoquées traduisent la transgression des personnages qui opèrent des changements radicaux par rapport à leurs convictions, *Histoire du Juif errant* montre comment l'échec de la bataille de Massada transforme le Juif errant en assassin cruel. Convaincu qu'une mort certaine l'attend et surtout que celle-ci était le résultat de la volonté de Dieu, les acteurs de la guerre se plongent dans une dépression radicale. La fatigue psychologique et le dénouement inéluctable de la bataille en défaveur des Juifs les poussent à se sacrifier en martyrs. Le fait de se retrouver dans cet état pousse les personnages à commettre des atrocités telles que l'assassinat des enfants par les géniteurs. Le narrateur va même jusqu'à poignarder en embrassant une femme qui a eu des bontés pour lui, la transperçant, d'un sein à l'autre. Dans ce genre de situation, le personnage perd toute raison et toute mesure pour se livrer à des actes barbares.

Ainsi, l'ensemble des faits évoqués ici montre que l'échec social des personnages aboutit au déséquilibre psychologique lui-même favorable à l'idéologie intégriste. Du cadre professionnel aux relations amoureuses, en passant par la relation familiale et les défaites militaires et politiques, les personnages dans ce type de situation deviennent des êtres vulnérables pour l'intégrisme religieux. Ayant ou non la maîtrise de l'idéologie, ils s'y engouffrent sans autre forme de procès, car cet acte est l'expression de leur mal être tout

¹³⁷ *Soumission*, p.208.

comme il est une sorte d'exutoire ou de transition vers un idéal tant souhaité par les personnages. On peut donc comprendre aisément comment, dans les différents cas évoqués, cet aspect social se présente comme une constance itérative du phénomène intégriste.

I-1-2 La résurgence des mythiques fondateurs

De façon générale, le mythe se définit comme un récit fabuleux des temps anciens. Celui-ci se propose de dire l'origine du monde et des choses. C'est la raison pour laquelle on le considère comme un récit fondateur d'une pratique sociale qui tente de donner un sens à ce qui est lointain, incompris et peut-être insaisissable. Mircea Eliade le définit en ces termes :

Le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des « commencements ». Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des êtres surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution.¹³⁸

Quel que soit le type de mythe, il relève du sacré et par conséquent a une dimension religieuse. Dans un contexte de déchéance sociale, la résurgence des mythes fondateurs offre plusieurs interprétations dans le corpus mis en regard. Il peut illustrer une propension des personnages à se tourner vers un passé plus ou moins glorieux susceptible d'offrir des solutions au présent en décadence, tout comme il permet d'appréhender certains personnages ou une réalité. Ce qui justifie la tendance passéiste ou encore la discrimination et la violence intimement liées à l'intégrisme religieux. La transmission du mythe est donc primordiale dans ce sens qu'il est « un modèle pour le monde tout entier et un modèle pour l'éternité.¹³⁹ » Dans l'ensemble des œuvres en étude, la présence mythique se perçoit à travers un certain nombre d'éléments relatifs au sacré, à la divinité et à la dynamique de symboles que revêtent certains objets. C'est le cas du mythe du Juif errant qu'on retrouve dans *Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson. Ce mythe décrit sous les traits d'un homme éternellement triste un cordonnier juif condamné à l'errance perpétuelle pour avoir refusé un instant de repos au Christ portant la croix: « Je marche parce que je dois mourir, toi, jusqu'à mon retour, tu marcheras sans mourir.¹⁴⁰ » En rencontrant les jeunes tourtereaux de l'œuvre à Venise, au pied de la Douane de mer, en face du palais des Doges et de San Giorgio Maggiore, il va se faire le plaisir de partager son expérience de pèlerin. Ses récits les emportent, à travers l'espace et le temps, dans un tourbillon d'aventures où passent à toute allure, sous des

¹³⁸ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 16-17.

¹³⁹ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1989, p. 14.

¹⁴⁰ *Histoire du Juif errant*, p. 75.

éclairages imprévus, assez peu familiers, le procureur de Judée et des guerriers vikings, le raid israélien sur Entebbe et l'invention du zéro, les amours de Pauline Borghèse et Les Mille et Une Nuits, toutes les passions du monde et aussi ses misères. En réalité, il se renouvelle avec le temps, il échappe à tous les dangers. Il a une condition particulière, comme on peut le voir ici : « Le temps est bien sûr mon domaine. J'ai été condamné à l'espace et au temps. Je domine l'un, et l'autre m'empêche de mourir. Je suis le maître de l'espace, je le parcours en tous sens. Je suis l'esclave du temps. J'attends qu'il passe et qu'il finisse. ¹⁴¹ » Dans ce cas précis, le personnage justifie sa situation par un acte posé dans le passé qui pèse sur lui au point de déterminer à la fois ses actions et le regard que les autres posent sur lui. On peut le voir dans la perception négative que les Wisigoths ont des Juifs qui traînent l'image de la trahison à partir du mythe du Juif errant dans ces propos : « Les Juifs, à leurs yeux, étaient des traîtres odieux dont il fallait se garder comme de la peste. ¹⁴² » La référence à ce mythe est un facteur susceptible de justifier la méfiance que ce peuple a vis-à-vis de Démétrios. Ce qui fait donc de l'intertextualité mythique une motivation pour l'intégrisme religieux.

Au-delà du personnage sus évoqué, c'est le peuple juif dans son ensemble qui est également ancré dans sa dimension mythique. Celle-ci s'illustre par un ensemble d'éléments tels que la présence divine, les objets sacrés, un cycle saisonnier particulier ou encore des religions mythiques. On peut le percevoir dans la description que fait le narrateur d'ormessonnais du peuple juif lorsqu'il dit :

Dans un coin de l'empire qui avait succédé au demi-dieu, et qui avait conquis toutes les terres autour de la mer intérieure, vivait un petit peuple très singulier. Beaucoup de villes et de nations avaient brillé dans le souvenir des hommes par la beauté de leurs monuments, de leurs statuts, de leurs vases ou de la grandeur de leurs philosophes et de leurs tragédiens. [...] Le petit peuple orgueilleux qui avait dû céder à la force de l'empire avait une seule puissance, une seule beauté, une seule richesse : c'était sa foi. À la différence des impies dont il était entouré de toutes parts et qui se partageaient l'univers sous l'autorité de l'empire, il adorait un Dieu unique, qui lui avait promis de le sauver et de punir ses ennemis. ¹⁴³

De cet extrait ressortent les traits mythiques du peuple juif qui s'identifie par sa foi au Dieu unique protecteur et vengeur de son peuple. C'est la foi en question qui fait la beauté et la fierté dudit peuple mais aussi son orgueil. Il peut donc se risquer d'attaquer ou de se rebeller contre les peuples plus puissants que lui, étant convaincu que son salut viendra de cette divinité toute puissante qui a promis de le sauver de ses oppresseurs. En réalité, les Juifs

¹⁴¹ *Histoire du Juif errant*, p. 374.

¹⁴² *Ibid.*, p. 249.

¹⁴³ *Ibid.*, P. 21.

sont fondamentalement des croyants, comme on peut le lire dans cette lettre que le personnage Poncius Pilatus écrit à Sulpicius Quirinus au sujet du peuple juif :

Les Juifs ne sont pas de guerriers. Ils sont d'abord les hommes de croyance et de foi. Ils se battent pour ce qu'ils croient. La religion tient ici une place invraisemblable. À Rome et même en Syrie, il est impossible, je crois, de s'en faire une idée : je vis à Jérusalem au milieu des fanatiques. Les Juifs adorent un seul Dieu dont le nom ne peut être prononcé, et qui décide du sort du monde.¹⁴⁴

La dynamique des symboles présents dans le texte illustre le caractère mythique de ce peuple qui a non seulement les origines divines, mais aussi la foi inébranlable en son Dieu. La divinité ici a un rôle prépondérant, ce d'autant plus que ce Dieu décide du sort du monde entier. C'est certainement ce qui fait dire à ce personnage que la religion chez les Juifs a un rôle invraisemblable qui fait d'eux des fanatiques. Dans ce sens, la fixation à cette dimension mythique pousse le peuple juif à ne penser qu'à partir de celle-ci : une lutte perpétuelle contre ses ennemis pour défendre le sol qui leur a été offert par leur Dieu et surtout, ils sont accompagnés par ce dernier. Fort de cette considération, les personnages brillent par leur inflexibilité au point de se sacrifier ou de sacrifier les autres au nom de cet idéal. Ainsi, selon qu'on se positionne de l'un ou de l'autre côté du mythe, la perception qu'on a du peuple juif change. Il peut être glorifié ici et rejeté ailleurs. Aspect mitigé qui montre comment l'aspect mythique de ce peuple a été non seulement une source de motivation des actes radicaux, mais aussi comment il a rythmé la vie de ce peuple : « Tout au long de l'histoire, dans tous les sens du mot, être juif est une passion. Un orgueil qui coûte cher. Un honneur et des bassesses. Une souffrance. Un délire. Les Juifs ne finissent pas d'être crucifiés par un monde qu'ils comprennent et transforment et dominent mieux que personne.¹⁴⁵ »

La situation n'est pas très différente du mythe du messie auquel le petit peuple de Titlipur dans *Les Versets sataniques* est attaché. Les habitants de cet espace attendent la venue d'un libérateur ou sauveur qui mettra fin à un ensemble d'événements malheureux qui sévissent dans le village. Un personnage symbolise ces malheurs : c'est la femme du grand Zamindar. Après plusieurs années de mariage, elle caresse le rêve de procréer. Pendant qu'elle s'accroche à cet espoir, elle découvre plutôt qu'elle a un cancer du sein. Le narrateur présente la cruauté de la situation en ces termes : « l'emplacement du cancer prouvait à Mishal la cruauté de Dieu, car seule une déité méchante pouvait mettre la mort dans les seins d'une femme dont le seul rêve était qu'ils allaitent une vie ». ¹⁴⁶ Si Mishal symbolise cette

¹⁴⁴ *Histoire du Juif errant*, p. P. 41.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 86.

¹⁴⁶ *Les Versets sataniques*, P. 304.

souffrance que vit ce village, il n'en demeure pas moins vrai que la population évolue dans des conditions très difficiles qui font tourner l'imaginaire collectif vers la vieille Bibiji qui était jadis la solution aux problèmes du village. Les événements surnaturels qui se sont produits à la naissance d'Ayesha, ainsi que le concours de circonstances font d'elle le messie que le village Titlipur attendait depuis longtemps. L'importance acquise par cette fille dans la communauté en question se voit dans l'idée qu'ont d'elle les habitants du village. On peut le percevoir dans ces propos du narrateur :

Dès qu'il s'agissait d'Ayesha, les villageois étaient prêts à croire à n'importe quoi. Ils étaient convaincus que la fille aux cheveux de neige avait succédé à la vieille Bibiji. Les papillons n'étaient-ils réapparus l'année de sa naissance, et ne la suivaient-ils pas pour lui faire une cape ? Ayesha était la justification de l'espoir longtemps déçu qu'avait fait naître le retour des papillons, et la preuve que de grandes choses étaient encore possibles dans la vie-ci même pour les plus faibles et les plus pauvres du pays.¹⁴⁷

C'est dans ce contexte qu'elle va engager tout le village dans un pèlerinage qui devrait, selon elle, résoudre tous les maux du village, y compris le cancer de la femme du Zamindar. Dans ce contexte difficile, doublé de la nature mythique du personnage, il n'est pas facile de résister à cette expédition qui est en réalité, selon elle, un message de l'ange qu'elle transmet. Ainsi, on voit comment la présence mythique est un élément qui galvanise les populations à entreprendre une activité. Malgré les difficultés et le caractère peu réaliste du projet, le village engage l'aventure, le regard tourné vers le passé symbolique du messie pour se rendre à la Mecque Sharif. Malgré les difficultés et les morts que vont causer ce pèlerinage en chemin, ces populations vont la suivre jusqu'à la mer qui va engloutir les plus résistants, croyant dur comme fer que la mer va s'ouvrir devant eux comme l'avait promis l'ange par l'entremise d'Ayesha. Cette expédition, supposée changer les conditions de vie des populations, se termine par un suicide collectif qui ne résout finalement aucun problème, mais au contraire transforme le village de Titlipur en un immense désert. Dans ce sens, le mythe, à travers sa dimension religieuse, alimente une profonde conviction chez les personnages au point de se livrer à des actes inexplicables du point de vue de la raison.

Dans un contexte quelque peu éloigné de ceux évoqués plus haut, la lecture de *Soumission* et de *À quoi rêvent les loups* révèle de façon subtile le déploiement du mythe du Kalifa chez les deux auteurs. Il s'agit d'un vieux rêve du peuple arabe qui attend la venue d'un messie susceptible de réunir en un même état les différents peuples de langue arabe, comme l'énonce Amin Maalouf : « Depuis si longtemps, les arabes rêvaient qu'un homme

¹⁴⁷ *Les Versets sataniques*, p.307

apparaîtrait un jour, qui les conduirait d'une main sûre vers la réalisation de leurs rêves – l'unité, l'indépendance, le développement économique, l'avancement social, et avant tout la dignité retrouvée.¹⁴⁸ » Conscient de cet imaginaire collectif, la plupart des dirigeants se réapproprient très souvent ce mythe en s'investissant une mission salvatrice avec des fortunes plus ou moins diverses. Cette vision trouve en la venue d'un État islamique la seule solution à la situation sociale catastrophique que vivent les personnages. S'il est vrai que le narrateur s'attarde sur la conquête du pouvoir par le candidat des frères musulmans en France, il n'en demeure pas moins vrai que cette quête est motivée par ce mythe. Les informations relatives aux véritables ambitions du personnage ressortent de cet extrait:

Le principal axe de sa politique étrangère sera de déplacer le centre de gravité de l'Europe vers le Sud. Des organisations existent déjà qui poursuivent cet objectif comme l'Union pour la Méditerranée. Les premiers pays susceptibles de s'agréger à la construction européenne seront certainement la Turquie et le Maroc ; ensuite viendront la Tunisie et l'Algérie. À plus long terme, il y a l'Égypte – c'est un plus gros morceau, mais ce sera décisif. Parallèlement, on peut penser que les institutions de l'Europe – qui sont à l'heure tout sauf démocratiques – vont évoluer vers davantage de consultation populaire ; l'issue logique serait l'élection au suffrage universel d'un président européen. [...] La véritable ambition de Ben Abbas, j'en suis convaincu, est de devenir à terme le premier président élu de l'Europe.¹⁴⁹

Même si Tanneur assimile le grand empire de Ben Abbas à celui des romains, ce qui se dégage de cet extrait est l'encerclement de l'Europe par des pays arabo-musulmans. En considérant la France comme une terre de l'islam et en intégrant les autres pays, le locataire de l'Élysée se voit déjà comme le tout premier président européen élu au suffrage universel. En tenant compte des transformations effectuées en France, on voit en filigrane la naissance d'une Europe islamique et l'implantation d'un Kalifa.

Si la question est abordée à grande échelle dans *Soumission*, l'œuvre de Khadra se limite au niveau national en montrant comme le FIS conçoit le bonheur des Algériens à partir d'un État islamique. La même logique peut se percevoir dans *Le Christ selon l'Afrique* où la narratrice décrit les musulmans comme des personnes qui vivent en autarcie, incapables de s'intégrer d'autres communautés considérées comme impures. Ils trouvent leur bonheur au sein du milieu musulman considéré comme un espace sacré. Dans un cas comme dans les autres, Les mythes se présentent comme des sources de motivations importantes de l'intégrisme religieux, en ce qu'ils peuvent motiver les personnages dans leurs actions extrêmes, tout comme ils peuvent pousser les autres à commettre des actions radicales sur ces

¹⁴⁸ Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde*, op.cit., pp124-125.

¹⁴⁹ *Soumission*, pp. 157-158.

mêmes personnes. Quel que soit le regard sur le mythe, il est un facteur motivant à cause de son caractère sacré qui pousse les personnages à croire au mythe.

I-1-2 L'exposition généralisée de la violence

La mise en scène de l'intégrisme religieux par les différents auteurs les oriente très souvent vers l'exposition de la violence généralisée des personnages. Malgré la différence des contextes, la violence est un facteur commun qu'utilisent les auteurs dans la représentation de l'idéologie intégriste. Celle-ci n'épargne aucun aspect, encore moins les différentes relations entre personnages. Etudier la violence dans ce contexte vise à montrer comment celle-ci peut devenir un élément capable de motiver l'intégrisme religieux. Dans les différents scénarios représentés par les auteurs, il est possible de voir la manière avec laquelle la violence peut engendrer une autre violence ou tout simplement comment elle peut devenir même le but de l'action menée. Dans le cadre de cette analyse, deux aspects intéressent les auteurs, à savoir les actes terroristes et le traitement de la femme.

I-1-3 L'exécution des actes terroristes

La notion de terrorisme pose généralement un problème de définition selon qu'on se situe dans telle ou telle perspective. L'Occident par exemple qualifie certains pays de terroristes, tandis que ces pays lui objectent la même accusation. C'est certainement ce qui fait dire à l'Iran que les Etats-Unis d'Amérique sont le grand Satan, tout comme les Etats-Unis les situent dans l'axe du mal. Si l'on s'en tient à la définition proposée par les Nations unies, on se rend compte que cette notion englobe les différents actes tels que les attentats, les prises d'otage, des assassinats ciblés et bien d'autres actes de terreur qui peuvent contraindre des États, des groupes ou des individus isolés à poser certains actes ou à s'en abstenir. C'est une notion essentiellement péjorative d'un point de vue social, si bien qu'Isabelle Sommier estime que « l'étiquette terroriste jette l'anathème »¹⁵⁰ sur les individus et même les États. Cependant, l'intégrisme religieux utilise ce phénomène comme un moyen d'expression de son idéologie. Si on retrouve ces activités dans l'ensemble des œuvres du corpus, les plus explosives sont dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie et *À quoi rêvent les loups* de Yasmina Khadra.

La première œuvre montre comment on peut se servir des actes de terreur pour défendre la cause qu'on croit juste. Elle s'illustre dans le texte à travers le détournement du

¹⁵⁰ Isabelle Sommier, *Le terrorisme*, Paris, Flammarion, 2000, p.84.

vol du Bostan AI-420 suivi de son explosion à Londres. Alors que le personnage Saladin est en train de rentrer à Londres après un court séjour à Bombay, il prend ce vol, accompagné de l'acteur Gibreel Farishta qui se rend également en Angleterre à la recherche d'une femme dont il est tombé amoureux. Après quelques heures de vol, les passagers sont pris en otage par quatre terroristes dont trois hommes - Sara, Buta, Man Singh - et une femme nommée Tavleen, un personnage lugubre qui terrorisait à elle seule les passagers du vol en question. Le narrateur présente la situation qui régnait dans cet avion en ces termes :

Tandis que Sara, Buta, Man Singh se pavanaient et paradaient, elle devint silencieuse, repliée sur elle-même, et terrorisa les passagers. Que voulaient-ils ? Rien de nouveau. Un pays indépendant, la liberté religieuse, la libération des prisonniers politiques, la justice, une rançon, un sauf conduit pour un pays de leur choix¹⁵¹.

En dehors de la peur que ces terroristes inspirent, le narrateur voudrait montrer comment, à travers ces revendications, leurs actions ont des visées multiples. Elles ont à la fois des prétentions politiques, religieuses, humanitaires et identitaires. L'exécution des actes terroristes devient dans cette perspective un moyen de communication qu'utilise l'intégrisme religieux pour transmettre sa vision, ses revendications ou même pour obtenir l'adhésion des autres personnages.

Cependant, en utilisant cette méthode, on perçoit également des contradictions au niveau des principes revendiqués. Tavleen qui est la cheffe des terroristes revendique la liberté qu'elle n'accorde pas à certains de ses otages. La preuve en est que l'exécution au cent dixième jour de Jalandri, le petit otage à la barbiche, n'est pas un fait du hasard. Selon l'un des témoins de la scène, Tavleen le considère comme un traître à sa foi pour s'être coupé les cheveux. En quelques mots, son sort est scellé : Il est donc condamné à l'exécution comme cet extrait le présente:

Elle regarda Jalandri droit dans les yeux et prononça sa condamnation à mort. "Toi d'abord. Apostat traître salaud." Elle donna l'ordre à l'équipage de se préparer à décoller, elle n'allait pas risquer une prise d'assaut après l'exécution, et du bout de son fusil, elle poussa vers la porte un Jalandri criant et demandant grâce. "Rien n'échappe à la fille dit Gibreel à Chamcha. C'est un sird-tondu". Jalandri avait été choisi en premier parce qu'il avait abandonné le turban et coupé ses cheveux, ce qui faisait de lui un traître à sa foi, un sirdarji rasé. Un sird-tondu. Une condamnation en neuf lettres sans appel.¹⁵²

Ainsi, au moment où elle revendique la liberté religieuse à travers son attentat, elle condamne son compatriote simplement pour avoir enlevé le turban et coupé ses cheveux. La

¹⁵¹ *Les versets sataniques*, p. 109

¹⁵² *Ibid.*, p.118.

demande de grâce de ce dernier ne sera pas entendue. Au contraire elle va le traîner jusqu'à la porte par les cheveux, l'obliger à se tourner vers elle pour qu'il soit bien conscient de son exécution. Dans ce cas, la violence devient un facteur de l'intégrisme religieux dans la mesure où elle provoque une certaine jouissance de ses acteurs. La mort du personnage à elle seule ne suffit pas, mais son caractère spectaculaire et violent qui intéresse l'intégriste.

Bien plus, le FIS utilise les actes de terreur pour tenter de faire capituler le gouvernement, ainsi que ses soutiens. C'est dire qu'en face de la pression du gouvernement et du manque d'engagement de certains Algériens, le mouvement intégriste se sert de la violence pour inverser le rapport de force. On assiste donc à la planification et à l'exécution des assassinats des maillons de la société qui sont contre cette idéologie et soutiennent de ce fait le gouvernement en place. Le narrateur fait état de plusieurs personnes assassinées parmi lesquelles se trouvent les poètes, les magistrats, les policiers et bien d'autres encore. Cet enchaînement de crimes est parallèle à l'évolution du narrateur dans le Front Islamique du Salut. On peut le percevoir à travers La narration de son premier assassinat qu'il présente en ces termes :

J'ai tué mon premier homme le mercredi 12 janvier 1994. C'était un magistrat. Il sortait de chez lui et se dirigeait vers sa voiture. Sa fille de six ans le devançait, les tresses fleuronées de rubans bleus, le cartable sur le dos. Elle est passée à côté de moi sans me voir. Le magistrat lui souriait mais son regard avait quelque chose de tragique. On aurait dit une bête traquée. Il a sursauté en me découvrant tapi dans la porte cochère. Je ne sais pas pourquoi il a continué son chemin comme si de rien n'était. Peut-être a-t-il pensé qu'en feignant d'ignorer la menace, il avait une chance de la repousser. J'ai sorti mon revolver et je me suis presser de le rattraper. Il s'est arrêté, m'a fait face. [...] " Qu'est-ce que tu attends" m'a crié Sofiane "tu ne vas pas te dégonfler maintenant. Ce n'est qu'un pourri" le sol menaçait de se dérober sous moi. [...] Chaque coup de feu m'ébranlait de la tête aux pieds. Je savais plus comment m'arrêter de tirer, ne percevais ni les détonations, ni les cris de la petite fille.¹⁵³

La lecture de cet extrait montre que le narrateur n'a pas commis qu'un meurtre, étant donné qu'il parle du premier homme tué. La suite du texte dévoile qu'il va participer à plusieurs autres crimes dont celui de son ancien ami et cinéaste Rachid Derrag, simplement parce qu'il est artiste et communiste, selon le Front Islamique du Salut. Tout comme chez Rushdie, l'œuvre de Khadra présente des individus terroristes qui ont des revendications liées à la liberté, à la dignité qu'ils refusent d'accorder à leurs semblables. Dans ce cas encore, la violence est un moyen de dissuasion face à la violence étatique, tout comme elle est incitation pour les potentiels adhérents.

¹⁵³ À quoi rêvent les loups, pp. 183-184.

Parallèlement aux cas évoqués plus haut, d'autres actes terroristes s'énumèrent dans les autres œuvres en étude. On peut parler de l'incendie du bordel de la péripatéticienne de Kassalafam que le prophète Paul considère comme un lieu de péché. Il ordonne sa destruction par l'incendie, alors que la tenancière et les employées s'y trouvent. Un acte barbare qui vise à faire disparaître à la fois la structure et ses acteurs, comme on peut le voir dans cet extrait :

Au premier flagellant de ce crépuscule-là, lorsque quelques lucioles pressées d'occuper la nuit commencèrent à émettre des signaux d'allégresse, d'énormes flammes s'élevèrent dans les cieux, accompagnées d'une fumée noirâtre et précipitèrent dans un chaos cyclonique. Des gens courraient assister à ce sinistre spectacle en jubilant : « Le bordel brule ! Le bordel est en feu ! » hurlaient-ils.¹⁵⁴

La violence de cet attentat contre la tenancière du bordel et son personnel est une illustration de l'attitude intégriste du prophète Paul. Ce dernier se considère chargé de la mission divine pour éradiquer le péché dans ce quartier, au point d'estimer qu'il a le droit de prendre des vies. L'acte posé devient à la fois un acte d'extraction d'une pratique concurrente à l'église du prophète, tout comme il dissuade les potentielles attitudes de dissidence.

Dans la même perspective, les jeunes salafistes et les identitaires sèment la terreur en France, chacun au nom de l'identité. Dans un contexte électoral clivé comme celui que présente Houellebecq, les principaux acteurs intégristes s'accrochent à leur « héritage verticale »¹⁵⁵ qui influence leur soutien à tel ou tel autre acteur politique. C'est ce qui les pousse à des actes de terreur contre leurs concitoyens, comme l'assassinat des jeunes maghrébins que le narrateur découvre sur le chemin de Martel.

En dépassant ces visions contextualisées des actes de terreur, *Histoire du Juif errant* parle, certes, des attentats perpétrés par Barrabas en situation de lutte contre les Romains. Cependant, le narrateur revisite l'histoire du monde pour montrer ce type de réaction dans diverses sociétés du monde, comme le montre cet extrait :

Barrabas, de plus en plus, inclinait vers l'action directe. Il finit par réunir autour de lui une bande de balèzes que les scrupules n'étouffaient pas. Il fallait de l'argent pour les payer : il le prit où il était. Ce que firent plus tard, et sous des cieux différents, un Cartouche ou un Mandarin, un Villa ou un Zapata, et les bandes rouges ou de blancs qui s'affrontèrent en Russie sous des bannières opposées. Les hommes de Barrabas s'introduisaient, la nuit, dans les maisons des riches Romains,

¹⁵⁴ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 111.

¹⁵⁵ Selon Amin Maalouf, tout individu est influencé à la fois par son héritage verticale et son héritage horizontal. Si l'héritage horizontal lui vient de son époque et de ses contemporains, l'héritage vertical lui vient de ses ancêtres, des traditions de son peuple, de sa communauté religieuse. Lire à cet effet *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, pp. 137-138.

*attaquaient les caravanes qui arrivaient de Syrie, taxaient les propriétaires de troupeaux et de terres. Tuer de leur faisait pas peur.*¹⁵⁶

De ce qui précède, il ressort que l'ensemble des textes en étude expose la violence des personnages sous la forme d'actes de terreur. Ceux-ci se justifient par des raisons diverses qu'utilisent les acteurs qui peuvent soit réprimer ceux qui ont des visions divergentes, soit inciter d'autres à l'adhésion soit les utiliser comme un moyen de diffusion ou de justification de l'intégrisme religieux. Dans un cas comme dans les autres, l'horreur s'oriente en fonction de la vision que lui donne l'idéologie. Souvent c'est la condamnation divine, un moyen de revendication au service des opprimés, un chemin vers le changement social ou vers la félicité céleste. Toujours est-il que la violence se présente dans l'œuvre comme un moyen susceptible de servir l'intégrisme religieux.

I-1-4 L'oppression de la femme

La plupart des sociétés décrites par les auteurs illustre généralement des actes de misogynie en contexte d'intégrisme. C'est dire que l'une des principales victimes de la violence intégriste est la femme, dans la mesure où son contrôle devient très souvent l'un des enjeux de l'homme. Celle-ci est généralement violentée, reléguée au second rang et très souvent manipulée ou exploitée par une société orientée vers le patriarcat. La possible revendication d'un statut social ou de la dignité humaine entraîne une répression violente. C'est ce qui ressort du roman *Les Versets sataniques* où les femmes sont presque de simples objets et leurs actions orientées par les désirs du prophète. Le cas le plus patent est celui de Hagar, la femme d'Ibrahim, l'un des patriarches religieux de l'islam. Sous la pression de sa première épouse, le patriarche va abandonner sa deuxième épouse au désert en rangeant son acte sous la bannière de la volonté divine, ainsi qu'il est écrit dans l'œuvre :

*Dans les temps anciens, le patriarche Ibrahim vint dans la vallée avec Hagar et Ismaïl son fils. Ici, dans le désert sans eau, il abandonna Hagar. Elle lui demanda : cela peut-il être la volonté de Dieu ? Il répondit : oui. Et il s'en alla le salaud. [...] Elle lui faisait confiance : alors surement il ne m'abandonnera pas. Après le départ d'Ibrahim, elle nourrit son enfant au sein jusqu'à ce que son lait tarisse. Et il gravit deux collines, d'abord Safa puis Marouah, courant de l'une à l'autre dans son désespoir, essayant d'apercevoir une tente, un chameau, un être humain. Elle ne vit rien.*¹⁵⁷

Dans le souci de satisfaire les désirs de sa première épouse, le patriarche Ibrahim fait subir cette violence à Hagar en l'expliquant par de la volonté divine. L'ardent désir de laisser

¹⁵⁶ *Histoire du Juif errant*, pp. 135-136.

¹⁵⁷ *Les Versets sataniques*, pp. 128-129.

un héritier l'a poussé à contracter une relation avec la femme en question. Son projet réalisé, il peut désormais s'en débarrasser au point de l'abandonner en plein désert. La femme est donc utilisée comme un objet qu'on sollicite en cas de besoin et qu'on peut rejeter aussitôt le projet achevé.

Si Hagar réussit à s'échapper grâce à la providence Divine, Hanane, la sœur de Nabil, n'aura pas la même chance dans *À quoi rêvent les loups* où le Front Islamique du Salut a de l'emprise sur la société algérienne. Les hommes ont tous les droits sur les femmes y compris la mort. On peut bien le voir chez Nabil qui terrorise sa sœur au point de jurer de l'égorger vive si elle n'obéit pas aux principes religieux. Dans un partage d'expérience avec sa collègue, on se rend compte qu'elle n'est pas la seule à vivre pareille situation dans la société décrite : « Je suis passée par là. Comme toutes les femmes. J'ai chancelé sous les gifles, fléchi sous les sommations, tremblé sans savoir pourquoi. Il m'arrivait de ne pas fermer l'œil de la nuit pour d'insignifiantes peccadilles »¹⁵⁸. Un phénomène qui ne concerne pas seulement les deux femmes évoquées, mais l'ensemble des femmes du pays. À la question de savoir ce qui arrive à Hanane, sa mère répond : « Ce qui arrive tous les jours aux filles du pays »¹⁵⁹. Cette généralisation de la condition de la femme illustre la précarité dans laquelle vivent les femmes dans la société algérienne. La mère d'Hanane parle même de jalousie, puisque la fille a réussi là où le garçon a échoué. Manifestant cette volonté de domination totale sur sa sœur, il ira jusqu'à l'assassiner pour avoir participé à une manifestation pour l'amélioration des conditions de la femme.

En dehors de la violence physique faite aux femmes qui est en réalité une lapalissade dans une société intégriste, la femme subit d'autres formes de violences intimement liées à l'exploitation de sa dignité. En d'autres termes, le contexte précaire favorise l'utilisation du corps de la femme pour des désirs divers. *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala et *Soumission* de Michel Houellebecq illustrent, de façon pratique, ces cas où la femme est régulièrement exploitée juste pour l'assouvissement des désirs des hommes. La narratrice dans *Le Christ selon l'Afrique*, plonge le lecteur dans un univers d'instabilité qui pousse les individus à se réfugier dans la religion pour tenter de rêver d'un monde meilleur. L'église du Pasteur Paul se présente à cet effet comme ce cadre qui peut leur offrir le bonheur tant rêvé. Cependant, plus on parcourt le texte, plus on se rend compte que c'est plutôt une exploitation des fidèles. Le pasteur en question se sert de la misère des fidèles pour s'enrichir. Et parmi ses

¹⁵⁸ *À quoi rêvent les loups*, p.114.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.112.

victimes se trouvent les femmes qui sont exploitées à la fois sur le plan matériel et sur le plan physique. En dehors de la "dime" qu'il prélève, il prend aussi les cœurs de ces fidèles. Il utilise sexuellement les jeunes filles, sous le fallacieux prétexte de les délivrer des possessions démoniaques. On peut le percevoir dans ces réflexions de Boréale au sujet de sa société, lorsqu'elle dit :

Je ne m'esclaffai pas de l'ânerie de cet homme qui avait entretenu l'amant de son épouse en croyant qu'il était son cousin, ni du spectacle de ce pasteur qui s'offrait gratuitement des fellations en arguant que son sperme possédait milles vertus pour la guérison de la malchance¹⁶⁰.

Les faits évoqués par la narratrice sont certes exprimés de façon ironique, mais ils révèlent en réalité la place de la femme dans une société intégriste qui a vu, selon la narratrice, déferler Dieu dans les rues de la ville de Douala. Dans cette société difficile, l'extrait analysé montre la violation de l'intimité des femmes que fait le pasteur Paul. Une exploitation sexuelle qui renforce sa domination sur les femmes en question.

La situation décrite dans la ville de Douala n'est pas très différente de celle de Paris en 2022 dans le règne de Ben Abbes. On peut certes voir la régression des droits sociaux dans tous les domaines, mais l'exploitation du texte montre que la femme est la principale victime de cet état de choses. Certaines femmes sont obligées d'être voilées ; d'autres vont en mariage encore mineures. Leur vie se résume en un cycle infernal, qui va de la maison familiale à la création d'une famille à laquelle on doit accorder tout son temps. Le narrateur présente cette situation de la femme ainsi :

En régime islamique, les femmes – enfin, celles qui étaient suffisamment jolies pour éveiller le désir d'un époux riche – avaient au fond la possibilité de rester des enfants pratiquement toute leur vie. Peu après être sorties de l'enfance elles devenaient elles-mêmes des mères, et replongeaient dans l'univers infantin. Leurs enfants grandissaient, puis elles devenaient grands-mères, et leur vie se passait ainsi.¹⁶¹

Le plus représentatif de cette décadence sociale est le milieu universitaire où les femmes sont obligées d'abandonner leurs chairs, simplement parce qu'elles sont femmes. Le cas de Marie-Françoise Tanneur est évocateur, dans la mesure où, malgré ses compétences reconnues dans le domaine, elle est obligée d'abandonner les enseignements pour s'occuper de son foyer, comme le stipule la nouvelle loi islamique. Elle sera remplacée par un enseignant médiocre à qui on paiera un salaire plus qu'honorable. Une situation offusque le narrateur dans cet extrait : « dix mille euros par mois pour un enseignant médiocre, qui ne

¹⁶⁰ *Le Christ selon l'Afrique*, p.161.

¹⁶¹ *Soumission*, pp. 226-227.

pouvait produire aucune publication digne de ce nom, et dont la notoriété était nulle : ils avaient vraiment de très gros moyens.¹⁶² »

De ce qui précède, on remarque que l'intégrisme entraîne non seulement une situation sociale de plus en plus décadente, mais aussi et surtout que la femme en est la principale victime. Dans les différentes œuvres évoquées, la variété des situations ne change en rien la condition de la femme en société intégriste. Malgré la dégradation générale des sociétés représentées, la femme connaît ce que Jean Marc Ela, à la suite de Jane Henne appelle « la pauvreté au féminin¹⁶³ », c'est-à-dire cette catégorie sociale qui vit cloîtrée, exclue, en marge du « monde ». Cela fait de l'oppression de la femme un facteur de la violence intégriste.

À la fin de ce chapitre, il était question pour nous d'étudier la mise en texte de l'intégrisme religieux à travers la double variante des motivations historique et sociopolitique susceptibles de justifier l'attraction de certains individus pour des solutions radicales concernant les défis que leur pose la société. Pour le faire, le présent chapitre s'est d'abord intéressé à son aspect historique. À travers les conflits religieux, les mouvements révolutionnaires et les luttes hégémoniques entre peuples, il est apparu que ce basculement des individus vers l'érection de l'extrémisme religieux comme solution aux difficultés sociohistoriques rencontrées et les violences et autres dérives qui en résultent constituent une longue expérience de l'histoire de l'humanité. Cette expérience permet au lecteur de voir une certaine imbrication entre les principes religieux et les enjeux socioéconomiques des personnages. S'inscrivant dans cette logique, on se rend compte que l'intégrisme religieux n'a pas toujours eu des fondements liés à l'interprétation des faits sacrés ; il y a généralement eu la défense d'autres enjeux qui s'est plutôt servie de la religion et dont l'héritage verticale continue à influencer la société contemporaine. L'aspect sociopolitique a décrit une société qui part des différentes formes de religiosité à la généralisation de la violence, en passant par une fracture sociale alimentée par l'inégale répartition des richesses, ainsi qu'une conscience tournée vers le passé. Cette section a également permis d'établir de façon synchronique le même entremêlement des intérêts sociaux et religieux. L'ensemble des aspects analysés laisse voir des intérêts connexes plus ou moins éloignés, mais qui trouvent leur ciment dans les principes religieux. Ainsi, à travers les chocs, les crises et les ambitions des personnages,

¹⁶² *Soumission*, p. 181.

¹⁶³ Lire à cet effet Motaze Akam dans *Sociologie de Jean-Marc Ela : les voies du social*, Paris, Harmattan, 2011, pp. 68-69.

l'organisation sociale, le tout doublé d'une conscience du passé qui donne sens au présent et oriente l'action du futur, il est normale de considérer l'intégrisme religieux comme une réalité qui ne relève pas uniquement de la religion, mais qui est motivée par des faits et des implications historiques et sociopolitiques. C'est ce qui fait de ces variantes des convergences essentielles de la représentation de l'intégrisme religieux. Malgré la diversité des productions et des faits, leur représentation dans le temps permet de les harmoniser pour les orienter vers un destin collectif.



CHAPITRE II
LES SOURCES IDÉOLOGIQUES DU
PHÉNOMÈNE INTÉGRISTE

La notion d'idéologie est difficilement saisissable, d'autant plus que le mot à lui seul a plusieurs conceptions. Dans un premier temps, l'idéologie se présente comme un ensemble de représentations. C'est certainement pour cette raison que Gramsci la considère comme une « conception du monde qui se manifeste dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective.¹⁶⁴ » Dans cette perspective, le concept se situe dans la vision schumpetérienne qui pense que l'idéologie organise la totalité du discours de la société sur elle-même. Par contre Maxime Rodinson¹⁶⁵ s'intéresse à sa capacité mobilisatrice, considérant l'idéologie comme une force de mobilisation des énergies. Dans ce sens, l'idéologie permet de mobiliser et d'orienter de façon individuelle ou collective vers une action. C'est la raison pour laquelle elle apparaît comme « un corps de doctrine destiné à parer d'une justification d'apparence logique les sentiments qui inspirent l'action politique.¹⁶⁶ » Enfin, l'idéologie peut être considérée comme un déguisement plus ou moins conscient de la nature réelle d'une situation. Elle se caractérise dans ce sens « moins par son contenu ou sa distribution que par sa capacité d'occulter le réel.¹⁶⁷ »

Apologétique et auto mystificatrice, l'idéologie permet de justifier et de maintenir les structures existantes. Dans un cas comme dans les autres, la mise en place de l'intégrisme religieux présente les divers aspects de l'idéologie sus évoquées. Ce qui rend non seulement cet aspect incontournable dans l'étude de l'intégrisme religieux, mais aussi évite de sélectionner uniquement l'une des visions précédentes et qui d'ailleurs sont compatibles pour ce genre d'étude, d'après Guy Caire¹⁶⁸. C'est la raison pour laquelle le présent chapitre s'appuiera davantage sur la définition de Louis Althusser. Elle semble englober les trois visions précédentes en considérant l'idéologie comme « un système possédant sa logique et sa rigueur propres de représentations (images, mythes, idées ou concepts suivant les cas) doué d'une existence et d'un rôle historique au sein d'une société donnée.¹⁶⁹ » C'est cette vision englobante de l'idéologie qui permet de mieux la présenter comme un ressort fondamental de l'intégrisme religieux. D'ailleurs, Yvon Pesqueux¹⁷⁰ pense qu'il y a un rapport très étroit entre l'idéologie et l'intégrisme. C'est certainement ce qui lui fait dire que « idéologie et

¹⁶⁴ Gramsci, *Œuvre choisies*, Editions Sociales, 1959, p. 47.

¹⁶⁵ Lire à cet effet « Sociologie marxiste et idéologie marxiste », in *Dogène*, octobre-décembre, 1968.

¹⁶⁶ Gaëtan Perrin, *Sociologie de Pareto*, Presses Universitaires de France, 1966, p. 172.

¹⁶⁷ David Vidal, *Essai sur l'idéologie*, Editions Antropos, 1971, p. 24.

¹⁶⁸ Lire à cet effet la page 7 de « idéologie du développement et développement de l'idéologie » in *Tiers Monde*, tome 15, n° 57, 1974, qui pense que ces trois visions de l'idéologie qu'il baptise vision de structuration, vision de polarisation et vision de travail sur la pensée sont compatibles pour ce genre d'étude.

¹⁶⁹ Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 1966, p.238.

¹⁷⁰ Yvon Pesqueux, À propos d'idéologie et d'utopie, article en ligne à retrouver sur [www.https://halshs.archives-ouvertes.fr](https://halshs.archives-ouvertes.fr). Consulté le 15 juin 2021.

intégrisme sont d'ailleurs plus proches qu'il n'y paraît. Les deux aspects se fécondent l'un l'autre. L'idéologie, tout comme l'intégrisme, est simplification et incantation et conduit à distinguer entre des facteurs amis et des facteurs ennemis »¹⁷¹. Le rapport entre l'intégrisme religieux et l'idéologie ainsi établi, il devient donc nécessaire de s'intéresser à la structuration de l'intégrisme religieux, aux stratégies mises en place dans la mobilisation et l'amplification de l'idéologie intégriste pour enfin aboutir à la perception de la réalité que cette idéologie propose.

II-1 L'ENRACINEMENT DE L'INTEGRISME DANS LES RAPPORTS SOCIAUX

L'une des caractéristiques principales de l'idéologie est son enracinement dans les rapports sociaux de production. C'est dire en réalité qu'il n'existe pas d'idéologie en dehors de ces rapports qui constituent son socle. Dans ce sens, l'intégrisme religieux, en tant qu'idéologie, n'existe pas pour lui-même mais comme une réponse adéquate pour résoudre le problème réel qui se pose à partir des conditions matérielles de la société qu'elle justifie, afin de projeter l'avènement d'une situation nouvelle. Ainsi, quelles sont les conditions matérielles de la société qu'on peut identifier comme source de construction de l'idéologie intégriste? La présente section se propose donc d'étudier l'ensemble des rapports sociaux présents dans le corpus qui justifient l'adhésion à cette idéologie.

I-1-1 la fracture sociale liée à la corruption

Selon Davide Torsello¹⁷², la corruption désigne, au sens large du terme, le fait d'utiliser sa position de responsable d'un service public, c'est-à-dire étatique, à son bénéfice personnel. Au sens strict du terme, il désigne tout comportement par lequel un agent public ou privé obtient un enrichissement illicite. Il s'agit donc en réalité de la perversion, du détournement d'un processus ou d'une interaction entre plusieurs personnes dans le dessein, pour le corrupteur, d'obtenir des avantages et des prérogatives particulières ou, pour le corrompu, d'obtenir une rétribution en échange de sa complaisance. Cette pratique, qui est souvent liée à certains individus ou groupes d'individus, constitue une pratique sociale qui justifie la naissance de l'idéologie intégriste, étant donné qu'elle crée une fracture sociale à laquelle l'idéologie prétend s'opposer. L'auteur de *Le Christ selon l'Afrique* l'illustre en décrivant une administration camerounaise qui a fait de la corruption un mode de gouvernance. Des fonctionnaires administratifs aux hommes politiques, en passant par la police, le système est

¹⁷¹ Yvon Pesqueux, À propos d'idéologie et d'utopie, op.cit., p. 2.

¹⁷² Davide Torsello, *Corruption in public administration: an ethnographic approach*, 2016.

le même : les services s'achètent. La narratrice de l'œuvre fait de la ville de Douala le symbole même de cette pratique à travers l'ancien fonctionnaire du port, et les policiers de Bonandjo qui, chacun à son niveau, usent de la corruption pour s'enrichir, prendre des décisions ou amener les autres à les prendre. On peut bien le noter à travers la rétrospection narrative dans laquelle la narratrice fait revivre au lecteur l'ancienne vie du prophète Paul. Ancien fonctionnaire du port de Douala, le personnage Paul était un fonctionnaire corrompu qui surtaxait les produits des importateurs :

Aucune marchandise n'entrait ni ne sortait du débarcadère sans qu'il touche 10% de la valeur des bien évalués en fonction de son humeur. Il surtaxait les importateurs, il augmentait les tarifs d'affranchissement. Il gonflait les frais de transport. Certains clients imprudents s'en ouvraient aux secrétaires, écrivaient aux directeurs, aux douaniers en chef, mais les courriers atterrisaient comme par enchantement sur le bureau du fonctionnaire. « C'est la loi monsieur ! » répondait-il avec un sourire commercial, puis il ajoutait : « en cas de litige, vous pouvez déposer vos griefs auprès du tribunal de commerce ». Il y avait tant de démarches à entreprendre, de pots-de vin à verser à chaque étage, que les clients sortaient exténués et si fauchés qu'ils renonçaient aux marchandises. Et par un processus par Dieu seul connu, elles se retrouvaient en vente au bord des chaussées.¹⁷³

Dans cette description du personnage incriminé, on peut certes voir son degré de corruption, mais surtout celle de toute une administration qui va du bas au haut de l'échelle, des services de la direction à ceux de la justice. En un mot, l'ensemble du système est corrompu. Il pousse de ce fait les clients au renoncement de leurs marchandises et les ruinant par la même occasion. Bien plus, la narratrice situe ces personnages dans un espace précis, celui des quartiers Makepe et Bonandjo qui deviennent des symboles de l'enrichissement outrancière d'un groupe de dominants corrompus au détriment des pauvres qui vivent dans des quartiers très pauvres comme Kassalafam. Le cas du Prophète sus évoqué est intéressant, dans la mesure où celui-ci perd son poste de fonctionnaire de Douane. Cependant, on observe une reconversion de l'idéologie de la domination dans sa nouvelle vie en tant qu'homme religieux. Les commerçants sont remplacés par les fidèles de son église, le pourcentage qu'il prenait se transforme en dime. Le résultat à la fin est le même, étant donné qu'il s'enrichit au détriment de ses fidèles.

Ainsi, à partir de cette généralisation du fait, on peut comprendre que la corruption n'est pas un simple phénomène ou des actes à la recherche de simples privilèges par quelques individus isolés, mais un système généralisé dans tout le pays au service d'une classe pour s'établir solidement et contrôler le bas peuple qui en souffre, comme l'illustre la narratrice de l'œuvre : « les Camerounais en avaient marre de la corruption, ils en avaient assez de fricoter

¹⁷³ *Le Christ selon l'Afrique*, pp. 20-21

avec les zébus malingres, tandis que les autres s'empiffraient de champagne français et de petits-fours anglais !¹⁷⁴ » La corruption devient ainsi un déterminant social qui favorise l'enracinement de l'intégrisme religieux. Le déferlement des religions dans les rues de Douala se présente donc comme une réponse à cette situation, considérant le règne de la religion comme le seul capable d'éradiquer ces maux. Le cas du prophète illustre une reconversion de la religion au service de l'idéologie de la domination, tout comme l'intérêt de ses fidèles pour la religion, ainsi que la vision religieuse d'Homotype, sont en réalité une projection vers le changement de ce système qui asservit les masses. Voilà une situation qui résume en réalité le sentiment de révolte qui naît de cette corruption généralisée dans le pays et que décrit la narratrice. Elle entraîne la population vers la quête des solutions religieuses.

Si la situation de Douala est plus ou moins tendue, la fracture sociale entraînée par la corruption algérienne vire à une opposition qui aboutit même à la guerre civile dans *À quoi rêvent les loups*. Tout comme Douala au Cameroun, la ville d'Alger beigne dans une corruption orchestrée par une classe dominante au service de l'élite politique du pays représentée par le FLN. Elle est constituée, d'après le narrateur, des personnes capables de vendre ou de s'acheter tous les services qu'offre la société. On peut le constater avec l'installation du téléphone dans la famille de Nafa Walid, qui a soudoyé les fonctionnaires de la poste pendant dix ans, pour le téléphone sans résultat, comme on peut le noter dans ce dialogue avec le majordome:

- *Vous avez le téléphone chez vous ?*
- *Ça fait dix ans que nous soudoyons les sous-fifres de la poste pour l'installation d'une ligne.*¹⁷⁵

Dans ce dialogue, on constate que, pour obtenir ce genre de service dans l'Algérie du texte, il faut soudoyer les fonctionnaires en charge de ce secteur d'activité. Bien plus, on peut le faire pendant des années sans obtenir le service sollicité et les coupables restent impunis et, dans le pire des cas, ne sont même pas inquiétés ; le cas du personnage principal nous l'illustre. Cette attitude ne concerne pas uniquement les personnes en quête d'un service, mais s'étend jusqu'aux individus pétris de talent et qui ne demandent qu'une chose : avoir l'opportunité de l'exprimer. Le témoignage du personnage Hamid illustre le comportement des responsables du sport:

¹⁷⁴ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 21.

¹⁷⁵ *À quoi rêvent les loups*, p. 25.

*Ouais, seulement rentiers de la fédération se sont montrés gourmands. J'ai dit : je partage pas. Alors ils m'ont saqué. Je suis resté deux ans à Marseille. J'ai gagné mes premiers combats avant la limite. Et d'un coup, je me suis retrouvé plongeur dans un bistrot. [...] Les fédés ont sorti des lois casse-tête chinois et ont résilié mes contrats. Je suis rentré au bled pour reprendre un nouvel élan. Ils ont monté le staff contre moi, puis on m'a éjecté de l'équipe nationale. [...] Ils voulaient m'exploiter, un bon filon. Des coups pour moi, du blé pour eux. C'est comme ça que ça se passe à la fédération*¹⁷⁶

La conclusion que tire Hamid à la fin de la narration de ses déboires montre le fonctionnement des administrateurs de la fédération qui exploitent les sportifs au point de s'enrichir à leur détriment. Au-delà de cette exploitation, ils arrivent même à détruire complètement les carrières sportives de ceux qui refusent de s'accommoder à ce système de fonctionnement. C'est le règne de l'argent et non du mérite, encore moins du talent individuel. La conversation entre Junior Raja et Hamid au moment de l'embauche de ce dernier, comme le garde du corps, illustre bien ce pouvoir de l'argent sur le mérite. On peut le constater dans ces propos qu'il rapporte au personnage principal de l'œuvre :

*Au cabaret, j'ai rencontré Junior. Il cherchait un garde du corps. Il m'a dit : montre-moi tes points. J'ai montré mes points. Il a dit : ils sont en bronze ; maintenant ouvre-les. Je les ai ouverts. Junior a dit : dedans il y a que du vent. Ensuite il m'a montré ses poings à lui. J'ai dit : ils sont mignons, mais en porcelaine. Junior a ri, et il les a ouverts. A l'intérieur, il y avait du fric.... [...] J'ai pigé tout de suite. C'est comme ça que Junior m'a recruté.*¹⁷⁷

Une véritable illustration des valeurs de la société algérienne décrite dans le texte. Une société dominée par le pouvoir de l'argent qui vend et achète. D'ailleurs c'est l'objectif même de cette conversation entre le narrateur et son interlocuteur qui veut apprendre au premier comment fonctionne la société dans laquelle il vit. C'est dans cette situation que s'enracine l'idéologie islamiste qui se propose comme la seule alternative possible. Elle regroupe à cet effet tous les frustrés algériens autour du projet du FIS pour les opposer aux autres. De la simple frustration au maquis, en passant par toutes les autres étapes décrites par le narrateur, l'idéologie intégriste trouve son fondement dans sa capacité à solutionner ce problème, comme le révèlent ces propos du joueur de Mandoline : « J'attends qu'on me restitue ma dignité, kho, ma dignité et celle de mes idoles, et celle de mes amis.¹⁷⁸ »

Tout comme dans les œuvres analysées plus haut, la fracture sociale est bel et bien présente dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie. Elle est le fruit de la corruption qui sévit dans la ville de Bombay. Les hommes d'affaires du pays se servent de ces artifices pour s'enrichir davantage et appauvrir la classe ouvrière. Changez Chamchawala est l'exemple de

¹⁷⁶ À quoi rêvent les loups, p.37.

¹⁷⁷ Ibid., p 38.

¹⁷⁸ Ibid., p.61.

ce type d'homme d'affaire qui use de la fraude fiscale sur les taxes à l'importation pour s'enrichir de façon illicite. Il va donc s'établir à Scandal Point, qui représente un coin de paradis par rapport à d'autres parties de Bombay et même du pays. Zeeny le rappelle à Saladin pour montrer la différence qui existe entre les deux Bombay opposés dans leur conversation :

*Qu'est-ce que tu connais de Bombay ? Ta ville, mais qui ne l'a jamais été. Pour toi, c'est un rêve d'enfance. Grandir à Scandal Point c'est comme vivre sur la lune. Pas de clodos, non m'sieu, rien que des chambres de bonnes. Des membres de Shiv Sena sont-ils venus pour créer des troubles ? Où sont les voisins qui crevaient de faim pendant la grèves du textile?*¹⁷⁹

De ce qui précède donc, on peut bien voir qu'il y a une fracture sociale liée à la corruption des personnages, au point de créer deux villes opposées. Une partie est comparée à la lune au pays des rêves, tandis que l'autre n'est pas très éloignée de l'enfer. L'excès de pauvreté de l'autre groupe va transformer certains personnages en de criminels capables de massacrer des enfants. À la remarque d'un jeune qui ne comprend pas comment les raisons économiques peuvent pousser un adulte à matraquer des petits enfants à mort, un autre rétorque : « Si tu penses ça, tu n'as jamais eu faim, Salah, c'est du romantisme à la con de penser que les questions économiques ne transforment pas les hommes en bêtes.¹⁸⁰ » Il ressort de cet extrait que la corruption de la classe dominante provoque une frustration sociale dans laquelle s'incruste l'idéologie intégriste. Quand bien même elle revient sous la forme des conflits musulmans et hindous, la violence qui en résulte montre en réalité qu'il y a un catalyseur au départ.

De cette analyse, il ressort le fait que les villes de Douala, comme celles d'Alger et de Bombay décrites dans les œuvres en étude, illustrent une fracture sociale qui fédère les membres de certains groupes pour les opposer aux autres. C'est de ces intérêts matériels de la société que s'enracine l'idéologie intégriste. Même si la situation n'est pas décrite avec la même intensité dans *Histoire du Juif errant* et dans *Soumission*, on note tout de même que la précarité des galiléens et les difficultés économiques des banlieues françaises sont à favoriser le développement de l'idéologie intégriste. La question des biens divise François et son père au point de laisser naître le mouvement franciscain au sein de l'Église catholique tel qu'on peut le voir dans *Histoire du Juif errant*. Dans la même logique, l'émergence sociale du personnage Rober Rediger le contraint à intégrer l'islamisme. Dans une œuvre comme dans les autres, on voit bien que l'idéologie s'incruste dans les conflits des intérêts sociaux et finit

¹⁷⁹ *Les Versets sataniques*, p. 78.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 81.

par fédérer les groupes au point d'en faire des alliés d'un côté et des ennemis de l'autre. Pas besoin d'une véritable entreprise de théorisation, seules les actions sociales finissent par la mettre en évidence.

II-1-2 Les enjeux des luttes politiques

L'une des caractéristiques de l'idéologie est également le rapport étroit qu'il entretient avec la politique. C'est dire en réalité qu'elle n'est pas extérieure aux différents mouvements politiques qui l'ont vu naître et qui sont à la conquête du pouvoir. Dans cette perspective, l'idéologie se présente comme une stratégie de lutte bien raffinée qu'un groupe a en partage dans le but de conserver ou de protéger le pouvoir. On peut bien voir cette double perception dans l'œuvre de Khadra où on observe d'un côté une gestion arbitraire du pouvoir qui structure l'administration de manière à se réserver tous les privilèges nécessaires. Celle-ci se perçoit dans la gestion des biens et des services qui ne dépend que de la volonté, de la subjectivité ou du bon vouloir d'un individu du groupe dominant sans le souci d'équité ou de justice. Cette gestion du pouvoir se décline de différentes façons dans l'ensemble des œuvres en étude. L'installation du téléphone chez les Walid relève, certes, d'un fait de corruption mais renvoie aussi à la gestion arbitraire du pouvoir par l'élite dominante. Dans l'extrait de la page vingt-cinq, il est montré que les Walid ont soudoyé les fonctionnaires de la poste pendant dix ans pour le téléphone sans résultat. Mais l'intervention des Raja en un jour aura suffi pour qu'on installe le téléphone en question. Nafa Walid lui-même est surpris de la célérité de la procédure quand il rentre à la maison comme on peut le noter dans ces propos :

Il s'écarta pour me désigner l'appareil téléphonique trônant sur une commode dans le vestibule. Je restai songeur pendant un bon moment. Depuis des années, je formulais demande sur demande, soudoyais sous-fifre sur guichetier, adressais lettre de rappel sur lettre de réclamation pour l'installation d'une ligne, sans aucun résultat. Il m'avait suffi de laisser mon adresse chez le secrétaire des Raja pour qu'un téléphone fût mis en place dans la journée.¹⁸¹

Dans cet extrait, on constate que la classe dominante dispose de tous les services et en donne à qui elle veut et surtout pour son propre intérêt. Le personnage a essayé d'user de la corruption pendant une dizaine d'années sans résultat. Mais grâce à la notoriété des Raja, le service lui est rendu sans complications. C'est précisément à ce niveau que se situe le caractère arbitraire de la gestion du pouvoir en Algérie, car la corruption existe certes, mais elle ne suffit plus pour être traitée honorablement. Les familles constituent en réalité des sortes de classes et l'appartenance à l'une d'entre elles prédispose à des services qui ne

¹⁸¹ À quoi rêvent les loups, p.31.

reviendront jamais aux couches défavorisées sauf quand il s'agit de l'intérêt de la classe en question, comme c'est le cas de Nafa.

Dans l'autre sens, le FIS ne lutte pas sans objectif. Il vise également le pouvoir politique que détient le FLN et dont il use pour la satisfaction des intérêts de la classe dominante. Cela se justifie par la critique que les imams font du pouvoir, les assassinats ciblés, les manifestations ou le maquis pour ne citer que ces éléments qui sont utilisés pour la conquête de ce pouvoir. On peut le voir dans la réorientation que fait l'imam Younes de la mort de la jeune fille qui affecte Nafa. Il part de la situation de la jeune fille pour projeter le personnage dans celle du pays tout entier, comme on peut le noter dans cet extrait :

Ce n'est pas la mort d'une petite écervelée qui te chagrine. Quelque part, elle l'a bien mérité. Tu es malheureux parce que ton pays t'indigne. Tout en lui te désespère. Tu refuses d'être ce qu'on veut que tu sois, l'ombre de toi-même, pécheur malgré toi. Comme tous les jeunes de ce pays, tu as été séduit et abandonné. [...] Lorsqu'il n'y aura plus rien dans le monde, lorsque la terre ne sera que poussière, demeurera alors la face d'Allah. Et au jour dernier, il te sera demandé, sans complaisance aucune : « qu'as-tu fais de ta vie, Nafa Walid ? » ta réponse, c'est à partir d'aujourd'hui qu'il faut la préparer.¹⁸²

En considérant de façon minutieuse son discours, on se rend compte que non seulement l'imam donne une nouvelle orientation à la situation que vit Nafa pour la mettre au service de la cause islamiste, mais aussi il présente l'adhésion du personnage à cette cause comme l'expression de la volonté d'Allah, une façon de l'inciter à s'engager résolument pour le Front Islamique du Salut, matérialisation de la volonté divine, seule capable de se substituer au pouvoir malheureux des hommes.

Dans des situations quelque peu similaires, l'affrontement entre les jeunes identitaires et les jeunes salafistes dans *Soumission* est motivé par la conquête du pouvoir. Dans la France du texte, les Français et Européens de souche se sentent à l'étroit dans un continent de plus en plus envahi par les peuples immigrés musulmans. Ce sentiment d'invasion est plus perceptible par la conquête du pouvoir par un candidat musulman, alors que la France est supposée être chrétienne. Une vision de conquête va naître de chaque côté, élaborant les stratégies nécessaires pour se débarrasser de l'adversaire et prendre enfin le pouvoir. Le narrateur présente les deux stratégies qui sont presque semblables, comme on peut le noter dans cet extrait : « Les jeunes extrémistes musulmans souhaitent au fond la victoire de Ben Abbes ; ils n'y croient pas, ils pensent que le Djihad est la seule voie, mais ils n'essaieront pas de l'empêcher. Et c'est exactement la même chose en ce qui concerne le Front National et les

¹⁸² À quoi rêvent les loups, pp.85-86.

identitaires, la seule vraie voie c'est la guerre civile.¹⁸³ » On peut donc comprendre que tous les affrontements entre ces deux groupes extrémistes ont une finalité politique : celle de la conquête du pouvoir. Le catholicisme chez les identitaires et l'islam chez les Salafistes, deviennent en quelque sorte des prétextes et des justificatifs au service de ladite conquête.

La situation est quelque peu semblable dans *Histoire du Juif errant* où Juifs et Romains s'affrontent pour le contrôle du pouvoir. Il faut noter que les premiers sont sous la domination des seconds depuis des années. Cette situation suscite la révolte des Juifs menée par les Zélotes, et les nationalistes qui souhaitent le renversement du pouvoir Romain et l'établissement d'un pouvoir purement juif. En dehors des révoltes et des répressions qui naîtront de cette condition et qui seront agrémentées par la foi des uns et des autres, il y aura un véritable massacre à Massada représentant le paroxysme de cet affrontement. D'un côté comme de l'autre, chaque groupe va convoquer la providence divine pour atteindre l'objectif final : l'acquisition du pouvoir. C'est ce qu'on peut noter dans cet extrait où le Juif errant décrit le déroulement de cette bataille:

Nous aussi à Massada, nous avons récité des psaumes et chanté des cantiques. Les Romains dans la plaine offraient de sacrifices à Jupiter et à Mars. Et les Romains et nous, chacun de notre côté, nous faisons ce que nous pouvions pour que la divine providence, sous les couleurs de l'histoire, suivit les chemins que nous voulions. [...] Nous avons essayé de desserrer l'étau des ennemis de notre Dieu. Au nom de la Ville éternelle et de leur divin empereur, ils ont bloqué toutes les issues.¹⁸⁴

La question du pouvoir est donc au centre des enjeux qui sont stimulés par la religion. Cette dernière devient le ferment nécessaire pour susciter l'adhésion des membres du groupe qui ne s'engagent plus seulement pour défendre l'intégrité territoriale du peuple juif, mais pour obéir à leur divinité et défendre ses intérêts.

Parallèlement à ce qui est vécu dans les autres œuvres, *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie inscrit également l'idéologie intégriste dans le cadres des enjeux du pouvoir de la ville de Jahilia. L'organigramme qui préside aux destinées de la ville est constitué d'un groupe de personnes assistant au conseil selon leurs origines. Cette norme crée des frustrations pour ceux qui ne sont pas issus de ces familles. ce contexte engendre le conflit entre les autres membres du conseil et le personnage Mahound, qui bien qu'étant un homme d'affaire prospère, n'a pas le droit d'y siéger. Les difficultés liées à cette règle,

¹⁸³ *Soumission*, p.142.

¹⁸⁴ *Histoire du Juif errant*, p. 359.

discriminatoire, seront à l'origine d'une suite de massacres qui vont pousser Mahound à migrer à Yathrib.

En dehors de cet aspect, on se rend compte que la gestion du temple qui est la principale source de revenus est confiée aux proches de Hind, la femme du Maître de la ville. Ils contrôlent l'ensemble des revenus, tandis que le petit peuple subit cela comme une fatalité. Dans ce genre de situation, le peuple se sent dépossédé de son pouvoir et peut désormais être baladé au gré des multiples vents qui soufflent. La suite du récit démontre la facilité avec laquelle Mahound reprend la ville de Jahilia et vient imposer la soumission. Le peuple ayant perdu sa dignité, ne sent plus la force de défendre sa ville. Il va basculer sans se défendre vers une idéologie inconnue avec peut-être un espoir de trouver en elle une vie plus ou moins meilleure.

Dans un cas comme dans les autres, il devient évident que la gestion arbitraire, telle que décrite dans les textes en présence, inscrit l'idéologie intégriste dans les enjeux de la conquête du pouvoir. Cette idéologie s'incruste dans une situation d'échec d'une politique déjà en action. Celle-ci favorise un groupe et les oppose aux laissés pour compte qui voient en sa venue, l'expression du changement. Par révolte ou par simple suivisme, le résultat évoqué provient du même phénomène.

II-1-3 Les opinions nées de la mémoire historique

La mémoire historique laisse entrevoir un certain nombre de séquelles manipulables par des personnages au point de s'identifier ou s'opposer à un groupe. L'approche historique de l'intégrisme religieux dans les œuvres en étude met à la disposition du lecteur une multitude d'éléments qui illustrent à la fois les conflits religieux, culturels et raciaux. La reconstitution de ces différents éléments influence les opinions et les regards que les uns portent sur les autres. L'enracinement social de l'intégrisme religieux se fait donc au gré des différentes opinions et regards nés de cette mémoire historique. C'est la raison pour laquelle on voit comment l'intégrisme s'introduit au rythme du conflit de l'Occident chrétien contre l'Orient musulman, de l'Occident égoïste contre l'Afrique ou l'Inde victime de son hospitalité, de la lutte contre le racisme, de l'opposition entre l'immigré et le natif, du conflit Israélo-arabe ou encore de l'Orient pudique contre l'Occident pervers. L'ensemble de ces éléments, présents dans le corpus, illustre comment, à travers la reconstitution de la mémoire des personnages, les séquelles engrangées deviennent le ferment de l'intégrisme religieux.

C'est ce qui ressort de *Soumission* de Michel Houellebecq, œuvre dans laquelle le narrateur présente une bataille politique sous le prisme d'un conflit culturel opposant chrétiens autochtones et musulmans immigrés. Ce qui pousse chaque communauté à développer des visions fédératrices en rapport avec leurs visions du monde respectives. Une réalité qu'on peut noter dans cet extrait où le narrateur expose la vision du monde des salafistes pour qui « la France est terre d'impiété, dar al koufr ; pour la fraternité musulmane, au contraire, la France fait déjà potentiellement partie du dar al islam.¹⁸⁵ » Ces différentes visions, bien qu'étant quelque peu divergentes, ont quand même un seul objectif : celui de la transformation totale de la France en terre musulmane. Les salafistes usent de la violence quand les frères musulmans choisissent la voie des urnes. Cependant, comme le dit le narrateur, « les jeunes extrémistes musulmans souhaitent au fond la victoire de Ben Abbes.¹⁸⁶ »

À l'opposé des musulmans, se dressent les français autochtones qui se battent pour l'intégrité de la culture française et européenne. Ils vont donc considérer la quête du pouvoir par les frères musulmans comme une invasion du territoire européen. On comprend pourquoi les jeunes identitaires s'impliquent activement dans la marche du Front National avec des banderoles qui revendiquent cette appartenance européenne comme on peut le noter dans cet extrait

Une immense banderole barrait toute la largeur de l'avenue, portant l'inscription : "Nous sommes le peuple de France". Sur de nombreux petits panneaux disséminés dans la foule était écrit, plus simplement : " Nous sommes chez nous". C'était devenu le slogan, à la fois explicite et dénué d'agressivité exagéré, utilisé par les militants au cours de leur rassemblement.¹⁸⁷

Il se crée à partir de cet extrait un groupe identifiable par le "Nous", français et chrétiens, qui s'unissent pour s'opposer à un autre potentiellement identifiable à "Eux", qui est constitué d'immigrés et de musulmans. L'islam et le christianisme s'utilisent dans ce cadre pour renforcer la vision des uns et des autres. Ainsi, tout comme les jeunes salafistes œuvrent pour la victoire des Frères musulmans, « c'est exactement la même chose en ce qui concerne le Front national et les identitaires.¹⁸⁸ » En réalité, si tous ces faits se déroulent au moment où le narrateur les présente, la vérité est qu'il se déroule sous le fond de la mémoire historique centrée sur les conflits religieux entre chrétiens et musulmans en Europe. On peut bien le constater dans le déplacement que le personnage principal effectue vers le sud de la France. Il

¹⁸⁵ *Soumission*, p.142.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.142.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.143.

¹⁸⁸ *Idem.*

va trouver des réponses relatives au changement qui s'opèrent dans la France du texte et surtout la vague de violence qui s'ensuit dans la petite ville de Martel, qui illustre ce conflit historique entre Arabes et Français : « Tout le monde sait que Charles Martel a battu les Arabes à Poitiers en 732, donnant un coup d'arrêt à l'expansion musulmane vers le Nord. C'est en effet une bataille décisive, qui marque le vrai début de la chrétienté médiévale »¹⁸⁹. Dans ce cas, il est possible de voir par là une influence de la mémoire collective sur les réactions des personnages.

On rencontre à peu près le même schéma dans *Histoire du Juif errant* lorsque le narrateur présente l'inquisition espagnole dans la foulée des guerres de religion en Europe, comme on peut le noter dans cet extrait :

*Grenade tomba le 2 janvier 1492. Les Rois Catholiques l'emportaient sur Abû ' Abd Allah, el rey chico, que nous appelons Boabdil et à qui sa mère, sur le chemin de l'exode, en un lieu qui porte encore aujourd'hui le nom de suspiro del moro, reprocha de pleurer comme une femme sur la ville qu'il n'avait pas su défendre comme un homme. À l'autre bout du continent, les Turcs venaient de s'emparer de Constantinople au nom de l'islam et de son prophète. L'Europe chrétienne reculait à l'est, mais, à l'ouest, les arabes musulmans étaient chassés d'Espagne.*¹⁹⁰

Un extrait qui illustre, certes, la répartition géographique des religions dans le vieux continent, mais aussi informe sur le fait que cette répartition s'est faite au moyen des guerres sanglantes. Lorsque l'inquisition est mise en place, il existe un passif qui pèse sur les regards des groupes envers les autres. On comprend donc la violence de l'inquisition qui trouve apparemment sa justification sur les dogmes religieux, mais en réalité s'inscrit dans la suite de cette guerre des religions qui établit forcément le non catholique comme un ennemi potentiel. L'intégrisme religieux s'intègre donc dans ce cadre pour pousser l'instance inquisitrice vers l'interprétation extrême du principe religieux. Dans ce cas comme dans les crises décrites par Houellebecq, il est possible de voir le passif mémoriel dans les passions qui animent les différents acteurs.

Dans *Les Versets sataniques* par contre, la mémoire historique transparaît dans les affrontements entre Blancs et Noirs dans l'Angleterre du texte. Le narrateur décrit une situation catastrophique pour les droits des Noirs qui sont presque ignorés. Au contraire, ils sont accusés de toutes les pratiques odieuses tant sur le plan social que sur le plan rituel. C'est le cas du Dr. Uhuru Simba qu'on accuse d'être le tueur des vieilles femmes pour accomplir des rituels sacrés. Dans ce climat de suspicion vis-à-vis de la race noire se créent des tensions

¹⁸⁹ *Soumission*, p. 148.

¹⁹⁰ *Histoire du Juif errant*, p. 105.

entre cette communauté vivant en Angleterre et la police anglaise sous fond de racisme, comme on le perçoit dans cet extrait : « Des histoires de brutalités policières, de jeunes Noirs embarqués dans des voitures banalisées et des camions appartenant aux sections spéciales de patrouille et abandonnés, tout aussi discrètement, le corps couvert d'entailles et d'hématomes, commencèrent à se répandre dans les communautés.¹⁹¹ » Des histoires qui vont pousser ces jeunes à s'organiser pour affronter l'adversité en question qui leur vient de la race blanche. Dans la logique du fils de l'immigré que décrit Albert Memmi¹⁹², ces jeunes s'opposent aux natifs qui voient en eux des personnes ingrates qui devraient plutôt les remercier par rapport au minimum de liberté qui leur est accordé et auquel ils ne peuvent prétendre dans leurs pays d'origine. Le Dr Uhuru Simba assume ce statut de noir insoumis et déraisonnable dans sa prise de parole au tribunal que rapporte sa mère en ces termes : « "Je suis ici, a dit mon fils, parce que j'ai choisi d'occuper le rôle ancien et honorable du Nègre arrogant. Je suis ici parce que je n'ai pas accepté d'avoir l'air raisonnable. Je suis ici à cause de mon ingratitude".¹⁹³ » À partir de ces faits, se justifie la violence de la police anglaise, ainsi que celle des Noirs. Celle-ci se développe autour d'un passé mémoriel qui fait du Noir un barbare capable de sacrifier les humains pour des rituels religieux, tandis que le Noir a en mémoire la traite négrière qui fait du Blanc un bourreau. Les prises de positions du Dr Simba unissent les Noirs qui luttent pour l'égalité des races et le respect de la dignité de la race noire face aux blancs qui les asservissent.

Proche de la réalité décrite plus haut, *Le Christ selon l'Afrique* et *À quoi rêvent les loups* inscrivent l'idéologie intégriste dans le sillage de la mémoire coloniale. C'est dire en réalité que la radicalisation des points de vue des personnages est intimement liée à l'idée qui s'est construite autour de ce passé commun. En ce qui concerne l'œuvre de Calixthe Beyala, le colon est présenté comme la source de tous les maux dont souffrent les Africains. D'ailleurs le personnage James Owona a déjà identifié ces maux qui naissent de l'individualisme transmis par l'Occident au travers de sa religion. D'ailleurs l'œuvre s'ouvre avec cette description des riches et des pauvres qui rivalisent d'adresse pour susciter l'attention du Christ pour permettre à chacun de bien s'enrichir. Une situation écœurante pour James Owona qui trouve urgent de sensibiliser ses compatriotes, comme l'illustre cet extrait:

Camerounais, Camerounaises, enfants chéris de la patrie, commença-t-il. C'est la dictature de l'impérialisme à travers la télévision qui a semé le cancer de l'égoïsme dans vos cerveaux!

¹⁹¹ *Les Versets sataniques*, p. 583.

¹⁹² Albert Memmi, *Portrait du décolonisé arabo-musulman et quelques autres*, Editions, Gallimard, 2004.

¹⁹³ *Les Versets sataniques*, p. 537.

« Chacun pour soi », ça veut dire quoi ? Réfléchissez putain ! En plus vous passez vos journées à prier ! Dieu n'a jamais rien fait pour personne, bande de connards !¹⁹⁴

Cette vision du monde va orienter les personnages vers une nouvelle perception de la religion comme un instrument de l'Occident au service de la classe dominante qui peut s'enrichir illégalement sous le couvert de la religion qui pardonne tout. On comprend donc la position d'Homotype qui refuse de se convertir au christianisme dominant dans cette société pour s'attacher viscéralement aux croyances anciennes. L'idéologie extrémiste défendue par Homotype est intimement liée à ce passé mémoriel qui fait du colon la source des maux africains au point de promouvoir la religiosité africaine comme potentielle source du développement de ce continent.

La situation en question n'est pas très différente dans *À quoi rêvent les loups* qui illustre la confrontation entre la classe dominante et celle dominée, sous le fond mémoriel de la guerre de l'indépendance algérienne. La classe dominée considère celle gouvernante comme une élite qui perpétue le pouvoir colonial dont il faut se débarrasser et le FIS comme la seule alternative crédible. La religion apparaît dans ce contexte comme un élément important susceptible de fédérer les hommes pour cet objectif commun. En déviant techniquement l'enjeu véritable, il le focalise au niveau de la foi. Ne pas adhérer au mouvement islamiste fait de vous quelqu'un qui soutient le pouvoir impérialiste, un ennemi de Dieu qu'il faut à tous les prix éliminer. Même si le rapprochement avec la guerre de l'indépendance n'est pas clairement exprimé dans le texte, le niveau de violence favorise cette projection mémorielle des personnes âgées du texte, comme on peut le noter dans cet extrait :

Les vieux n'étaient pas tranquilles. Le spectre de la guerre de 54 revenait gâcher le crépuscule de leur existence. Ils avaient rêvé finir leurs jours dans leur lit, parmi les leurs, parmi les leurs, dans le calme et le recueillement. Et Voilà que la violence prenait son monde à contrepied. Des coups de feu dans la rue, au vu et au su de la nation ? Était-ce l'ère de l'OAS qui ressuscitait ?¹⁹⁵

Ainsi, on constate que l'idéologie trouve son ancrage social à partir des opinions qui se forgent sur la mémoire historique des personnages. En tant que construction, les faits historiques sont généralement manipulés, réorientés de façon à servir les besoins de l'idéologie en question.

De cette analyse, il ressort, que dans une œuvre comme dans les autres, l'intégrisme religieux, en tant qu'idéologie, trouve son implantation sociale sur la base des conditions

¹⁹⁴ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 9.

¹⁹⁵ *À quoi rêvent les loups*, p. 149.

matérielles de la société, des enjeux du pouvoir et des opinions qui naissent de la mémoire des personnages. Elle naît donc dans le sillage de ces enjeux qui préoccupent les individus et se développe simplement sous le prisme des principes religieux. Ce qui fait de l'intégrisme religieux une idéologie proche des enjeux de la société, des aspirations de ses membres et non une question d'ordre purement spirituelle. Un peu loin du discours spéculatif sur l'interprétation ou non d'un texte sacré, sa représentation est intimement liée à son ancrage social. Cela est d'ailleurs l'une des caractéristiques de l'idéologie qui, selon Louis Althusser, « ne se distingue de la science, en tant que système de représentation, que par le fait que la fonction pratico-sociale l'emporte sur la fonction théorique.¹⁹⁶ »

II-2 IRRADIATION DE L'IDÉOLOGIE ET ÉMERGENCE DES ACTEURS CHARISMATIQUES

L'une des caractéristiques de l'idéologie est qu'elle n'est pas une pensée personnelle. C'est une pensée collective qui fédère les membres d'un groupe à travers un ensemble d'aspirations et les oppose certainement à un autre groupe. Cette irradiation de l'idéologie se fait donc au moyen des acteurs charismatiques occupant de près ou de loin un rôle décisif dans son implémentation. Il peut s'agir des individus isolés, des groupes des associations ou des organisations qui contribuent à la mise en place ou à l'implémentation de l'idéologie en question. Ceux-ci sont chargés à la fois de faire revivre le fait ou l'événement fondateur de l'idéologie, de l'interpréter, mais aussi et surtout de susciter l'adhésion collective comme le pense Paul Ricœur : « L'acte fondateur lui-même ne peut être revécu et réactualisé que par le moyen d'interprétations qui ne cessent de le remodeler après coup.¹⁹⁷ » C'est dire que ces acteurs utilisent un ensemble de techniques pour structurer leur discours en vue de convaincre ou de persuader l'auditoire qui va à son tour adhérer à l'idéologie en question. Ce sont des discours, des actes ou des représentations qui soutiennent forcément une vision par rapport à la réalité ambiante. Parmi ces acteurs se trouvent les pourvoyeurs de fonds qui financent l'idéologie, les autorités religieuses ou les maîtres à penser qui façonnent les visions ou encore des militants qui veillent au respect de ses principes. Leurs actions permettent de galvaniser les militants et de mettre en place toute la logistique nécessaire pour le fonctionnement de l'intégrisme religieux. Qu'il soit islamiste, chrétien, juif ou bouddhiste, on retrouve des acteurs aux sources de l'intégrisme religieux.

¹⁹⁶ Louis Althusser dans *Pour Marx*, cité par Yvon Pesqueux, in *À propos d'idéologie et d'utopie*, op.cit., p. 4.

¹⁹⁷ Paul Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », in *Les cahiers du christianisme social*. 1984. P. 56.

II-2-1 Les religieux intolérants et/ou ambitieux

Parmi les acteurs charismatiques qui émergent en vue de l’implantation de l’intégrisme religieux, figurent en bonne place les religieux intolérants et ou ambitieux. Ces acteurs utilisent la religion pour mettre en difficulté la différence ou pour réaliser leurs ambitions politiques. La religion dépasse ainsi le simple cadre de la foi et devient en quelque sorte un moyen pour exprimer ses propres convictions et parvenir à ses fins. Cette conception de la religion est développée chez plusieurs acteurs dans l’ensemble des textes. On peut percevoir chez les inquisiteurs évoqués dans *Histoires du Juif errant* de Jean d’Ormesson une volonté qui va au-delà de la condamnation de l’hérésie pour exprimer une véritable intolérance de la présence de l’autre, c’est-à-dire du Juif, de l’Arabe ou tout autre pratiquant d’une coutume ou d’un culte différent de celui de l’Église catholique. On peut le percevoir lorsqu’on cherche à obtenir les aveux, auprès de Luis de Torres, sur une possible indulgence chez Christophe Colomb envers les Juifs mal convertis. Le procès, pourtant religieux, se transforme en une stratégie politique visant à écarter le personnage Christophe Colomb des arcanes du pouvoir et positionner ainsi ses ennemis. Loin des personnages l’idée d’exprimer clairement leurs ambitions, ils s’inscrivent dans le discours manipulateur dont parle Patrick Charaudeau¹⁹⁸ en mettant en avant plusieurs outils, dont l’un des plus importants est la parole. Sans être un simple acte de communication, les religieux intolérants l’utilisent comme un moyen de persuasion et d’incitation à la violence qui prend des formes spécifiques. Cette logique est bien définie par le discours du Grand Inquisiteur que le narrateur présente en ces termes :

Les condamnés eurent à subir un sermon et le fouet. Le sermon était interminable. Il faisait l’apologie de la sainte Église catholique. Il condamnait ses adversaires. Il énumérait toutes les formes d’hérésie, toutes les manifestations, tous les symptômes quotidiens, ménagers, intimes qui pouvaient faire croire à sa présence. Il appelait toutes âmes de bonne volonté à dénoncer les coupables et pourchasser les suspects¹⁹⁹

La lecture de cet extrait laisse entrevoir la place importante du discours dans l’adhésion des personnages à l’idéologie. D’ailleurs, il l’additionne avec le fouet, montrant à peu près le rôle similaire que les deux jouent pour l’intégrisme religieux. Bien plus, le narrateur s’intéresse davantage au discours interminable du religieux en question qui fait l’apologie de l’Église catholique, qui énumère les formes d’hérésie, condamne ses adversaires et incite les véritables croyants à pourchasser les suspects. Le discours va s’avérer efficace dans la mesure

¹⁹⁸ Patrick Charaudeau, *Le discours de manipulation entre persuasion et influence sociale*, actes du colloque de Lion, 2009.

¹⁹⁹ *Histoire du Juif errant*, p. 159.

où il entraîne les auditeurs à s'identifier comme de véritables membres de l'idéologie et adversaires de tous ceux qui n'y adhèrent pas. Ce religieux atteint sa cible en remettant en question la foi des auditeurs, ce qui constitue une fibre sensible dans l'Espagne de cette époque qui faisait de la foi une base incontestable de la reconstruction de l'unité nationale. Ainsi, la convocation de la religion met en scène à la fois sa charge métaphysique et sa charge politique. Le personnage ainsi touché ne peut démontrer sa foi que par des actes sollicités dans le discours. C'est ce qui justifie le fait que cette institution créée par la papauté a fait la promotion de l'intolérance, tant sur le plan des pratiques culturelles, relationnelles que religieuses. Les objectifs de départ liés au problème religieux, ajoutés à cela les enjeux politiques de l'Espagne de cette époque, ont fait naître des religieux intransigeants et ambitieux, comme Tomas de Torquemada, le Grand Inquisiteur évoqué par le texte de Jean d'Ormesson.

Si un tant soit peu on s'intéresse aux questions sociopolitiques de l'Espagne de la Reconquista, on comprend la volonté farouche que les vainqueurs chrétiens et précisément catholiques avaient de mettre sur pied une identité nationale fondée sur la religion. Il devient à cet effet difficile d'admettre la différence, qui plus est, si cette différence est perçue comme une potentielle menace sur le plan idéologique et politique. Loin des problèmes liés à l'orthodoxie catholique, l'utilisation de la langue dans le discours de l'inquisition cache donc mal le refus ou encore la haine de la différence considérée comme potentiellement dangereuse à la réalisation de son projet politique pour la mise sur pied de cette logique politique sous la bannière religieuse. La réussite de cette mission a donc forcément besoin des acteurs charismatiques comme le grand inquisiteur, cité dans le texte, qui doit amener les personnages, à travers une utilisation persuasive de la langue, à croire au fait que ces actions sont effectivement condamnées par la divinité et surtout que les véritables fidèles doivent contribuer à l'implémentation de cette volonté.

À côté des religieux intolérants qu'on retrouve dans *Histoire du Juif errant*, le corpus présente également des religieux ambitieux qui sont des acteurs primordiaux pour la mise en place de l'idéologie intégriste. Le parcours de ceux-ci laisse entrevoir des personnages qui ont des ambitions sociopolitiques et économiques mais n'arrivent pas à les réaliser. La révolution religieuse se présente comme le seul moyen par lequel ils peuvent atteindre ces objectifs. Ils profitent donc de la religion pour atteindre les objectifs en question. C'est le cas des personnages Mahound et l'Imam en exil dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie. Malgré tout le succès du premier en tant que homme d'affaires, il a été exclu de l'élite des

Marchands à cause du fait qu'il est orphelin et n'appartient pas à l'une des grandes familles de la ville. En réalité, c'est la volonté d'entrer dans ce conseil et de se l'approprier qui module toutes ses décisions religieuses. Pour illustrer cette situation, le narrateur présente ses rêves supposés être des révélations comme la simple expression de sa volonté. Dans un jeu de voix narrative, il crée une confusion entre la voix de Gibreel et celle de Mahound, troublant ainsi le lecteur qui n'identifie pas avec aisance le moment où Gibreel parle et celui de Mahound ; une manière de dévoiler le fait que les ambitions personnelles du personnage se cachent derrière les révélations divines qui fondent la sienne. C'est ce qu'on peut entrevoir dans cet extrait :

qui suis-je, à ce moment-là, il commence à sentir que l'archange est en fait à l'intérieur du prophète, je suis cette lourdeur dans le ventre, je suis l'ange expulsé par le nombril du dormeur, j'émerge, Gibreel Farishta, tandis que mon autre moi, Mahound, se trouve dans ma façon d'écouter, envouté, je suis lié à lui, de nombril à nombril, par un brillant cordon de lumière, il est impossible de dire lequel de nous rêve l'autre. Nous suivons le courant dans deux directions, le long du cordon ombilical²⁰⁰

Cette confusion que crée le narrateur entre l'archange et Mahound, entre celui qui inspire et celui qui rêve, laisse exprimer une sorte d'ironie qui remet en cause la vérité des révélations de Mahound. Celle-ci, selon le narrateur, relève plutôt de l'expression des ambitions du personnage du prophète. Cette vision du narrateur se précise dans cet extrait : « ô ma vanité se reproche-t-il, je suis un homme arrogant, est-ce que la faiblesse n'est qu'un rêve de pouvoir ? Dois-je me trahir pour obtenir une place au conseil ? Est-ce sensé et sage ou est-ce vide et complaisant ? Je ne sais même pas si le Maître est sincère ?²⁰¹ » Dans cet extrait, la situation devient un peu plus claire. Le personnage est tourmenté par l'ambition d'entrer au conseil et son rêve, loin d'être la révélation de l'ange, se présente plutôt comme l'expression de cette ambition. La preuve en est que, de retour à la montagne, la révélation sera en faveur du compromis qui lui offre une place au conseil. Là-bas, il va s'apprêter non plus pour une place au conseil, mais pour reconquérir toute la ville et devenir le Maître à la place du couple Simbel.

Bien plus, cette capacité à contrôler les esprits se matérialise dans son exil à Yathrib. Il se sert de la religion pour soumettre des femmes jadis éprises de liberté. À travers son charme et son art oratoire, il finit par atteindre ses objectifs. D'ailleurs, même Salman, qui ne croit plus aux prophéties de Mahound, reconnaît la magie de son verbe, comme on peut le voir dans cet extrait : « Les femmes de Yathrib riaient des fidèles, je le jure, mais cet homme est un magicien, personne n'a pu résister à son charme ; les femmes fidèles ont obéi à ses ordres.

²⁰⁰ *Les Versets sataniques*, p.148.

²⁰¹ *Ibid.*, p.149.

Elles se soumirent. Après tout, il leur offrait le ciel.²⁰² » Ainsi, à travers son charisme, le personnage réussit à fédérer les femmes de Yathrib, jadis éprises de leur liberté, en femmes totalement soumises. Il devient donc palpable que l'implémentation de l'idéologie a forcément besoin de tels acteurs.

La situation n'est pas moins différente pour le deuxième qui manipule le peuple iranien pour ses ambitions de pouvoir. Par le biais de la religion, il transforme ses ambitions personnelles en combat collectif. Il va ainsi fédérer son entourage autour de l'amour de l'eau et la haine du vin que consomment l'Impératrice et l'Aga Khan. Ces personnages deviennent automatiquement des ennemis de l'eau et, par conséquent, de l'Imam en exil et son entourage, comme on peut le noter dans cet extrait :

*Démon, a l'habitude de tempêter l'Imam. Apostat, blasphémateur, charlatan. Quand l'avenir viendra, de tels individus seront jugés, dit-il à ses hommes. L'eau règnera et le sang coulera comme du vin. Telle est la nature miraculeuse des exilés : ce qui est dit dans l'impuissance d'un appartement surchauffé devient le destin des nations.*²⁰³

Le discours injurieux de l'imam a pour fonction de séparer la population en fidèles et en apostats. En réussissant à fédérer les fidèles au point de créer un front commun contre les blasphémateurs, il finit par mener à terme sa révolution.

Donc, dans ces différents cas, on se rend compte que l'idéologie intégriste a besoin de ce type d'acteurs pour contribuer à son implémentation. Ils se servent de leurs atouts physiques, oratoires pour pousser le groupe à adhérer à leurs ambitions. À partir des situations sociales manipulables ils réussissent à distiller l'idéologie et susciter de ce fait l'intégration des masses. Grâce à une manipulation opportune de ces facteurs, ils touchent l'aspect sensible des personnages en tentant de remettre en question leur foi pour les pousser à la justifier par des actes de violence intégriste.

Au-delà des œuvres citées, on le note même dans les autres œuvres où des religieux arrivent à convaincre des personnages à s'engager vers des voies qui mènent vers l'intégrisme religieux. Du discours du pasteur Paul à celui de l'Iman Younes, en passant par des prêches enflammés des salafistes, on perçoit comment ces acteurs arrivent à manipuler une situation sociopolitique décadente pour endoctriner des personnages. Le cas de Nafa, tout comme ceux évoqués plus haut, illustre cette situation. Dans son entretien avec l'imam Younes, le guide spirituel de la Casbah remet en cause son existence. Une existence qui, selon l'imam en

²⁰² *Les Versets sataniques*, p.477.

²⁰³ *Ibid.*, p.275.

question, doit se justifier par l'atteinte d'un seul objectif : celui de la foi suprême. C'est elle qu'il doit manifester par des actes. Pour atteindre son objectif, il va projeter le personnage principal vers la fin des temps, communément appelée l'apocalypse ou le jour du jugement. Ce moment fait peur aux croyants, puisqu'il s'agit quelque peu du jour des résultats où le paradis est accordé aux croyants pieux et le châtement en enfer aux désobéissants ayant commis des péchés. Le discours de l'imam invite donc le personnage à montrer l'étendue de sa foi et de la fidélité en Dieu à travers des actes concrets pour mieux se préparer pour ce jour de jugement et d'être parmi les croyants qui iront au paradis. On peut noter cette approche dans l'extrait suivant où il s'adresse directement à Nafa :

Lorsqu'il n'y aura plus rien dans le monde, lorsque la Terre ne sera que poussière, demeurera alors la face d'Allah. Et au jour dernier, il te sera demandé, sans complaisance aucune : "qu'as-tu fait de ta vie, Nafa Walid ? Ta réponse, c'est à partir d'aujourd'hui qu'il faut la préparer".²⁰⁴

Les religieux ambitieux ou intolérants, en tant qu'acteurs importants de la diffusion de l'idéologie, se servent donc de leur discours pour susciter l'adhésion des personnages. En dehors des cas analysés plus haut, le pasteur Paul va persuader ses fidèles à considérer le Bordel de Kassalamfam comme la source de leurs malheurs et à l'incendier dans *Le Christ selon l'Afrique* ; les jeunes salafistes, tout comme les identitaires, seront poussés par leurs gourous à l'affrontement pour conquérir la France dans *Soumission*. Le narrateur évoque des réunions secrètes dans lesquelles les actions des uns et des autres sont planifiées. À travers cette interprétation des conditions matérielles de la société, de la mémoire historique et des enjeux du pouvoir, ils saisissent la corde sensible de la foi des personnages en les situant à mi-chemin entre le châtement et la bénédiction, l'enfer et le paradis. Il se lit une incitation claire à prendre position en faveur de l'idéologie par l'acteur charismatique, car seules leurs actions peuvent les situer dans l'une ou l'autre position.

II-2-2 Les financeurs ambitieux

À côté des religieux ambitieux ou intolérants, qui constituent des acteurs importants dans la mise en place de l'intégrisme religieux, se trouvent des financeurs ambitieux. C'est dire en réalité que cette idéologie bénéficie souvent des financements des acteurs qui sont plus ou moins liés à la religion, mais qui tirent des bénéfices à court ou à long terme de son implantation. Au rang de ces acteurs figurent des États autres que ceux concernés, les gouvernements locaux eux-mêmes et souvent aussi des personnalités privées. L'enjeu le plus

²⁰⁴ À quoi rêvent les loups, pp. 85-86.

souvent est stratégique, étant donné que les acteurs veulent étendre leur influence et se servent donc de l'intégrisme religieux pour parvenir à leurs fins. C'est ce qui ressort de *Soumission* de Michel Houellebecq, avec l'influence prépondérante des pétromonarchies dans le financement de l'éducation après la victoire du parti musulman aux élections présidentielles de 2022. Dans le but d'étendre son influence dans le monde, la prestigieuse Université de la Sorbonne devient une université islamique à cause du financement de l'Arabie Saoudite. Cette pétromonarchie utilise tous les moyens à sa disposition pour atteindre cet objectif, tout en essayant de contourner les influences des autres monarchies pétrolières. L'extrait suivant nous l'explique en parlant de la réouverture de cette prestigieuse institution fermée pendant les élections :

La réception débutait à dix-huit heures, et elle avait lieu au dernier étage de l'institut du monde arabe, privatisée pour l'occasion. J'étais un peu inquiet en remettant mon carton à l'entrée : qui allais-je bien pouvoir rencontrer ? Des saoudiens sans nul doute, le carton garantissait la présence d'un prince saoudien dont j'avais parfaitement reconnu le nom, c'était le principal bailleur de fonds de la nouvelle université Paris-Sorbonne²⁰⁵.

La conséquence qui suit cette implication est que toutes les femmes Professeures, quelles que soient leurs compétences, perdent leurs chaires en application de la charia. En plus, tous les enseignants doivent s'islamiser pour pouvoir exercer leur profession dans ladite université. Le retour du religieux dans le système éducatif au détriment de la laïcité qui a souvent structuré le modèle social français n'est en réalité que l'expression des ambitions hégémoniques de ces financeurs. Une situation qui n'est pas seulement l'apanage de l'islam, puisque les écoles juives et catholiques vont faire appel aux investisseurs privés pour le financement de leur éducation, comme on peut le voir dans cet extrait qui illustre ce retour du religieux dans le système éducatif français:

Les écoles musulmanes n'avaient de toute évidence rien à craindre – en ce qui concerne l'enseignement, la générosité des pétromonarchies était depuis toujours sans limite. De manière plus surprenante, certains établissements catholiques et juifs avaient semble-t-il réussi à tirer leur épingle du jeu en faisant appel au concours des différents chefs d'entreprise ; ils annonçaient en tout cas avoir bouclé leur tour de table, et qu'ils ouvriraient normalement dès la prochaine rentrée.²⁰⁶

Cette implication du religieux cache mal la volonté des différents acteurs à placer l'école au centre de leur bataille stratégique. On peut le percevoir dans la structuration des relations entre personnages qui se traduit à la fois par des relations d'alliance et des relations

²⁰⁵ *Soumission*, p. 234.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.114.

d'affrontement. Cette logique sera visible un peu plus tard par le boycott de la cérémonie susmentionnée, organisée par le chef de l'État lui-même qui souhaite limiter l'influence de cette pétromonarchie considérée comme un obstacle à ses ambitions. Il devient évident que ces financements cachent les désirs de ces différents acteurs qui veulent étendre leur emprise sur l'Europe considérée comme une terre de conquête pour l'Islam.

Bien plus, on peut aussi le voir dans les actions de la royauté espagnole considérée comme le bras répressif de l'inquisition espagnole. Celle-ci a intérêt à soutenir structurellement et financièrement cette institution qui doit l'aider à reconstruire l'identité espagnole. Ferdinand et Isabelle s'adosent donc sur cette entreprise de l'Église pour mieux réprimer toutes les vellétés de révolte et de dissidence au sein de la cour. Le narrateur souligne cette implication du couple royal au sein de l'Église en rebaptisant les deux comme « *Leurs Majestés Très Catholiques Ferdinand et Isabelle* ». ²⁰⁷ À travers une tonalité presque ironique, le narrateur utilise cette expression pour montrer moins leur dévotion que le fait qu'ils se sont servis de cette dévotion pour asseoir leur projet politique. Si l'on considère la suite des événements narrés, on se rend compte que les ennemis de la cour vont utiliser l'inquisition pour nuire à Christophe Colomb ; et tous les aspects de la vie de la nation seront mis sous le signe de la religion. La grande aventure que décrit le narrateur est un exemple patent car, comme le relève le narrateur, il s'agissait avant tout d'une affaire des catholiques ; et d'autres obédiences religieuses n'avaient pas leurs places dans l'espace évoqué. En inculquant cela aux personnages, on atteint un double objectif, celui du renforcement de la religion catholique et de l'identité nationale qui est l'ambition politique de la royauté. Le soutien de ce couple n'est pas seulement d'ordre religieux, il lui permet aussi et surtout de mieux asseoir son hégémonie dans une Espagne qu'il vient de conquérir.

Si on le perçoit au niveau des États qui peuvent se révéler des financeurs ambitieux de l'intégrisme religieux, la situation n'est pas moins différente en ce qui concerne les particuliers et les hommes d'affaires qui n'ont rien à voir avec l'idéologie sur le plan de la croyance, mais s'y intéressent de façon opportuniste dans la mesure où la mise en place de l'intégrisme religieux crée un climat intéressant pour leurs affaires. Ils financent donc l'idéologie en espérant des retours d'ascenseur au bénéfice de leurs activités. C'est le cas du grand industriel dans l'œuvre de Yasmina Khadra. Celui-ci finance le Front Islamique du Salut en réalité, non pas uniquement pour des questions de foi, mais comme une opportunité

²⁰⁷ *Histoire du Juif errant*, p.141.

qui lui permet d'augmenter son chiffre d'affaires. On peut bien le noter dans cette discussion qu'il entretient avec Omar Ziri, l'administrateur des biens du mouvement islamiste :

*-L'émir m'a parlé d'un problème que tu as avec des concurrents. Il m'a chargé de le résoudre.
-Justement s'enthousiasma l'industriel en sortant un second paquet de son sac. Il y a là-dedans, deux cents autres millions. Pour me débarrasser d'un rival. Non seulement il me gêne commercialement, en plus il est hostile à la cause que nous défendons. [...] Je veux surtout que l'on mette feu à ses usines. De cette façon, je pourrai doubler ma production et garantir un soutien substantiel au djihad.²⁰⁸*

La situation décrite ici montre donc une combinaison des personnages aux intérêts apparemment éloignés, mais qui se rencontrent au niveau du financement de la cause intégriste. L'industriel se sert de son soutien pour éliminer la concurrence qui devient gênante pour la prospérité de ses affaires. Ainsi, l'intégrisme religieux fonctionne avec ces financements qui n'ont pas un intérêt religieux en particulier, mais plutôt un intérêt économique.

On peut voir la même chose dans les ambitions du couple Oukeng qui a besoin des enfants dans *Le Christ selon l'Afrique*. Incapable d'en avoir, il se sert de la narratrice comme d'une occasion offerte par la providence pour la réalisation du rêve de ce couple. C'est la raison pour laquelle les deux, non seulement entretiennent financièrement Boréale et sa famille, mais également se servent des textes bibliques pour justifier tout ce qui est en rapport avec ce projet, y compris les actes d'adultère. C'est ce qu'on peut noter dans cette marque de dévotion de M'am Dorota qui implore la puissance divine pour bénir l'acte sexuel entre son mari et Boréale : « Elle s'agenouilla, récita des Ave Maria, des Notre Père et sans que je ne comprenne le sens, elle fit un tour par l'Ecclésiaste.²⁰⁹ » On ne peut pas non plus ne pas remarquer l'influence du Pakistan islamique sur l'Inde, tout comme les financements de Changez Chamchawala pour le fonctionnement de l'éducation dans *Les Versets sataniques*. Ainsi, qu'il s'agisse des États ou des particuliers, l'intégrisme religieux bénéficie de l'apport des financeurs ambitieux qui profitent de la situation pour atteindre leurs objectifs qui sont loin des objectifs purement religieux, faisant de la religion un simple tremplin pour y arriver.

II-2-3 Les croyants fanatiques

La mise en exécution des actions d'une idéologie nécessite très souvent un autre type d'acteurs importants : les croyants fanatiques. Viscéralement convaincus de sa nécessité, leur

²⁰⁸ À quoi rêvent les loups, p. 164.

²⁰⁹ *Le Christ selon l'Afrique*, pp. 168-169.

importance se situe au niveau où ils sont quelque peu les bras exécuteurs de l'idéologie sur le terrain. Souvent ils le font au prix de leur vie ou obligent les autres acteurs à le faire, ce qui entraîne généralement des débordements, étant donné le fait qu'ils transmettent ce à quoi ils ont cru ou croient comprendre. Qu'il s'agisse de ce qui est vrai ou faux, le facteur le plus déterminant dans ce cadre est le degré de foi en faveur de l'idéologie. Dans l'ensemble des œuvres en étude, la question des croyants fanatiques est illustrée par tous les auteurs. Des jeunes salafistes musulmans aux identitaires catholiques, en passant par les Indiens de l'Assam, les croyants du pasteur Paul ou les Juifs de Galilée, ces croyants sont prêts à affronter ou à s'affronter pour leurs convictions, et peut-être même à tuer ou à se tuer pour défendre l'idéologie. C'est ce qui ressort du roman *Le Christ selon L'Afrique* de Calixthe Beyala où les fidèles fanatiques du prophète Paul commettent et subissent des actes déshumanisants au nom de la religion. Mécontent de la présence du bordel de Bolo Achao à Kassalafam, le Prophète va envoyer ses fidèles incendier le lieu de plaisir en question sans tenir compte de la présence de sa tenancière et des autres femmes à l'intérieur. Ce n'est que grâce à l'intervention des âmes de bonne volonté que ces femmes vont survivre à la rage des flammes. Cet acte de barbarie perpétré en cachette par un petit groupe de fidèles fanatiques s'étend sur l'ensemble de ses disciples au moment où Homotype se rend dans son domicile pour lui demander des comptes au sujet de cet incendie qu'il a organisé. La description faite par la narratrice illustre bien le fanatisme de ces fidèles, comme l'illustre cet extrait :

Dès que nous arrivâmes, les malades se mirent en régiment de combat, prêt à défendre « papa », comme ils appelaient affectueusement le prophète. La lumière famélique du lampadaire jetait sur leurs visages amaigris des ombres inquiétantes. On aurait dit des zombies sortis tout droit de Thriller, le clip de Michael Jackson. Ils s'avancèrent vers Homotype en chancelant, épuisés par la maladie, tout aussi violent qu'elle. Leurs voix s'élevèrent, querelleuses et menaçantes, batailleuses et agressives. Il me fallut toute ma curiosité pour ne pas décamper.

-C'est qui ça qui cherche des histoires à notre papa ? Demandèrent-ils. Il faudrait d'abord passer sur nos cadavres pour l'atteindre.

Même Elisabeth, la sœur cadette d'Homotype, une asthmatique-bronchitique qui avait rejoint le groupe de prière insultait son frère. Leur colère était si forte qu'elle effaçait les rhumatismes des uns, déliait les mains endolories des autres, les rendant aussi souples qu'un gamin de rues.²¹⁰

À partir de cet extrait, on peut percevoir, non seulement l'emprise que ce personnage a sur les fidèles, mais aussi et surtout jusqu'où ces personnes peuvent aller pour défendre le prophète. La foi en leur prophète les pousse à ignorer leur état de putréfaction pour vouloir tuer en son nom et peut-être même se sacrifier pour lui. Leur fanatisme est d'autant plus prononcé qu'il pousse certains à rompre les liens familiaux qui existent ; c'est le cas d'Homotype et sa sœur qui choisit de défendre le prophète contre son frère. Le plus

²¹⁰ *Le Christ selon l'Afrique*, p.119.

intéressant est que ces personnes elles-mêmes sont malades mais oublient leur situation pour défendre le gourou de leur religion. S'ils exigent ces sacrifices d'eux-mêmes, ils peuvent également en exiger des autres personnages. La suite du récit montre comment ils s'acharnent sur Homotype avec une rare violence, l'accusant d'avoir attaqué leur « papa ». La description de l'état physique d'Homotype illustre bien cette violence :

Du sang coulait de son nez, tandis que les abonnés des maladies chroniques transformaient le restant de son corps en tam-tam, faisant jaillir des sons sourds comme un gémissement d'agonisant, des sons aussi secs qu'un tamponnement d'automobiles. Et ces sons secs se télescopaient avec les voix des fideles qui chantaient « Le seigneur est mon berger, rien ne saurait me manquer » avec les applaudissements d'autres chrétiens louangeant Dieu.²¹¹

Convaincus que défendre leur prophète relève de la volonté de Dieu, ils sont prêts à prendre des vies comme lors des actes évoqués plus haut. Dans le même temps, il y a redéfinition des liens de parenté, dans la mesure où le fanatisme pousse la sœur d'Homotype à considérer le prophète comme son père, tout en rejetant son propre frère.

Bien plus, ils subissent les pratiques les plus humiliantes et les plus inhumaines de la part de l'homme qui n'a de compte à rendre qu'à l'être suprême. Les femmes surtout se laissent faire dans le même élan de foi qui « sanctifie » tous les actes que pose le prophète. Le narrateur relate à cet effet tous les abus qu'il commettait pour satisfaire ses désirs personnels dans l'extrait suivant : « Le prophète fit ce qu'il avait à faire. D'ailleurs, il ne demandait d'autorisation qu'au seigneur, ce qui expliquait qu'il fricotait avec les femmes des malades, s'expédiait avec leurs filles. Il bouffait moult pubis, autant de secs que de mouillés, aussi bien de pubères que des dépoilés.²¹² » Ainsi, leur fanatisme les pousse à défendre les guides spirituels, à se sacrifier pour eux, et pourquoi pas s'offrir à eux, convaincus qu'il s'agit de la volonté divine.

Si les fanatiques dans *Le Christ selon l'Afrique* sont capables de se sacrifier au nom du prophète, la situation se dégrade un peu plus dans *Soumission*, où les extrémistes musulmans et les jeunes identitaires chrétiens s'affrontent dans l'œuvre pour défendre et essayer leurs idéologies respectives. Cet essaimage se fait par la violence qu'incarnent les fanatiques comme le présente le narrateur de Houellebecq :

Les affrontements avaient commencé, on distinguait des groupes d'hommes masqués, très mobiles, armés de fusils d'assaut et de pistolets mitrailleurs aussi ; quelques vitrines étaient brisées, des

²¹¹ *Le Christ selon l'Afrique*, 120.

²¹² *Ibid.*, pp.122-123.

*voitures brulaient ça et là, mais les images prises sous la pluie battante étaient de très mauvaise qualité.*²¹³

Dans cette description, le narrateur présente déjà, même sans préciser les acteurs de ces affrontements, le climat de violence qui règne dans le texte en étude. Prenant la route de Martel, puisqu'il estime que Paris est devenu dangereux pour lui à cause de ces affrontements, il retrouve les indices de cette violence dans une station-service où il identifie également deux cadavres de jeunes d'origine maghrébine avec des fusils d'assaut en main. Ainsi, durant la campagne présidentielle, l'affrontement en question oppose le groupe d'extrémistes musulmans et celui des identitaires chrétiens, tel qu'il est possible de l'identifier dans cette précision qu'apporte Alain Tanneur :

*Les djihadistes sont des salafistes dévoyés qui recourent à la violence au lieu de faire confiance à la prédiction, mais ils restent des salafistes, et pour eux la France est une terre d'impiété, dar al koufr. [...] Mais surtout pour les salafistes toute autorité vient de Dieu, le principe même de la représentation populaire est impie. Jamais ils ne songeraient à fonder ni à soutenir un parti politique. Cela dit, même s'ils sont fascinés par le djihad mondial, les jeunes extrémistes musulmans souhaitent la victoire de Ben Abbas ; ils n'y croient pas, ils pensent que le djihad est la seule voie, mais ils n'essaieront pas de l'empêcher. Et c'est exactement la même chose en ce qui concerne le Front national et les identitaires. Pour les identitaires, la seule voie c'est la guerre civile*²¹⁴.

Dans le cas des salafistes comme celui des identitaires, il s'agit des fanatiques qui ont une vision bien claire de la France. Pour défendre chacun sa vision, ils sont prêts à des affrontements dangereux qui conduisent très souvent à la mort au nom d'un idéal prétendument religieux.

Autant l'importance des fidèles fanatiques est vérifiable dans les œuvres déjà examinées dans ce cadre, autant ils sont aussi déterminants dans l'œuvre de Khadra. C'est la raison pour laquelle on les trouve dans des financeurs et des religieux intolérants et ambitieux. Le fait qu'ils soient ignorants ou fanatiques les pousse à imposer l'idéologie de force, même aux membres de leurs propres familles. On le perçoit chez Nabil qui impose rigoureusement principes religieux à sa propre famille, particulièrement en ce qui l'habillement et les activités professionnelles. Malgré les longues études et le travail bien rémunéré que sa sœur a trouvé, Nabil va ordonner à Hanane de tout arrêter par respect pour les principes religieux. À cet effet, il use de toutes les méthodes violentes ou non violentes. C'est ce qui ressort de ces explications de sa mère à son ancienne collègue venue s'enquérir de ses nouvelles : « *Son monstre de frère la persécute. Les cheiks lui ont sinistré l'esprit. Il ne parle que d'interdits et*

²¹³ *Soumission*, p. 121.

²¹⁴ *Ibid.*, p.142.

*de sacrilège»*²¹⁵. Comme on le perçoit bien dans cet extrait, le personnage est décrit par sa mère comme un fanatique à cause de son esprit sinistré par les cheiks au point où il ne parle plus que de sacrilège et d'interdits. En plus, il adopte cette violence intégriste en persécutant systématiquement sa sœur sur son travail et son habillement. Par ailleurs, il mène la même police sur toutes les jeunes de son quartier au point où il assassine sa sœur pour servir d'exemple à toutes celles qui vont à l'encontre de ces principes. Il considère que sa sœur est indigne et coupable devant Dieu. Par conséquent, il décrète la peine capitale contre elle pour son péché. Le récit que fait le narrateur de *À quoi rêvent les loups* témoigne de la violence de ce meurtre commis de sang-froid par Nabil :

*Nabil fonça sur la foule, coudoya, brutalisa pour se frayer un passage. À ses tempes, une voix sortait ululait : le succube ! Te désobéir ? Cette garce a osé faire fi de ton autorité... il fendit le groupe de femmes comme un brise glace, chercha, chercha. Un moment, il s'imagina muni d'un lance-flammes en train d'immoler cette bande de garces, ces sorcières... putes ! Putes... Il renversa une dame, bouscula des infirmières, sarcla autour de lui, provoquant un début de panique. Au détour d'une grappe de manifestantes, il la vit, Hanane était là, debout devant lui moulée dans cette robe qu'il détestait. Elle le regardait venir... il plongea la main dans l'échancrure de son Kamis. Son poing se referma autour du couteau... salope ! Salope...frappa sous le sein, là où se terrait l'âme perverse, ensuite dans le flanc, puis dans le ventre..... Le jour s'éteignit. Hanane ne le percevait pas. Elle errait déjà à travers un tourbillon embrumé, glacial et sans écho*²¹⁶

Le fanatisme de Nabil le conduit vers l'assassinat de sa sœur qui a seulement exprimé son désir de liberté. Cependant, son engouement participe à la diffusion et à l'implémentation de l'idéologie islamiste dans l'ensemble de la Casbah. Tous les dissidents ont peur de s'exprimer ou de se manifester parce qu'ils ont peur de Nabil. Cela montre donc que le fanatisme est un facteur important utilisé pour l'implantation de l'intégrisme religieux.

À peu près dans la même perspective, on retrouve des fanatiques indiens à la fois sur la question de l'identité indienne sous fond de tension entre les provinces majoritairement musulmanes, proches du Pakistan et ceux qui croient en une nation indienne hindoue. Des tensions qui sont à l'origine d'affrontements d'une rare violence. Ces tensions sont entretenues par des fanatiques de divers ordres. Le personnage Zeeny en fait partie, au regard de sa conception de la pureté de l'identité indienne. Elle s'efforce à ne voir que les aspects mélioratifs de sa culture en ignorant les domaines peu reluisants. C'est ce qui justifie sa colère lorsque Bhupen prend la parole pour décrire les horreurs de sa société. Sa réaction est sans appel : « Ta gueule, lui cria Zeeny. Pourquoi lui racontes-tu de pareilles choses ? Il nous

²¹⁵ *À quoi rêvent les loups*, p. 113.

²¹⁶ *Ibid.*, p.116.

prends déjà pour des sauvages, pour une espèce inférieure »²¹⁷. Un peu plus loin dans l'œuvre, on voit bien la haine anti musulmane qui est manifestée par des jeunes hindous, et autres musulmans, contre le pèlerinage de la jeune Ayesha, comme le montre cet extrait qui illustre l'accueil que ces jeunes lui ont réservé :

*La foule en furie de ceux qui criaient non au Padyatra Islamique avait réservé un accueil particulier à Ayesha dans une rue bondée d'ateliers de réparation de bicyclettes. Ils avaient barré la route des pèlerins avec des vélos cassés, et les attendaient derrière une barricade de roues tordues, de guidons tordus, de sonnettes muettes, tandis que le Hadj Ayesha entrait dans la partie nord de la rue.*²¹⁸

Dans cette expression de l'opposition contre cet acte de foi de la communauté musulmane de Titlipur, on ne voit pas la présence d'un leader religieux. Il s'agit uniquement de fanatiques Hindous farouchement opposés à l'islam et des islamistes qui ne croient qu'au pèlerinage d'Ayesha. La mise en place de l'une ou l'autre idéologie nécessite donc son lot de fanatiques.

Ainsi, dans un texte comme dans les autres, les croyants fanatiques, très souvent ignorants des subtilités de la religion à laquelle ils adhèrent, se contentent de ce qu'ils ont compris ou cru comprendre pour forcer ceux qui n'ont pas les mêmes convictions qu'eux à adhérer aux principes de l'idéologie. Ils se consacrent entièrement à la religion considérée comme leur seule issue. Ils sont donc prêts à se sacrifier pour elle, à prendre des vies, fussent-elles celles de leurs propres familles, au service de l'idéologie. Une attitude qui permet à la fois de stimuler les potentiels acteurs latents, mais aussi de dissuader ceux qui ne veulent pas y adhérer. Il s'agit des acteurs importants de l'idéologie intégriste, tout comme les financeurs et les religieux intolérants.

II-3 LES MÉTHODES D'ADHESION À L'IDÉOLOGIE INTÉGRISTE

La diffusion de l'idéologie requiert souvent certaines méthodes qui facilitent ou forcent l'adhésion du grand nombre. Ceci se justifie par le fait que la valeur d'une idéologie se mesure généralement aussi par le nombre de ses adhérents. Par conséquent, plus le nombre de ses membres augmente, plus l'idéologie elle-même prend de l'ampleur. L'intégrisme religieux comme toutes les autres idéologies se sert d'un certain nombre de méthodes pour faciliter l'adhésion et l'intégration de son personnel. Parmi ces méthodes d'adhésion des masses, se trouvent la prolifération des espaces d'endoctrinement, la rhétorique et les actions

²¹⁷ *Les Versets sataniques*, p. 80.

²¹⁸ *Ibid.* p. 631.

utilisées par les différents acteurs. Qu'elles soient secrètes ou non, ces méthodes d'adhésion sont des sortes de convergences qui contribuent à l'implantation de l'intégrisme religieux dans les méandres de la société. Reste donc à savoir comment les différents auteurs les mettent en scène au-delà de la diversité des situations des personnages et des approches des auteurs dans les œuvres en étude.

II-3-1 Prolifération des espaces d'endoctrinement

La prolifération des espaces d'endoctrinement constitue une méthode efficace de diffusion de l'idéologie. Ces espaces se présentent comme des sortes de creuset où s'élabore l'idéologie. Qu'ils soient connus ou secrets, ces espaces sont d'une importance capitale dans l'irradiation de l'idéologie intégriste. Il s'agit entre autres, des réseaux associatifs qui regroupent un grand nombre d'individus, des masses médias qui diffusent les informations favorables à l'idéologie, des quartiers défavorisés dans lesquels vivent des jeunes désœuvrés. Ce sont là autant de lieux que les acteurs charismatiques utilisent pour diffuser l'intégrisme religieux et susciter l'adhésion des nouveaux fidèles. Etudier donc les espaces d'endoctrinement revient à examiner leur implantation et surtout leur impact sur la préparation et la diffusion de l'idéologie intégriste.

Le réseau associatif se présente comme l'un des espaces itératifs d'endoctrinement dans le corpus. Il joue un rôle essentiel dans le processus de radicalisation des personnages en ce sens que c'est en son sein que le personnage apprend à vivre selon les lois du groupe. C'est le cas de la société française décrite par Michel Houellebecq où ce facteur est un élément déterminant dans le processus d'endoctrinement. En effet, le narrateur présente un pays ouvert à l'immigration mais avec des problèmes d'intégration au sein de la communauté nationale à cause du renforcement d'un communautarisme à outrance. Les réseaux associatifs constituent donc une zone de renforcement de cet esprit dans la mesure où ils favorisent les rapprochements entre membres des communautés. C'est dans ce cadre que les jeunes identitaires se retrouvent en association pour revendiquer une identité française, européenne et chrétienne, les Juifs au sein d'un réseau qui protège leurs intérêts, les Chinois qui restent fermés à d'autres communautés et, bien sûr, les musulmans dans leurs réseaux qui considèrent la France comme une terre de conquête. Dans ce contexte, le réseau associatif joue un très grand rôle dans la mesure où il réussit à fédérer les personnages au sein de l'idéal du groupe. Dans ce cas, les convictions des individus isolés deviennent celles du groupe. On peut le percevoir au regard de l'ampleur des actes posés par les salafistes déterminés à islamiser la

France. À travers un réseau associatif bien construit, ils réussissent à diffuser le message au sein de la population, y font des recrutements et intimident ceux qui résistent... Le narrateur l'illustre en racontant un incident survenu pendant qu'il se dirigeait vers la salle de cours. Dans son récit, il a trouvé trois jeunes, dont deux Arabes et un Noir qui se tenaient à l'entrée, obligeant les passants à traverser leur groupe pour entrer dans la salle. Au moment où il intervient pour leur demander ce qu'ils veulent, la réponse qu'il reçoit illustre en quelque sorte l'atmosphère évoquée un peu plus haut:

Ce fut le noir qui me répondit, avec un grand sourire " pas de problème monsieur, on est juste venu rendre visite à nos sœurs" fit-il en désignant l'amphithéâtre d'un geste apaisant. En fait de sœurs, il n'y avait que deux filles d'origine maghrébine assises l'une à côté de l'autre, en haut et à gauche de l'amphi, vêtues d'une burqa noire, les yeux protégés par un grillage, enfin elles étaient largement irréprochables me semblait-il.²¹⁹

En étant attentif à cet extrait, on se rend compte qu'il y a une redéfinition de la famille. La relation frère et sœur n'est plus sanguine, elle se fonde désormais sur la religion. Les origines et la race des personnages importent peu, mais c'est l'appartenance à la religion qui compte désormais. Les individus sont désormais liés par la foi qui fait d'eux les membres d'une même famille. S'il est possible de le considérer ainsi, c'est aussi en réalité un mécanisme de surveillance implanté par ce réseau qui doit s'assurer de la fidélité de tous les membres, comme l'illustre la démonstration de force de ces jeunes. Bien plus, dans cette société communautarisée, les jeunes salafistes combattent aussi les autres associations qui diffusent une idéologie opposée. Ils ambitionnent également étendre leur pouvoir et contrôler l'espace dans lequel ils vivent. On peut percevoir les manœuvres de ces groupes dans les confidences du personnage Stève qui révèle au narrateur les conflits au sein des différents réseaux associatifs dans le milieu étudiant, et surtout leur influence dans ce milieu :

D'après Steve, un accord avait d'ailleurs été conclu entre les mouvements des jeunes salafistes et les autorités universitaires, il en voyait pour preuve que les voyous et les dealers avaient complètement disparu, depuis deux ans déjà, des abords de la fac. L'accord comportait-il une clause interdisant l'accès de la fac aux organisations juives ? Là encore ce n'était qu'un bruit, difficilement vérifiable, mais le fait est que l'Union des étudiants juifs de France n'était plus représentée, depuis la dernière rentrée sur aucun campus de la région parisienne, alors que la section jeunesse de la fraternité musulmane avait, un peu partout multiplié ses antennes.²²⁰

Dans cette dynamique, le milieu universitaire se présente comme un champ de bataille où s'affrontent différents mouvements associatifs et où se diffusent les différentes idéologies. D'ailleurs, les leaders sont ainsi convaincus qu'en étendant le réseau et en contrôlant le

²¹⁹ *Soumission*, p.33.

²²⁰ *Ibid.*, p.34.

mouvement associatif, on réussira à transmettre et à faire adhérer le plus grand nombre à cette idéologie. Point n'est besoin de rappeler le rôle que jouent ces jeunes salafistes dans la victoire finale du parti musulman.

Si le narrateur illustre ce fait concernant le mouvement des jeunes salafistes, on peut en dire autant de celui des identitaires dans la même œuvre. Ce mouvement est représenté dans le texte à travers le personnage nommé Lempereur. Dans sa discussion avec le narrateur, il avoue avoir appartenu au mouvement identitaire au moment où il préparait sa thèse :

«Voyez-vous » reprit-il, « le bloc identitaire était en réalité tout sauf un bloc, il était divisé en multiples fractions qui se comprenaient et s'entendaient mal : les catholiques, les solidaristes apparentés à la "troisième voie ", les royalistes, des néo-païens, des laïques purs et durs venus de l'extrême gauche...mais tout a changé au moment de la création des " indigènes européens". Ils s'étaient inspirés au départ des "indigènes de la république", en prenant l'exact contre-pied, et ils ont réussi à délivrer un message clair et fédérateur : nous sommes les indigènes de l'Europe, les premiers occupants de cette terre, et nous refusons la colonisation musulmane ; nous refusons aussi également les firmes américaines et le rachat de notre patrimoine par les nouveaux capitalistes venus d'inde et de chine.²²¹

Tout comme les jeunes salafistes, le mouvement identitaire est un réseau à partir duquel les idées sont transmises malgré les mutations qu'il connaît. Il y a certes d'autres revendications. Mais le combat pour imposer l'identité européenne et surtout le refus de l'islam est au centre de leur mouvement. Le message transmis dans le réseau qui réunit l'ensemble des sous mouvements catholiques, royalistes, solidaristes et néo-païens est la lutte contre ce qu'ils appellent la colonisation musulmane. Tout comme chez les jeunes salafistes, point n'est besoin de rappeler le rôle de ces identitaires dans l'accession du Front National au second tour des élections présidentielles. Ainsi présenté, on se rend compte que, dans un cas comme dans l'autre, la création et la maîtrise du réseau associatif est un atout non négligeable dans la diffusion de l'intégrisme religieux. En le maîtrisant, on réussit facilement à susciter l'adhésion des membres et à orienter un combat singulier en combat collectif. Ce qui fait donc de ce réseau un lieu déterminant pour un endoctrinement collectif.

La situation n'est pas très différente dans *Histoire du Juif errant* où le réseau associatif joue à peu près le même rôle. Sous l'emprise de la domination romaine, il se développe le groupe des zélotes, un mouvement politico-religieux ayant pour but d'inciter le peuple à se rebeller contre l'empire romain et à l'expulser par la force des armes. Le narrateur présente ce mouvement à travers le personnage de Barrabas dans l'extrait suivant :

²²¹ *Soumission*, pp. 68-69.

*Barrabas était un héros et une crapule. Il était le successeur des Juda, des Sadok, des manahem, des Éléazar qui s'étaient opposés de toute leur force à la présence des Romains. Élevé dans une piété rigoureuse, il rejoignit assez vite le clan des zélotes et se lia d'amitié avec un homme sombre et tourmenté qui devait laisser un nom dans l'histoire : il s'appelait Judas Iscariote. Les zélotes étaient des Juifs nationalistes et pieux qui n'avaient d'autre espérance que la venue d'un messie qui libèrerait les Juifs.*²²²

C'est dans ce réseau associatif que le personnage va développer sa haine contre les romains au point de se radicaliser dans sa quête de la libération du peuple juif. Cette radicalisation le pousse à se séparer de son ami Judas Iscariote et à opter pour des actions plus concrètes et directes. Le narrateur résume la cruauté de leurs actions en ces termes : « Tuer ne leur faisait pas peur. Et torturer non plus.²²³ »

Au-delà du réseau associatif, l'infiltration de l'éducation est également un outil important dans l'endoctrinement des personnages. La diffusion de l'idéologie intégriste pousse également les acteurs à s'intéresser au système éducatif, espace où s'élaborent les valeurs sociales que la jeunesse doit plus ou moins appliquer dans l'avenir. L'embrigadement du système éducatif dans cette perspective devient stratégique dans la mesure où il assure l'influence et la pérennisation de l'idéologie dans le temps et dans l'espace. Dans la France de 2022 que décrit Michel Houellebecq, l'éducation est un enjeu majeur pour toutes les religions en présence qui investissent des moyens colossaux pour la contrôler. La stratégie de ces acteurs est fondée sur la croyance au fait que la conquête du pouvoir devrait commencer par celle des esprits des plus jeunes. Plusieurs actions à cet effet sont menées dans ce secteur, notamment la création des mouvements associatifs au sein des universités, le financement et la privatisation des grandes écoles ou des institutions universitaires de renom. L'éducation dans un pays constitutionnellement laïc se tourne résolument vers l'éducation religieuse et devient de ce fait un moyen de diffusion de l'intégrisme religieux. Le narrateur illustre ce changement en ces termes :

*Mais les temps, il fallait en convenir, poursuivait-il, avaient changé. De plus en plus souvent, les familles - qu'elles soient juives, chrétiennes ou musulmanes - souhaitaient pour leurs enfants une éducation qui ne se limite pas à la transmission des connaissances, mais intègre une formation spirituelle correspondant à leur tradition. Ce retour du religieux était une tendance profonde qui traversait nos sociétés, et l'éducation nationale ne pouvait ne pas en tenir compte.*²²⁴

Les principales religions en présence se livrent donc à une course au sein du système éducatif de façon à créer des formes de sectarismes dans ce domaine. Dans ces conditions

²²² *Histoire du Juif errant*, p.135.

²²³ *Ibid.*, p.136.

²²⁴ *Soumission*, pp.108-109.

inédites, il faut être catholique pour enseigner dans les écoles catholiques, tout comme le candidat musulman propose l'islamisation des enseignants dans les écoles musulmanes. C'est ce qui ressort des analyses du narrateur lorsqu'il affirme :

Il y'avait pourtant, me semblait-il, des questions embarrassantes qu'on aurait pu lui poser : la suppression de la mixité, par exemple ; ou le fait que les enseignants devaient embrasser la foi musulmane. Mais après tout, n'était-ce pas le cas, déjà, chez les catholiques ? Fallait-il être baptisé pour enseigner dans une école chrétienne ?²²⁵

L'embrigadement de l'école est donc un aspect important de la diffusion de l'intégrisme religieux. Celui-ci est aussi le creuset de la communautarisation des individus qui vont dans cette perspective s'opposer aux autres.

Si le système éducatif est embrigadé dans la France de 2022 de Michel Houellebecq, c'est l'éducation familiale des personnages qui est fortement orientée vers la religion dans *Les Versets sataniques*. À partir des noms des personnages, le lecteur perçoit déjà une connotation religieuse qui leur est attribuée. On peut le percevoir avec le personnage Gibreel Farishta qui porte le nom de l'ange et qui, selon sa mère, a la faculté d'exaucer tous ses vœux à partir de son seul regard. Elle lui transmet une éducation profondément religieuse au point où il est difficile de penser le monde sans la religion dans cette famille. Après le décès de ses parents, l'éducation religieuse va se poursuivre chez Babasaheb Mhatre, qui va tenter de consoler le jeune orphelin en lui enseignant le point de vue religieux de la réincarnation des personnes défuntés, comme on peut le noter dans ces propos du narrateur :

Alors, pour consoler le jeune orphelin, il lui parlait, dans son bureau bleu, de la philosophie de la réincarnation, le convainquant que le retour de ses parents était déjà programmé, à moins bien sûr qu'ils aient mené des vies tellement saintes qu'ils aient déjà atteint l'état de grâce ultime. Ainsi, ce faut Mhatre qui déclencha chez Farishta toute cette affaire de réincarnation, et pas seulement la réincarnation.²²⁶

On comprend donc pourquoi le garçon, en grandissant dans ces différents lieux, est en quelque sorte le prisonnier de l'espace de par l'éducation reçue. Malgré la rupture presque brutale qui va le conduire au cinéma, non seulement il va grandir en gardant sa foi, mais aussi et surtout son éducation aura une grande influence sur sa profession. C'est ce qu'on peut noter dans cet extrait : « Il grandit en croyant aux Dieux, aux anges, aux démons, aux génies, aux djinns, aussi naturellement que s'il s'était agi de chars à bœufs ou de réverbères, et il

²²⁵ *Soumission*, p.109.

²²⁶ *Les Versets sataniques*, p.36.

ressentait comme un défaut dans sa vie de n'avoir jamais aperçu les esprits.²²⁷ » Ainsi, en tenant compte de cette éducation, on comprend pourquoi la vie du personnage s'en trouve influencée dans la mesure où tous ses films tournent autour des thématiques religieuses et surtout sur celui de la réincarnation. La profondeur de cette éducation se démontre également par les déboires du personnage qui commencent après son acte blasphématoire : celui de la consommation du porc qui symbolise la perte de la foi. À partir des éléments évoqués, on peut noter que l'orientation religieuse de l'éducation est un facteur qui crée une base de données plus ou moins latent chez le personnage. Celle-ci peut être réorientée en fonction du contexte sociopolitique ou économique difficile et l'amener vers la radicalisation religieuse. C'est à partir de là qu'il y'a un réinvestissement des données en question. Ainsi, que ce soit dans l'éducation familiale ou dans les programmes scolaires la réorientation religieuse de l'éducation est un ressort non négligeable de l'intégrisme religieux.

Si les auteurs évoqués un peu plus haut s'intéressent à l'éducation et au réseau associatif, Yasmina Khadra met l'accent sur les espaces caritatifs. La critique de la condition socioéconomique dans laquelle vivent les personnages pousse très souvent l'intégrisme religieux à proposer une alternative qui se présente comme la correction du monde dans lequel ces personnages vivent. L'une des alternatives est la création des espaces caritatifs qui sont supposés venir en aide aux membres de la communauté en difficulté. Une approche qui côtoie le premier modèle conservateur, lequel renvoie selon Micheline Milot, au

*Repli du groupe religieux sur lui-même avec le rejet de tout rapport et de tout compromis avec l'un ou l'autre aspect de la modernité. Les groupes religieux de ce type vont mettre en place une forte organisation communautaire et institutionnelle permettant aux membres de cette communauté d'avoir accès à tous les services nécessaires.*²²⁸

Ainsi, dans le but d'éviter tout contact avec le monde extérieur et de garantir la pureté de leurs associations, les groupes religieux tentent de s'organiser, afin d'apporter de l'aide aux membres de la communauté en souffrance. Cependant, même si on retrouve cet aspect dans le corpus, la logique des personnages semble aller au-delà de la simple perspective de repli pour s'orienter vers une véritable politique de séduction des personnages et susciter ainsi leur adhésion. On peut s'en apercevoir dans *À quoi rêvent les loups* où le mouvement islamiste s'organise en créant des espaces caritatifs dans des quartiers populaires pour les aider à recevoir le pain quotidien. Cet espace caritatif est géré par le personnage Omar qui, ayant pris peur de la révolution qui s'annonçait, transforme sa gargote en restaurant de cœur dans lequel

²²⁷ *Les Versets sataniques*, p. 37.

²²⁸ Micheline Milot, *Religion et intégrisme ou les paradoxes du désenchantement du monde*, op.cit, pp. 159-160.

les mendiants ont droit aux repas gratuits. Au-delà de cet aspect caritatif, le restaurant est transformé en un véritable lieu d'endoctrinement, comme le confirme cet extrait :

une fois le ventre plein, c'est donc disposés au mieux que les nécessiteux consentaient à prêter l'oreille à de drôles d'oiseaux migrants, partis en orient porter la bonne parole et rentrés au pays avec des messages d'espoir et un programme de salut. C'étaient des garçons bien élevés, soignés comme des marabouts, un peu curieux à cause de leur accoutrement afghan, mais sobres et touchants de mansuétude. On les appelait cheikhs. Ils intervenaient entre deux bouchés, à tour de rôle, pour dire aux pauvres combien ils avaient du chagrin pour leur infortune. Quand bien même leur barbe conférait à leur faciès quelque chose d'insondable, leur voix était empreinte de compassion, et leur sincérité aussi évidente que le Saint Livre qu'ils exhibaient.²²⁹

Dans ce sens, l'espace caritatif joue un rôle autre que celui qu'il est censé jouer au départ, à savoir l'endoctrinement de personnages. Dans le prolongement de cette logique, les islamistes créent un programme de prise en charge des familles des combattants qui luttent pour la cause islamiste. C'est dans ce programme que le narrateur sera recruté pour faire ses premiers pas dans le milieu islamiste en tant que chauffeur de taxi. On peut le percevoir dans ce discours que lui tient l'Iman Younes à propos du programme dans lequel il va s'engager :

Dès le commencement de la déportation, le front a arrêté un programme pour la prise en charge de ces familles. Une caisse pour leur venir en aide a été mise en place. Malheureusement, les collectes des fonds et la générosité des sympathisants ne suffisent pas. Il y a trop de misère et l'inflation galopante ne nous facilite pas la tâche. Aussi, le Mejlless a décidé de nouvelles initiatives afin de surmonter la crise. Des boutiques, des cafés des ateliers et d'autres commerces appartenant à des déportés vont être rouverts. Nous avons pensé à vous pour les gérer.²³⁰

À travers cet extrait, on constate que l'idée de départ est de soutenir les familles des combattants au front à travers diverses activités génératrices de revenu pour ces familles. Au-delà d'apporter de l'aide aux membres des familles des combattants, ces activités sont aussi des lieux de réunions et de recrutement des futurs combattants intégristes. C'est dans le taxi que le narrateur va commencer sans le soupçonner à travailler pour l'islamisme, au point de devenir un véritable assassin. Loin donc de la simple idée de repli dont parle Micheline Milot, et qui ne se limite qu'aux membres de sa propre communauté, l'organisation islamiste utilise les espaces caritatifs pour l'adhésion des membres qu'il recrute pour soutenir l'idéologie du Front Islamique du Salut.

Parallèlement à ce qui se passe dans l'œuvre de Yasmina Khadra, la situation semble être la même lorsqu'on observe le fonctionnement du café Shaandaar du couple Sufyan dans la grande rue de Brickhall à Londres. C'est un café qui est censé offrir de l'abri à la fois aux

²²⁹ À quoi rêvent les loups, pp. 105-106.

²³⁰ Ibid., p. 144.

démunis et aux étrangers. On y retrouve donc une grande communauté d'Indiens musulmans. De là se développe une forte solidarité communautaire. Le personnage Chamcha y trouve un abri lorsque l'Angleterre le rejette à cause de sa difformité. Toutefois, derrière cette solidarité communautaire apparente se cache une base de lutte pour les communautés noires et même des intentions perverses de la part de madame Sufyan, qui profite de la situation précaire de ces personnages pour mieux les exploiter.

Bien plus, le corpus offre la possibilité de classer les quartiers défavorisés au rang des espaces d'endoctrinement. Il s'agit des quartiers populaires dans lesquelles règne une grande misère. Les acteurs majeurs de l'idéologie intégriste se servent de la misère des personnages pour mieux les endoctriner. On comprend pourquoi dans *Le Christ selon l'Afrique* c'est Kassalafam qui est le berceau de toutes les idéologies radicales. Dans les quartiers pauvres, toutes les idéologies trouvent un terreau fertile: « Je m'appelle Edene Boréale. Je suis née à Kassalafam au milieu de ces folies douces, de ces putaineries de croyances absurdes. J'ai baigné au mitan de courants idéologiques contradictoires et aussi complexes que les hiéroglyphes d'Égypte.²³¹ » C'est donc dire que le développement des idéologies mentionnées est intimement lié à l'espace dans lequel évoluent les personnages. Ainsi, un enfant qui grandit dans un quartier autre que Kassalafam est moins exposé à ces idéologies. L'exemple le plus patent est celui du pasteur Paul. Il trouve en cet espace un lieu préféré d'endoctrinement. Il offre le ciel aux habitants que la terre a presque reniés. Cette situation est presque similaire à celle qu'on retrouve dans la Casbah décrite dans l'œuvre de Khadra. Dans un espace comme dans l'autre, la situation se résume dans ces propos du narrateur de *À quoi rêvent les loups* au sujet de la Casbah: « À la Casbah, il était exclu de trouver quelqu'un pour vous reconforter sans lui donner l'occasion de vous endoctriner »²³². Albert Memmi souligne cette attirance des intégristes par des quartiers pauvres lorsqu'il développe le thème du ghetto dans son *Portrait du décolonisé arabo-musulman et quelques autres* en ces termes : « on comprend que les intégristes soient les partisans du ghetto ; c'est là que la personnalité collective a plus de chance de survivre ; c'est là où ils peuvent entretenir une agitation permanente, propice à leurs desseins »²³³.

Ainsi, malgré la diversité des cas évoqués, on perçoit que les espaces d'endoctrinement, secrets ou exposés, sont présents dans toutes les œuvres en étude. La mise en place de ces lieux constitue donc une méthode d'enrôlement d'un nombre de plus en plus

²³¹ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 27.

²³² *Ibid.*, p. 119.

²³³ Albert Memmi, *Portrait du décolonisé arabo-musulman et quelques autres*, op.cit., P. 104.

important de fidèles à l'idéologie intégriste. Ainsi, du réseau associatif aux quartiers défavorisés, en passant par le système éducatif et les espaces caritatifs, les acteurs de l'idéologie intégriste se servent de ces lieux d'endoctrinement pour l'irradiation de l'idéologie. Même si les idées de départ sont très souvent nobles, on assiste généralement à un travestissement de celles-ci, avec les manipulations de la situation sociopolitique des personnages. C'est ce qui fait de la création et de l'exploitation de ces lieux des méthodes d'adhésion aux mouvements intégristes.

II-3-2 La violence comme moyen de pression

Le terme violence vient du latin « *violare* » qui veut dire violer. Le concept de violence tire donc ses origines de la force en ce sens que violer ou violenter signifie user de la force pour obtenir l'adhésion d'un tiers ou pour lui nuire. C'est donc dire que la violence est liée à la contrainte exercée sur un individu ou un groupe ; c'est aussi une atteinte à la liberté, raison pour laquelle Alain Birou apporte cette précision:

*Dans la société et dans l'exercice de la violence sociale, on peut dire qu'il y a violence chaque fois qu'une personne ou un groupe, constituant une force, use des moyens de contrainte pour obliger matériellement les autres à adopter des attitudes non voulues ou à accomplir des actes qu'il n'auraient pas faits sans cela.*²³⁴

L'on note que la violence désigne à la fois les aspects brutaux généralement évoqués, mais aussi d'autres actes, même les plus insoupçonnés, qui peuvent contraindre un individu à faire une chose contre sa volonté. Edmond Mokuinema Bomfie estime qu' « elle se manifeste de plusieurs manières : intimidation, otages, terreur, injustice sociale, répression, discrimination viol ou violence faite aux femmes, intolérance sous toutes ses formes, exploitation sexuelles...²³⁵ » Dans le cadre de l'intégrisme religieux, la violence, sous toutes ses formes, est un moyen que les acteurs utilisent pour obtenir une adhésion collective. Ainsi, étudier la violence comme moyen de pression, c'est voir en elle une méthode d'adhésion utilisée par l'idéologie intégriste. Dans les différentes œuvres du corpus, les auteurs mettent en relation ce phénomène qui va de la simple intimidation verbale aux actes les plus barbares pour obtenir l'attachement des personnes. Cela se voit dans *À quoi rêvent les loups*, où le personnage Nabil utilise régulièrement la violence contre les jeunes du quartier en général, et sa sœur en particulier, pour les forcer à suivre les principes religieux. Le cas de sa sœur est singulier, dans la mesure où elle est même traumatisée par son frère. Le rapport que fait

²³⁴ Alain Birou, *vocabulaire pratique des sciences sociales* 2è ed., Paris, Ouvrières, 1966, p.357.

²³⁵ Edmond Mokuinema Bomfie, religion et violence comme langage de contre-hégémonie, op.cit, 2016, p. 89.

madame Raïs à sa collègue au sujet de sa fille montre qu'elle vit en permanence sous la violence de son frère aîné. C'est ce qui ressort de ces propos : « Son monstre de frère la persécute. [...] Il la bat. À chaque fois que ses cicatrices se referment, il s'arrange pour les rouvrir. C'est sa façon à lui de la séquestrer, de l'empêcher de flirter avec les hommes.²³⁶ » Aux antipodes du désir de liberté de sa sœur, Nabil oppose une violence systématique. Il l'empêche de continuer son travail pourtant bien rémunéré. Il ne veut pas laisser les hommes s'approcher d'elle, au nom de la prétendue morale religieuse. La suite du récit montre que la tentative de révolte de sa sœur va conduire cette dernière à la mort, sous les coups du couteau de son frère.

Bien plus, la violence qu'entraîne l'idéologie intégriste ne s'arrête pas dans le cadre familial. Celle-ci se perpétue dans les rues à travers une police religieuse d'une extrême violence qui veille au respect des consignes du Front Islamique du Salut. Comme l'illustre le narrateur dans cet extrait :

Dehors, c'était le pire. Les rassemblements des islamistes perduraient. Ils occupaient les places, les sanctuaires, les rares espaces verts, interpellaient les passants, provoquaient les forces de sécurité, véhément, la barbe hérissée, les prunelles incendiaires. Les rues étaient interdites à la circulation. Les conducteurs mécontents étaient invectivés, parfois secoués, les miliciens de la mouvance s'en donnaient à cœur joie. Tout était prétexte à les déchaîner. Malheur à qui osait rechigner.²³⁷

Autant la violence est imposée aux autres, autant les acteurs se l'imposent à eux-mêmes, au point de s'offrir en sacrifice au nom de l'idéologie. Le narrateur conclut cet extrait en prédisant les malheurs à celui qui oserait rechigner devant l'obéissance aux ordres de la révolution. De gré et, souvent de force, on perçoit dans le texte comment la violence contribue à l'adhésion des masses.

Même si la situation dans *Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson ne se situe pas dans le contexte révolutionnaire comme dans l'Algérie que décrit Yasmina Khadra, la violence reste tout de même un moyen d'incitation à l'adhésion des masses. Convaincu du fait que ces personnes ont leur propre foi et que leur conversion ne peut se faire de leur propre gré, ils sont obligés d'utiliser la méthode forte. La conversion des peuples considérés comme païens se fait avec une violence qui n'a d'égale que la barbarie. On peut le noter dans les prêches, les contraintes physiques et même le bûcher dans lequel on immolait les personnes

²³⁶ À quoi rêvent les loups, p. 113.

²³⁷ Ibid., p. 121.

soupçonnées d'hérésie. La description de cette séance d'autodafé à Séville le démontre à suffisance :

Les hérétiques, en même temps étaient fouettés jusqu'au sang. Il était difficile de savoir si les applaudissements et les cris de bonheur du public allaient au talent de l'orateur ou au sang qui giclait partout. Sous l'effet du sermon, peut-être aussi du fouet, plusieurs condamnés abjurèrent leurs erreurs passés. Leur peine fut aussitôt commuée et ils eurent le privilège d'être garrotés avant d'être brûlés. Les yeux sortirent de leurs orbites et les langues de la bouche.²³⁸

La conversion des Juifs et des Arabes n'est donc pas le fruit de la conviction individuelle en la religion catholique, mais de la peur qui naît de la violence exercée sur eux. La peur des représailles de la justice inquisitoriale ; la peur d'une mort atroce à travers le bûcher. Les conversions massives dans l'œuvre ne sont donc que le résultat de la violence.

Tout comme le Grand Inquisiteur général de la péninsule ibérique, l'Imam en exil utilise la violence pour inciter son entourage à s'impliquer activement dans sa quête du pouvoir. Tout d'abord, sa violence est discursive, dans la mesure où il projette son auditoire au jour de la révolution, en faisant peser l'épée du jugement qui s'abattra sur les infidèles qui n'adhéreront pas à la cause intégriste, comme le rapporte cet extrait : « Quand l'avenir viendra, de tels individus seront jugés, dit-il à ses hommes. L'eau règnera et le sang coulera comme du vin.²³⁹ » La peur du jugement va donc pousser tous les fidèles à plus d'engagement et de sacrifice pour ne pas être de ceux qui seront jugés mais de ceux qui jugeront au moment de la révolution. La violence de la révolution décrite par le narrateur illustre bien l'adhésion massive à cette idéologie islamiste. Cette révolution voit mourir soixante-dix personnes par séquence de tir. Les fidèles escaladent les cadavres pour aller mourir et les parents sacrifient leurs enfants en martyrs.

On peut voir les mêmes actes de violence dans l'agression des jeunes hindous contre le pèlerinage d'Ayesha dans *Les Versets sataniques* ; dans l'intimidation des jeunes musulmans dont parle *Soumission* ou encore dans les attaques des fidèles du pasteur Paul contre Homotype dans *Le Christ selon l'Afrique*. Dans un cas comme dans les autres, l'objectif est soit de préserver les fidèles contre la menace extérieure et, de ce fait, les maintenir au sein de l'idéologie, soit de susciter aux victimes de la violence la peur qui va les pousser à adhérer à l'idéologie. Les jeunes musulmans veulent préserver les femmes musulmanes d'un éventuel détournement, tout comme les fidèles du pasteur défendent leur leader spirituel et les jeunes Hindous contre toute intrusion d'une nouvelle religion.

²³⁸ *Histoire du Juif errant*, pp. 159-160.

²³⁹ *Les Versets sataniques*, p. 275.

De ce qui précède, il ressort que la violence, qu'elle soit verbale, physique ou psychologique, est un facteur important de l'intégrisme religieux. Même quand elle s'inscrit en contradiction avec les idées de départ, c'est le résultat final seul qui compte. Si les islamistes du Front Islamiste du Salut prétendent combattre pour la dignité humaine qui est bafouée par le régime politique algérien en place, l'utilisation de la violence installe un climat de barbarie qui rend encore la situation monstrueuse. On peut dire autant de l'inquisition qui prêche la conversion et le pardon mais qui instaure un climat de terreur poussant les personnages soit à la conversion, soit à la fuite vers l'étranger, tout comme le Pasteur maintient ses fidèles dans la servitude.

II-3-3 La vision réductrice des événements sociohistoriques

La vision réductrice des réalités autour des personnages se présente comme l'une des méthodes utilisées pour faire prospérer l'idéologie intégriste. C'est dire que les principaux acteurs de l'idéologie intégriste réduisent la réalité sociale des personnages à une logique binaire du bien et du mal, d'amitié et d'inimitié, de croyants et d'apostats, de vie et de mort, pour ne citer que ces exemples. Des groupes partageant la même vision s'opposent à ceux qui ont d'autres idées. Cette perspective empêche toute autre forme de réflexion pour ne réduire les événements qu'à cette binarité. D'ailleurs, c'est l'une des fonctions de l'idéologie. Selon Pesqueux, elle est une « perception qui, en simplifiant les données, permet de manipuler des "totalités" et de se déterminer sur l'avenir.²⁴⁰ » On le constate chez le pasteur Paul dans *Le Christ selon l'Afrique*, chez Zeeny dans *Les Versets sataniques*, chez les identitaires et les salafistes dans *Soumission*, ou encore chez les membres du FIS dans *À quoi rêvent les loups*.

Dans *Le Christ selon l'Afrique* par exemple, le pasteur Paul s'efforce de trouver une interprétation divine à tous les événements qui se produisent autour de lui, même ceux qu'il commandite lui-même. On peut citer à cet effet des cas relatifs à l'incendie de la maison des plaisirs de Kassalafam, ou encore le lynchage d'Homotype. En ce qui concerne l'incendie du bordel, Homotype décide de se rendre chez le Prophète pour lui demander des comptes. Le prophète refuse toute responsabilité pour attribuer le mérite de cette action à Jésus-Christ, comme l'illustre cette discussion :

- Tu m'accuses ? Tu me prêtes une puissance que je n'ai pas. Je ne suis qu'un serviteur de Notre Seigneur Jésus-Christ !
-Amen, cria la foule.

²⁴⁰ Yvon Pesqueux, *À propos d'idéologie et d'utopie*, op.cit., p. 14.

*-Et les pécheurs brûlèrent dans ses enfers éternels car les impies ne tiendront pas lors du jugement, ni les pécheurs dans l'assemblée des justes, car leur voie mène à la perdition, cria le prophète.
-Amen ooooo! clama la foule.²⁴¹*

Dans cette citation, deux réalités se dégagent. D'abord le fait que l'incendie du bordel, même s'il a été commandité par lui, n'est que l'expression de la volonté du Seigneur. Ensuite, une logique binaire se dégage. Elle oppose deux groupes d'individus : d'un côté, il y a les pécheurs, les impies dont la voie mène à la perdition et de l'autre côté, les serviteurs du Seigneur Jésus-Christ, les justes regroupés en assemblée chez le prophète. Il devient donc clair dans l'esprit des fidèles que tout acte hors de la volonté divine transmise par le prophète est automatiquement un acte d'impiété. Le châtier est l'expression de la volonté divine. Les fidèles qui accueillent Homotype ont bien intégré cette vision qui motive le lynchage qu'il lui réserve :

Du sang coulait de son nez, tandis que les abonnés des maladies chroniques transformaient le restant de son corps en tam-tam, faisant jaillir des sons sourds comme un gémissement d'agonisant, des sons aussi secs qu'un tamponnement d'automobiles et ces sons se télescopiaient avec les voix des fidèles qui chantaient « Le Seigneur est mon berger, rien ne saurait me manquer », avec des applaudissements d'autres chrétiens louangeant Dieu.²⁴²

La situation n'est pas moins différente dans *Les Versets sataniques*. La réflexion y est réduite à la logique binaire. On peut le repérer chez Zeeny qui veut distinguer le bon et le mauvais Indien, chez l'Imam en exil qui oppose radicalement le vin et l'eau ou encore Eugene Dumsday qui oppose de la foi à l'évolution. Si les deux premiers s'attaquent simplement à leurs adversaires qui sont respectivement les Anglais et l'Impératrice, le troisième attribue la dépravation des mœurs de sa jeunesse au darwinisme qu'il traite d'hérésie évolutionniste. C'est ce qui ressort de ce rapport qu'il fait de son exposé tenu au banquet pour le gala de la compréhension mondiale tenu dans l'État de Kerala :

J'ai parlé de mon pays, de sa jeunesse. Pour moi, elle est perdue, monsieur. La jeunesse d'Amérique : je la vois livrée au désespoir, se tournant vers la drogue et parce que je n'ai pas peur des mots, monsieur, vers les relations sexuelles avant le mariage. Et voici ce que je leur ai dit et je vous répète maintenant. Si je croyais que mon arrière-arrière-grand-père était un chimpanzé, eh bien, je serais joliment déprimé moi-même.²⁴³

D'après le personnage en question, le Darwinisme est la raison principale de la dépression de la jeunesse américaine, qui croit à l'idée selon laquelle ses ancêtres étaient des

²⁴¹ *Le Christ selon l'Afrique*, p.121.

²⁴² *Ibid.*, p.120.

²⁴³ *Les Versets sataniques*, pp. 105-106.

sortes de chimpanzé. Cette dépression est à l'origine de la drogue et des rapports sexuels avant le mariage chez ces jeunes. Du coup, Darwin et les darwinistes deviennent les ennemis de la jeunesse américaine, et même mondiale, étant donné qu'il voyage dans le monde entier pour sensibiliser la jeunesse contre cette hérésie. Il le déclare ennemi universel de la jeunesse mondiale. C'est pourquoi le personnage en question éprouve de la haine à l'égard du darwinisme, au point de le laisser transparaître dans sa voix : « Le ton de sa voix laissait clairement entendre que le nom de ce pauvre Darwin était aussi dégoûtant que celui de n'importe quel démon à queue fourchue, Belzébuth, Asmodée ou Lucifer lui-même.²⁴⁴ » Ainsi, dans la conception du membre de la garde chrétienne, il se dégage cette opposition entre Darwin et les autres démons d'un côté, Dumsday et la garde chrétienne de l'autre côté ; la foi d'une part et l'hérésie d'autre part. Dans ce contexte, l'ennemi qu'il faut combattre s'identifie clairement, étant donné que c'est lui qui est à l'origine des maux de la société.

Parallèlement aux œuvres sus-évoquées, on peut observer une vision simpliste de la question de l'unité nationale dans *Histoire du Juif errant*. Dans un contexte où l'unité est construite sur la base de la religion catholique, appartenir à une autre religion fait automatiquement de l'individu un ennemi de cette unité. Cela s'illustre par la conversion forcée de toutes les populations du territoire espagnol et par la soumission de ces convertis à la surveillance. Toute attitude contradictoire fait de la personne un ennemi de la religion et, par conséquent, de l'unité nationale. On peut le noter dans ces questions que pose Le Grand Inquisiteur à Luis de Torres au sujet des accusations qui pèsent sur Christophe Colomb : « L'Amiral était-il fidèle aux préceptes de la sainte Église ? Nourrissait-il de l'indulgence pour les nouveaux chrétiens mal convertis ? N'avait-il pas lui-même des marranes – c'est-à-dire des Juifs baptisés pour la frime et pour sauver leur vie – parmi ses relations ? »²⁴⁵ De cet interrogatoire, que le personnage Torres subit, se dégage un ensemble de réalités qui se rattachent à la définition de l'hérésie dans l'œuvre. Celle-ci dépasse la fidélité aux préceptes de l'Église pour s'étendre à la tolérance vis-à-vis des nouveaux chrétiens. Une logique qui crée la ségrégation entre les Espagnols catholiques et pratiquants d'une part et tout autre Espagnol non pratiquant qui est présenté comme ennemi de l'unité nationale, d'autre part. On peut bien voir cela dans le sermon du Grand Inquisiteur :

Il faisait l'apologie de la sainte Église catholique. Il condamnait ses adversaires. Il énumérait toutes les formes d'hérésie, toutes les manifestations, tous les symptômes quotidiens, ménagers,

²⁴⁴ *Les Versets sataniques*, p. 105.

²⁴⁵ *Histoire du Juif errant*, p. 158.

*intimes qui pouvaient faire croire à sa présence. Il appelait toutes les bonnes âmes à dénoncer les coupables et à pourchasser les suspects.*²⁴⁶

Dans cette matérialisation de l'inquisition, être une bonne âme c'est dénoncer, chasser les coupables selon la grille établie un peu plus haut. Ne pas agir ainsi fait de vous une mauvaise âme, donc un traître de la nation et un ennemi de l'unité nationale.

Dans un contexte quelque peu semblable à celui évoqué plus haut dans l'œuvre de Jean d'Ormesson, *À quoi rêvent les loups* montre comment le FIS se bat pour renverser le régime en place. Dans cette situation, toutes les difficultés que rencontrent les populations ont un coupable : le régime politique en place. La solution est simple : il faut le remplacer par celui du FIS, créant un affrontement sans précédent entre les deux groupes. Est ainsi justifiée la planification des attentats contre les hommes en tenue, les magistrats et même les professionnels de la culture. Le cas le plus illustratif est l'assassinat du cinéaste Rachid Derrag parce qu'il est « faiseur de films subversifs et il se shoote au kif ».²⁴⁷ Même si on découvre que le cinéaste lui-même est en très grande difficulté à cause de la gestion du régime qu'il critique d'ailleurs, les motifs retenus contre lui suffisent pour le classer du côté de l'ennemi gouvernemental et, de ce fait, sceller son sort. Cette logique est clairement exprimée par Hind lorsqu'elle dit :

*Au djihad, il n'y a pas deux poids, deux mesures. Tout individu condamné par le mouvement doit être liquidé. Sans appel. Qu'il soit parent, proche ou connaissance n'y change rien. C'est seulement en se conformant à ce principe irrévocable que nous viendrons à bout des prévaricateurs qui nous gouvernent.*²⁴⁸

Le condamné à l'origine du discours de Hind n'est personne d'autre que le cinéaste évoqué plus haut. Il devient coupable aux yeux des islamistes au même titre que le gouvernement qu'ils combattent.

Ainsi, il apparaît que les acteurs de l'idéologie intégriste utilisent des raisonnements simplificateurs pour susciter l'adhésion du plus grand nombre. Ayant identifié les ennemis, ils leur attribuent des fautes pour se donner le droit de les combattre. Ils ramènent la réalité entière à ce conflit. Par ce mécanisme, ils tuent les libertés individuelles et la possibilité de réflexion. Le Pasteur Paul, Hind, Le Grand Inquisiteur, le membre de la garde chrétienne, les identitaires et même les salafistes promeuvent cette vision simplificatrice de la réalité sociale dans l'ensemble du corpus.

²⁴⁶ *Histoire du Juif errant*, p. 159.

²⁴⁷ *À quoi rêvent les loups*, p. 194.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 196.

À la fin de ce chapitre qui a statué sur l'orientation idéologique de l'intégrisme religieux, il a été constaté que la représentation de l'idéologie intégriste ne naît pas du néant, mais s'accompagne d'un certain nombre de facteurs qui favorisent son implantation et son irradiation. Dans cette analyse, il a tout d'abord été question de l'enracinement social de l'intégrisme religieux qui tire ses origines de la gestion des conditions matérielles de la société, des enjeux politiques et de la mémoire historique des personnages.

En ce qui concerne les conditions matérielles de la société, il a été question d'une politique souvent défavorable à la masse, mais favorable à la minorité qui finit par créer une fracture sociale, faisant des désespérés de la société une cible facile pour l'intégrisme religieux. Les enjeux politiques et mémoriels font état des luttes pour la quête du pouvoir et du réservoir des faits historiques favorables à la construction de la mémoire. Au milieu de ces enjeux sociohistoriques et politiques s'enracine l'idéologie intégriste. Au-delà de cet aspect, l'étude s'est intéressée à l'émergence des acteurs charismatiques qui se servent de ce contexte chaotique pour favoriser l'irradiation de l'idéologie. Souvent ambitieux, intolérants ou fanatiques, ce sont ces acteurs qui, par simple manipulation des consciences ou par utilisation de la violence, arrivent à susciter l'adhésion du plus grand nombre. Enfin, nous avons statué sur les méthodes utilisées par ces différents acteurs pour faciliter l'adhésion des masses à l'idéologie. De la prolifération des espaces d'endoctrinement à l'interprétation simplificatrice de la réalité autour des personnages, en passant par la violence, on a vu comment l'intégrisme religieux se sert d'une diversité de méthodes pour faciliter l'adhésion des masses. C'est à travers ce processus que l'idéologie intégriste réussit à s'implanter dans la société des textes en étude. Ce qui montre une imbrication réelle entre les phénomènes sociohistoriques et l'idéologie intégriste. L'analyse des trajectoires des personnages, de la situation des citoyens normaux et celle de militant intégriste, a permis de relever ces différents ressorts idéologiques de l'intégrisme religieux. Ainsi, de l'Israël antique à la France contemporaine, en passant par le retour du prophète à Jahilia, l'inquisition espagnole, la révolution iranienne, la guerre civile algérienne ou encore la montée en puissance de l'islam et des nouvelles églises au Cameroun, cette logique reste constante. Cela permet en réalité de comprendre que la montée de l'intégrisme religieux n'est pas une simple affaire de religion, mais que les actions et les ambitions des personnages peuvent même être à l'origine de l'intégrisme religieux et modifier la perception de telle ou de telle autre religion.

CONCLUSION PARTIELLE DE LA PREMIÈRE PARTIE

La lecture des motivations et de l'orientation idéologique de l'intégrisme religieux nous a permis de faire un certain nombre de constats relatifs à la collecte des données de ce phénomène en étude.

Le premier constat est lié au caractère réactionnaire de l'intégrisme religieux qui, avant tout, relève d'une certaine interprétation que les acteurs sociaux se font de la réalité socio-historique qui détermine leur vie. Les actions qui en découlent sont relatives à l'interprétation en question. Dans cette perspective, le retour vers la religion s'opère à travers un certain nombre de filtres sociaux, économiques, historiques et idéologiques déjà établis, filtres qui orientent désormais la vision religieuse des personnages. En considérant le retour du personnage Nafa Walid à la mosquée, ainsi que celui de Boréale à l'église, on se rend compte que c'est le manque d'issues sociales qui pousse ces personnages vers la religion à laquelle ils croyaient certes, mais de façon raisonnée. Si le cas du personnage Beyalesque est moins tragique, le personnage de Khadra va passer par toutes les étapes de l'intégrisme religieux jusqu'au sacrifice suprême. La situation socio-historique est presque la même dans la France de 2022 de Michel Houellebecq où l'auteur laisse transparaître aussi des tensions liées à la colonisation et à la question de l'immigration. C'est elle qui justifie les affrontements entre les jeunes identitaires et les salafistes dans l'œuvre au nom de la religion. Pris au piège dans cette nouvelle réalité, le narrateur se rend tour à tour à Martel et au monastère pour finir par se convertir à l'islam pratiquement sans conviction. Les frustrations socio-historiques relevées dans le cadre des ressorts de l'intégrisme justifient dans cette dynamique à la fois la confiance accordée à la religion, l'acception et la conception intégriste des personnages. Les figures de l'intégrisme se servent de la religion pour manipuler les psychologies déséquilibrées et les utiliser au service de leurs actions politiques. Le retour d'exil de l'Iman et celui de Mahound de Yathrib, tout comme les conquêtes romaines et les guerres israéliennes, sont placées sous le signe de la religion. Les deux retours victorieux permettent de changer les régimes politiques dans ces espaces et les guerres permettent de satisfaire les politiques expansionnistes des empires et de convaincre l'ensemble de la population que son territoire est sacré et que le défendre relève de la volonté divine.

Le deuxième constat est lié au caractère idéologique de l'intégrisme religieux dans la mesure où il a une valeur accommodatrice. Dans cette logique, l'intégrisme religieux vise à susciter l'adhésion du groupe de façon à en faire une unité impénétrable qui lutte contre les facteurs l'ayant vu naître. Cette lutte traduit en réalité l'ensemble d'aspirations qui unit les

membres d'un groupe pour les opposer aux autres. Le Front Islamique du Salut en Algérie, ainsi que la fraternité musulmane, sont supposés être des groupes soudés qui s'opposent aux autres. La même réalité peut se vérifier chez les Juifs et les Espagnols, sans oublier les partisans de la révolution iranienne ou le disciple de Mahound. À travers l'interprétation de la réalité socio-historique, les mécanismes de diffusion et de maintien, les jeunes salafistes s'accommodent de la victoire du parti musulman en France, tout comme les jeunes identitaires luttent pour la victoire du Front National. Malgré le caractère hétérogène de ces entités, ils finissent par devenir homogènes lorsque les intérêts de l'idéologie sont en jeu.

Il ressort de cette analyse que, malgré la diversité des espaces, des situations et de la distance dans le temps, la religion dans la mise en scène de l'intégrisme religieux se présente comme un « système esclave » des ambitions et même des fantasmes des intégristes. Ils se servent de la religion pour orienter les groupes vers la satisfaction de leurs ambitions et de leur fanatisme. Si l'ensemble des personnages des textes en étude est touché par le phénomène religieux, tous ne tombent pas dans l'intégrisme. Au contraire, il y en a qui le combattent avec énergie. Tout dépendrait donc du rapport des personnages à la réalité socio-historique, de l'interprétation qu'ils en font et des fantasmes qui y naissent. Il serait intéressant dans cette perspective de s'appesantir en plus sur ce que fait la religion des personnages, mais aussi sur ce que les personnages font de la religion.

**DEUXIÈME PARTIE
STRUCTURES DISCURSIVES ET
CONFIGURATIONS DU RÉCIT INTÉGRISTE**

La deuxième partie de ce travail de recherche consiste à questionner l'intégrisme religieux au prisme des formes discursives dont il fait l'écho. C'est une perspective d'analyse des phénomènes culturels qu'offre Edmond Cros en s'intéressant aux potentialités de structuration entre « texte et monde ». Il existe donc un rapport direct entre le phénomène culturel et son écriture. La littérisation du phénomène intégriste est pris en charge par le langage. En se positionnant sur le rapprochement que fait Dominique Maingueneau²⁴⁹ entre énonciation et discours, notre analyse prend donc en compte les modalités liées à l'énonciation discursive et celles liées à l'énonciation narrative. Quelle que soit sa nature ou sa forme, les récentes recherches sur l'analyse du discours s'accordent à dire que tout discours s'inscrit dans un contexte, renforçant ainsi sa dimension sociale. En s'intéressant aux structurations discursives et aux configurations narratives du récit intégriste, il est question pour nous de montrer simultanément comment la mise en texte de l'intégrisme religieux influence le discours des auteurs mis en regard et comment ledit discours le réoriente. Cette approche va en droite ligne de la sociocritique en général et de celle d'Edmond Cros en particulier. Celui-ci s'intéresse à l'écriture qui rend compte des phénomènes socio-historiques. Monique Carcaud-Macaire pense à cet effet que dans la perception de Cros, « la création culturelle est, nul ne songerait aujourd'hui à contester cette position théorique, le fruit d'une écriture.²⁵⁰ » Ainsi, quel que soit le phénomène social évoqué dans le texte, il est en réalité le fruit du discours et sa compréhension nécessite un intérêt particulier de celui-ci. Monique Carcaud-Macaire confirme le postulat en ces termes :

la méthodologie sociocritique montpelliéraine a pour objectif de rendre compte [des] phénomènes de structuration discursive et [des] trajets de redistribution et de production de sens, au moyen de procédures spécifiques, tout en faisant transiter par des parcours d'abstraction susceptibles de révéler coïncidences et rapports signifiants, les données concrètes qui constituent la matérialité des objets artistiques et des formes culturelles.²⁵¹

On comprend donc que la production du sens d'un texte passe nécessairement par sa structuration discursive, ce qui en fait un maillon essentiel dans l'atteinte des objectifs de la sociocritique, étant donné que ce sont ces altérités langagières du texte qui aident le chercheur à mieux rendre compte de la socialité du texte en étude. C'est à travers le langage²⁵² que l'on

²⁴⁹ Dominique Maingueneau, présente la notion de discours dans son sens large qui peut se confondre avec l'énonciation. Dans cette perspective, il englobe donc l'aspect discursif et l'aspect narratif. Lire à cet effet *Les nouvelles tendances en analyse du discours*, Paris, Hachette, 1987.

²⁵⁰ Monique Carcaud-Macaire, *Questionnement des formes. Questionnement du sens*

²⁵¹ Monique Carcaud-Macaire, *Questionnement des formes. Questionnement du sens*, Montpellier, CERS, 1997, pp. 11, 12.

²⁵² La notion de langage ici balise toutes les questions sur la notion de signe(mots, images, gestes) qui elle-même est selon Cros un fait socio-idéologique.

peut définir le texte littéraire. Cette volonté de l'objet ou du sujet culturel ne peut se percevoir selon Cros qu'à travers le signifiant, car « le concept de sujet se rapporte donc au fonctionnement de ce fait socio-idéologique mais ce fonctionnement n'est accessible qu'à travers ce que le sujet dit, ce qu'il laisse entendre, ou ce qu'il tait, c'est-à-dire à travers des signifiants, extériorisés ou sous-entendus ou réprimés.²⁵³ » Le texte devient à cet effet une pratique signifiante, c'est-à-dire une organisation des signifiants différenciés apparemment disparates, mais qui, mis en commun, facilitent la compréhension de l'imaginaire des auteurs qui permet de reconstruire l'espace sémantique de l'œuvre littéraire.

Pour rendre efficacement compte de cette position d'entre-deux dans laquelle la sociocritique met le chercheur, Edmond Cros propose qu'on s'intéresse à la notion de médiation. Selon lui, la sociocritique vise à reconstituer « l'ensemble des médiations qui déconstruisent, déplacent, re-organisent ou re-sémantisent les différentes représentations du vécu individuel et collectif.²⁵⁴ » Ainsi, pour mieux voir ce qu'un discours littéraire fait de l'intégrisme religieux, il faut identifier les médiations qui opèrent sur l'ensemble du corpus et surtout voir comment elles se retraduisent ou se transposent, afin de rendre compte de cette rencontre du possible et de l'impossible par le seul geste du langage²⁵⁵. C'est certainement dans cette perspective que Régine Robin et Marc Angenot affirment :

Il faut pousser la réflexion théorique du côté de l'ensemble des médiations qui permettent de penser tout texte, tout système discursif, comme objet social sans cependant le réduire au « reflet », à la représentation « adéquate de ce qu'il prétend exprimer, même quand on a affaire aux textes les moins soucieux de travail sur le langage²⁵⁶

Pour mieux organiser cette étude des médiations, Antony Glinoyer²⁵⁷, va organiser la notion de médiation à la suite d'Edmond Cros en quatre types qui sont : les médiations discursives, les médiations institutionnelles, les pratiques sociales et l'imaginaire social.

À partir de cette armure méthodologique, la deuxième partie de notre travail va donc s'intéresser à l'ensemble de ces signifiants qui sont des sortes de médiation entre le texte et le

²⁵³ Edmond Cros, *Le Sujet culturel : sociocritique et psychanalyse*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 17.

²⁵⁴ Edmond Cros, *La Sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 37.

²⁵⁵ Roland Barthes, définit la double postulation de l'écriture moderne en ces termes : « l'écriture littéraire porte à la fois l'aliénation de l'histoire et le rêve de l'histoire : comme nécessité, elle est la conscience de ce déchirement et l'effort même qui veut le dépasser. Se sentant coupable de sa propre solitude, elle n'en est pas moins une imagination avide d'un bonheur des mots, elle se hâte vers un langage rêve dont la fraîcheur, par une sorte d'anticipation idéale, figurerait la perfection d'un nouveau monde adamique où le langage ne serait plus aliéné. » *Le Degré zéro de l'écriture, suivi de nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, (1953), 1972, p. 67.

²⁵⁶ Régine Robin et Marc Angenot, *La Sociologie de la littérature : un historique*, Montreal, CIADEST, université du Québec à Montréal, 1991 ? p. 39.

²⁵⁷ Antony Glinoyer, sociocritique et médiations, in *Sociocritica e interdisciplinarietà, Istituto internazionale de Sociocritica* Ediciones Dauro, 2010.

social. Ainsi, à travers des images, des mises en forme textuelle, les discours, les modèles et les représentations, la présente étude est organisée en deux chapitres, à savoir : une structuration discursive agonistique (quatrième chapitre), les configurations du récit intégriste (cinquième chapitre).

CHAPITRE III
UNE CONSTRUCTION DISCURSIVE
AGONISTIQUE

Le discours, comme tout comportement, est soumis à des normes sociales bien déterminées. Sur le plan de son organisation, le discours se définit comme une organisation transphrastique. Une manière de dire qu'en dehors de sa différence de taille avec la phrase, il mobilise des structures d'un autre ordre que celles de la phrase. Dans cette perspective donc, le discours est intimement lié à une communauté ou à d'autres discours. C'est certainement ce qui fait évoquer le caractère orienté de tout discours à Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau lorsqu'ils disent: « Le discours est orienté. Il est "orienté" non seulement parce qu'il est conçu en fonction d'une visée du locuteur, mais aussi parce qu'il se développe dans le temps. Le discours se construit en fonction d'une fin, il est censé aller quelque part »²⁵⁸. L'intégrisme religieux, tel que présenté à la première partie, a laissé voir une imbrication entre l'interprétation religieuses de ses principes et les enjeux sociohistoriques des personnages. Ce qui a généralement été à l'origine des climats conflictuels entre des religions, des communautés, des pays et souvent même des civilisations. Bien plus, la question de la religion n'est donc pas qu'hégémonique, mais relève aussi souvent de ce que Mircea Eliade appelle des « situations limites » dans lesquelles l'homme se découvre. Isidore pentecôte Bikoko montre que cette relation a été de tous les temps et surtout qu'elle est indépendante de l'adoption d'une forme de religiosité par un individu. C'est pourquoi il affirme :

*Il faut réinterroger l'histoire des religions, aujourd'hui, afin de comprendre qu'au lieu d'y voir un simple inventaire des formes de vénération d'une divinité, il s'agit d'une expérience, celle du sacré. C'est pourquoi une telle histoire est, d'une façon ou d'une autre, une phénoménologie de l'expérience du sacré et une herméneutique des formes de la manifestation du sacré.*²⁵⁹

Cependant, comme la présente étude l'a démontré, cette expérience du sacré a longtemps évolué avec d'autres ambitions de l'homme, car il faut le dire avec Mircea Eliade, que « dès qu'il a pris conscience de la situation dans le cosmos, l'homme a désiré, a rêvé et s'est efforcé de réaliser d'une manière concrète (c'est-à-dire par la religion et la magie tout à la fois) le dépassement de la condition humaine.²⁶⁰ » La prise de conscience de cette situation dans l'univers lui a communiqué des rêves qui l'ont souvent poussé vers l'extrême, se servant très souvent de la religion pour atteindre ses objectifs.

Ainsi présenté, l'intégrisme religieux est le contexte qui voit naître le discours en étude ici. Il devient évident que ce discours subit l'influence de l'idéologie en question, elle-même

²⁵⁸ P. Charaudeau et D. Mingueneau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002, p.187.

²⁵⁹ Isidore pentecôte Bikoko, *L'imaginaire utopique de la diversité culturelle chez Amin Maalouf et Jean-Marie Gustave Le Clézio*, thèse de Doctorat ph.D, 2013, p. 254, inédit.

²⁶⁰ Mircea Eliade, *Images et symbolisme : essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, p. 43.

étant le modèle et le discours son altérité langagière. En analysant de près la structuration discursive des auteurs, il semble que la situation conflictuelle créée par l'intégrisme religieux s'illustre à travers son discours. C'est la raison pour laquelle il s'intitule : une structuration discursive agonistique. Ce chapitre se propose de présenter, à travers le discours des œuvres en étude, l'intégrisme religieux comme la métaphore d'une société en conflit. Cette lecture des textes va reconsidérer la question de façon à en faire un « objet nouveau ». Edmond Cros pense ainsi, étant donné que la métaphore n'est pas la copie de la réalité, mais plutôt son imitation, une projection, mieux encore sa recreation. Autrement dit, il estime que c'est à travers les métaphores qu' « *une société projette ses actions, ses conflits ou encore des événements qui l'affectent.* »²⁶¹ Dans la même perspective, François-Xavier Amherdt relève cette influence des métaphores dans la production littéraire en affirmant que « *non seulement la métaphore fait éclater les conventions habituelles du langage, mais elle brise notre vision ordinaire de la réalité et rompt les structures mêmes du réel.* »²⁶² Ainsi, nous réexaminerons la question de l'intégrisme religieux à partir de sa rhétorique et sa mise en forme textuelle qui nous permettront de voir le dépassement de la conception partielle et partisane de l'intégrisme religieux pour envisager sa projection vers l'orientation à laquelle renvoie l'écriture des auteurs en étude.

III-1 UNE RHÉTORIQUE DU STÉRÉOTYPE

Selon Charaudeau et Mingueneau, « la rhétorique est la science théorique et appliquée de l'exercice de la parole, prononcé face à un auditoire dubitatif en présence d'un contradicteur. Par son discours, l'orateur s'efforce d'imposer ses représentations, ses formulations et d'orienter une action.²⁶³ » Cette pratique tend à normaliser aussi bien le procès de production du discours que son produit. Ainsi, à travers la recherche et la disposition des arguments, mais surtout l'action oratoire des personnages, on voit bien comment ils se construisent une image ou construisent l'image des autres personnages. Dans l'ensemble, on identifie un certain nombre de discours, apparemment hétérogènes, mais qui permettent de construire l'image de l'autre. Cet ensemble de discours fait partie de ce que Claude Duchet appelle le « *dedans du texte* » ou encore son organisation interne. Edmond

²⁶¹ Edmond Cros, *La Sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 40.

²⁶² François-Xavier Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Théology School*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2004, p. 153.

²⁶³ P. Charaudeau et D. Mingueneau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, op.cit., p.505.

Cros reprend cette notion à son compte et considère qu'il s'agit là d'un aspect important de la sociocritique, lorsqu'il affirme :

*Comme le dit Claude Duchet, ce qui dans ce domaine intéresse [la sociocritique] [...] C'est le dedans du texte, c'est-à-dire l'organisation interne des textes, les systèmes de fonctionnement, les réseaux de sens, leur tension, la rencontre en eux de savoirs et de discours hétérogènes.*²⁶⁴

Dans le contexte de l'intégrisme religieux évoqué un peu plus haut, la présente section s'intéresse aux différentes images qui se construisent à travers les discours et surtout l'effet que ces discours ont sur les personnages du corpus en étude. De *À quoi rêvent les loups* à *Soumission*, en passant par *Histoire du Juif errant*, *Le christ selon l'Afrique* et *Les versets sataniques*, les romanciers laissent transparaître un ensemble de stéréotypes qui sont en quelque sorte le creuset où s'élabore l'intégrisme religieux. L'ensemble de ces discours converge vers ce que nous pouvons appeler la rhétorique des stéréotypes, elle-même révélatrice de la situation d'une société en conflit. Dans cette logique de contradiction, il se développe chez les personnages une volonté de justifier sa violence ou son repli par une représentation caricaturale de l'altérité. Cela fait en réalité du discours de l'intégrisme, une rhétorique des stéréotypes. La saisie de cette dominante scripturale permettra de montrer comment l'idéologie en question influence l'écriture des auteurs et de voir comment leur mise en commun oriente le lecteur vers un nouveau regard de l'intégrisme religieux.

III-1-1 Le choix d'une communication injurieuse

Dans la rhétorique du stéréotype, l'injure se présente comme un élément primordial, susceptible de faciliter la construction d'une image à l'autre. C'est la raison pour laquelle le discours de l'intégrisme utilise généralement cette rhétorique dans le but de persuader, faisant de l'injure une forme de communication.

En ce qui concerne la communication injurieuse, elle mobilise trois instances principales qui sont l'injuteur, l'injuriaire et l'injurié. Le premier est celui qui prononce les propos, le second est le récepteur, c'est-à-dire celui à qui l'injuteur adresse les propos et le dernier, celui sur qui porte l'injure. Cependant, il peut s'établir une confusion entre les deux derniers, l'injuriaire étant ou se confondant à l'injurié. Ainsi, selon qu'il y a la confusion ou non entre eux, deux principales relations peuvent s'établir, à savoir la relation interpellative et la relation de médiation. L'injure sort donc du cadre de l'absence d'argument, comme elle est généralement présentée pour l'ériger en une véritable stratégie de persuasion. Dans la prise en

²⁶⁴ Edmond Cros, *La Sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 37.

charge de l'intégrisme par les différents discours, que ce soit le discours de l'intégrisme lui-même ou le discours sur l'intégrisme, la construction de l'image de l'intégriste et du contre-intégriste se fait à l'aide de l'injure. En d'autres termes, les personnages l'utilisent pour construire une image selon qu'on veut la rendre positive ou négative. C'est ce qu'on peut noter dans *À quoi rêvent les loups* où l'injure est généralement utilisée chez les personnages, afin de créer des catégories socioculturelles. Elle désigne à la fois l'intégriste, le contre-intégriste ou tous les autres personnages qui refusent de s'engager radicalement pour l'idéologie intégriste. Ils sont traités de traître, de mécréant, de taghout... On peut bien le noter dans la discussion entre Omar et sa femme au sujet du cadavre d'un gendarme. Elle s'illustre au moment où la femme tente désespérément de tromper l'enfant en lui disant que la personne s'est fait mal en glissant. Son mari intervient énergiquement: « Qu'est-ce que tu es en train de lui raconter femme ? Ce fumier n'a pas glissé, regarde bien, fiston, on lui a tiré dessus. C'est un mécréant, un renégat, les moudjahidin l'ont châtié. Ils l'ont crevé, tu comprends ? Ils l'ont tué... »²⁶⁵. Dans cette citation, on note l'injure du cadavre du gendarme en présence des récepteurs que sont Nafa, la femme d'Oumar et surtout son fils, qui sont les injuriaires interpellés. En dehors du fait qu'il contredit la thèse de sa femme, il justifie l'acte des moudjahidines qui ont tué le jeune gendarme dans le camp des mécréants et des traîtres à leur foi.

Bien plus, c'est aussi une interpellation, non seulement à éviter d'être catalogué comme tel, mais aussi à éradiquer tous ceux qui portent cette injure. Ce qui crée symboliquement deux groupes d'individus, les mécréants, les renégats qui sont aussi fumiers, d'un côté et le camp des fidèles à la foi, de l'autre côté. L'injure dans ce sens participe donc de la rhétorique du stéréotype, tout comme elle-même illustre le caractère conflictuel du discours intégriste.

Parallèlement à ce qui est vécu dans l'œuvre de Khadra, la communication injurieuse est également utilisée dans *Les Versets sataniques* avec des perspectives diverses. Plusieurs exemples peuvent être cités, notamment le cas des discours utilisés lors de la prise d'otages du vol AI-420 par les terroristes islamistes ou encore lors de la discussion entre Saladin et Zeeny au sujet de l'identité, pour ne citer que ces cas. Dans le premier cas, les passagers sont pris en otage depuis plusieurs jours et en l'absence d'une réponse favorable à leurs demandes ; leur chef décide de faire un sacrifice pour mettre en exécution ses menaces. C'est lors de la désignation du coupable que l'injure s'avère nécessaire. L'énoncé suivant montre

²⁶⁵ *À quoi rêvent les loups*, p.149.

comment il désigne sa future victime : « Toi d'abord. Apostat traître, salaud »²⁶⁶. Le fait d'injurier le jeune Jalandri est une façon de le stéréotyper comme un traître à sa foi et, par conséquent, un mauvais musulman. Cette catégorisation fait suite à un certain nombre d'actes posés, notamment le fait d'abandonner le turban et de couper les cheveux. Ainsi, l'injure actualise les actes du personnage et favorise une catégorisation du personnage qui le situe dans le groupe des mauvais musulmans et l'oppose certainement aux bons croyants, toute chose qui justifie son exécution et non celle des autres.

Dans la même perspective, l'injure est utilisée pour mettre à part Saladin qui est proche de la culture anglaise, alors que le pays s'est tourné sur la promotion de l'identité indienne. Dans ce sens, voir un Indien s'intéresser à une autre culture, surtout encore à celle du colon, devient un affront, mieux encore un acte de désertion. On peut le relever dans les propos de Zeeny qui qualifie Saladin Chamcha de « déserteur », « lèche-botji »²⁶⁷ parce qu'il est plus proche de la culture anglaise que de la culture indienne. Cette désignation permet en réalité de construire une image à l'autre et de se faire une image de soi. Dans cette construction, on perçoit bien sur le plan énonciatif une distinction entre nous et eux, le nous ne pouvant pas être eux et vice versa. Ce qui entraîne donc une croisade de la part de Zeeny qui voit tout ce qui est anglais comme négatif. D'ailleurs, elle se permet de mettre en garde Saladin contre les Anglais quelle connaît mieux, étant en Inde comme Saladin qui vit en Angleterre. C'est ce qu'elle relève dans ces propos : « Je les connais, ces Anglais, tous les mêmes, racailles et nababs. On ne peut rien contre leurs sales traditions.²⁶⁸ » Ainsi, les Anglais sont de la racaille et des nababs ; leurs traditions sont sales. Un Indien qui s'intéresse à cette culture devient comme eux et même pire, puisqu'il est un traître. C'est donc en réalité un discours de la radicalisation qui permet de stéréotyper les individus.

Au-delà des cas évoqués, Homotype et le prophète Paul ne se désignent pas sans injures dans leur explication au sujet de l'incendie du bordel. Le plus important ici est de voir le discours qui conduit vers des actes d'une extrême violence qui vont conclure leur discussion. Comme on peut bien le noter, il est accompagné d'expressions injurieuses telles que : « espèce de couillon ! Pédé, va ! »²⁶⁹. Ou encore « impies, proxénète »²⁷⁰ et « voyou ! »²⁷¹. L'ensemble de ces injures sont proférées à la fois par le prophète et ses fidèles

²⁶⁶ *Les Versets sataniques*, p. 118.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 82.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 84.

²⁶⁹ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 119.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.121.

²⁷¹ *Ibid.*, p.122.

d'un côté et par le personnage Homotype de l'autre côté. Dans un cas comme dans l'autre, il y a confusion entre l'injurié et l'injuriaire, une manière d'interpeller l'un et l'autre sur sa mauvaise position et de consacrer ainsi la sienne. Il s'agit aussi d'un processus de construction d'images qui s'opposent et qui symbolisent les personnages en question. Dans un premier temps Homotype est qualifié d'impie, de pédé et de couillon parce qu'il n'est pas fidèle au prophète et célèbre d'autres valeurs ; de l'autre côté, Homotype considère le prophète comme un voyou et un proxénète à cause de la gestion de sa religion. Dans un cas comme dans l'autre, il y a construction du stéréotype à partir de l'injure. Ce qui contribue à la radicalisation des positions qui s'orientent inéluctablement vers la confrontation.

Cette logique n'est pas étrangère à *Histoire du Juif errant* dans le discours du grand inquisiteur qui traite les Juifs et les musulmans avec des propos injurieux. Le même problème se pose dans *Soumission* où la rhétorique des islamistes traite la France de terre d'incroyance. Dans le cas de l'œuvre d'ormessonnaise, on aboutit à l'exode massive des Juifs et des Arabes de la péninsule ibérique, tout comme on ne peut ignorer les cas innombrables de torture et d'exécution par le feu. Dans l'œuvre de Houellebecq aussi, on trouve des affrontements interminables et des morts.

On constate donc que l'injure est une constante itérative dans le discours de l'intégrisme religieux. Il s'agit d'une véritable stratégie de persuasion qui permet soit d'interpeller l'injurié soit de chercher la médiation de l'injuriaire. Si l'on considère les relations entre personnages, on voit bien que la communication injurieuse a une fonction persuasive, dans la mesure où elle permet de catégoriser les individus en montrant ce qu'ils font et ce qu'ils ne devraient pas se faire ou ce qu'ils ne font pas et qui devrait se faire. Cela permet de se mettre dans les perspectives radicalement opposées au point d'en faire des camps irréconciliables, chacun regardant l'autre à partir de l'injure à lui adressée. Bien plus, en s'intéressant à l'univers romanesque, ou au champ littéraire, il est nécessaire d'intégrer la relation entre l'écrivain et le lecteur. Dans cette perspective, l'usage de la communication injurieuse ne se limite pas seulement aux rapports entre personnages, il se prolonge à l'ensemble de l'univers romanesque. Il s'agit pour lui d'illustrer la prise en charge par le discours de l'intégrisme religieux et de montrer comment ce discours présente le phénomène comme une construction que se font divers personnages.

III-1-2- Le chaos linguistique, une violence organisée

Le chaos généralement créé par l'intégrisme religieux se traduit très souvent par le chaos linguistique. Celui-ci s'illustre par l'usage non conventionnel du langage. Il génère non seulement une violation des règles d'agencement des structures phrastiques, mais aussi une recomposition des nouveaux mots. Il ne s'agit pas dans cette analyse de proposer une correction de la langue des personnages, mais de voir en cette forme linguistique une expression de l'influence de la violence intégriste sur le discours des personnages. Cette expression de la violence par le langage contribue d'une manière ou d'une autre à construire ou à déconstruire un stéréotype qui oppose un groupe à l'autre. On peut percevoir cette réflexion sur le langage dans *Les Versets sataniques* où on assiste à la recomposition des mots ou des termes phrastiques qui contribuent à la resémantisation des termes connus. C'est ce qu'on peut noter dans le texte où le narrateur explique le nom Mahound : « Celui-qui-monte-et-descend-le-vieux-coney.²⁷² » Ou encore lorsqu'il présente le prophète en train d'écouter l'ange : « Cette-façon-d'écouter-qui-est-aussi-une-façon-de-demander.²⁷³ » Ces exemples se multiplient dans le texte et laissent souvent entrevoir une mise en scène du personnage sacré ou de sa description. Si dans le premier cas, le narrateur explique de façon ironique le nom du prophète en faisant allusion à sa relation amoureuse avec une femme plus âgée que lui, la deuxième illustration montre le prophète dans une situation complexe où il sollicite le message de l'ange. Dans le cas précis, c'est aussi une forme d'ironie où on crée la confusion entre le prophète demandeur et écouteur à la fois, illustrant ainsi un acte de violence à la fois sur l'être et la parole sacrés. Cette violence, orchestrée par le chaos linguistique, peut aussi se voir comme un acte stéréotypé qui contribue à éloigner le prophète du côté de la sacralité pour le situer dans la vulgarité et peut-être même du mensonge.

En dehors de ces constructions phrastiques, on assiste également à la recomposition des mots dans le texte en étude. Celle-ci est une violence linguistique qui contribue à l'association de certains termes, créant souvent des attelages disparates. On peut bien le noter avec des expressions telles que « ''Allahbonne'' ou encore ''salutdamnation''.²⁷⁴ » Tout comme dans la reconstruction des structures phrastiques, la recomposition des mots s'oriente encore vers la dérision des personnages et les principes sacrés. C'est ce qu'on peut percevoir avec la recomposition du nom de la divinité ou encore l'attribution du salut et de la damnation à une

²⁷² *Les Versets satanique*, p. 126.

²⁷³ *Ibid.*, p. 148.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 25.

divinité réputée déjà bonne d'après le narrateur. Cela s'illustre non seulement comme une remise en question des personnages et de leurs principes sacrés, mais aussi comme une façon de se positionner aux antipodes de cette vision. Cette recomposition des mots et des tournures phrastiques est une illustration de la violation des règles de grammaire qu'on peut constater dans l'ensemble du texte, créant ainsi un mélange stylistique qui illustre lui-même l'influence du phénomène intégriste sur le discours. C'est ce qu'on peut noter dans cet extrait : « Ô Dieu, s'écrie-t-il, Dieu de bonté, tu m'as Allah bonne, je suis cuit, moi. J'ai un petit vélo dans la tête, je suis fou, brindezingue et complètement dingue.²⁷⁵ » Ici ce n'est pas un simple personnage qui parle, mais c'est l'ange supposé être le messager de la divinité. Le fait que Gibreel soit l'auteur de ce discours est évocateur, étant donné qu'il s'agit d'un discours de la négation ou de la déconstruction de la supposée vérité prophétique. Pris en contexte, le personnage angélique montre que, le plus souvent, les révélations considérées comme sacrées aujourd'hui ont été l'expression des fantasmes des individus. La fatigue qu'il exprime dans son discours et la critique de se voir attribuer les fantasmes des individus sont également des façons de mettre en évidence cette image de fausseté aux faits religieux généralement considéré comme des vérités incontestables.

En rapprochant le texte de Calixthe Beyala de celui de Salman Rushdie, on peut noter que, même si on n'assiste pas à un travail poussé sur la langue comme c'est le cas dans *Les Versets sataniques*, la narratrice utilise un lexique plus ou moins nouveau, très souvent lorsqu'il s'agit de certains dignitaires religieux. On peut le noter à travers des nouveaux verbes comme « 'Charabiaser' ou 'Onomatoper' »²⁷⁶ qui illustrent sa volonté de dire que le personnage dit du charabia ou utilise des onomatopées au moment où il livre des informations sur les secrets religieux qu'il possède. C'est donc en réalité un discours de raillerie relatif à la foi du personnage.

Le plus illustratif dans l'œuvre est son usage du mot 'putasserie' qui illustre la vulgarité de son métier de vendeuse de sexe. Condamnée par le pasteur, qui trouve en son activité un péché impardonnable, la vendeuse des plaisirs de Douala réplique en ces termes : « "Je ne sais pas pourquoi Dieu interdirait la putasserie", dit Bolo Achao. "C'est quand même lui qui a fait un enfant dans le dos de Joseph, non ?"²⁷⁷ » À travers les expressions putasserie, faire l'enfant dans le dos de Joseph, on assiste véritablement à un marquage sur la langue de la part de l'auteur. Au-delà de ce marquage linguistique, se transpose également une

²⁷⁵ *Les Versets satanique*, p. 124.

²⁷⁶ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 122.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 63.

réorientation du stéréotype déjà fixé par la condamnation du prophète Paul qui classe la péripatéticiennes du côté des damnés. En relevant le fait que l'acte de son Dieu n'est pas différent des siens, elle marque son incompréhension qui déconstruit par la même occasion le discours religieux et ses fondamentaux. Un être sacré qui commettrait des actions aussi vulgaires et surtout un sauveur qui en serait né assume une remise en question des fondements religieux qui, très souvent, créent des passions, puisque considérés comme sacrés et irréfutables.

Dans la même perspective, la lecture de *Soumission* laisse entrevoir une cohabitation régulière entre le français, l'anglais et, de temps en temps l'arabe. Cette cohabitation crée généralement une intrusion de l'anglais dans le discours majoritairement français. La plupart du temps, le narrateur ou le personnage l'utilise pour associer des réalités opposées dont l'association passerait mal du point de vue de la logique. On peut bien le voir dans cet extrait où le narrateur décrit les scènes pornographiques qu'il a l'habitude de regarder, étant donné qu'il était quelque peu victime d'andropause. Après avoir décrit l'ingéniosité des femmes dans cette activité de plaisir, c'est la réaction de l'homme qui illustre ce mélange:

L'homme, anéanti par cette assomption, ne prononçait pas de faibles paroles ; épouvantablement faibles chez les français [...] plus belles et plus intenses chez les américains « oh my God » « oh Jésus-Christ », témoins exigeants, chez qui elles semblaient une injonction à ne pas négliger les dons de Dieu²⁷⁸.

L'intrusion de l'anglais dans ce discours en français signe aussi l'intrusion du sacré dans une activité purement profane. C'est aussi une combinaison des stéréotypes opposés qui organise une violence voulue sur le sacré. Cette stratégie participe en réalité au discours de la profanation ou de la désacralisation, montrant le personnage dans l'irrespect du domaine sacré, expression d'une société de mélange où l'absence du sacré est égale à sa présence.

Même si, dans les autres œuvres du corpus, cet aspect n'est pas plus prononcé que dans les œuvres déjà évoquées, il n'en demeure pas moins vrai que l'usage chaotique de la langue est plus ou moins marqué chez les auteurs. Yasmina Khadra utilise le marquage sémantique pour illustrer la dénaturation des principes sacrés par les imans, tout comme Jean d'Ormesson utilise le même marquage pour exprimer les désirs sexuels de Poppée en plein temple. Ainsi, dans un cas comme dans l'autre, il ressort un discours qui marque un certain écart par rapport à la norme et exprime de ce fait une sorte de violence organisée. Cette violence légitime ou déconstruit une certaine catégorisation des personnages. C'est aussi une forme de

²⁷⁸ *Soumission*, p. 26.

désacralisation du phénomène religieux ou de la critique même des acteurs religieux et par là une critique des vérités reconnues comme fondamentales. En organisant l'intrusion du sacré dans le profane par un usage particulier de la langue on voit bien comment les auteurs légitiment ou déconstruisent un stéréotype. Il ne s'agit pas d'une simple utilisation du langage, mais d'une modalité qui illustre un ensemble de discours, à la fois proches et souvent critiques à l'égard du phénomène religieux.

III-1-3 Les discours opposés liés à l'intégrisme religieux

L'intégrisme religieux et la terreur qu'il inspire font partie des préoccupations majeures du monde contemporain qui ne peut se passer des actes dits terroristes. Malgré l'existence d'une abondante actualité et littéraire autour de la question, il reste tout de même vrai que la construction discursive autour du mot laisse émerger des images différentes selon le regard qu'on a de l'acte posé. Malgré la facilité à le condamner, comme c'est le cas avec les actes terroristes, la multiplicité des regards est à l'origine de la difficulté à circonscrire le phénomène, comme le soulève Isabelle Sommier, lorsqu'elle affirme : « Il n'est pas certain cependant que cette communion dans le jugement se suffise en toute occasion, et elle ne doit pas faire oublier l'imprécision quant au contenu du mot "terrorisme."²⁷⁹ » Cette difficulté à cerner le mot terrorisme est liée, selon elle, au caractère émotionnellement chargé du mot. En réalité, l'intégrisme religieux suscite dans le monde contemporain l'angoisse et la fascination, la condamnation morale et une certaine forme d'attrait. Ainsi, même s'il est avéré que le monde contemporain utilise abondamment ce mot, il est surtout visible qu'il s'agit d'une question de perception, selon le regard qu'on pose sur le phénomène et surtout le lieu à partir duquel on le voit. C'est cela qui permettra au locuteur de construire une image positive ou négative du personnage intégriste. Ce discours en réalité ne sera donc que l'expression des potentiels conflits qui existent entre les espaces ou les visions en opposition. C'est la raison pour laquelle un intégriste est perçu comme un fou de Dieu, comme un résistant ou comme un défenseur de la cause des minorités.

III-1-3-1 L'intégriste perçu comme un « fou de Dieu »

Le 11 septembre 2001 a fait revenir au premier plan ceux que Bergeron nomme les « fous de Dieu²⁸⁰ », dans la mesure où ceux-ci, au nom de la foi, entreprennent de changer

²⁷⁹ Isabelle Sommier, *Le Terrorisme*, Paris, Flammarion, 2000, p. 6.

²⁸⁰ Richard Bergeron, *Cortège des fous de Dieu. Un chrétien scrute nouvelles religions*, Editions Pauline, 1982.

l'ordre établi tout comme ils n'hésitent pas à se détruire eux-mêmes. Cette désignation métaphorique de l'intégriste participe à sa catégorisation qui fait de lui un individu susceptible de poser des actes qui vont au-delà de la droite raison. De l'ensemble du corpus, cette image ressort généralement à travers des actes de violence incontrôlés tant envers eux-mêmes qu'envers autrui. Dans *À quoi rêvent les loups*, le discours sur l'intégriste religieux ressort à travers plusieurs figures dont les actions sont critiquées par les autres personnages. On peut notamment citer le cas de Nabil qui sème la terreur dans tous les quartiers de la Casbah au nom de la religion. Pour montrer son attachement à la « cause », il entreprend rapidement un certain nombre d'activités telles que punir les prostituées, contrôler l'habillement des jeunes filles, recruter de nouveaux adhérents parmi les jeunes, provoquer et défier les forces de l'ordre dans les différentes rues de la ville. Cette attitude est perçue par les autres comme un traumatisme provoqué par ses guides religieux.

Bien plus, son attitude est en opposition avec l'idéal social en ce qui concerne sa sœur. Dans une société où les familles mènent une lutte acharnée pour s'établir solidement sur le plan financier, la sœur de Nabil finit par trouver un travail digne de son niveau intellectuel après de longues années d'études universitaires. Sa mère utilise les verbes « réussir et échouer » pour traduire le paradoxe de la trajectoire des deux personnages : la fille a réussi là où son frère a échoué. Malheureusement, le frère aîné lui impose de quitter son travail pour rester à la maison au nom du respect des principes religieux. On peut percevoir cette influence de Nabil sur sa sœur et surtout l'idée que la mère se fait désormais de son fils dans ces propos : « *Son monstre de frère la persécute. Les cheikhs lui ont sinistré l'esprit. Il ne parle que d'interdits et de sacrilège* ». ²⁸¹ Ce portrait que fait la mère de son fils illustre certes, l'influence que Nabil a sur sa sœur. Cependant, il est aussi révélateur de l'image péjorative qu'elle a vis-à-vis de ce fils dévoué au service de l'intégrisme religieux. La métaphore du monstre illustre une certaine animalisation du personnage dont la cruauté des actes est semblable à celle d'un monstre.

Bien plus, au-delà de cette analyse purement textuelle, on peut aussi percevoir les autres images qui ressortent du discours sur l'intégriste religieux. L'intégriste se présente donc comme un homme qui a raté sa vie et dont l'esprit est sinistré par un gourou, bref, un « fou de Dieu ». La même logique se voit par des perceptions qu'on lui attribue sur l'habillement des femmes qu'il contrôle avec hystérie. Les femmes en général et sa sœur évite de porter une tenue occidentale en sortant pour ne pas se faire désirer ; elle ne peut non plus

²⁸¹ *À quoi rêvent les loups*, p. 113.

inviter chez elle ses amis qui s'habillent ainsi, de peur d'attiser la colère de son frère. À la question pourquoi elle ne peut pas porter une tenue pareille en présence de son frère, sa petite sœur va en rappeler les risques à l'invité de sa sœur. On peut bien le noter dans cet extrait qui présente ce dialogue rapporté par le narrateur :

*Si Nabil voyait ça ! pensa-t-elle en frissonnant. [...] Ikrame porta ses doigts à sa bouche, indécise.
-Nabil déteste les femmes qui s'habillent de cette manière, dit-elle embarrassée.
-tiens, pourquoi donc ?
-Nabil dit que les femmes qui ne portent pas le hijab sont vilaines. À leur mort, elles seront vêtues de flammes et de braises l'éternité entière.²⁸²*

On voit en réalité comment le personnage Ikrame est terrorisé par l'idée que son frère puisse voir une femme avec ce type d'habillement. Cette terreur se justifie à la fois par la peur de Nabil et des idées qu'il a réussi à transmettre à cette enfant, à savoir le caractère vilain de ce type de femmes et surtout la mort atroce qui les attend. La folie de Dieu dont souffre ce personnage ne se limite pas seulement sur les perceptions, les opinions ou les simples dissuasions, Nabil va jusqu'au sacrifice suprême au nom de la divinité. Autant il se sacrifie lui-même, autant il demande aux autres de le faire. L'assassinat de sa propre sœur pour avoir participé à une marche féministe est une parfaite illustration de cette folie de Dieu. À travers ce personnage, il ressort un discours sur l'intégrisme religieux qui est associé à la folie ou à un état d'esprit sinistré de l'intégriste. Le cinéaste Sid Ali l'exprime mieux dans ce conseil qu'il donne à Nafa :

Méfie-toi de ceux qui viennent te parler de choses plus importantes que ta vie. Ces gens-là te mentent. Ils veulent se servir de toi. Ils te parlent de grands idéaux, de sacrifices suprêmes, et ils te promettent la gloire éternelle pour quelques gouttes de ton sang. Ne les écoute pas. Rappelle-toi toujours ceci : il n'y a rien, absolument rien au-dessus de ta vie. Elle est la seule chose qui doit compter pour toi car elle est le seul bien qui t'appartient vraiment²⁸³.

De ces propos sur l'intégrisme religieux, il ressort clairement que le discours anti intégriste considère le terrorisme religieux comme une folie de Dieu. Cette perception est péjorative, dans la mesure où l'intégriste est vu comme un déséquilibré mental. Ce stéréotype s'oriente inéluctablement vers la logique du conflit, étant donné qu'il doit être combattu pour établir la raison.

²⁸² À quoi rêvent les loups, p. 111.

²⁸³ Ibid., pp. 97.

III-1-3-2 L'image du vengeur des opprimés

Au-delà de cette perception qui fait de l'intégriste «un fou de Dieu», il y a paradoxalement une autre idée qui l'investit d'une certaine mission : celle de la vengeance des peuples opprimés. Dans cette perspective, il se crée, à travers le discours de l'intégrisme religieux, un profil de combattant ou de résistant dont parle Isabelle Sommier. Ce profil catalogue l'autre comme l'opresseur d'un groupe et l'intégriste comme le vengeur de ceux qui souffrent de cet asservissement. Dans l'œuvre de Yasmina Khadra, le discours du fanatique religieux « fou de Dieu» et celui du « vengeur des peuples opprimés» s'affrontent. Au-delà des marques du discours qui renvoient à la première image, on peut noter une description de la société qui croupit sous la misère à cause d'une gestion arbitraire du pouvoir, ce qui suscite chez les personnages une certaine résistance fortement réprimée par les autorités et les forces de l'ordre. Il s'organise dès lors dans les mosquées une résistance face à cette injustice. L'objectif étant le renversement de l'ordre établi pour l'avènement d'un nouvel ordre qui sera plus favorable aux opprimés. On est loin de l'image du terroriste religieux qui est un « fou de Dieu» mais plutôt proche du vengeur des peuples opprimés. Dans cette lutte, les personnages s'organisent à travers les différentes couches de la société. Cet engagement des jeunes de la Casbah est perceptible dans les activités qu'ils mènent aux côtés du Front Islamique du Salut pour soutenir les membres des familles des combattants eux-mêmes engagés au maquis. On peut le percevoir dans cette interpellation de l'Iman Younes aux jeunes qu'il vient de convoquer :

Nous avons fait appel à vous parce que nous savons ce que vous endurez tous les jours... Ce que vous ignorez, c'est la chance que vous avez de pouvoir rentrer chez vous chaque soir. Vous êtes au chevet de vos malades, et vous les aidez à tenir... par contre, des frères à nous qui, il y a à peine quelques mois, nous réconfortaient de leur présence passent aujourd'hui leurs nuits à languir des leurs et à se faire du souci pour eux jusque dans leur sommeil. Quelque part dans le désert, séquestrés dans les camps d'internement, coupés du monde et livrés à des bourreaux ignobles, ils se demandent surtout si nous les oublions. Ils nous ont laissé des parents démunis, des épouses perturbées et des enfants sans défense... Nous ne les avons pas oubliés. [...] Dès le début des déportations, le Front a arrêté un programme pour la prise en charge de ces familles. Une caisse pour leur venir en aide a été mise en place.²⁸⁴

Dans cet extrait, toutes les composantes de l'affrontement sont visibles. D'abord les déportés ou combattants du Front Islamique du Salut qui ont été enlevés par le gouvernement. Le gouvernement lui-même est illégitime et le Front le traite de bourreau ignoble de la population. Dans cette perspective, les combattants islamistes sont perçus comme des résistants à cette tyrannie des autorités algériennes. Leur sacrifice se fait donc au nom du

²⁸⁴ À quoi rêvent les loups, p. 144.

peuple opprimé qu'il prétend défendre. Dès lors, l'Imam sollicite un engagement des jeunes qui doivent également travailler pour sauver le peuple opprimé et surtout les familles des combattants qui subissent au premier chef les méfaits des bourreaux ignobles. Bien plus, eux-mêmes n'ont pas été choisis au hasard. Il s'agit également des jeunes qui doivent s'occuper des membres de leurs familles qui souffrent à cause de la mauvaise gestion du pouvoir. C'est dans ce contexte que Nafa va entrer définitivement dans le Front. De simple chauffeur de taxi pour subvenir aux besoins des familles des déportés au maquis, en passant par les agents de liaison et assassins professionnels, le personnage principal va parcourir toutes ces étapes, étant convaincu qu'il lutte pour les droit des opprimés.

De cette trajectoire qui est présentée par le biais de la narration, il ressort un discours qui suscite une responsabilité de la part des personnages qui s'engagent dans le Front. Ils sont en quelque sorte responsables de leurs familles et de celles de leurs frères, tout comme ils assument le succès de l'idéologie pour sauver les opprimés qui sont en train de gémir collectivement à cause de la gestion arbitraire et dictatoriale du pouvoir. De là émerge l'image du terroriste religieux qui n'est plus « fou de Dieu » mais plutôt le sauveur de ces peuples opprimés. Dans une perspective comme dans l'autre, le double discours lié à l'intégrisme religieux montre cet affrontement qui, dans ce cas, est de dresser une image plus ou moins engagée du fanatique religieux.

La situation n'est pas moins différente lorsqu'on analyse le cas de l'Imam en exil qui critique de façon rigide l'impératrice au pouvoir. Il considère que celle-ci opprime le peuple au point de le laisser croupir dans la misère. Dans cette logique, elle commence par créer un rapprochement de tous les interdits religieux avec les habitudes de l'impératrice. C'est ce qu'il fait précisément avec la notion de vin qu'il préfère à l'eau. Il va jusqu'à comparer le vin que l'impératrice boit avec le sang des populations. C'est ce qu'on peut noter dans cet extrait :

L'Imam boit de l'eau constamment, un verre toutes les cinq minutes pour se purifier ; avant qu'il la boive, l'eau est elle-même purifiée dans un appareil de filtrage américain. Tous les jeunes hommes qui l'entourent connaissent bien sa célèbre monographie de l'eau, qui, d'après l'Imam, communique sa pureté au buveur, ainsi que sa fluidité et sa simplicité, et le plaisir ascétique de son goût. « L'Impératrice, fait-il remarquer, boit du vin. » Du bourgogne, du bordeaux, du vin du Rhin qui mêle leur corruption enivrante à l'intérieur de ce corps beau. Ce péché suffit à la condamner pour l'éternité sans espoir de rachat. L'impératrice boit du sang, mais l'Imam est un homme d'eau²⁸⁵.

²⁸⁵ *Les Versets sataniques*, p. 274.

L'Impératrice est donc présentée comme une personne souillée, corrompue, qui fait sombrer le peuple dans un désespoir total. Cette conception de la réalité fait qu'elle passe pour le bourreau du peuple que l'Imam souhaite venger. Le rapprochement entre le vin qu'elle boit et le sang des populations laisse entrevoir une véritable tyrannie subie par son peuple. Malgré la panoplie des morts engendrés par la révolution, le regard qu'on pose sur cet acte intégriste est positif, puisqu'il permet de sauver les opprimés que l'Impératrice fait souffrir et gémir de façon collective.

Ainsi, dans un cas comme dans les autres, la perception de l'intégriste religieux n'est pas très stable. Celle-ci évolue en fonction du prisme des personnages qui veulent plus ou moins justifier la terreur ou la violence qu'ils imposent aux tiers. Le gouvernement combattu dans *À quoi rêvent les loups*, les amoureux de la liberté comme le poète Sid Ali qui sera assassiné plus tard, tout comme la mère de Nabil, critiquent et perçoivent les membres du Front comme des êtres déséquilibrés, tandis que ceux-ci estiment être investis d'une mission divine qui est de sortir le peuple de cette misère. L'Impératrice dans *Les Versets sataniques* considère l'Imam comme un terroriste, tout comme ce dernier la considère comme un oppresseur. Au-delà de cette analyse textuelle, se lisent également, les visions, les portraits et les trajectoires des personnages ; bref, l'ensemble des discours et des images qui s'affrontent au sujet de l'intégrisme religieux. Dans un angle comme dans l'autre, le phénomène ne sera pas perçu de la même façon. Ces deux visions conflictuelles montrent comment la configuration du discours intégriste est influencée par l'intégrisme lui-même.

III-1-3-3 L'Occident, un prédateur pervers

Pour la plupart des pays du monde, l'Occident est perçu comme un prédateur pervers à partir des plaintes nées de la traite négrière et surtout de la colonisation. Cette considération du vieux continent aurait pu changer, surtout après sa victoire sur le modèle soviétique. Il devait donc susciter l'admiration des autres, à cause de la légitimité acquise aux yeux des peuples car, selon Amin Maalouf, « *la légitimité, c'est ce qui permet aux peuples et aux individus d'accepter, sans contrainte excessive, l'autorité d'une institution, personnifiée par des hommes et considérée comme porteuse de valeurs partagées* ». ²⁸⁶ Cette définition qui englobe plusieurs réalités peut se voir dans les rapports entre l'Occident et les autres pays, à cause du fait que ces pays n'ont pas bénéficié du miracle des vainqueurs. Cependant, l'Occident s'est plutôt servi de son succès scientifique et technologique pour contrôler et

²⁸⁶ Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p.107.

assujettir le reste du monde, créant ainsi une perte de la légitimité dont il jouissait vis-à-vis des autres continents. Cette « victoire trompeuse », a placé le système politique et économique occidental au sommet du monde qui est à l'origine de son stéréotype de prédateur pervers. C'est certainement l'une des raisons qui suscitent cette méfiance vis-à-vis de l'Occident, ainsi que le relèvent ces propos de Maalouf:

Cette situation inédite génère naturellement des disparités tout aussi, ainsi que des déséquilibres nouveaux – ou plus exactement des déséquilibres. Et des ressentiments suicidaires. À l'évidence, quelque chose a radicalement changé dans la texture du monde, qui a profondément vicié les rapports entre les hommes, dégradé la signification de la démocratie, et brouillé les chemins du progrès.²⁸⁷

Certainement, de cette brouille est née l'image de cet Occident « prédateur pervers » chez d'autres peuples, principalement, en Afrique et au Proche-Orient. La lecture du corpus laisse entrevoir cette crise de légitimité tant envers le vieux continent qu'envers les gouvernements nationaux qui lui sont proches. Tous sont perçus avec le filtre de la prédation, résolument tourné vers sa capacité à spolier et à assujettir l'autre. C'est ce qui ressort dans *Les Versets sataniques* où il y a cette méfiance entre les Indiens et les étrangers, principalement les Américains et les Anglais considérés comme coupables de tous les maux qui minent leur pays. De l'exploitation du pays à la mise en place des gouvernements illégitimes, en passant par la propagation des maladies imaginaires, ces pays occidentaux sont présentés comme de prédateurs dans le texte. On peut bien l'observer dans la propagation d'une nouvelle maladie à Bhopal, qui relève de la responsabilité des Américains. C'est ce qui justifie la migration de Zeeny dans cette zone pour y exercer en tant que médecin. Le narrateur fait cas de cet état de chose au moment de sa rencontre avec Saladin Chamcha. Voici comment il présente ce personnage :

Maintenant elle avait une trentaine d'années, elle était médecin et dirigeait une consultation au Breach Candy Hospital, elle soignait les sans-abri de la ville, elle était partie à Bhopal dès que la nouvelle du nuage invisible américain qui rongait les yeux et les poumons des gens avait été connue.²⁸⁸

Dans ces informations qui semblent justifier la migration du personnage Zeeny se cache le discours anti-américain de la part des personnages qui rendent cette puissance responsable du mal qui détruit le pays. Il ne s'agit pas d'une coïncidence, encore moins d'un hasard, mais d'une volonté perverse de nuire au peuple indien. Si les personnages attribuent cette image aux Américains, les Anglais ne sont pas moins mal vus dans l'Inde que décrit l'auteur. On

²⁸⁷ Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit, p.106.

²⁸⁸ *Les Versets sataniques*, p. 74.

peut le percevoir chez le personnage Zeeny qui exprime son opinion sur les Anglais dans cette conversation avec Chamcha : « mais mon Dieu, dit Zeeny Vakil, il faut que tu vendes tout de suite et que tu déménages. Je les connais, ces Anglais, tous les mêmes, racailles et nababs. On ne peut rien faire contre leurs sales traditions.²⁸⁹ » À travers ce discours conflictuel, il se projette un regard péjoratif sur ce peuple, ainsi que sur sa culture. Chaque difficulté rencontrée par Saladin est une occasion pour Zeeny de critiquer et d'injurier les Anglais. Au sujet de son travail et de la divergence des opinions entre Saladin et son épouse, le point de vue de Zeeny est tranché : « Pauvre patate, dit Zeeny en reprenant son souffle entre deux crises de rire. Ces salauds d'Anglishes. Ils t'ont bousillé.²⁹⁰ » Au-delà de la situation de Saladin qu'elle critique, il faut voir que le discours de Zeeny traduit une certaine perception négative qu'elle a du peuple anglais. Le regard en question ne concerne pas uniquement Zeeny, c'est aussi celui d'une bonne partie du peuple indien vis-à-vis de l'Occident : ce prédateur pervers est à l'origine de l'ensemble de ses malheurs. Même si on retrouve certains personnages qui, d'une manière ou d'une autre, arrivent à tenir un discours nuancé sur les réalités du pays, cette prise de position permet de mieux percevoir le caractère minoritaire de ces personnages. On peut bien le noter dans ce discours de Bhupen Gandhi qui attire l'attention de son auditoire sur cette fâcheuse manière de tenir l'étranger responsable des malheurs du pays dans ces propos du narrateur :

À moment-là Bhupen Gandhi se leva brusquement en chancelant, et commença, comme un possédé sous l'emprise d'un esprit, à témoigner. « Pour moi ça ne peut pas être une question d'intervention étrangère. Nous nous pardonnons toujours en accusant les étrangers, l'Amérique, le Pakistan, n'importe quel pays. Excusez-moi George, mais tout remonte à l'Assam, c'est de là qu'il faut partir ».²⁹¹

De ces propos du personnage, il ressort certes qu'une petite minorité mène des réflexions nuancées sur la situation du pays, mais la grande majorité a cette tendance à tenir l'étranger et principalement l'Occident comme responsable de ces maux.

Si cette perception dans les passages cités renvoie au contexte socioculturel de l'Inde, on relève également que l'Imam exilé en Angleterre tient le même discours concernant le vieux continent, malgré le fait que c'est là qu'il trouve refuge. C'est pourquoi il se méfie de l'Angleterre et considère l'Impératrice comme une marionnette des puissances occidentales. Tout comme lui, le docteur Simba tient le même discours sur l'Angleterre lors de son procès injuste sur les meurtres qu'il n'a pas commis. De là, il ressort en réalité que cette image de

²⁸⁹ *Les Versets sataniques*, p. 84.

²⁹⁰ *Idem.*

²⁹¹ *Ibid.*, p. 80.

l'Occident, présente dans les discours des personnages, est la même : celle d'un prédateur pervers. Le vécu des personnages, dans le cadre de l'immigration, tout comme la gestion calamiteuse de cette élite occidentalisée, renforce ce discours qui traduit la haine du modèle occidental. En tant que prédateur, il ne peut qu'être combattu, comme on le voit dans et le discours des personnages. Ainsi, il est possible de penser que le discours des personnages reflète cette image du vieux continent qui est le prédateur dans l'œuvre en question.

Dans la même perspective, cette vision de l'Occident n'est pas très différente de celle qu'ont les personnages de Calixthe Beyala dans *Le Christ selon l'Afrique*. Dans leur discours, les indices de cette perception sont présents à travers les propos tenus par des jeunes intellectuels désœuvrés. Ce sont des personnages qui ont tenté une immigration malheureuse et qui trouvent en l'Occident la cause de leurs malheurs. En ce qui concerne le dernier cas, le texte s'ouvre sur la situation d'un certain James Owona, qui est parti du Cameroun vers Paris, avant d'être rapatrié. Cette expérience malheureuse finit par lui donner une certaine perception négative de la France en particulier et de l'Occident en général. On peut le noter dans son militantisme contre l'individualisme à travers ses traditionnels discours qu'il tient régulièrement au carrefour Trois-Morts de Douala, comme on peut le voir dans cet extrait :

*James Owona, sûr de son aura de qui avait fait le trajet Douala-Paris avant d'être refoulé aux frontières, crut bon de combattre notre individualisme qu'il qualifiait de fléau destructeur de notre civilisation. Il revêtit son costard prince-de-galles, s'étrangla le gosier d'une large cravate, loua un haut-parleur et se cloua au carrefour Trois-Morts :
-camerounais, camerounaise, enfants chéris, de la patrie, commença-t-il. C'est la dictature de l'Impérialisme à travers la télévision qui a semé le cancer de l'égoïsme dans vos cerveaux.²⁹²*

En écoutant ce discours de James Owona, il interprète l'individualisme de ses compatriotes comme une conséquence de l'impérialisme occidental. Ainsi, ce sont ces Occidentaux qui auraient semé les germes de ce caractère qui est en train de prospérer en Afrique.

Bien plus, en dépassant cette simple analyse, il est possible de voir que le personnage cache mal ce qu'il pense de ces Occidentaux à cause de son expérience douloureuse sur l'immigration, c'est-à-dire des êtres égoïstes, individualistes et qui exploitent l'Afrique à travers les « antivaleurs » qu'ils transmettent au moyen de la télévision. Si le personnage James Owona adopte cette attitude vis-à-vis des occidentaux à cause de son expérience malheureuse d'une immigration ratée, il n'en demeure pas moins vrai qu'il n'est pas le seul à avoir cette hostilité envers le vieux continent dans le texte. La plupart des jeunes intellectuels

²⁹² *Le Christ selon l'Afrique*, p. 10.

désœuvrés attribuent certes leurs déboires aux dirigeants corrompus qui président aux destinées de leurs pays respectifs, mais aussi aux colons qui les ont pillés et continuent de le faire à travers des politiciens à leur solde. Cette haine contre ce type de personnes les pousse même à se rebeller contre la religion qui prêche le pardon pour l'humanité entière. On peut le voir chez ces jeunes désœuvrés de Douala qui écoutent mal le prêtre catholique qui prêche le pardon et la conversion de tous pour le paradis. L'un des jeunes est certes intéressé par ce voyage que lui propose le prêtre, mais l'aventure tourne court au moment où ce dernier lui dit que le pardon de Dieu est pour tous ses enfants. La réaction de ce jeune homme est désobligeante, comme nous le rapporte le narrateur :

L'adolescent fronça le nez comme si l'ecclésiastique venait de lui proposer une traversée des abîmes ou de lui raconter une odyssee cruelle dont le personnage principal serait Jack l'Éventreur et où des méduses géantes joueraient les seconds rôles.

-Dans ce cas, je renonce.

-Mais pourquoi dis-tu une énormité pareille, mon fils ?

-Parce que franchement, si les colons et les corrompus de la république sont au paradis, je préfère franchement l'enfer.²⁹³

Le jeune homme du car renonce au paradis, simplement parce que le prêtre lui dit que le pardon de Dieu est réservé à tous ses enfants, y compris aux politiciens et aux colons. Le discours du narrateur laisse entrevoir une image qui passe par la tête du jeune homme en question : il s'agit de celle de Jack l'Éventreur, auquel il associe les politiciens et les colons. Autant dire que, pour lui, les colons et les politiciens ne sont pas très différents de ce sinistre personnage. Les causes du renoncement à la perspective du salut que lui offre le prêtre et surtout le discours et les images qui en ressortent montrent que ce personnage serait plus favorable à une religion proche de la violence contre ce type de personne ou de leur exclusion simple.

De cette analyse supra menée, il ressort que l'écriture de l'intégrisme religieux dans *Le Christ selon l'Afrique*, comme dans *Les Versets sataniques* et même dans d'autres romans, s'accompagne d'un discours qui laisse entrevoir une image négative des Occidentaux et de ses suppôts. Cette image tourne autour de la prédation et de la perversion qui ne peut se soigner que par une radicalisation religieuse, comme le prêche le personnage Eugene Doumsday. Celui-ci voyage dans le même avion que Chamcha pour prêcher cet évangile dans le monde entier qu'il veut sauver. Selon lui, l'Occident et sa perversion sont à l'origine du mal dans le monde. Ce personnage, comme celui du jeune garçon du car, montre que seule la solution

²⁹³ *Le Christ selon l'Afrique*, P.30.

radicale est importante pour sortir de de malfaisance occidentale qui les hante. Dans un cas comme dans les autres, il se développe une belligérance discursive née du regard qu'ils portent sur les autres. Cette perspective laisse entrevoir l'idée d'un discours agonistique.

III-1-3-4 L'Orient et l'Afrique terroristes

Tout comme on l'a vu dans les titres précédents, la structuration du discours intégriste laisse émerger un certain nombre d'images péjoratives liées à des groupes ethniques, des pays ou même des continents. Cette représentation entraîne généralement la stigmatisation de cette catégorie, tant sa présence au sein de l'autre groupe est dangereuse. C'est certainement ce qui arrive aux ressortissants de l'Orient et de l'Afrique généralement perçus comme des terroristes. Le terme terroriste utilisé ici est proche du « sens qu'on lui connaît aujourd'hui, celui de stratégie violente principalement dirigée contre l'Etat au moyen d'assassinats et d'attentats visant à créer un climat de terreur.²⁹⁴ » Le contexte d'immigration est généralement favorable au développement de ce type de discours. Il met en présence des personnages venus d'horizons diverses dans les pays occidentaux, offrant ainsi un choc des aspirations. Ce choc d'aspirations est souvent à l'origine d'un climat de méfiance au point où l'étranger se voit imputer plusieurs images négatives et sa seule présence entraînant un malaise. L'écriture de l'intégrisme religieux charrie souvent ces images négatives de l'étranger, notamment l'étiquette de terroriste, qui est le plus souvent attribuée aux Arabo-musulmans et aux Noirs en particulier. C'est ce qu'on peut noter dans *Soumission*, où le discours tenu par le narrateur laisse deviner un sentiment de terreur associé à l'arabo musulman dans le texte. On peut le voir dans la scène de l'amphithéâtre pour faire cours. Le narrateur trouve deux Maghrébins et un Noir sur la route. Il raconte cette histoire ainsi :

Devant la porte de ma salle de cours – j'avais prévu ce jour-là de parler de Jean Lorrain – trois types d'une vingtaine d'années, deux Arabes et un Noir, bloquaient l'entrée, aujourd'hui ils n'étaient pas armés et avaient l'air plutôt calmes, il n'y avait rien de menaçant dans leur attitude, il n'empêche qu'ils obligeaient à traverser leur groupe pour entrer dans la salle, il me fallait intervenir. Je m'arrêtai en face d'eux : ils devaient certainement avoir pour consigne d'éviter les provocations, de traiter avec respect les enseignants de la fac, enfin, j'espère.²⁹⁵

Le discours utilisé traduit une certaine peur qui est associée à ces personnages. Si le vocabulaire lui-même présente une situation qui ne semble pas relever de l'extraordinaire, le discours du narrateur laisse entrevoir un certain nombre d'implicites qui traduisent en réalité l'imaginaire social qu'on a de l'arabo musulman et du noir dans le texte. On peut le noter

²⁹⁴ Isabelle Sommier, *Le Terrorisme*, op.cit., p. 10.

²⁹⁵ *Soumission*, p. 33.

dans le présupposé contenu dans « *aujourd'hui, ils n'étaient pas armés* » ; ce qui veut dire que hier ils l'étaient ou que d'habitude ils sont armés. L'implicite contenu dans cet extrait révèle encore cet imaginaire social : « *Ils devaient certainement avoir pour consigne d'éviter les provocations, de traiter avec respect les enseignants de la fac, enfin, j'espère* ». C'est une façon de dire que, sans consignes, ils sont des êtres violents, adeptes des affrontements qui touchent même les enseignants d'université. En réalité, le narrateur est incertain de l'issue de son intervention car, comme il le dit, j' « *espère* » juste que la situation sera différente de celle qu'il imagine.

Bien plus, l'image de l'Arabo-musulman et du Noir relevé plus haut n'est pas que le fait du narrateur. C'est une perception générale de cette catégorie de personnes par la société française décrite dans le texte. Celle-ci se nourrit des rumeurs des témoignages plus ou moins vérifiés, bref c'est cet ensemble de fait qui construisent cette image péjorative. Le climat de violence qui règne dans les universités françaises est automatique attribué à cette catégorie de personnes, comme le relèvent ces propos du narrateur:

« Ça s'est bien passé... » me dis-je en refermant la porte de la salle, « ça s'est bien passé cette fois-ci », je ne sais pas à quoi je m'attendais au juste, il y avait eu des rumeurs d'agressions d'enseignants à Mulhouse, à Strasbourg, à Aix-Marseille et à Saint-Denis, mais je n'avais jamais rencontré de collègue agressé et au fond je n'y croyais pas vraiment, d'après Steve, un accord avait d'ailleurs été conclu entre les mouvements de jeunes salafistes et les autorités universitaires, il en voulait pour preuve que les voyous et les dealers avaient complètement disparu, depuis deux ans déjà des abords de la fac.²⁹⁶

L'ensemble de ces circonstances amène les personnages non arabes ou musulmans à cultiver de la crainte ou encore du ressentiment vis-à-vis de cette catégorie de personnages. Même si le narrateur affirme au fond ne pas croire à ces rumeurs, il n'en demeure pas moins vrai que la réaction évoquée plus haut démontre le fait que cet imaginaire de l'arabo musulman est imprimé en lui et oriente ses sentiments. De ce fait, la seule présence de cette catégorie de personnes suscite en lui une certaine incertitude, bref la terreur. D'ailleurs, il guide ses réactions, ce qui montre que leur présence stimule la peur tant chez lui que chez d'autres personnages qui vivent cette scène.

La réaction de la société anglaise en ce qui concerne le Noir dans *Les Versets sataniques*, n'est pas très différente de celle évoquée un peu plus haut. D'ailleurs, contrairement à la société française qui réagit très souvent à travers d'autres groupes aussi extrémistes, il s'établit un véritable bras de fer entre les Noirs et les forces de l'ordre. C'est ce

²⁹⁶ *Soumission*, pp. 33-34.

qui se joue dans le procès de Simba qui est accusé d'être l'assassin des vieilles femmes en Angleterre pour accomplir des rituels religieux. Cette accusation qui se fonde en grande partie sur sa morphologie et la couleur de sa peau s'avère être fausse après sa mort, puisque les meurtres en question continuent. On peut dire la même chose de l'Arabe et du Juif dans *Histoire du Juif errant* qui charrient une image de terroriste et de complotiste. Ainsi, Au-delà des réactions des personnages, on trouve une image qui est rattachée à l'immigré africain ou oriental et surtout à l'Arabo-musulman. Cette représentation contribue à la construction de la rhétorique des stéréotypes et relève de la structuration discursive de l'intégrisme religieux.

III-1-3-5 L'imaginaire religieux de la vérité unique

Malgré le foisonnement des différentes formes de religiosité dans le monde, l'ensemble de ces religions est habité, non seulement par l'idée d'une vérité religieuse unique, mais aussi et surtout par le fait que chaque religion est persuadée que c'est elle qui possède la vérité en question. Cette idée traverse les différentes religions qu'on rencontre dans le corpus de façon à susciter les conflits entre elles. Ceux-ci naissent du rejet des pratiques et des croyances religieuses de l'autre considérées comme un sacrilège. C'est le cas dans *Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson où on rencontre une diversité de religions. Toutefois, l'évolution de chaque religion et surtout les discours de leurs différents leaders laissent entrevoir chez les personnages une ferme conviction de la détention d'une unique vérité qui puisse exister. C'est aussi voir en d'autres religions l'erreur ou des formes d'hérésies qui sont à l'origine de la décadence générale. La description de la foi du peuple juif, que fait le narrateur, montre son attachement à ses fondamentaux religieux, tel que l'exprime l'extrait suivant :

Le petit peuple orgueilleux qui avait dû céder à la force de l'empire avait une seule puissance, une seule beauté, une seule richesse : c'était sa foi. À la différence des impies dont il était entouré de toutes parts et qui se partageaient l'univers sous l'autorité de l'Empire, il adorait un dieu unique qui lui avait promis de le sauver et de punir ses ennemis.²⁹⁷

L'orgueil du peuple Juif réside donc en réalité dans cette foi inébranlable au Dieu unique qui a promis de le sauver face à ses ennemis. Le discours centré sur la restriction, utilisé ici, traduit cet imaginaire du peuple Juif qui a « *une seule puissance, une seule beauté, une seule richesse* », comme « *le Dieu unique* » auquel il croit. Cette foi est d'autant plus ferme que ce peuple considère les autres autour de lui comme des « *impies* ». Cette impiété leur fait courir le risque d'être châtiés par le « *Dieu unique* », s'ils décident de s'en prendre à

²⁹⁷ *Histoire du Juif errant*, p. 21.

Israël. L'extrait met donc en avant un climat de confiance qui atteint une profondeur religieuse car, comme le pense Gerd Theissen,

*La confiance acquiert une profondeur religieuse quand elle devient une confiance inconditionnelle. Alors, elle ne concerne plus seulement certains aspects particuliers de la vie ou du monde mais le fondement de la vie et du monde, c'est-à-dire Dieu. Cette confiance inconditionnelle, nous l'appelons la « foi ».*²⁹⁸

Dans cette perspective, on comprend pourquoi les Juifs sont convaincus de leur vérité qui leur donne une confiance permanente. Cette conviction oriente leurs attitudes et leurs combats. Elle est même au cœur de la détermination avec laquelle ils les mènent, ce qui leur vaut ces critiques du Procurateur de Judée qui les décrit au légat impérial de Syrie comme un peuple de fanatiques.

Bien plus, on peut percevoir la même attitude chez les catholiques d'Espagne de l'inquisition qui commettent des abus à cause de la pureté de la foi. À travers leurs actions se lit une conviction qui fait de la foi catholique l'unique vérité qui devrait exister sur le plan religieux. C'est ce qui pousse les autorités religieuses et politiques du pays à obliger tous les citoyens espagnols à se convertir ou à partir du pays. En tenant compte du contexte de l'Espagne du texte, il s'établissait directement une corrélation entre l'unité nationale et l'unité de la foi. L'idée de la pureté de la religion devait donc unir seulement les personnes ayant la même foi, une foi dictée par l'Église catholique, mais aussi des personnes ayant une identité unique. Pas de place à la pluralité qui porte désormais l'anathème, s'écarter de l'unité vaut un procès auprès des inquisiteurs. C'est le cas de Luis de Torres qui est envoyé au bûcher parce qu'il est soupçonné de ne pas appliquer toutes les prescriptions de l'Église catholique. Bien au-delà de ce procès se joue également celui de Christophe Colomb, qui est aussi suspecté d'avoir de la sympathie vis-à-vis de cette catégorie de personnes. On peut le percevoir dans cet extrait :

*Le Grand Inquisiteur essaya d'arracher à Luis de Torres des révélations sur Christophe Colomb qui ne manquait pas d'ennemis dans la cour et dans l'Église. L'Amiral était-il fidèle aux préceptes de la sainte Église ? Nourrissait-il de l'indulgence pour les nouveaux chrétiens mal convertis ? N'avait-il pas lui-même des marranes – c'est-à-dire des Juifs baptisés pour la frime et pour sauver leur vie – parmi ses relations ?*²⁹⁹

²⁹⁸ Gerd Theissen, « La foi comme confiance inconditionnelle perspectives théologiques », in *Études théologiques et religieuses*, Tome 86, 03 /2011, p.374[en ligne], url : <https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2011-3-page-373.htm> (consulté le 20 août 2020).

²⁹⁹ *Histoire du Juif errant*, p. 158.

Le procès présenté par le narrateur ici illustre d'autres enjeux qui peuvent être d'ordre sociopolitique ; mais au centre de ce procès se trouve la foi catholique qui doit être respectée dans sa pureté. Convaincus de la vérité possédée par cette Église, l'inquisition a donc pour but soit d'imposer cette vérité à tous, soit d'éradiquer totalement les autres formes de croyance considérées comme hérétiques. On peut le lire dans le discours du narrateur à travers le qualificatif « *sainte* » qui permet de caractériser l'Église catholique dans le texte. Contrairement aux Juifs qui étaient sous la domination, ici, l'Église catholique est avantageusement positionnée. Dans cette perspective, elle ne se contente pas de croire, elle impose aussi sa foi à d'autres croyances qui sont dans le texte. Cette perspective contribue à la rhétorique des stéréotypes parce qu'elle sert à défendre sa foi considérée comme la meilleure et à étiqueter l'autre comme étant la pire, puisque différente de la nôtre.

Parallèlement au développement de cet imaginaire religieux dans *Histoire du Juif errant*, on peut également vivre la même réalité dans *Les Versets sataniques* et dans *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala qui mettent en scène les personnages aux discours qui traduisent la même conception de la foi.

Pour ce qui est de l'œuvre de Salman Rushdie, au-delà des enjeux socioéconomiques qui se présentent dans le texte, l'un des véritables enjeux au niveau de la ville de Jahilia est la possibilité d'accepter l'idée que les autres religions puissent avoir une part de vérité. Dans un contexte généralement habitué à une pluralité de divinités, la religion que Mahound veut imposer n'admet pas la présence d'autres dieux semblables à sa divinité, surtout qu'elle n'a qu'un seul intermédiaire. Cependant, cette position ferme de l'Islam que prêche le prophète va rencontrer d'autres enjeux qui plongeront le prophète dans le doute relatif à l'acceptation de la pluralité des vérités religieuses comme on peut le noter dans cet extrait :

*Mais moi aussi, j'ai beaucoup à y gagner. Les âmes de la ville, du monde, valent bien trois anges ? Allah est-il si inflexible qu'il n'en prendra pas trois de plus sous son aile pour sauver l'espèce humaine ? – je ne sais rien. Dieu doit-il être fier ou humble, majestueux ou simple, accommodant ou non ? Quel genre d'idée est-il ? Quel genre d'idée suis-je ?*³⁰⁰

Cet ensemble de questions rhétoriques qu'il se pose illustre bien le doute qui s'installe chez le personnage lorsqu'il y a confrontation entre les enjeux spirituels et charnels. Trahir sa foi au profit des enjeux économiques semble être une équation impossible, dans la mesure où ses fidèles ont déjà récité et intégré une profession de foi opposée. De façon concrète, la véritable question ici est celle d'accepter l'existence d'autres Dieux en dehors d'Allah. La

³⁰⁰ *Les Versets sataniques*, p. 149.

réponse des fidèles est claire dans le texte, et c'est la profession de foi qu'il leur a fait réciter: « "Dieu ne peut pas être quatre" et Khalid presque en larmes "que dis-tu ? Lat, Manat, Uzza – ce sont des femmes. De grâce ! Allons-nous avoir de déesses maintenant ?"³⁰¹ » L'émotion qui accompagne la réponse de Khalid montre le niveau d'attachement des personnages à cette vérité. Cette ferme conviction pousse le prophète à tout abandonner pour partir en exil et revenir conquérir la ville plus tard. L'importance de cette foi se justifie par le fait que c'est elle qui conditionne la vie ou la mort des habitants de Jahilia lors du retour triomphal du prophète qui vient imposer la soumission. Pour rester en vie, il faut réciter : « Il n'y a de Dieu qu'Allah, et Mahound est son prophète.³⁰² » Dans cette situation, on se rend compte que les adeptes de cette religion sont hantés par l'idée d'une vérité unique qu'ils croient posséder.

Si l'idée de vérité unique se lit en filigrane dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie, la situation n'est pas moins différente dans *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala à travers le discours du prophète Paul. Dans sa confrontation avec Homotype, ce dernier lui fait savoir qu'il existe d'autres livres sacrés en dehors de la Bible. D'ailleurs, c'est à travers ces livres qu'il vit sa spiritualité. Cependant le prophète Paul soutient également l'idée selon laquelle la Bible est le seul et unique livre détenteur de la vérité sur Dieu. Il conseille par ailleurs ses fidèles de prier pour ne pas se laisser détourner des vérités consignées dans ce livre saint. On peut bien le noter dans cet extrait : « -il n'y a qu'un seul, unique et saint livre, tonna le prophète. C'est la Bible ! Puis, se tournant vers la foule, il dit : prions mes frères afin que le malin ne détourne pas notre esprit des Saintes Écritures et que le sang du Christ nous purifie et renforce notre foi.³⁰³ » L'ensemble du vocabulaire constitué des termes tels que : « *seul, unique, saint livre Saintes Écritures et purifie* » permettent au personnage de construire sa foi centrée sur ces termes qui, non seulement consacrent son évangile en une seule et unique vérité, mais permet aussi de construire l'image de l'adversaire, c'est-à-dire celui qui n'a pas la même foi. Dans ce sens, sa foi n'accepte aucune dilution dans d'autres possibles idées qui peuvent s'y greffer, le combat des fidèles étant de prier constamment pour conserver ces vérités telles que transmises.

Ainsi, dans un texte comme dans les autres, les discours de personnages s'orientent vers l'imaginaire de la possession d'une vérité unique rattachée aux différentes religions en présence. Celui-ci contribue à la catégorisation et à la stigmatisation des groupes qui est à l'origine d'un climat de tension entre ces religions. En allant plus loin, il fait déchaîner les

³⁰¹ *Les Versets sataniques*, p. 144.

³⁰² *Ibid.*, p. 486.

³⁰³ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 22.

passions qui poussent souvent des personnages à des violences, au nom de la religion. La situation entre Homotype et le prophète Paul s'achève par la violence, tout comme l'inquisition espagnole et la reconquête de Jahilia. L'affrontement entre les jeunes salafistes et les identitaires dans *Soumission* obéit à la même logique. Quelle que soit la situation, cet imaginaire, généralement rattaché aux religions, apparaît dans le discours des personnages et justifie ainsi l'influence du phénomène intégriste sur son écriture.

III-1-4 La perception négative de l'immigré

Tant en terre natale qu'en terre d'accueil, il se développe dans l'ensemble du corpus une aporie de l'immigré qui lui colle certaines images négatives. Cela est souvent lié au fait qu'il prétend aux aspirations légitimes à tout individu, des convictions auxquelles l'altérité ne croit pas. Elle émet des doutes sur les intentions véritables qui les motivent. Selon les circonstances du texte en étude, il lui est attribué les images de déserteur ou encore d'envahisseur, au point de susciter la peur de son entourage.

Si l'on s'intéresse au roman de Salman Rushdie, la situation du personnage Saladin Chamcha est très complexe, étant donné les vives tensions entre l'Angleterre et l'Inde. Dans le but de renforcer son unité nationale, l'Inde utilise son identité comme le socle de celle-ci et, de ce fait, s'efforce de la spécifier pour se distinguer des pays occidentaux. À partir de là, toute tentative de dilution raciale est mal vue, et le discours qui l'accompagne devient un discours de perversion de l'unité nationale recherchée. C'est certainement ce qui est à l'origine du regard négatif que Zeeny pose sur Saladin, considéré comme un ennemi de la nation. Les références au pays d'accueil et de sa culture créent de vives tensions entre le personnage Zeeny, théoricienne de la culture nationale indienne et Chamcha qui est ouvert à la culture anglaise. Dans cette perspective, Zeeny va coller l'image de déserteur et de lèche-bottes à Chamcha qui tente de relativiser cette question d'identité chère à Zeeny:

Après leur première nuit d'amour – elle l'attaqua, ayant oublié ses larmes : « tu sais ce que tu es, je vais te le dire. Un déserteur, plus Anglais que tu t'enveloppes dans ton accent anglische comme dans un drapeau, et ne crois pas qu'il soit parfait, il se rabâche baba, comme une fausse moustache. [...] Les gens comme toi, dit-elle en reniflant et lui embrassant l'épaule, vous revenez après longtemps et vous vous prenez pour dieusaitquoi. Eh bien, mon petit chéri, nous avons une mauvaise opinion de vous.³⁰⁴

De cet extrait, on peut donc noter que Saladin, à cause du hasard de son immigration, est perçu comme un déserteur par Zeeny Vakil, qui affirme avoir une mauvaise opinion des

³⁰⁴ *Les Versets sataniques*, p. 76.

Indiens semblables à Saladin. C'est dire en réalité qu'être immigré est une condition difficile qui vous met en marge des autres. Dans une situation de quête d'authenticité, comme c'est le cas avec Zeeny qui théorise le bon Indien, le métissage culturel est un handicap qui éloigne des autres même si vous êtes natif comme c'est le cas de Saladin Chamcha. La croisade de Zeeny contre Saladin Chamcha est ainsi justifiée ; une tentative désespérée de le ramener à la culture de son enfance. Le personnage indiqué s'y perd plutôt. On le voit bien dans l'extrait qui vient après le discours de Zeeny qui dit à Chamcha qu'on a cassé sa coquille :

Il se redressa fâché. « Et voilà ce qu'il y a dedans, lui hurla –t-il. Un Indien traduit en Anglais. Ces jours-ci quand j'essaie de parler hhindoustani, les gens prennent un air poli. Me voici. » Englué dans la gélatine de sa langue d'adoption, il avait commencé à entendre, dans le Babel de l'Inde un avertissement menaçant : ne reviens jamais. Quand on a traversé le miroir, on ne revient qu'à ses risques et périls. Le miroir peut te couper en morceaux.³⁰⁵

En réalité, il se retrouve dans la situation complexe d'un immigré qui aime certes son pays, mais qui se retrouve dans l'impossibilité d'y revenir à cause de toutes les transformations subies. Ainsi, l'image de l'immigré n'est pas toujours positive en terre d'accueil et son retour pas toujours aisé. Au contraire, elle suscite la peur pour les personnages qui sont fortement ancrés dans leur culture et pour qui la dilution est synonyme de trahison.

Si l'immigré est souvent craint en terre natale, son image en terre d'accueil n'est pas bonne non plus. Ceci se justifie par le fait que le natif le perçoit généralement comme un envahisseur susceptible de jouir des avantages du natif. Cela crée généralement un climat d'hostilité entre les immigrés et les natifs, comme c'est le cas dans *Soumission* et *Histoire du Juif errant*.

Dans le premier roman, le narrateur présente la France dans une situation politique sans précédent, avec un deuxième tour des élections présidentielles qui oppose le Front National et un parti musulman. Ces deux partis politiques à connotation identitaire s'opposent dans une disposition particulière : le premier parti est essentiellement constitué d'immigrés et de fils d'immigrés ; le second, de Français qui se réclament de souche ou encore autochtones. Dans ce contexte, l'immigré est considéré comme un envahisseur qui empêche à l'autochtone de jouir de ses privilèges. D'où la réaction violente des identitaires qui optent pour un affrontement visant à corriger la situation. Le narrateur illustre cette image très souvent liée à

³⁰⁵ *Les Versets sataniques*, p. 82.

l'immigré dans des pancartes utilisées lors des marches politiques de Marine Le Pen qui revendique les droits des autochtones sur leur sol. On peut bien le noter dans cet extrait :

À quatorze heures précises, le cortège, emmené par Marine Le Pen, s'engagea sur les Champs-Élysées en direction de l'arc de Triomphe, où elle avait prévu de prononcer un discours à quinze heures. Je coupai le son, mais continuai un moment à regarder l'image. Une immense banderole barrait toute la largeur de l'avenue, portant l'inscription : « nous sommes le peuple de France », sur de nombreux petits panneaux disséminés dans la foule était écrit, plus simplement : « nous sommes chez nous » - c'était devenu le slogan, à la fois explicite et dénué d'agressivité avérée, utilisé par des militants nationaux au cours de leurs rassemblements.³⁰⁶

L'immigré est donc considéré comme un étranger, un envahisseur qui veut, d'une manière ou d'une autre profiter des privilèges des Français. Le système d'énonciation utilisé, à travers le nous à valeur inclusive, semble donc réunir les Français de souche ou autochtones autour d'un combat commun qui les oppose de façon implicite à « eux » qui désigne les étrangers musulmans et les autres immigrés. Les uns sont les autochtones ; les autres, des envahisseurs. Au bout du compte, le pouvoir est la pomme de discorde qui unit les membres d'un groupe et les oppose à l'autre groupe. Le discours sur l'immigré dans ce cadre contribue à la création des stéréotypes qui, eux-mêmes, sont conflictogènes.

Cette vision de l'immigré dans *Soumission* de Michel Houellebecq n'est pas très différente de celle qu'on décrit dans *Histoire du Juif errant* qui se situe dans le contexte de l'immigration du Juif. Pour mieux l'illustrer, le narrateur situe l'action dans l'Espagne des années 1492, avec la victoire des catholiques sur les musulmans. Ce qui met les immigrés juifs dans une situation très difficile à cause du renforcement de l'unité nationale autour du caractère catholique de la nation. Cette situation pousse certains à changer de noms, comme Isaac le Génois, qui devient Luis de Torres. Cela se perçoit mieux dans le cas précis de la grande aventure qui était une affaire purement catholique, ordonnée par sa « Majesté très catholique » d'Espagne, qui chassait du pays tous les immigrés Juifs. On peut noter ces difficultés des Juifs en Espagne dans cet extrait :

Tout le monde, naturellement, ignorait les liens secrets qui unissaient les deux Génois. La Grande Aventure était une affaire catholique et chrétienne. Un Juif n'y avait pas sa place. D'autant moins que le même jour, aux petites heures du matin, et surtout à Cadix, des milliers de Juifs s'entassaient dans des cales de navires : car le 2 août 1492 était la date limite fixée par leurs Majestés très Catholiques pour l'expulsion de tous les Juifs espagnols qui ne s'étaient pas convertis.³⁰⁷

³⁰⁶ *Soumission*, pp. 119-120.

³⁰⁷ *Histoire du Juif errant*, p. 106.

Si on peut relever plusieurs informations sur la situation précaire des immigrés juifs dans cette Espagne du XV^e siècle, on peut également relever l'image du traître à la foi chrétienne qui lui est associée. On comprend mieux toutes les précautions que prend le Juif errant pour participer à cette aventure. Sa contribution déterminante au succès de celle-ci ne lui évite pas un long procès lié à sa foi. Ce n'est que grâce à la providence divine qu'il aura la vie sauve. On peut le percevoir mieux dans la suite du texte avec les enquêtes menées sur les personnages Christophe Colomb et Luis de Torres soupçonnés d'être des Juifs convertis simplement pour sauver leurs vies.

La fin de cette section nous a permis de faire un inventaire d'images qui accompagnent la structure discursive de l'intégrisme religieux. Ainsi présentées, les images sus évoquées à travers le discours des personnages laissent transparaître un espace romanesque dominé par la rhétorique des stéréotypes qui permettent de créer une image à l'autre, à travers le discours. Par l'usage particulier de la métaphore, le langage crée des rapprochements qui donnent une certaine charge sémantique aux personnages, au point de créer un stéréotype qui s'intègre dans l'imaginaire collectif. Cette écriture porteuse des gènes du conflit justifie en réalité les affrontements qui sont inhérentes à l'intégrisme religieux. Dans ce contexte d'images opposées, reflets de la société du texte, on voit en quelque sorte le creuset d'où naît et se développe la violence intégriste. On peut donc dire que la structuration discursive de l'intégrisme développe une rhétorique des stéréotypes qui, elle-même, est l'illustration d'une société agonistique.

III-2- LA CONSTRUCTION DE L'IMAGINAIRE ET DE L'ACTION INTÉGRISTE

Le discours de l'intégrisme religieux permet également de construire l'imaginaire et l'action intégriste. La notion d'imaginaire a été abordée par Bertrand Gervais qui cherche à définir ses traits spécifiques. Il la présente donc comme une interface entre le sujet et le monde, étant donné que c'est l'idée qu'il se fait de la réalité ou du monde en question à partir d'un certain nombre d'éléments. C'est certainement la raison pour laquelle il affirme : « Je conçois l'imaginaire comme une médiation, une interface entre le sujet et le monde, une relation singulière qui se complexifie en se déployant, ouverte sur les dimensions culturelles et symboliques au cœur de toute société.³⁰⁸ » Ainsi, l'idée que se fait l'intégriste du monde

³⁰⁸ Bertrand Gervais, « Le triple soupçon de l'imaginaire contemporain » dans *Réflexions sur le contemporain*. Carnet de recherche. En ligne sur le site de l'observatoire de l'imaginaire contemporain. 15 février 2012. < <http://oic.uqam.ca/fr/carnets/réflexions-sur-le-contemporain/le-triple-soupçon-de-l'imaginaire-contemporain> >. Consulté le 27 février 2021.

qui l'entoure et les actions qui en découlent sont l'œuvre d'une construction discursive. Celle-ci projette cette relation singulière entre le personnage et la société qui l'entoure. La présente section s'intéresse donc à deux modalités qui ressortent du discours qui construit l'imaginaire et oriente l'action intégriste. Il s'agit entre autres de la gestion des chronotopes et de la construction des imaginaires sociaux. Cette analyse devrait établir le fait que l'intégrisme religieux se nourrit d'un discours qui illustre des inégalités sociales et des utopies non réalisées.

III-2-1 La répartition des chronotopes et la perception du conflit social

Le binôme espace-temps constitue un invariant significatif de l'écriture romanesque auquel la critique littéraire accorde une place de choix. Ceci se justifie par le fait qu'il matérialise la dynamique de l'histoire et des personnages, en même temps qu'il peut être l'objet de l'œuvre en lecture. Parlant de l'espace par exemple, Bourneuf et Ouellet affirment : « Loin d'être indifférent, l'espace dans le roman s'exprime donc dans des formes et revêt des sens multiples jusqu'à constituer parfois la raison d'être de l'œuvre.³⁰⁹ » Si cette réalité est évoquée chez Bourneuf et Ouellet concernant l'espace, on peut en dire de même du temps, car selon Hawking, « il n'y a pas de véritable distinction entre l'espace et les coordonnées du temps, tout comme il n'y a pas de véritable différence entre deux coordonnées de l'espace.³¹⁰ » C'est dire en réalité que l'espace romanesque et le temps sont deux entités liées et leur mise en scène ne constitue pas de simples digressions narratives, elle est aussi une entreprise chargée de significations. De ce fait, il a des informations à véhiculer. Pour mieux saisir cette simultanéité, Mikhaïl Bakhtine va introduire en littérature la notion de chronotope qui associe inéluctablement ces deux entités. Il va la définir ainsi :

Nous appelons chronotope ce qui traduit littéralement par temps-espace la corrélation essentielle des rapports spatiotemporels telles qu'elle a été assimilée par la littérature [...] Nous comptons l'introduire dans l'histoire littéraire presque comme une métaphore. Ce qui compte pour nous c'est qu'il exprime l'indissolubilité de l'espace et du temps. Nous entendons chronotope comme catégorie littéraire de la forme et du contenu sans toucher à son rôle dans d'autres sphères de la culture³¹¹

La construction spatiotemporelle à cet effet ne devient plus un simple acte de l'esthétique romanesque. Cependant, il s'agit d'une métaphore et cache de ce fait une volonté de signification. Ainsi,

³⁰⁹ R. Bourneuf et R. Ouellet, *L'Univers du roman*, Paris, PUF, 1972, p.100.

³¹⁰ Stephen W. Hawking, *Une Belle histoire du temps*, Paris, Flammarion, 2005, p. 46.

³¹¹ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 237.

*explorer l'espace et le temps dans une œuvre romanesque, revient donc à essayer de comprendre celle-ci dans l'interstice qu'autorise une analyse textuelle ; c'est également dégager un sens à partir de ces structures qui relèvent de la poétique, puisque ces deux éléments sont porteurs de significations.*³¹²

Dans cette logique, le binôme espace-temps présent dans le texte révèle un certain nombre des méandres qui permettent de construire l'imaginaire ou de justifier l'action intégriste. Ces divers méandres se déclinent en espaces d'horreur, de bonheur, d'affrontements violents et d'un retour aux sources ; autant de choses qui peuvent nous permettre d'analyser le discours de l'intégrisme religieux à travers cet outil esthétique.

III-2-1-1 L'espace-temps urbain ambivalent

L'espace-temps urbain présente particulièrement une représentation manichéiste qui illustre pour la plupart du temps un chronotope à double connotation, c'est-à-dire dysphorique et euphorique. Ce montage opposé de l'espace-temps suscite des ressentiments entre les personnages qui y vivent au point de susciter certaines idées sur le monde qui les entoure et parfois même de justifier leurs actions. En observant la description de Douala que fait le narrateur dans *Le Christ selon l'Afrique*, d'Alger dans *À quoi rêvent les loups*, de Paris dans *Soumission* et de Londres dans *Les Versets sataniques*, les situations sont quelque peu semblables dans l'espace urbain. Si l'on s'intéresse à l'œuvre de Yasmina Khadra par exemple, la ville d'Alger présente ce visage manichéiste. Par une description minutieuse de deux quartiers d'Alger, le narrateur plonge le lecteur dans le déséquilibre que vivent les Algériens, à savoir : une vie aisée et prestigieuse d'un côté et une vie pauvre et médiocre de l'autre côté. En s'intéressant à la description de la Casbah que fait le narrateur, on va se rendre compte qu'il s'agit d'un espace d'une extrême pauvreté. La deuxième partie de l'œuvre qui porte le nom de la casbah débute effectivement par cette description qui illustre cet état de choses :

*Nafa préféra ne rien dire et s'enfonça dans la venelle tortueuse dont les mouches, crevassées ruisselantes d'eaux usées, dégringolaient vers les soubassements. Des monticules d'ordures que grillait le soleil et qu'assiégeaient d'incroyables nuées de mouches, empuantissaient l'air. Nullement dérangés par les exhalaisons, les gamins s'amusaient avec un chiot irrécupérable (...) Ils étaient crasseux, les jambes meurtries, le visage faunesque. Un troisième, les fesses nues et le crane recouvert d'escarres blanchâtres, escaladaient une lucarne aux vitres crevées, sous l'œil impassible des passants.*³¹³

³¹² Adrien Atangana Ngono, *L'utopie du néolibéralisme dans la prose romanesque de Michel Houellebecq*, thèse de doctorat Ph/D, Université de Yaoundé I, 2019, inédit, p.79.

³¹³ *À quoi rêvent les loups*, pp. 97-98

Même si cette peinture concerne une grande partie de la ville, il faut cependant noter ici qu'Alger dont il est question renvoie à la Casbah, l'un des plus vieux quartiers d'Alger et espace dans lequel le narrateur est né. Cet espace est caractérisé par le vocabulaire de la puanteur, une façon de montrer le degré de sa déchéance. L'illustration des enfants qui vivent sous des monticules d'ordures avec des narines débordantes de limaces, des odeurs nauséabondes du quartier, de la puanteur des corps confirme cet état de pourrissement provoqué par la généralisation de la misère. En réalité, il n'est pas exagéré de parler du paroxysme de la misère dans ce quartier.

Contrairement à la situation décrite dans la Casbah, la famille des Raja dans laquelle le narrateur trouve du travail est un espace merveilleux, loin de la réalité globale d'Alger. À l'indigence que présente le narrateur un peu plus haut s'oppose tout un autre visage d'Alger, à savoir un espace fantastique. Le narrateur ne fait pas l'économie des mots lorsqu'il qualifie cet espace d'olympes par rapport à l'autre visage malade de la même ville. Le contraste est visible tel qu'on peut le voir dans l'extrait suivant :

La voiture parvint tant bien que mal à se soustraire au tintamarre des quartiers insalubres, s'élança sur l'autoroute, contourna la colline et déboucha sur un petit bout de paradis aux chaussées impeccables et aux trottoirs aussi larges que des esplanades, jalonnés de palmiers arrogants. Les rues étaient désertes, débarrassées de ces ribambelles de mioches délurés qui écument les cités populeuses. Il n'y avait même pas une épicerie, ou un kiosque. Des villas taciturnes nous tournaient le dos, leurs gigantesques palissades dressées contre le ciel, comme si elles tenaient à se démarquer du reste du monde, à se préserver de la gangrène d'un bled qui n'en finissait de se délabrer.

-Bienvenue à Beverly Hills, me chuchota le chauffeur.³¹⁴

Ainsi décrit, on note bien qu'à l'opposé de la Casbah, avec ses mauvaises routes et son tintamarre, se dresse ce petit espace merveilleux aux routes impeccables et aux larges esplanades qu'il appelle « un petit bout de paradis ». Sauf qu'il est petit et connote en réalité le fait que cet espace est réservé à une minorité. Alger décrit par le narrateur est donc un espace-temps urbain où se côtoient ces deux réalités opposées, à savoir : la misère d'un côté et le paradis de l'autre. Ces deux visages du grand espace d'Alger sont certes côte à côte, mais se repoussent presque. Cette situation d'opposition spatiale est en réalité l'illustration de l'injustice de la société algérienne que Nadjet Boukebbab exprime en ces termes :

Si l'auteur a voulu apporter un éclairage descriptif et minutieux de ces deux espaces complètement divergents, pourtant dans la ville d'Alger, c'est dans un but purement idéologique, celui de pointer le doigt sur le déséquilibre économique et par conséquent social, qui ne peut être

³¹⁴ À quoi rêvent les loups, p. 24.

*que le fruit d'une mauvaise gestion de l'Etat, et d'un système qui ne se soucie pas des divergences qui s'entrechoquent et créent la tempête.*³¹⁵

Une tempête finit par transformer Alger en espace apocalyptique. Ainsi, cette description montre comment la présentation de l'espace est une illustration de l'imaginaire intégriste. Elle traduit à elle seule le sentiment d'injustice qui vient de cette répartition inégalitaire de l'espace. La disposition de l'espace dans ce cas est une justification de l'émergence de ce sentiment, mais aussi et surtout de l'adhésion de cette masse de désœuvrés à l'idéologie intégriste.

Si, dans le roman analysé plus haut, l'espace-temps urbain est présenté dans une structure manichéiste, la description ne change véritablement pas chez les autres auteurs. Lorsqu'on découvre Bombay dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie, la réalité est presque la même. Le caractère ambivalent de cet espace-temps se perçoit dans la discussion entre Zeeny et Saladin. La ville décrite dans le texte est divisée en deux, dont un espace-temps d'opulence et celui de la misère. C'est ce qui ressort de cet extrait où le personnage Zeeny fait la démonstration de la triste réalité à Saladin :

*Zeeny gara la voiture. « Tu es perdu ? L'accusa-t-elle .Qu'est-ce que tu connais de Bombay ? Ta ville, mais qui ne l'a jamais été. Pour toi c'est un rêve d'enfance. Grandir à scandal point c'est comme vivre sur la lune. Pas de clodos, non m'sieur, rien que des chambres de bonnes. Des membres de Shiv Sena sont-ils venus pour y créer des troubles ? Où sont des voisins qui crevaient de faim pendant la grève du textile ? Est-ce que Datta Samant a organisé une manifestation devant vos maisons ? Quel âge avais tu quand tu as rencontré un syndicaliste ? (...) Je t'en prie, ce n'est pas Bombay mon chéri. C'était le pays des merveilles, le Peristan, le pays de Gulliver, Oz. »*³¹⁶

La difficulté dans laquelle se trouve le personnage Saladin en présence de certaines parties de Bombay qu'il ne connaît pas laisse entrevoir le fait que le milieu dans lequel se trouve le personnage est différent de celui dans lequel il a grandi. Cette réalité montre qu'il existe deux Bombay : une ville des riches et celle des pauvres. En effet, le personnage Zeeny décrit Saladin comme cet enfant de riche qui a évolué dans un quartier calme, à l'abri des dangers et du besoin. L'ensemble des sous-entendus qui se dégagent de sa prise de parole laisse entrevoir que cet espace-temps est euphorique, puisqu'elle compare cet univers à la lune. Cependant, Zeeny présente à Saladin l'opposé du cadre de rêve dans lequel ce dernier a grandi. Ainsi, même s'il ne le décrit pas de façon littérale, il y a une description sous-entendue qui met en scène un quartier des « clodos » où des voisins qui crèvent de faim, dans des

³¹⁵ Nadjet Boukebbab, *À quoi rêvent les loups ou l'émergence d'un espace apocalyptique*, in *Synergie Algerie* n° 21- 2014, p. 87.

³¹⁶ *Les Versets sataniques*, pp. 78-79.

grèves et des organisations extrémistes. Même si le personnage n'a pas encore atteint la violence terroriste de certains partis, la description qu'elle fait de cet espace est une justification des actions de Shiv Sena, parti politique indien marathi qui est souvent décrit comme extrémiste. Ainsi, à l'opposé du pays de merveilles ou celui des riches, représenté par Scandal Point dans lequel le personnage Saladin a évolué, se trouve juste l'univers des pauvres dans lequel règne la misère et le désordre urbain. Dans cet espace-temps propice, l'extrémisme religieux s'engouffre pour perpétrer et justifier leurs actions. C'est aussi l'illustration de la réfutation du discours de la tolérance que tient Saladin à Zeeny qui justifie sa lutte comme une tentative de réparation de l'injustice sociale qu'illustre la représentation de ce chronotope.

En dehors des deux œuvres évoquées, la même réalité se perçoit dans *Le Christ selon l'Afrique* de Calixte Beyala ou encore *Soumission* de Michel Houellebecq où cette division spatiale est présente et accompagne la structuration discursive de l'intégrisme. Les mêmes analyses peuvent donc se faire lorsqu'on observe respectivement la ville de Douala divisée en deux espaces dont Kassalafam et Bonandjo, ou encore la ville parisienne et ses banlieues où vivent les immigrés. Les adeptes du pasteur Paul viennent majoritairement du quartier Kassalafam qui est un espace de précarité. Terrorisés par la misère, ils espèrent une action divine qui viendra du représentant de la divinité sur terre et qui pourra les soulager. La description des jeunes intégristes à Paris épouse également cette représentation spatiale avec de nombreux affrontements entre les jeunes Salafistes et identitaires catholiques royalistes dans les banlieues. Tout comme à Douala, l'attachement à la religion devient un espoir pour ces personnes. La description de l'espace urbain offre certes une possibilité de rencontre, mais celle-ci est généralement rejetée, comme c'est le cas de Chinois et des autres autochtones de France ou des riches de Bonandjo et Makepé, qui n'admettent pas facilement les pauvres. L'imaginaire intégriste et son action se construisent donc à partir du discours qui s'illustre dans cette disposition inégalitaire des espaces. Des frustrations qui en résultent se justifient le soutien à un mouvement intégriste.

III-2-1-2 Les espace-temps du ressourcement

Dans le parcours des personnages, il arrive qu'après la rencontre des épreuves difficiles à surmonter ou des bouleversements incompréhensibles, ils décident de se ressourcer soit pour apaiser leur douleur, soit pour se retrouver par rapport au bouleversement ou au choc créé par des épreuves difficiles. Le chronotope devient à cet effet un lieu de consolidation d'un

imaginaire qui sommeillait en lui ou de la justification de ses futurs actes. Le corpus en étude laisse donc entrevoir une galerie de lieux qui permettent aux personnages de se ressourcer. Pour la plupart, ils permettent aux personnages de renforcer leurs croyances religieuses, de vivre pleinement leur foi ou de les préparer vers la radicalisation. Dans *Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson par exemple, le narrateur présente au lecteur la situation du maître de la loi qui, après de multiples tribulations dans le temps et dans l'espace, décide de se ressourcer en allant adorer l'ombre du Bouddha. Le narrateur situe cette grotte dans le royaume de Nagahâra qu'il présente ainsi :

Le royaume de Nagahâra, appelé Na jie luo he par les savants chinois, est entouré de tous les côtés par des montagnes infranchissables. C'est là du côté de Jellâlâbâd, dans l'Afganistan d'aujourd'hui, qu'avant d'entrer enfin dans les joies du nirvâna l'Honorable du siècle, plus connu dans nos régions sous le nom du Bouddha, laissa son ombre dans une caverne.³¹⁷

La présentation de cet espace montre qu'il est sacré, retiré et difficile d'accès. C'est donc le besoin spirituel qui pousse le personnage à s'y rendre. Au-delà de cette description de l'espace, c'est l'attente et l'attitude du personnage qui interpelle le lecteur. Convaincu du caractère sacré de cet espace, le Maître de la loi se donne tous les moyens pour y arriver et obtenir le résultat escompté. Ceci se justifie dans ces propos du narrateur qui estime qu'il ne se passe rien d'extraordinaire en allant visiter simplement la grotte. C'est en procédant à de nombreuses salutations et en priant avec dévotion que le miracle se produit finalement. Dans cette perspective, il est possible que l'ombre du Bouddha n'apparaisse pas très vite. Dès lors, il est recommandé beaucoup de dévotion et d'insistance comme le témoigne l'extrait suivant au sujet de Hiuan-tsang :

Il poursuivit ses hommages et, après deux cents autres salutations, toute la grotte fut soudain inondée de lumière et l'ombre du Ru Lai, d'une blancheur, se dessina sur le mur comme lorsque les nuages s'entrouvrent et laissent apercevoir tout à coup l'image merveilleuse de la montagne d'or. Un éclat éblouissant éclairait les contours de la face divine. Ravie en extase, Hiuan-tsang contempla longtemps l'objet incomparable et sublime de son admiration. Le corps du bouddha et sa kasaya, c'est-à-dire un vêtement de moine, était d'un jaune qui tirait sur le rouge. [...] À gauche et à droite et derrière le bouddha, on apercevait au complet les ombres des Bodhisattvas, ces saints qui résident dans le ciel de la connaissance suffisante en attendant la réincarnation sur la terre en tant que bouddha, et toute la théorie des vénérables sramana qui forment son cortège.³¹⁸

Au sortir de la grotte, Hiuan-tsang s'est ressourcé en interagissant avec le ciel des connaissances suffisantes. Ce qui se présente comme un véritable espace de ressourcement à partir duquel il a acquis des savoirs et des certitudes concernant l'ombre du bouddha et des

³¹⁷ *Histoire du Juif errant*, p. 407.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 409.

Bodhisattvas. Son imaginaire ainsi consolidé, le temps passé dans ce lieu marque le début d'une nouvelle vie qui va le conduire dans le monde entier pour enseigner la loi et les vertus du bouddhisme. La lecture de la lettre qu'il adresse à l'empereur de Chine montre à la fois les connaissances acquises dans le domaine, la réfutation des anciennes connaissances, mais aussi l'enchantement qu'il éprouve de posséder ces nouvelles certitudes. Dans ce cadre, l'espace de ressourcement est non seulement un lieu de consolidation de l'imaginaire intégriste, mais aussi le début d'un engagement des personnages vers l'action intégriste.

Parallèlement à cette disposition de l'espace dans *Histoire du Juif errant*, le phénomène est encore plus perceptible dans *Soumission* de Michel Houellebecq qui présente les sociétés occidentales en pleine mutation. Les chamboulements des élections de 2022 dans la société française vont pousser les personnages à s'interroger sur les fondements de leur identité. François, qui n'a jamais cru à la politique, se rend compte que celle-ci peut avoir un impact sur lui et que cet impact peut être très dangereux. Cette prise de conscience va le pousser vers un espace de ressourcement, à savoir le monastère de l'abbaye de Ligugé pour remonter le temps, tout comme l'auteur de ses travaux de recherche. C'est ce qui ressort de cet extrait : « Le 19 janvier dans la nuit, je fus submergé par une crise de larmes imprévues, interminables. Au matin, alors que l'aube montait sur le Kremlin-Bicêtre, je décidais de retourner à l'abbaye de Ligugé, là où Huysmans avait reçu l'oblature.³¹⁹ » En réalité, on comprend le motif qui envoie le narrateur au monastère. C'est cette crise de larmes qui pousse le personnage à s'y rendre dans le but de trouver le réconfort. En réalité, les lieux de ressourcement consolident l'intégrisme religieux dans la mesure où dans l'idée de l'intégriste, c'est l'endroit idéal pour trouver du réconfort.

En ce qui concerne l'espace lui-même, on note que l'auteur ne s'attarde pas trop sur sa description en dehors des indications sur le vide, l'étroitesse de la chambre, la vieillesse du crucifix ou encore la bâtisse qui est proche de l'époque de la renaissance. Au-delà de cette description de l'espace, c'est plutôt sur les actions qui y sont menées que l'auteur s'attarde. On peut le noter dans cet extrait :

Au cours des deux journées qui suivirent je m'accoutumais à cette litanie des offices, sans pour autant parvenir véritablement à l'aimer. La messe était le seul élément reconnaissable, le seul point de contact avec la dévotion telle qu'on l'entend dans le monde extérieur. Pour le reste, il s'agissait de la lecture et du chant des psaumes appropriés au moment de la journée, parfois entrecoupés de brèves lectures de textes sacrés effectuées par l'un des moines. [...] Les voix des moines s'élevaient dans l'air glacé, pures, humbles et bénignes ; elles étaient pleines de douceur et d'attente. Le seigneur Jésus devait revenir, il revenait bientôt, et déjà la chaleur de sa présence

³¹⁹ *Soumission*, p. 208.

*remplissait de joie leurs âmes ; tel était au fond le thème unique de ces chants, d'attentes organiques et douces*³²⁰.

La lecture de cet extrait montre comment cet espace livre plusieurs informations. Premièrement le caractère fermé du monastère qui est carrément coupé du reste de la France et de ses mutations vers des pratiques de plus en plus musulmanes et même islamistes, avec des salafistes qui exigent la charia. C'est donc un espace fermé, vide, dans lequel le personnage se libère de tous les mouvements qui hantent le pays tout entier pour le plonger dans un vide total ouvert à la méditation religieuse. Cela qui fait de lui un rempart de cette France chrétienne contre l'invasion de l'islam politique décrit un peu plus haut. Bien que le personnage ne soit pas un catholique pratiquant, comme il se décrit lui-même, il se sent plus en sécurité auprès des chrétiens que des musulmans. On comprend pourquoi la défaite de la France « chrétienne » le pousse dans cette crise de larmes et, le monastère son premier refuge, pour essayer de consolider la foi qu'il n'a plus.

En plus, on y perçoit le caractère monotone des activités qui sont menées et surtout la foi en l'attente du sauveur et l'exaltation que cela crée chez ceux qui fréquentent le monastère. Paris se présente comme le monde des contrastes entre les espaces d'ouverture et les espaces de résistance. Le cas de ce monastère est en une illustration, tout comme celui de la ville de Martel que le narrateur visite. Cette ville a de vieilles églises qui illustrent une partie de la France profondément catholique au moment où dans les grandes métropoles on assiste à l'évolution des mentalités et surtout à la naissance de nouvelles formes religieuses. Le retour vers ces lieux profondément catholiques est une illustration du rejet de l'islam politique qui s'impose à la France par la voie des urnes, tout comme l'opposition de cet espace-temps illustre cet affrontement radical entre deux fractions purement religieuses. Une façon de consolider l'idée de l'utilité de la personne pour la défense de la cause intégriste.

Si le personnage de Jean d'Ormesson se lance dans la prédication de son expérience du sacré dans le monde entier et celui de Michel Houellebecq déçu au point de changer de religion, le retour du personnage de Yasmina Khadra à la casbah le plonge au cœur de l'islamisme radical qui va le conduire dans un monde d'assassinats et du maquis. Les déconvenues, qu'il rencontre dans son travail chez les Raja, le poussent à retourner à la Casbah pour se ressourcer. Tourmenté par sa conscience dans les bas quartiers d'Alger, il plonge dans un déséquilibre psychologique dans lequel il est extirpé par le son du minaret qui le conduit à la mosquée pour essayer de se soulager de son immense douleur. C'est de là qu'il

³²⁰ *Soumission*, pp. 217-218.

est endoctriné par le Cheick Younes et finit par devenir islamiste. D'agent de liaison à maquisard, en passant par assassin professionnel, le personnage traverse toutes ces étapes à partir de ce lieu de ressourcement. Le narrateur décrit ses débuts en ces termes :

Il était moussebel, un membre actif de l'effort de guerre, certes dans les coulisses, encore au stade de figuration, mais déterminé à donner le meilleur de lui-même pour soustraire le pays de la dictature des uns et à la boulimie des autres afin que nul ne soit bafoué par les gendarmes zélés et que la dignité des hommes leur soit définitivement restituée.³²¹

La fréquentation de ce lieu renforce l'imaginaire du personnage principal, tout comme celui de tous ceux qui vivent dans cette zone. Il s'agit d'un imaginaire qui consacre l'activité des intégristes comme une action au service de la justice sociale, un travail pour le rééquilibrage d'une société dominée par l'injustice. L'évolution de la situation et la providence vont le pousser à faire un peu plus, au point de devenir un tueur en série au nom de la cause. La suite du récit montre en réalité le rôle de l'espace-temps dans ce changement des personnages. Les cadres jadis réservés aux loisirs se sont transformés en lieux de consolidation de l'idéologie intégriste, comme le présente cet extrait :

Les brasseries s'étaient converties en boutiques, l'unique salle de jeux en bibliothèque coranique (...) bien sûr, dans une société où les volte-face et les hypocrisies relevaient de la banalité, (...) cette histoire avait l'avantage de faire comprendre, avec une simplicité désarmante, comment, sans heurts et sans bruits, presque à son insu, la Casbah des poètes se mua en citadelle intégriste³²².

Ainsi, on constate donc comment les espaces de ressourcement se transforment en espace-temps de légitimation de l'intégrisme religieux. Le personnage principal, comme les autres personnages, passent par cet espace pour la consolidation de leur imaginaire et pour l'engagement définitif au service de la cause intégriste.

En dehors de ces différents cadres évoqués, les autres œuvres illustrent également des lieux et des périodes de ressourcement qui, d'une manière ou d'une autre permettent de légitimer les actions intégristes des personnages. Si le temple du pasteur Paul dans *Le Christ selon l'Afrique* est ce chronotope qui permet aux fidèles de renforcer leur foi en la solution divine, la montagne reste également le lieu de ressourcement qui permet à Mahound d'entrer en connexion avec l'être suprême dans *Les Versets sataniques*. La violence des fidèles du pasteur à l'égard d'Homotype et contre le bordel de la vendeuse des plaisirs montre la transformation qu'ils ont subie dans ce lieu de ressourcement. On peut en dire autant des

³²¹ À quoi rêvent les loups, p. 161.

³²² Ibid., pp. 106-107.

décisions que prend Mahound au sortir de la montagne. D'ailleurs c'est le lieu idéal pour le conditionnement physique et psychologique des personnages.

Dans une œuvre comme dans les autres, on perçoit que l'imaginaire et les actions intégristes se construisent à travers les espaces de ressourcement. Déséquilibrés par un certain nombre de réalités, les espaces de ressourcement se présentent comme des espaces de prédilection pour le renforcement de l'engagement des acteurs de l'intégrisme. En les intégrant dans la structuration discursive de l'intégrisme religieux, ils participent à la concrétisation de l'imaginaire intégriste en renforçant l'idéologie au sein des individus et en suscitant leur engagement.

III-2-1-3 Les espace-temps de la révolte

Contrairement aux grandes métropoles qui offrent des occasions de rencontres permanentes, les œuvres en étude proposent des espaces qui sont de véritables symboles de révolte. L'action intégriste s'entretient dans ces lieux comme si leur présence se justifiait par les actes qui doivent s'y dérouler. Il s'agit des zones qui favorisent l'immersion du personnage dans sa culture ou son milieu naturel. Contrairement à certains espaces dans lesquels la vision intégriste éprouve du mal à s'implanter ou à s'exprimer, les chronotopes en question deviennent des lieux de prédilection pour l'expression des transgressions de toute sorte. Si l'on s'intéresse à *Histoire du Juif errant* par exemple, on se rend compte que, contrairement à Jérusalem qui présente quelques signes de révolte, la ville de Galilée en est le symbole et peut-être même l'incarnation. C'est de là que naissent toutes les révoltes socioreligieuses décrites par le procureur de Judée. Le phénomène peut paraître anodin si on ne prend pas en considération la description que le procureur de Judée fait de ce peuple essentiellement religieux. Celle-ci laisse voir un espace fermement ancré dans la foi juive. Cette description fait des habitants de cet espace-temps un « peuple exalté », comme le pense le procureur de Judée. Les propos suivants illustrent bien cette réalité :

Je suis exilé au milieu des visions d'un petit peuple exalté .Ces visions de temps en temps les mènent à des révoltes religieuses. Les Galiléens surtout se soulèvent régulièrement. Il y'a quelques mois, j'ai dû réprimer une sédition qui avait éclaté en Galilée .Une fois de plus naturellement, elle concernait ce Dieu qui émeut tous les Juifs³²³

L'extrait cité circonscrit non seulement l'espace-temps, mais aussi et surtout l'influence que le chronotope en question a sur les personnages. Le fanatisme largement décrit chez les

³²³ *Histoire du Juif errant*, p. 42.

Juifs est donc, avant tout, une affaire de Galiléens qui, d'après le procureur de Judée, poussent à des soulèvements, rossent les collecteurs d'impôts et réclament des massacres quotidiens. Cet état de choses traduit la révolte des Galiléens par rapport à l'autorité romaine. La suite des événements donne raison au procureur de Judée qui, pendant qu'il entretient le légat impérial de Syrie de ses rêves d'immortalité, le sanhédrin lui emmène un Galiléen pour le juger. C'est ce qu'on peut lire dans cet extrait :

Je t'entretiens de mes rêves de gloire et d'immortalité – et voilà que je dois te quitter et pourquoi, je te prie ? On dirait une illustration de ce que je viens de t'écrire : pour juger un pauvre bougre. [...] Une idée me vient...je suis sûre que tu m'approuveras : s'il est galiléen - et il est sûrement galiléen .Tous les emmerdeurs, je suis payé pour le savoir, sont toujours galiléens - je le renvoi à Hérode Antipas.³²⁴

Ainsi, il ressort de ce passage que l'Espace-temps galiléen est celui de la révolte et de la rébellion contre l'autorité romaine. Étant donné qu'il s'agit des révoltes qui sont motivés par des raisons religieuses, comme les évoquent les extraits ci-dessus cités, on est en droit de penser que l'ancrage de ces populations dans cet espace-temps permet de laisser émerger ces discours qui arrivent à construire l'imaginaire intégriste.

Parallèlement à cette description qui présente les révoltes religieuses, ainsi que les affrontements avec l'armée romaine, le même phénomène est perceptible, si on s'intéresse à la référence textuelle de l'Assam qu'on trouve dans *Les Versets sataniques*. Ce lieu est évoqué pour décrire les révoltes, les émeutes et les massacres dans l'Inde décrite dans le texte. La particularité de cet espace réside dans la capacité du narrateur à le présenter, non seulement en insistant sur l'espace lui-même, mais aussi et surtout en s'attardant davantage sur les exactions qui y sont commises. C'est ce qui ressort de ces propos de Bhupen Gandhi qui évoque les massacres de l'Assam :

"Excuse-moi Georges, mais tout remonte à l'Assam, c'est de là qu'il faut partir". Le massacre des innocents. Les photos des cadavres d'enfants, mis en rang comme des soldats qui défilent .Ils avaient été matraqués à mort, le cou tranché au couteau .Ces rangées impeccables de la mort, se souvint Chamcha. Comme si seul l'horreur pouvait pousser l'Inde à remettre de l'ordre.³²⁵

On peut voir comment les personnages sont hantés par l'horreur décrite dans cette partie de l'œuvre de Salman Rushdie qui parle de l'Assam. Cette région rebelle de l'Inde proche du Pakistan est reconnue par des mouvements de révolte et son désir d'autonomie. Attitude qui a entraîné une répression sans précédent de la part du gouvernement indien. C'est la volonté de

³²⁴ *Histoire du Juif errant*, p. 43.

³²⁵ *Les Versets sataniques*, p. 80.

remettre de l'ordre dans le souvenir des personnages qui fait en sorte que ce personnage évoque, par la voix du narrateur, les massacres qu'on retrouve dans l'extrait précédent. La détermination des personnages à revendiquer leurs droits opposée à la volonté de répression du gouvernement, entraîne donc ces massacres. Toujours est-il que l'espace-temps en question est celui du renforcement de l'imaginaire des populations, au point de les conduire à de telles extrémités. Contrairement aux autres espaces comme Bombay, l'espace-temps de l'Assam est une zone de révolte qui contribue à la radicalisation des personnages.

Loin de la situation indienne, l'œuvre de Yasmina Khadra présente, en dehors des lieux de contestation d'Alger, l'espace-temps du maquis qui est la zone même de l'expression des visions des groupes en opposition. Celle-ci est constituée de jungles et de villages acquis aux intégristes. Ici, loin des regards des observateurs crédibles et conscients, se joue le jeu des massacres et des peurs. Pour mieux illustrer ces faits, le narrateur insiste sur deux lieux précis de cet espace-temps du maquis. Premièrement, on peut évoquer la jungle dans laquelle se trouve un campement d'intégristes. Bien qu'il s'attarde peu sur la description de cette jungle, on note cependant qu'il s'agit d'un lieu isolé dans lequel on n'oserait pas s'aventurer, vu l'insécurité qui y règne. La réponse du vieillard qui y est resté à la question de savoir s'il a vu les gendarmes dans la zone, l'illustre bien : « J'en ai pas vu un seul depuis l'indépendance. Même du temps de De Gaulle je n'en voyais pas beaucoup. Ici c'est l'antichambre de l'au-delà. Personne ne vient ou revient, mon épouse et moi n'avons pas de voisin. Nous vivons un peu pour nous-mêmes.³²⁶ » Cette réponse du vieillard illustre la profondeur de la forêt dans laquelle les personnages se trouvent. Il s'agit d'un lieu isolé dans lequel personne n'ose s'aventurer. Dans cet espace se trouve le campement des intégristes que le narrateur présente ainsi :

Le lendemain, ils débouchèrent sur un campement intégriste aménagé dans les replis d'un thalweg. Il s'agissait d'un poste médical constitué de casemates camouflés sur d'épais branchages. Le maître de céans était un médecin dégingandé, chauve et myope, que secondaient quatre infirmières en treillis. Une vingtaine de guerriers, en tenue Afghane, assurait la protection des lieux.³²⁷

À l'isolement qui ressort de la description faite par le narrateur correspondent également les massacres les plus isolés des regards et les exactions les plus insoutenables. C'est dans ce silence de la forêt que le personnage Salah l'Indochine assassine ses hôtes, tout simplement parce qu'il ne veut pas laisser de traces derrière lui.

³²⁶ À quoi rêvent les loups, p. 214.

³²⁷ Ibid., pp. 216.

Bien plus, si la mort des deux vieilles personnes se fait sous le prétexte des traces à ne pas laisser, le maquis présente des massacres comme ceux du hameau de Sidi Ayache. C'est un lieu isolé également dans lequel les populations sont obligées de subir les exactions diverses, étant donné qu'il échappe au contrôle du gouvernement. Le narrateur décrit la situation de ce hameau ainsi :

Le hameau de Sidi Ayache ne résista pas longtemps aux exactions des intégristes. La proximité du ciel ne favorisa pas ses prières. Il toléra le racket, les brimades, les abus ; accepta de s'appauvrir pour nourrir ses persécuteurs, mais au lendemain d'un massacre des familles d'un garde champêtre et d'un retraité de l'armée, les villageois entassaient enfants et balluchons sur les charrettes et s'évanouirent dans la nature. La katiba pris possession de leurs taudis, y installa son poste de commandement et réquisitionna les biens abandonnés.³²⁸

La description de cet endroit laisse donc voir la mise en scène du modèle de gestion des intégristes, caractérisé par une violence aveugle et l'intransigeance de ses acteurs. Une logique qui réduit les personnages en esclaves pour les intérêts de la cause intégriste. En dehors des massacres commis par ces djihadistes, c'est aussi le lieu des affrontements meurtriers entre l'armée régulière et les combattants du maquis. La particularité de ces espaces de révolte est simple : Tout ceci se déroule à l'abri des regards des autres Algérois ; ce qui crée des conditions et des actions souvent insoutenables.

Dans un cas comme dans les autres, la construction de l'imaginaire intégriste s'accompagne d'une construction particulière de l'espace-temps qui illustre des formes diverses d'opposition. Ces formes diverses présentent à la fois la misère contre l'opulence, la révolte contre l'oppression, l'ouverture contre la fermeture et souvent le sacré contre le profane. C'est dans ce sillage d'oppositions, de valeurs et de contrevaleurs, d'ambitions et de contre ambitions que se construit l'imaginaire intégriste, conduisant le personnage à la redéfinition des relations qui l'unissent à certains et l'opposent à d'autres. Dans ces différents cas, cette disposition spatiale se voit comme une influence de l'intégrisme sur l'écriture pour en être des sortes de médiation dans la construction de l'imaginaire intégriste.

III-2-2 L'imaginaire de la diversité: entre utopie et réalité

L'idée de la diversité est intimement liée à l'évolution du monde contemporain qui, à travers la dynamique des hommes et des biens, permet aux individus d'entrer en contact avec l'autre dans ses multiples facettes. Ces rencontres qui forcent des contacts ont permis aux uns et aux autres de développer une véritable idée de la diversité qui voudrait qu'on apprenne à

³²⁸ À quoi rêvent les loups., p. 222.

vivre de façon harmonieuse, avec l'autre, malgré sa différence. Cependant, parallèlement à l'évolution de cet idéal, il se développe aussi des attitudes réfractaires à ce type de vision, rendant difficile la vie en communauté. La construction de l'imaginaire intégriste s'accompagne donc de cette impossibilité à vivre l'idéal de la diversité, créant au passage des frustrations et des réfractations qui peuvent conduire à la radicalisation des personnages. Cette logique de l'imaginaire de la diversité peut s'étudier à travers divers éléments qui sont : le cosmopolitisme, la mobilité des êtres et des biens, ou encore la question de l'unité du monde arabo musulman.

III-2-2-1 L'idée du cosmopolitisme

Si l'on procède à la décomposition du mot, il faut remonter à Diogène de Sinope. Ce philosophe développe le vocable à partir du mot « cosmos » qui renvoie à l'universalité. Ce qui permet de concevoir le cosmopolitisme comme une cité universelle. Selon Peter Coulmas, le mot à lui seul présente deux sens différents qui sont : « l'humanité forme une » et « l'intérêt porté à des étrangers.³²⁹ » Même si ces deux sens semblent être différents de par la nature de leurs intérêts, Alphonse Moutombi les trouve liés. C'est la raison pour laquelle le cosmopolitisme implique pour lui

ouverture, mobilité et mouvement, multiplicité et mobilité, changement et ailleurs, le tout baignant dans un climat de désinvolture, de liberté totale. Et bien qu'il existe des cas de cosmopolitisme forcé par la nécessité et d'autres contingences de la vie et de l'histoire tels que les guerres, l'exil forcé ou volontaire, le cosmopolitisme, dans la pratique courante évolue généralement dans une atmosphère de décontraction et de liberté.³³⁰

Cette notion qui est en réalité comme un idéal présente souvent des visages controversés dans le corpus en étude, surtout lorsqu'il s'agit des grands centres urbains qui offrent les perspectives d'ouverture qui se referment avant leur réalisation. Cela crée généralement une disjonction entre l'idéal envisagé et le vécu des personnages. C'est certainement ce qui fait dire à Yvan Gastaut que le concept de cosmopolitisme « apparaît comme une notion floue, aux contours mal définis qu'illustrent des pratiques langagières dispersées.³³¹ » Ainsi présenté, le cosmopolitisme, dans l'ensemble du corpus, décrit une situation de brassage des populations qui est généralement présente dans le cadre urbain. Cependant, ce brassage des

³²⁹ Lire à cet effet Peter Coulmas, *les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme* (1990), traduit de l'allemand par Jeanne Etoré, Paris, Albin Michel, coll. « idées », 1995, pp. 9-13.

³³⁰ Alphonse Moutombi, *Le cosmopolitisme littéraire de Romain Gary* (1014-1980), p. 3.

³³¹ Yvan Gastaut, « Le cosmopolitisme, un univers de situations », *Cahiers de l'Urmis* [En ligne], 8 | 2002, mis en ligne le 15 juin 2004, consulté le 01 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/urmis/21> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/urmis>, p. 3.

populations laisse entrevoir des limites qui, d'une manière ou d'une autre, créent le flou dans le concept de cosmopolitisme. Cela est perceptible dans les barrières linguistiques, culturelles et raciales qui l'accompagnent souvent malgré la pluralité des personnages qu'il laisse émerger dans le texte. Si l'on s'intéresse à la ville de Paris par exemple dans *Soumission* de Michel Houellebecq, on peut se dire qu'elle est une ville cosmopolite étant donné qu'on y retrouve une forte présence des Polonais, des Maghrébins, des Noirs africains, des Juifs et des Chinois. Cependant, cette pluralité cache mal une certaine volonté de renfermement qui fait de la ville de Paris un espace ouvert mais fermé. La notion de cosmopolitisme est donc mise à mal dans cette ville à travers l'impossibilité d'intégration des communautés qui y vivent chacune retranchée dans sa zone de confort. On peut bien l'observer dans le quartier du narrateur qui se nomme Chinatown. À partir de la dénomination même du quartier, on perçoit une forte connotation communautariste en pleine ville de Paris où il y a des secteurs réservés à la communauté chinoise. La désignation de ce quartier montre qu'il est contrôlé par des Chinois. En dehors de cet aspect, le narrateur laisse voir le fait que ces derniers font tout pour empêcher l'installation des Noirs et des Maghrébins. Le climat dans lequel se trouve la France fait même trouver cet état des choses avantageux au narrateur. C'est ce qu'on peut noter dans cet extrait :

En cas de conflit ethnique, je serais mécaniquement rangé dans le camp des blancs. Et pour la première fois, en sortant faire mes courses, je rendis grâce aux Chinois qui ont su depuis les origines du quartier éviter toute installation de Noirs ou d'Arabes et d'ailleurs plus généralement toute installation de tout non Chinois à l'exception de quelques vietnamiens.³³²

On se rend donc compte que même si la ville de Paris accepte la présence des peuples d'origines diverses, ces peuples ne s'acceptent pas forcément entre eux, mais sont quelque peu animés par un désir d'apartheid, qui fait de cette ville une juxtaposition des communautés. Et c'est dans ce communautarisme que se développe l'imaginaire intégriste, se planifient ses actions étant, donné qu'ils sont à l'abri de la différence qui aurait pu avoir une tout autre vision.

Si le narrateur présente ainsi la ville de Paris dans *Soumission*, les dispositions sont presque les mêmes en ce qui concerne la ville de Londres dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie. Tout comme Paris, Londres accueille les communautés de divers horizons. L'énumération de ces personnages laisse entrevoir la présence des Africains, des Pakistanais, des Juifs, des Indiens. Cependant, tout comme dans la ville de Paris, Londres laisse entrevoir

³³² *Soumission*, p. 73.

moins de passerelles entre ces différentes communautés. On peut le percevoir avec *le Standaard bed and breakfast* qui est, selon le narrateur, le genre de logement utilisé dans les quartiers populaires. On peut y installer les familles de cinq personnes dans une seule pièce, au mépris des règles d'hygiène et de sécurité. C'est un espace réservé généralement aux immigrants dans lequel on retrouve le plus souvent les Indiens, les Bangladais, Chinois, les Africains, et les Anglais de couleur. C'est ce type d'espace seul qui est favorable à l'accueil des personnages évoqués, contrairement à d'autres milieux où évoluent la moyenne et la haute société anglaise.

Bien plus, la même logique se perçoit dans les formations sanitaires où on voit des centres expérimentaux réservés aux étrangers pauvres et immigrants. Le traitement qu'on réserve aux personnages qui s'y trouvent n'est pas très différent de celui des animaux utilisés comme des cobayes dans les laboratoires. Dans cet endroit que le narrateur qualifie d'anonyme et secret, c'est la souffrance de ses pensionnaires qui attire l'attention. Voulant exprimer sa souffrance dans le texte, Saladin est interrompu par d'autres personnages qui ont même atteint le stade du désespoir au point de questionner la providence. Ceci ressort généralement, d'après le narrateur, à travers les cris déchirants de ces personnages comme on peut le noter ainsi : « Est-il possible de souffrir autant ? »³³³ Le cri de ce personnage montre que la souffrance a atteint un stade inimaginable, son paroxysme. À côté de ce cri déchirant du personnage que le traitement a rendu aveugle, une autre dame à côté supplie de la laisser partir au nom de la providence divine, comme le montre le narrateur dans cet extrait : « Juste à ce moment-là un long gémissement s'éleva à l'autre bout de la salle. "Laissez-moi partir, hurla une voix de femme. Oh Jésus je veux m'en aller. Jésus Marie il faut que je m'en aille, laissez-moi partir, Oh mon Dieu, Oh Jésus"³³⁴ ». Ainsi, en dehors de l'aspect de l'intégration, il y a un traitement particulier réservé aux étrangers qui sont malades et qu'on intègre dans des hôpitaux expérimentaux à l'abri des regards. Bien que Saladin soit officiellement un citoyen britannique, il n'échappera pas à ce traitement à cause de ses origines indiennes.

Au-delà de cette spatialisation du roman qui illustre une mise à mal du cosmopolitisme urbain dans la ville de Londres, on peut également observer la même chose en ce qui concerne l'intégration dans le domaine du travail où la couleur noire subit des frustrations diverses. Elle devient l'anathème dans la mesure où, même en travaillant pour une compagnie, le personnage de couleur noir doit se cacher pour ne pas montrer qu'une personne colorée

³³³ *Les Versets sataniques*, P. 219.

³³⁴ *Ibid.*, p. 223.

travaille pour la compagnie en question. On ne doit pas présenter son visage sur des publicités, au risque de subir le rejet ou le boycott de la structure. C'est ce qui ressort de cette explication que Hal Valence donne à Chamcha comme excuse pour son limogeage :

Laisse-moi te dire plusieurs choses. Au cours des trois derniers mois, nous avons refait le cliché pour une affiche de beurre de cacahuète parce qu'elle était plus efficace sans la gosse noire à l'arrière-plan. Nous avons refait l'enregistrement du jingle publicitaire d'une société de production parce que le président pensait que le chanteur avait des intonations de noirs, même s'il était blanc comme un foutu drap, et même si, l'année d'avant on avait utilisé un noir qui heureusement pour lui n'avait pas trop de blues dans la voix. Une grande compagnie aérienne nous a dit qu'elle ne voulait plus qu'on montre ders noirs dans leurs films, annonces même s'il s'agissait de véritables employés de la compagnie³³⁵.

Ainsi, on se rend compte que la couleur noire pose un sérieux problème dans le cadre de la liberté qu'offre le cosmopolitisme. La notion est donc mise à mal à la fois dans le cadre de la reconnaissance et de l'acceptation de la diversité que le cosmopolitisme entraîne. La situation est mal vécue par les personnages, surtout pour ceux qui y ont cru comme le personnage Chamcha en entrant en Angleterre et en s'immergeant totalement dans cette culture. C'est ce paradoxe qui crée souvent des désillusions favorisant des réactions d'une violence extrême. Dans cette perspective, on constate un décalage évident entre l'idéal promu et la pratique quotidienne dans la vie des personnages. Dans cette rencontre manquée entre l'idéal imaginé et celui vécu s'essaime l'imaginaire intégriste.

Tout comme dans les autres œuvres du corpus, le mouvement des personnes dans *Le Christ selon l'Afrique* est centré dans la ville de Douala où il existe des quartiers réservés des à des catégories de personnes. Le quartier Bonandjo en est une illustration, dans la mesure où c'est dans ce dernier que vivent les plus nantis de la société, ainsi que les expatriés occidentaux. Bien qu'il existe des contacts entre les personnages des différentes classes, ces contacts sont moins ouverts et moins sincères, au point où toute tentative d'ouverture est vue comme intéressée. On peut le noter dans le pas que fait la narratrice pour prendre du plaisir avec un homme blanc qu'elle rencontre dans une boîte de nuit. La réaction du personnage est sans équivoque : « Je ne donne mes papiers à personne, souffla-t-il. Et je ne paie pas.³³⁶ » La réponse du personnage « Christian » à cette approche de la narratrice laisse entrevoir une image qui présente l'amour d'une personne de couleur noire vis-à-vis d'une personne de couleur blanche comme une possibilité d'ascension sociale. Le regard en question n'est pas que celui de Christian, c'est également celui de madame Sylvie qui est flatté par les regards

³³⁵ *Les Versets sataniques.*, pp. 348-349.

³³⁶ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 141.

que les hommes lui jettent. Cependant, elle estime que ces hommes sont à la quête des moyens financiers que la « blanche » est supposée détenir. Elle confirme cette position au moment où Mina évoque la possibilité que ces personnes soient vraiment amoureuses. Madame Sylvie va répondre par une question rhétorique : « Tu ne confonds pas fantasme et ascenseur social ? »³³⁷ En réalité, elle ne sollicite pas la réponse de Mina, elle affirme plutôt que la relation interracial n'est pas une relation basée sur l'amour, mais une échelle pour le changement de classe sociale. C'est cette conception de la chose qui plombe donc les relations entre personnages qui finissent par vivre comme des individus dans des camps opposés. James Owona considère les occidentaux comme des personnes égoïstes, tout comme les personnages évoqués plus hauts considèrent les Noirs comme des parasites. Ce sont ces visions opposées qui plombent la possibilité d'une intégration au point de faire des différentes communautés dans la ville de Douala de sortes de groupes en perpétuelle opposition.

Ainsi, dans une œuvre comme dans les autres, l'espace offre la possibilité de rencontre aux personnages. Cependant, l'opportunité en question rencontre une opposition des personnages affectés par des stéréotypes qui vont à l'encontre de toute sorte d'intégration. La volonté d'intégration des personnages se heurte à l'image qu'on a de lui au point de rendre la question de la diversité presque impossible. C'est aussi dans ce sillage paradoxal qu'émerge l'intégrisme religieux.

III-2-2-2 La difficulté de la mobilité des Personnes

Les différents textes du corpus mettent en évidence des personnages en situation de déplacement. Cette logique cadre bien avec le discours de la mondialisation qui favorise la mobilité des personnes, des biens et des services. Même si les textes illustrent cette réalité, l'expérience des personnages cache mal le contraste qui résulte de cette volonté de mouvement des personnages et des difficultés liées à cette migration. L'exemple le plus patent est celui de l'œuvre de Jean d'Ormesson qui présente le personnage principal de son œuvre en constante dynamique. Subissant le déterminisme divin, le Juif errant sera amené à voyager un peu partout sur terre. Les difficultés que le personnage rencontre lors de ces périples montrent qu'il n'est pas dans une partie de plaisir. Il rencontre régulièrement les obstacles lors de ses voyages, à cause de ses origines juives. Le narrateur résume l'ensemble de ses déboires rencontrés lorsqu'il dit :

³³⁷ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 140.

*Tout au long de l'histoire, dans tous les sens du mot être Juif est une passion. Un orgueil qui coûte cher. Un honneur et des bassesses. Une souffrance. Un délire. Les Juifs n'en finissent pas d'être crucifiés par un monde qu'ils comprennent et transforment et dominent mieux que personne*³³⁸.

Si le narrateur parle de l'histoire des Juifs de façon générale, dans cet extrait, l'acteur principal de l'histoire en question c'est lui, le Juif errant, qui a traversé cette histoire et toutes les difficultés évoquées dans cet extrait. Le cas de l'Espagne de la Reconquista est particulier, puisqu'il exprime l'hostilité qui régnait vis-à-vis des Juifs dans ce milieu. D'ailleurs, il doit sa survie dans ce milieu seulement à la providence divine. La situation évoquée en Espagne n'est pas très différente des autres difficultés qu'il rencontre tout au long de son parcours et des différentes civilisations qu'il traverse. Ainsi, si la mobilité du personnage est une constance dans le texte, il n'en demeure pas moins vrai que celle-ci est entrecoupée de difficultés qui, d'une manière ou d'une autre, rendent difficile cet imaginaire de la mobilité des personnages. Symbole de l'idéal contemporain de la mondialisation, les difficultés que rencontre le personnage du Juif errant sont aussi les obstacles que rencontre l'idée de la mobilité des personnes.

Parallèlement à ce qui est évoqué dans le roman de Jean d'Ormesson, la situation n'est pas moins différente dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie. Si l'on s'intéresse à l'un des personnages principaux du texte qui est Saladin Chamcha, on perçoit bien que le texte laisse entrevoir de nombreux mouvements qui sont accompagnés d'une multitude d'obstacles. Lors de l'un de ses voyages, le personnage est victime d'un accident dans lequel il figure parmi les deux rares survivants. Cet événement qui devrait être une chance pour lui se transforme très tôt en un cauchemar à cause de la police de l'immigration. Bien qu'il soit officiellement un citoyen britannique, la police le traite comme un immigré clandestin à cause de sa difformité. Un malentendu qui lui fait les pires humiliations, lui laissant des séquelles qu'il va traîner à vie. L'extrait de texte qui suit évoque bien cette torture qu'a subie le personnage :

*Dans cette hilarité générale d'hommes et de chiens, rosa ne pouvait voir ce que les bras en uniforme faisaient aux bras de Chamcha, ce que les points faisaient à son estomac, ou les bottes à ses mollets ; elle ne pouvait pas non plus être sûre que c'était bien sa voix qui criait ou les chiens qui hurlaient .Mais finalement elle entendit son ultime cri de désespoir : " Aucun de vous ne regarde la télévision ? Vous ne voyez pas ? C'est moi Maxim. Maxim Alien "*³³⁹.

³³⁸ *Histoire du Juif errant*, p. 86.

³³⁹ *Les Versets sataniques*, p. 187.

Les informations qu'on relève dans cet extrait font état de la maltraitance que subit Chamcha de la part de la police d'immigration. Bien qu'étant populaire de par sa profession, les origines de ce personnage vont déterminer le traitement dégradant que les policiers vont lui infliger. C'est ce qui justifie le fait que quand bien même il rappelle qui il est, ses déclarations n'intéressent personne ; tous les policiers sont focalisés sur sa morphologie qui détermine déjà ses origines. Ainsi, même si la dynamique des personnages est une évidence dans les œuvres en étude, il n'en demeure pas moins vrai que cette migration rencontre de nombreuses difficultés qui créent le décalage entre l'idéal de la migration et les multiples barrières que cet idéal rencontre.

Allant dans le même sens, *Le Christ selon l'Afrique* met en évidence l'échec de cet idéal à travers le personnage James Owona qui est ancien immigré. Après plusieurs tentatives qui se sont toujours soldées par le rapatriement aux frontières de l'Europe, le personnage en veut à l'Europe qu'il considère désormais comme un continent des égoïstes et des individualistes. De la frustration née de cet échec, le personnage en question va décider de combattre l'individualisme chez ses concitoyens, un fléau destructeur semé par l'impérialisme occidental. C'est ce qu'on peut noter dans cet extrait où il prononce un discours dessus en présence de ses concitoyens : « -Camerounais, Camerounaises, enfant chéris da la Patrie, commença-t-il. C'est la dictature de l'Impérialisme à travers la télévision qui a semé le cancer de l'égoïsme dans nos cerveaux.³⁴⁰ » Même si on ne décrit pas de façon détaillées les difficultés qu'il a affrontées en contexte d'immigration, l'attitude du personnage montre qu'il est un être frustré, traumatisé par l'échec de son immigration. C'est cette frustration qui fera de lui un opposant farouche de l'Occident auquel il attribue la paternité de l'individualisme des Africains. Un mal extrêmement dangereux qu'il qualifie de cancer. Seule une solution radicale ne peut être appliquée à ce genre de pathologie.

Des différentes situations observées dans le corpus, il est évident que l'idéal de la mobilité est mis à mal et constitue de ce fait l'un des éléments fondateurs de la construction de l'imaginaire intégriste. Les différents discours évoqués mettent les personnages dans des situations complexes qui font d'eux des êtres frustrés. Le Juif errant prend la décision radicale de quitter l'Espagne, Saladin est traumatisé, déçu par le pays de ses rêves qu'il ne reconnaît plus, James Owona devient un opposant farouche de l'Occident, tandis que Nafa dans l'œuvre de Khadra n'a plus de choix : il doit se livrer au Front Islamique du Salut. Dans un

³⁴⁰ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 10.

cas comme dans l'autre, la construction de l'imaginaire intégriste se fait par l'échec de l'idéal de la mobilité.

III-2-3 L'écriture du silence

L'un des aspects dans lesquels se déploie l'imaginaire intégriste est le silence. Les modalités d'incorporation de son écriture peuvent donc à cet effet interpeler le chercheur. Le terme silence vient du latin silentium qui désigne le fait de s'abstenir ou de ne pas parler, de se plaindre. Il désigne également une interruption du bruit ou la suspension que fait celui qui parle dans la déclamation. Dans ces différents cas, on note qu'il s'agit d'un mot vague, souvent vide et plein de sens à la fois. Ainsi, le silence génère souvent des paradoxes dans sa conception. C'est certainement pour cela que Gounougo Aboubakar parle de "nébuleuse" lorsqu'il s'agit du silence :

Le concept de silence est appréhendable simultanément à travers des prédications négatives et positives qui dénotent la complexité de la réalité désignée par ledit concept. Le silence est et n'est pas tout ce que l'on peut imaginer ou conceptualiser à son compte. Ainsi, le silence est et ne signifie pas l'absence de parole, de bruit, de son, de calme, de paix et de tranquillité, de quiétude, de mutisme, de vide, de néant, etc...³⁴¹

Si l'on s'intéresse à la première définition du silence qu'il présente comme : « L'absence ou le manque de parole et de tous ses corollaires possibles comme le mutisme, l'aphonie, l'insonorisation, le musèlement, le bâillonnement, la censure, l'étouffement³⁴² », on se rend compte que les différents auteurs en étude excellent dans cette écriture qui traduit un peu une modalité discursive de l'intégrisme religieux comme si l'idéologie en question s'accompagne du silence.

Dans *À quoi rêvent les loups* par exemple, on vit une véritable écriture du silence caractérisée par le musèlement des personnages de la part des deux systèmes qui s'affrontent. L'exemple de Nafa Walid illustre ce phénomène lorsqu'il est reçu chez les Raja. M. Fayçal qui le reçoit lui donne les instructions sans chercher à savoir ce qu'il pense à son tour. On peut bien le noter dans cet extrait :

-Ne jamais regarder les patrons dans les yeux, ne jamais lui tendre la main, insista-t-il. Il me montra où je devais me tenir, comment ouvrir la portière, comment la refermer. –Avec délicatesse, précisa-t-il. Pas de claquement. Contourner la voiture par devant, jamais par derrière. Une fois

³⁴¹ Gounougo Aboubakar, Enjeux pragma-énonciatifs et psychoaffectifs du silence dans les interactions dialogiques, in revue internationale en sciences humaines et sociales vol.18, N°1,2020 ISSN1721-9809.

³⁴² Ibid. ; p. 11.

*au volant, regarder droit devant vous. Lorsqu'on vous parle, ne vous retournez pas. Un simple coup d'œil dans le rétroviseur suffit. Pas plus de deux fois par trajet*³⁴³.

Dans cet extrait, on voit une communication à sens unique. Le narrateur est obligé de garder le silence et de subir des ordres venant de ses patrons. L'usage de la phrase impérative l'illustre, dans la mesure où le personnage n'est destiné qu'à la réception des ordres qui lui sont dictées. D'ailleurs, il n'est pas le seul à mener cette vie silencieuse. Tous les employés de la maison sont soumis aux mêmes règles, au point d'être incapables de parler librement de leur vécu dans cet espace où se déroulent des comportements inhumains entre les membres d'une même famille, la perversion sexuelle, des crimes abominables et la profanation des cadavres. Des actes qu'on peut voir, mais qu'on ne peut évoquer librement sans risquer sa vie.

La situation n'est pas très différente lorsque le personnage se retrouve du côté des intégristes. Là aussi, c'est dans le silence que s'effectuent les plans macabres des intégristes. Tout se passe comme si l'absence des regards et de la parole est propice à la réalisation de l'imaginaire des intégristes. Le narrateur l'illustre à travers l'espace du maquis qui est un espace retiré, silencieux et à l'abri des regards. Il présente ainsi l'expérience du personnage dans cet espace :

*Ils marchèrent encore, et encore, traversèrent des hameaux silencieux, plongés dans une obscurité tombale, les fenêtres aveugles et les portes barricadées. On devinait des paysans agrippés à leurs couvertures, ne donnant que d'un œil, le cœur sur un brasero. Le moindre craquement, le plus innocent des crissements attaquait leurs tripes comme une grotte de nitroglycérine.*³⁴⁴

C'est dans ce silence que prospère l'intégrisme religieux, ou le personnage Salah va assassiner un vieux couple qui, pourtant, l'a bien accueilli simplement par peur de laisser des traces. D'un côté comme de l'autre, le personnage est soumis à la loi du silence qui s'illustre à travers les modalités linguistiques, la description des personnages et des espaces qui amènent le texte à illustrer une véritable écriture du silence. Le personnage Dahmane résume la situation globale du pays en ces termes : « Notre pays est un État de droit. C'est indéniable. Encore faut-il préciser de quel droit il s'agit... Il n'y a qu'un seul, unique et indivisible : le droit de garder le silence.³⁴⁵ »

Dans la même perspective, on voit dans *Soumission* de Michel Houellebecq une véritable écriture du silence. Les personnages découvrent des informations qu'ils auraient dû recevoir bien avant et de façon hasardeuse. Quand bien même on les découvre, les

³⁴³ À quoi rêvent les loups, p.33.

³⁴⁴ *Ibid.*, p.211.

³⁴⁵ À quoi rêvent les loups, p. 85.

informations ne sont pas disponibles au moment où on en a besoin. L'ensemble des moyens de communication est muselé au point où le personnage Lempereur affirme au narrateur que personne dans la France du texte n'a l'information exacte de ce qui va se passer, comme on peut noter dans cet extrait: « Vous voyez, il est bien difficile de dire en ce moment ce qui est, ou non, possible. Si quelqu'un vient vous prétendre le contraire, ce sera un imbécile ou un menteur ; personne à mon avis ne peut prétendre savoir ce qui va se passer dans les prochaines semaines.³⁴⁶ » C'est dans ce vide d'information, ce silence, que s'engouffre l'intégrisme religieux au point de susciter un cataclysme politique jamais vécu dans la France moderne, avec deux partis politiques à connotation extrémiste au second tour des élections présidentielles.

L'analyse de l'écriture du silence peut se poursuivre avec les mêmes orientations dans *Les Versets sataniques* où la population est incapable d'exprimer son mal-être face à la tyrannie de Hind, ou encore dans *Le Christ selon l'Afrique* où Boréale subit la décision de sa famille de lui faire porter l'enfant que sa tante n'a jamais pu avoir. Dans *Les Versets sataniques*, la population de Jahilia accepte sans comprendre les tenants et les aboutissants d'une foi nouvelle dans le silence, tout comme la narratrice de l'œuvre de Calixthe Beyala accepte dans le silence, livrer son intimité au mari de sa tante dans le même silence. Ainsi, à travers certains marquages poétiques tels que les interrogations oratoires, la ponctuation ou les interjections, la description des espaces ou encore les réactions des personnages, on assiste à une véritable écriture du silence chez les différents auteurs.

Cependant, au-delà de cette écriture qui est en réalité une altérité langagière de l'intégrisme religieux, elle se présente aussi comme un mode d'expression des différents auteurs en étude. D'ailleurs, Barbet et Honoré montrent en réalité le rapport entre le silence et la parole en ces termes : « Si les silences sont multiformes et polysémiques, silence et parole restent organiquement tissés l'une à l'autre, inséparables comme les deux faces d'une pièce de monnaie.³⁴⁷ » Dans cette perspective, le silence est donc un langage « porteur d'une vertu critique³⁴⁸ », comme le pense Dessons. En réalité, l'écriture du silence illustre cette critique vis-à-vis du phénomène de l'intégrisme religieux, une idéologie qui s'accommode du silence des individus. C'est dans le silence que l'intégrisme évolue en Algérie et en France ; c'est dans le même silence que le prophète va reconquérir Jahilia et que le prophète Paul abuse des

³⁴⁶ *Soumission*, p.64.

³⁴⁷ Gounougo Aboubakar, *Enjeux pragma-énonciatifs et psychoaffectifs du silence dans les interactions dialogiques*, op.cit., p.10.

³⁴⁸ P. 50.

fidèles en difficulté. En réalité, l'écriture du silence est certes une modalité discursive de l'intégrisme religieux, mais elle offre aussi une perspective de son questionnement en tant qu'idéologie du silence. C'est aussi une communication, comme l'estime Van Den Heuvel, où « le langage s'organise à partir du vide autour d'un silence qui est le commencement et la fin de tout discours.³⁴⁹ » En plus de la critique qui le présente comme une idéologie du silence, un secret partagé, c'est aussi l'expression de la barbarie indicible de l'intégrisme religieux qui ressort dans ce silence. Une façon pour les auteurs de faire comprendre qu'il n'y a pas meilleur moyen pour en parler:

Le silence est une parole et la parole naît et se nourrit du silence. L'un et l'autre font l'homme et le lieu social. Là où l'un des phénomènes opère, l'autre n'est pas en reste. [...] C'est simultanément que parole et silence sont présents dans le langage et se font valoir l'un par l'autre. La parole qui ne repose pas sur le silence est une parole creuse et dont les boursoufflures cachent mal le vide. [...] La parole doit être habitée de silence, pétrie de silence. Le silence informe la parole, c'est-à-dire lui donne forme, la fait être comme parole humaine.³⁵⁰

C'est certainement dans cette logique qu'évolue le silence dans les textes en étude. Il est à la fois la marque de la construction de l'idéologie sur le discours des auteurs, mais aussi une possible déconstruction de l'idéologie en question.

À la fin de cette section, on note que l'imaginaire intégriste se construit autour de plusieurs réalités qui ont toute une logique conflictuelle. On a pu remarquer que la question de la diversité reste une utopie, un idéal célébré, mais dont la pratique pose un sérieux problème. Que ce soit dans le cadre de l'intégration de la différence qu'offre le cosmopolitisme dans l'espace urbain, ou encore la dynamique des personnages qui favorise la rencontre, la question de la diversité reste une utopie dans sa pratique. L'usage du paradoxe dans les discours semble entraîner en même temps les personnages dans leur comportement. Ce décalage entre l'idéal et la pratique crée un climat de méfiance et de suspicion qui se présente comme une passerelle qui permet de voir comment la structuration du discours intégriste est intimement liée au conflit. Un conflit dont les germes se distillent dans le silence des personnages et de l'espace, faisant de l'intégrisme religieux une idéologie du silence.

Au terme de ce chapitre qui portait sur la structuration discursive agonistique, les analyses ont permis d'examiner les différents aspects de cette écriture qui font du discours de

³⁴⁹ P. 68.

³⁵⁰ Gounougo Aboubakar, Enjeux pragma-énonciatifs et psychoaffectifs du silence dans les interactions dialogiques, in *revue internationale en sciences humaines et sociales* vol.18, N°1,2020 ISSN1721-9809.

l'intégrisme religieux une illustration perpétuelle du conflit. Nous sommes partis de la rhétorique des stéréotypes à la construction de l'imaginaire et de l'action intégriste. À travers l'usage de la métaphore, on a pu montrer comment le discours intégriste s'alimente des stéréotypes qui favorisent la construction des images opposées. Ces images conflictogènes entretiennent une animosité permanente entre groupes opposés qui ne peuvent que s'affronter. Dans la même perspective, l'analyse s'est intéressée à la construction de l'imaginaire et de l'action intégriste. De par l'examen du paradoxe, on s'est rendu compte que la construction de l'imaginaire et de l'action intégriste s'alimente des paradoxes qui opposent soit des situations différentes, soit des idéaux inachevés. Ainsi, à travers diverses sortes de médiations qui vont du plan discursif aux imaginaires sociales, on a pu constater que la structuration discursive de l'intégrisme religieux est fondamentalement conflictuelle. Elle est l'illustration des tensions entre personnages et communautés. Elle est également une représentation spatiale de la frustration qui met en scène des espaces aux oppositions manichéistes situant les personnages dans une situation de déséquilibre et l'utopie de la diversité qui les met dans une impasse où ils découvrent que tout ce à quoi ils ont cru n'était que chimère. Un discours qui situe l'intégrisme religieux dans le sillage de la dynamique conflictuelle qu'il entraîne.



CHAPITRE IV
LES CONFIGURATIONS DU RÉCIT
INTÉGRISTE

La lecture des œuvres mises en regard laisse entrevoir une rupture avec les conventions formelles de la fiction réaliste. Ce qui induit une certaine volonté des auteurs de franchir des limites ou des normes scripturales dans le but de les remettre en question ou d'apprendre en testant les limites de celles-ci. Cette écriture transgressive est, selon Justine Wary³⁵¹, liée au modernisme littéraire du XX^{ème} siècle qui a développé une esthétique de la rupture avec les conventions littéraires, le réalisme et l'idée du langage comme moyen d'expression d'une réalité universelle. L'expression de cette rupture oriente la littérature vers des innovations qui la poussent au-delà des limites. Dans un texte littéraire, la transgression « peut se manifester au niveau narratif par la rupture de la linéarité du récit, représenté de façon parfois absurde, fragmentée, elliptique, en invitant le lecteur à questionner le sens, par le dépassement des modes de représentations ayant jusqu'alors fait autorité.³⁵² » Prenant en charge le phénomène intégriste, il devient intéressant d'établir le rapport entre le phénomène social en étude et les configurations narratives de ce dernier. Le présent chapitre entend étudier les formes que prend le récit influencé par l'intégrisme religieux. En effet, la mise en scène de l'intégrisme religieux se fait par le moyen de la fiction qui est l'une des conditions fondamentales du caractère littéraire d'un texte. Ainsi, écrire l'intégrisme religieux suppose qu'il y a des rapports qui s'établissent entre le phénomène sociohistorique évoqué et la prise en charge des récits. Ainsi, étant donné que l'intégrisme religieux est une transgression, celui-ci influence les structures narratives des textes en étude au point d'en faire des structures de la transgression. Ce qui permet au critique de s'intéresser à la manière dont les auteurs abordent les règles liées à la fiction choisie pour donner du sens à cet acte à la fois individuel et collectif qu'est l'écriture. Car, comme le dit Roland Barthes, « l'écriture est une fonction : elle est le rapport entre la création et la société, elle est la forme de saisie de son intention humaine et liée ainsi aux grandes crises de l'histoire.³⁵³ » On comprend que, malgré le fait que l'écriture soit présentée comme un acte formel, elle est influencée par la réalité sociohistorique qui l'a vu naître, tout comme elle oriente l'humanité vers une certaine perception de la réalité en question. Pour ces raisons, on percevra bien que les œuvres étudiées ne sont pas présentées uniquement comme le fruit de leur contexte de production, mais comme un parcours singulier à l'intérieur de celui-ci. Ainsi, « l'intérêt de se pencher sur cette notion réside – conjointement à l'analyse des manifestations textuelles de la

³⁵¹Justine Wary, « De la notion de transgression pour l'étude d'une œuvre moderniste : le cas de l'œuvre d'Elisabeth Bowen », in Maxime BREYSSE (coord.), *1^{ère} journée d'étude des Doctorants* du CIRLEP, Université de Reims, 2012.

³⁵² *Ibid.*, p. 5.

³⁵³ *Degré zéro de l'écriture*, Paris, édition du Seuil, 1972, P.14.

transgression – dans l'étude de la portée sur sa réception et l'effet produit par l'inattendu et du subversif dans le texte »³⁵⁴. Pour mieux analyser ce phénomène, nous nous intéresserons à trois axes majeurs, à savoir : l'architecture chaotique du récit, la transgression des codes génériques et la dynamique des personnages, toute chose qui permettra de caractériser le récit intégriste en précisant les orientations idéologiques qui en découlent.

IV-1 L'ARCHITECTURE CHAOTIQUE, UNE MODALITÉ D'UN RÉCIT EN PROCÈS

L'analyse du récit intégriste laisse entrevoir une tendance non maîtrisable, dans la mesure où celle-ci oscille entre l'acceptable et l'inacceptable. Du point de vue de l'esthétique, comme de celui des réalités qui l'accompagnent, se dessinent des formes et des tendances qui font errer ce récit entre la volonté de légitimation de l'idéologie intégriste, et celle de la contestation de celle-ci. L'architecture chaotique du récit, chez les auteurs, semble être l'un des moyens utilisés pour mettre en exergue cette particularité. Il est certes vrai que les notions de chaos et d'architecture sont quelque peu antinomiques lorsqu'on les examine, car l'une connote l'ordre et l'autre un certain désordre. Ce titre illustre donc en réalité une tendance observée dans les œuvres en étude qui s'attardent sur une réflexion profonde des structures narratives du corpus, au point où on peut dire que le débat sur l'intégrisme religieux semble avoir une influence sur ces structures narratives qui ont un aspect chaotique. La narration chez ces auteurs devient un enjeu majeur dans l'écriture du phénomène social étudié, dans la mesure où elle peut être non seulement un aspect important du contexte qui a vu naître ces œuvres, mais aussi et surtout une possible orientation de la vision de l'idéal que proposent les auteurs en étude. C'est dire donc que, derrière ce chaos apparent de l'écriture, se cache une esthétique sous-jacente qui trace les sillons de la vision en question. Car, comme l'affirme Marcel Proust:

*Le style pour l'écrivain aussi bien que la couleur pour le peintre est une question non de technique mais de vision. Il est la révélation qui serait impossible par des moyens directs et conscients de la différence qualitative qui, s'il n'y avait pas l'art resterait le secret de l'Éternel de chacun.*³⁵⁵

Autrement dit le style chez un « écrivain est une voie d'accès » à son « moi profond » influencé par son entourage, mais qui, à son tour, traduit une nouvelle vision de ce monde. De

³⁵⁴ Justine Wary, « De la notion de transgression pour l'étude d'une œuvre moderniste : le cas de l'œuvre d'Elisabeth Bowen », op.cit., p. 6.

³⁵⁵ J. Roger, *La critique littéraire* P.43.

ce point de vue, la structure des récits en étude en tant que style particulier des auteurs devient pertinente pour pouvoir exprimer leur vision de l'intégrisme religieux. C'est une particularité narrative qui touche à l'ordre temporel du récit orchestré elle-même par une multitude de désinences, les ellipses narratives et le déplacement des focalisations.

IV-1-1 Les procédés narratives d'un récit de légitimation

Selon Bernard Valette³⁵⁶, le roman traditionnel présente un certain nombre d'exigences liées à la société et à sa structure. Cette réalité fait du récit canonique un récit dont la structure est guidée par le souci de linéarité. Toutefois, comme le pense Todorov,

le problème de la présentation du temps dans le récit se pose à cause d'une dissemblance entre la temporalité de l'histoire et celle du discours. Le temps du discours est, dans un certain sens, un temps linéaire alors que le temps de l'histoire est pluridimensionnel. Dans l'histoire plusieurs événements peuvent se dérouler en même temps mais le discours littéraire doit obligatoirement à la suite de l'un et de l'autre. Une figure complexe se trouve projetée sur une ligne droite. C'est là que vient la nécessité de rompre la succession « naturelle » parce qu'il utilise la déformation temporelle.³⁵⁷

C'est dans cette rupture que se situent les récits en présence dans le corpus. Il met en exergue un enchâssement et une alternance des récits dans diverses œuvres du corpus qui s'illustre donc comme une transgression de cette linéarité du texte. Cette analyse ne consiste pas simplement en une étude triviale des récits, mais elle vise non seulement à montrer que la multitude des histoires dans les divers romans bouleverse la structure du récit, mais aussi et surtout que ce choix narratif conscient ou inconscient des auteurs participe d'une volonté de rupture et de transgression vis-à-vis de l'acceptable. S'il est vrai que la transgression des choix narratifs n'est pas le propre des écrivains qui s'intéressent à l'intégrisme religieux, notre étude veut la présenter comme un jeu derrière lequel se cache un enjeu, celui de la légitimation de l'idéologie intégriste. Ainsi, cette écriture devient une influence tacite de l'intégrisme religieux sur l'écriture des auteurs.

IV-1-1-1 Les récits enchâssés

La lecture des différentes œuvres du corpus laisse entrevoir une rupture du pacte de lecture initial avec l'irruption des récits à l'intérieur des autres. Au moment où on pense lire un texte particulier, on se rend compte avec surprise que l'histoire en question est en réalité enchâssée dans une autre. On parle alors d'enchâssement des récits, processus que Todorov

³⁵⁶ Bernard Valette, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Nathan, 1985.

³⁵⁷ Tzvetan Todorov, « Les catégories du récit littéraire », in *Communication* 8, Paris, Seuil, 1981, p.145.

définit en ces termes : « L'enchâssement c'est l'inclusion d'une histoire à l'intérieur d'une autre. Ainsi, tous les contes de mille et une nuit sont enchâssés dans le conte sur Shahrazade »³⁵⁸. C'est le cas de l'œuvre de Jean d'Ormesson, texte dans lequel on peut lire le phénomène d'enchâssement à plus d'un titre. Si l'on s'intéresse d'abord à l'histoire de Simon Fussgänger et à celle de Pierre et Marie, on peut se rendre compte que la première est enchâssée dans la deuxième. Lorsque le lecteur entre en contact avec l'œuvre, il est automatiquement immergé dans les histoires du Juif errant. Il apprend donc un ensemble de choses sur l'histoire de l'humanité qui est également celle du Juif errant, jusqu'au moment où il se rend compte en réalité que c'est Pierre qui raconte sa rencontre avec le personnage mythique.

En outre, autant l'histoire de Simon est enchâssée dans celle de Pierre et Marie, autant l'ensemble concernant le peuple Juif, l'Empire romain, la Révolution française de 1789, la monarchie de juillet, l'inquisition espagnole... le sont dans la seule histoire mythique du Juif errant. Dès lors, il pourrait s'établir plusieurs rapports de subordination entre ces histoires, faisant de celle de Simon une histoire enchâssée dans celle de Pierre, tout comme les autres histoires le sont dans celle de Simon, le Juif errant. La constante rupture du pacte de lecture initial à travers le phénomène d'enchâssement des récits laisse entrevoir donc un phénomène de transgression et le lecteur doit être attentif pour percevoir ses différents niveaux. De ce dépassement des frontières se crée un brouillage entre réalité et fiction. L'œuvre est-elle constituée des histoires réelles ou du rêve que fait Pierre de la rencontre avec le personnage mythique ? La confusion est établie, comme le dit Pierre lui-même :

*Et soir après soir, dans le plus beau salon du monde, sous les étoiles de la nuit qui jetaient leur lueur sur le bassin de Saint Marc et le palais des doges, il nous raconta, à Marie et à moi, tout ce que je viens de vous raconter. Et tout ce que je vais encore, si vous avez un peu de temps pour écouter des fables qui ressemblent à des choses vraies, ou peut-être plutôt des choses vraies qui ressemblent à des fables, vous raconter maintenant.*³⁵⁹

Dans ce processus d'enchâssement des récits, le plus intéressant est la part belle que le narrateur consacre aux aventures du Juif errant. Une aventure, faut-il le rappeler, vient d'une malédiction de la divinité qui fait de lui un être errant. Ce qui fait donc de ce déterminant divin une cause de toutes les autres histoires. Dans ce sens, toutes les autres histoires trouvent leur justification : elles devaient s'accomplir pour la réalisation de la parole divine. Ainsi, le caractère principal de la première histoire justifie son influence sur les autres, au point d'en

³⁵⁸ Tzevetan Todorov, « Les catégories du récit littéraire », in *Communication* 8, Paris, Seuil, 1981, p.146.

³⁵⁹ *Histoire du Juif errant*, p. 169.

faire une histoire de référence. Convaincu du caractère divin des destinées et des actions, les personnages se livrent à des actions extrêmes. Le phénomène de la transgression, à travers l'enchâssement des récits, crée un brouillage temporel sur le plan de l'écriture certes, mais oriente, à travers le caractère principal d'une des histoires, le récit intégriste vers la légitimation d'un fait.

Parallèlement à cette logique qu'on perçoit dans *Histoire du Juif errant*, l'enchâssement est présent dans *Les Versets sataniques*. Si on peut le voir dans les histoires familiales des deux personnages principaux, à savoir saladin Chamcha et Gibreel Farishta qui se rencontrent lors du voyage à destination de Londres, le plus intéressant se trouve dans la mise en relief des rêves de Gibreel Farishta. Si le narrateur s'intéresse dans un premier temps à l'histoire de ce personnage, celui-ci introduit également d'autres histoires dans le texte à travers ses rêves. Des rêves qui proviennent d'une malédiction issue de la transgression de son éducation religieuse en consommant la viande du porc. De cette histoire de sa malédiction naissent celles de l'imam, de Mahound ou d'Ayesha. On peut donc dire que l'histoire de l'Iman en exil et son retour qui provoque la révolution, la conquête de Jahilia et l'implantation de l'Islam monothéiste dans cette ville polythéiste ou encore l'aventure messianique de la jeune prophétesse qui engage tout son village dans un pèlerinage désastreux, sont enchâssées dans la première. L'intégration de ces différentes histoires à l'intérieur de celle de Gibreel implique la rupture du contrat de lecture du départ relatif aux aventures du célèbre acteur de cinéma. Ce personnage, qui a été puni par la divinité pour avoir consommé la viande de porc, est dans le rêve permanent. Les histoires rêvées sont proches de l'histoire réelle, comme celle de la révolution iranienne ou encore de la naissance de l'Islam, pour ne citer que celles-là. Ainsi, on note qu'à travers le phénomène d'enchâssement des récits, le narrateur peut rapporter plusieurs histoires qui s'intègrent dans une autre. Tout comme avec *Histoire du Juif errant*, il s'établit ce flou entre la réalité et la fiction. Gibreel, acteur de cinéma qui rêve de l'histoire du prophète, se retrouve encore narrateur et acteur de la même histoire, au point de ne plus savoir lui-même ce qu'il est. L'extrait suivant illustre ce détail:

*Maintenant Gibreel, qui planait-au-dessus-et-regardait-en-bas, ne sait plus où il en est, qui suis-je, à ce moment-là il commence à sentir que l'archange est en fait à l'intérieur du prophète, je suis cette lourdeur dans le ventre, je suis l'ange expulsé par le nombril du dormeur, j'émerge, Gibreel Farishta.*³⁶⁰

³⁶⁰ *Les Versets sataniques*, p. 148.

Si l'intégration en question crée une confusion entre la réalité et la fiction, le monde réel et le monde onirique, il reste tout de même intéressant de relever que l'histoire de la malédiction de Gibreel est au centre de toutes ces histoires. Ce qui situe l'ensemble des autres chroniques dans la dynamique de l'acceptable et de l'interdit, du faisable et du non réalisable. Les actions de l'imam vont donc s'inscrire dans le sens de la répression contre l'Impératrice dont les actions sont classées dans le rang des péchés, tout comme le prophète rentre détruire le temple de Jahilia, estimant qu'il ne peut vivre dans un lieu souillé. Le cas d'Ayesha s'inscrit dans le cadre de l'accomplissement de la volonté divine au mépris des obstacles et des réalités autour des personnages. Dans un cas comme dans les autres, un récit principal entraîne les autres par le processus d'enchâssement vers une dynamique d'opposition tranchée qui justifie les massacres du royaume de l'impératrice et de Jahilia tout comme il justifie le pèlerinage aveugle qui conduit la presque totalité du village à la perdition. Dans ce sens, il est possible de dire qu'il s'agit d'un récit de légitimation.

Dans la même logique que les œuvres analysées plus haut, le phénomène d'enchâssement des récits se lit également dans d'autres œuvres, comme *À quoi rêvent les loups* où l'histoire de l'Algérie se retrouve enchâssée dans celle du personnage Nafa. Dans la décadence du personnage principal de l'œuvre s'incruste aussi celle de l'Algérie. Ainsi, en découvrant le départ progressif de Nafa vers la déchéance intégriste on découvre aussi la décrépitude de l'Algérie. Le basculement des personnages vers l'intégrisme religieux se légitime par la décrépitude de la société. Adhérer au FIS se présente donc comme une réalisation de la volonté divine qui voudrait voir changer les conditions matérielles de la société. C'est le même rapport qui s'établit entre l'histoire de la France et celle du narrateur François. La désillusion du personnage principal est également liée à l'évolution décadente de la société française. On peut le noter dans la tristesse qu'éprouve le narrateur dans cet extrait « Le soleil se couchait entre les tours lorsque j'émergeai de nouveau à la pleine conscience de moi-même, des circonstances, de tout. Mon esprit avait erré dans des zones incertaines et sombres, je me sentais triste à en mourir »³⁶¹. La tristesse qu'exprime le personnage ici n'est pas uniquement liée à son histoire personnelle. Elle est également liée à la décadence de la société tout entière qui est nostalgique du passé comme, on peut le noter à la suite de son intervention : « À une époque plus ancienne, les gens constituaient des familles, c'est-à-dire qu'après s'être reproduits ils trimaient encore quelques années, le temps que leurs enfants

³⁶¹ *Soumission*, p. 113.

parviennent à l'âge adulte, puis ils rejoignent leur créateur »³⁶². Cet entremêlement des faits conduit à un élément commun, à savoir l'influence des faits sociohistoriques sur la fiction. D'ailleurs, le basculement du personnage vers l'intégrisme religieux est également lié à la déchéance du pays, une façon de légitimer le retour du religieux. Dans un cas comme dans les autres, le récit de l'intégrisme religieux est désorganisé le phénomène d'enchâssement des récits. Cependant, à travers ce désordre apparent, orchestré par la transgression des frontières, se trace toute une esthétique de légitimation de l'acte intégriste. Par l'acte d'enchâssement des histoires secondaires dans une histoire principale, cette dernière influence les autres histoires qui contribuent à son renforcement. Dans ce cas, on peut dire que le récit intégriste est un récit de légitimation.

IV-1-1-2 Les récits alternants

Tout comme l'enchâssement des récits, leur alternance est également l'un des procédés qui permettent la mise en relief de plusieurs histoires dans un roman et illustre ainsi la transgression narrative dans les œuvres en étude. Selon Todorov, l'alternance des récits « consiste à raconter les deux histoires simultanément, en interrompant tantôt l'une tantôt l'autre, pour la reprendre à l'interruption suivante.³⁶³ » La lecture des textes en étude laisse entrevoir plusieurs exemples d'alternance des récits. C'est de cette technique d'ailleurs que se sert le narrateur pour la mise en relief des histoires que relate le Juif errant aux jeunes tourtereaux. Si l'on s'intéresse à l'histoire de la Rome antique, on perçoit bien qu'elle s'étend sur plusieurs pages qui ne se suivent pas. Elle débute à la page 187, est interrompue à la page 193 pour laisser à Simon la possibilité d'extrapoler sur son expérience de l'univers longtemps parcouru. Elle reprend à la page 197 et sera interrompue par l'histoire du portrait de Saint Augustin à la page 203, par celle de Laborde à la page 214 et celle de la révolution française à la page 219, pour ne citer que celles-là. Il en va de même de toutes les autres histoires du texte d'ormessonnais. Elles s'entrecoupent dans cette logique d'alternance des récits qui permet à l'auteur d'intégrer dans son roman plusieurs histoires à la fois. Le passage d'un récit à l'autre suscite la rupture du contrat de lecture de départ pour plonger le lecteur vers un nouveau contrat, qui sera rompu un peu plus tard en faveur d'un nouveau. Dans ce processus, ce qui intéresse le lecteur, c'est la part faite aux histoires relatives à l'errance mythique du Juif maudit. D'une interruption à une autre, on vit, avec le personnage condamné, ses aventures. Ainsi, derrière ces ruptures se cache la volonté manifeste de mettre en exergue la multitude

³⁶² *Soumission*, p. 114.

³⁶³ Tzevetan Todorov, « Les catégories du récit littéraire », op.cit., p.146.

des aventures de ce personnage. Ce qui en fait, comme avec l'enchâssement, une modalité de légitimation du récit intégriste.

La situation n'est pas moins différente en ce qui concerne *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie, œuvre dans laquelle la même technique est utilisée. Le texte s'ouvre par la chute des deux personnages principaux, causée par l'attentat terroriste qui a eu lieu en plein Londres. De cette chute, le narrateur profite pour relater les histoires des deux personnages principaux, notamment leurs origines et leur évolution. À la suite de ce récit des origines familiales, il va poursuivre avec leur aventure qui permet au narrateur de se situer par rapport au début de l'histoire. Cependant, au moment où le lecteur semble se retrouver, cette histoire s'arrête au profit d'une autre, à savoir celle de Mahound. On va donc vivre plusieurs récits qui s'entrecoupent de la sorte, avant de revenir sur l'histoire des deux personnages principaux. On note que les aventures des deux personnages débutent à la page 13 pour s'achever à la page 120. À ce niveau, c'est l'histoire de Mahound qui commence. Elle s'achève à la page 169 pour laisser la place une fois de plus aux nouvelles aventures de Gibreel et de Saladin ; cela se passe jusqu'à la page 266. Une fois de plus, l'histoire va s'arrêter pour laisser la place à celle d'Ayesha et à celle de l'Imam en exil. Ces récits qui s'entrecoupent s'arrêtent aussi à la page 314. Vient ensuite l'histoire de départ qui, elle-même s'arrêtera à la page 464 pour laisser place au retour du prophète à la ville de Jahilia. Le même phénomène est vécu entre l'épisode de Jahilia qui s'étend jusqu'à la page 512 pour revenir à l'histoire principale. On constate donc qu'il y'a le phénomène d'alternance des récits avec l'histoire de départ qui est régulièrement interrompue par d'autres histoires qui sont en réalité des rêves du personnage Gibreel, elles-mêmes très souvent interrompues les unes par les autres. À côté de l'histoire principale qui revient de temps en temps, se développent trois autres histoires qui sont en réalité issues des rêves de la malédiction de Gibreel. L'alternance crée certes une rupture, mais elle illustre également la prépondérance de la malédiction qui pèse sur la narration. La particularité du texte intégriste est donc de mettre en exergue le caractère inéluctable d'un phénomène et constitue de ce fait une légitimation de celui-ci.

Même si les autres cas ne sont pas clairement exprimés comme ceux évoqués plus haut, il faut cependant relever quelques détails qui peuvent constituer des exemples d'alternance. C'est le cas de l'histoire de Myriam et sa famille qui se raconte dans *Soumission*. Sous la forme du témoignage, on peut apprendre son mode de vie de la jeune juive et celui de sa famille, son parcours universitaire et sa relation avec François. Cependant, l'histoire en question est interrompue après le vote en faveur du parti musulman. Le narrateur va se

consacrer à la violence, de l'élection ainsi qu'aux changements de la France musulmane, pour y revenir seulement sous la forme de témoignage à Martel. La réalité est presque la même avec le personnage Yahia dans *À quoi rêvent les loups* dont l'histoire est racontée pendant que Nafa est encore chez les Raja. Le narrateur ne reprend l'histoire du personnage qu'au moment où Nafa se retrouve déjà au maquis. On découvre alors tous ses déboires à Alger et au maquis. Cet aller et retour de l'histoire des personnages et de leurs rêves qui se mélangent dans le texte étudié crée un problème temporel qu'évoque Todorov lorsqu'il dit que :

Le problème de la présence du temps dans le récit se pose à une dissemblance de la temporalité de l'histoire et celle du discours. Le temps du discours est dans un certain sens un temps linéaire alors que le temps de l'histoire est pluridimensionnel. Dans l'histoire, plusieurs événements peuvent se dérouler en même temps ; mais le discours doit les mettre obligatoirement à la suite l'un de l'autre. Une figure complexe se trouve projeté sur une ligne droite. C'est de là que vient la nécessité de rompre la succession « naturelle » parce qu'il utilise la déformation temporelle à certaines fins esthétiques.³⁶⁴

Cet entremêlement d'histoires a donc un impact sur le temps du récit qui présente désormais des ruptures d'ordre chronologique dépendant probablement de la volonté de l'auteur d'opérer des choix. Les passages ici évoqués laissent entrevoir ces multiples intrusions de la réalité dans la fiction, et vice versa. Cela crée la fragilité de la passerelle fiction /réalité dans l'œuvre. Le même phénomène se fait ressentir chez Jean d'Ormesson dans de multiples vas et viens entre l'histoire de Pierre et Marie les multiples aventures du Juif errant qu'ils vivent à travers son récit. La même passerelle s'effrite entre l'histoire de leur rencontre et les autres histoires qu'ils « rêvent » comme le dit le narrateur. La même logique se fait ressentir dans ce cas, traduisant ainsi la transgression de la frontière entre la réalité et la fiction. Au-delà de cet aspect esthétique se traduit aussi une volonté de légitimation des faits. En faisant la part belle à certaines histoires au détriment d'autres, il montre la prépondérance de celles-ci par rapport au phénomène développé. La malédiction du Juif, celle de Gibreel, les histoires du FIS et de la conquête du pouvoir par les islamistes montrent cette volonté de légitimer ces faits intégristes comme supérieurs aux autres. Ce qui fait du récit intégriste, un récit de légitimation.

De cette analyse, il ressort un certain chaos dans le récit à cause de ses multiples désinences qui, d'une manière ou d'une autre, s'intègrent et s'interpénètrent par le moyen de l'écriture. L'écriture devient donc un élément fédérateur des particularités solides, hétérogènes. Cette technique narrative ne semble donc pas être un jeu inutile, car derrière la transgression se lit une esthétique du récit intégriste qui est celle de la légitimation. En

³⁶⁴ Tzevetan Todorov, « Les catégories du récit littéraire », op.cit., p. 145.

intégrant des faits intérieurs les uns aux autres, en privilégiant une histoire au profit d'une autre, l'écriture se donne la possibilité de justifier le choix de certains faits. Elle devient donc une altérité langagière de l'intégrisme religieux qui l'accompagne.

IV-1-1-3 Une narration proleptique

Tout comme la multitude des désinences du récit, la narration proleptique fait partie du récit de légitimation propre à l'intégrisme religieux. D'ailleurs, les deux phénomènes sont liés, dans la mesure où la disposition souvent désarticulée de l'ordre des événements est le fait de la présence de plusieurs histoires démontrées par le phénomène d'enchâssement et d'alternance des récits. Statuant sur le cas, Gérard Genette estime que le roman peut présenter « des infidélités d'ordre chronologique des éléments et sur les relations d'enchaînement, d'alternance ou d'enchâssements entre les différentes lignes d'actions constitutives de l'histoire.³⁶⁵ » La difficulté devient encore plus accentuée quand il s'agit des récits à divers temps associant temps ordinaire et temps symbolique ou encore lorsque le pacte testimonial est réussi, créant un peu la confusion entre la réalité et la fiction, comme c'est le cas dans l'ensemble du corpus. Cette particularité de l'écriture se montre dans la configuration du récit intégriste de façon à justifier ou à sceller son destin. Cette esthétique du récit est bien illustrée dans les prolepses.

Selon Gérard Genette, « on désigne par prolepse toute manœuvre narrative consistant à raconter ou à évoquer d'avance un événement ultérieur.³⁶⁶ » C'est dire donc que la prolepse est une anticipation narrative qui permet au lecteur de se projeter sur un événement qui va se dérouler dans le futur, un choix narratif qui a forcément une incidence sur le temps. Dans ce sens, on peut dire que la prolepse illustre un brouillage chronologique dans le roman. Au-delà de son aspect purement scriptural, il est la particularité du récit de légitimation, dans la mesure où il scelle d'avance le destin des personnages dans le corpus. La narratrice dans *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala annonce déjà le mariage entre Mme Sylvie et Ousmane à travers le comportement du personnage Mina, alors que sur le plan chronologique, l'histoire n'est même pas encore à ce niveau. C'est ce qui ressort de cet extrait où la narratrice explique en réalité les élucubrations peu sérieuses de Mina qui estime ne pas pouvoir travailler pour un patron comme Ousmane:

³⁶⁵ Gérard Genette, *Figure III*, op.cit., P. 74.

³⁶⁶ *Le Christ selon l'Afrique*, p.82.

*Mais Mina parlait juste pour se donner des airs d'une qui tenait son destin entre ses dents. Elle ne démissionna pas lorsque madame se désintéressa des paysages pour consacrer son talent à peindre Ousmane, d'abord vêtu, ensuite nu. Elle ne quitta pas son emploi lorsqu'il commença à donner ordre et contre-ordre dans la maison. Elle fut obligée de cuisiner selon les goûts du gardien. Elle ne prit même pas un jour de congé lorsqu'ils se marièrent et n'eurent pas beaucoup d'enfants, parce qu'il fallait bien qu'elle continuât à gagner sa croute.*³⁶⁷

De cet extrait ressortent plusieurs informations : la première est liée au fait qu'il y aura un mariage entre Ousmane et Madame Sylvie, un mariage heureux sans enfants. La deuxième est que Mina ne pourra pas démissionner, malgré son aversion pour Ousmane. Elle va même se plier à ses caprices pour garder son emploi. À un moment du récit où ces événements n'ont pas encore eu lieu, le destin des personnages est déjà scellé par la narratrice dans un style prophétique. L'un des éléments importants du texte est le style qu'elle utilise pour parler de Mina qui se donne des airs au moment de parler, comme si elle détenait son destin entre ses dents. Cette entame de l'extrait en question illustre tout le contraire de la situation du personnage qui n'a pas de choix de vie. Son destin est fixé d'avance au point où il ne peut plus que s'accommoder. À regarder de près, le destin de Mina illustre cette particularité du récit intégriste qui utilise la narration proleptique dans le processus de légitimation des actions du personnage qui sont déjà scellés d'avance.

Bien plus, dans les différents récits que le narrateur de l'œuvre *Histoire du Juif errant* relate, il y a aussi des prévisions narratives sur l'évolution des personnages. Alors que Pierre est entrain de raconter l'entrée de Simon Fussgänger dans la bande de Barrabas, il anticipe déjà sur les rôles futurs que jouera encore Simon dans la suite du récit :

*C'est ainsi qu'il entra dans la troupe de Barabbas agitateur politique et bandit de grand chemin. Il deviendra aussi pour quelques temps au moins un voleur et un brigand plus tard soldat, marin, commerçant, premier ministre, banquier, voyageur, diplomate, explorateur de deux mondes, séducteur professionnel et même prêtre. Il prendra bien d'autres visages et exercer bien d'autres métiers.*³⁶⁸

Dans cette anticipation narrative, on peut remarquer que, si Pierre anticipe sur la vie de Simon, c'est parce que ce dernier lui a déjà raconté son histoire. Cependant, il prend sur lui la responsabilité de le réorganiser au point d'anticiper sur certains faits. Le lecteur à ce niveau sait déjà d'avance qu'à la suite du récit, le personnage évoqué jouera ces différents rôles. Un peu plus loin, il annonce au lecteur la suite de l'histoire qui sera constituée de récits lorsqu'il dit :

³⁶⁷ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 188.

³⁶⁸ *Histoire du Juif errant*, p. 115.

*Soir après soir, dans le plus beau salon du monde (...) il nous racontait Marie et moi tout ce que je viens de vous raconter. Et tout ce que je vais encore vous, si vous avez un peu de temps pour écouter des fables qui ressemblent à des choses vraies ou plutôt des choses vraies qui ressemblent à des fables, vous raconter maintenant*³⁶⁹.

Ainsi, en réorganisant le récit, le narrateur, à travers la narration proleptique, met en avant l'épisode de la condamnation de Simon par la divinité. Sa destinée a été fermée ce jour et la narration la fixe par le processus d'anticipation qui va le conduire dans l'errance perpétuelle. Le narrateur comprend donc que si le personnage Simon est en constante errance, c'est à cause de ce châtement divin. Dans ce cas également, on se retrouve encore dans un processus de justification qui voudrait que l'action du personnage soit voulue par une divinité supérieure.

Contrairement à la volonté divine qui fixe l'action des personnages dans *Histoire du Juif errant*, c'est la religion qui se présente comme cette force tutélaire qui scelle les destins dans l'œuvre de Michel Houellebecq. Dans une société habituée à un fonctionnement démocratique et laïc, l'arrivée au pouvoir d'un parti religieux conduit la société vers des bouleversements jusque-là impensables. Dans une narration proleptique, François annonce déjà comment les femmes cesseront de travailler pour se consacrer à leurs foyers et comment elles seront voilées. Les hommes quant à eux devront se convertir à l'islam pour travailler dans certaines administrations et bénéficier d'autres faveurs d'ordre social. Ces changements annoncés par la narration finissent par arriver avec la victoire du président du parti musulman qui les met à exécution. Le cas le plus pertinent est celui du narrateur lui-même. Il relate déjà sa propre conversion avant même qu'elle n'ait lieu. L'extrait suivant le montre assez:

La cérémonie de la conversion, en elle-même, serait très simple ; elle se déroulerait probablement à la grande Mosquée de Paris, c'était plus pratique pour tout le monde. Vu ma relative importance le recteur serait présent, ou du moins l'un de ses collaborateurs proches. Rédiger serait là aussi, bien entendu. (...) Le silence se ferait autour de moi. Puis d'une voix calme, je prononcerais la formule suivante que j'aurais phonétiquement apprise : « Ach-Hadou ane lâ ilâha illa lahou wa ach-hadou anna Mouhamadane rassouloullahi »³⁷⁰.

En s'intéressant à cet extrait sur la conversion de François, faut-il le rappeler, qui a tout fait pour s'éloigner de l'islam, le narrateur montre comment cette option reste la seule pour les personnages. Les options dans ce cas sont déjà fermées, la conversion reste la seule issue possible. Ainsi, on constate que le sort des personnages est déjà quelque peu scellé dans une narration proleptique qui prophétise leur avenir. Dans ces circonstances, le personnage

³⁶⁹ *Histoire du Juif errant*, p.169.

³⁷⁰ *Soumission*, pp. 277-278.

devient juste un sujet obéissant à une volonté tutélaire. C'est cette analyse qu'Elisabeth Lagadec Sadolet fait des prolepses lorsqu'elle dit : « *Elles scellent le destin tragique du personnage enfermé dans une fatalité inéluctable* »³⁷¹. Ainsi, que le destin des personnages soit tragique ou pas, on voit bien qu'il est déjà fixé. Ce choix narratif illustre certes un désordre esthétique apparent mais l'écriture le réorganise pour en faire une modalité du récit de légitimation propre à l'intégrisme religieux, en ce sens que l'idéologie en question est présentée comme une manifestation de la volonté divine.

IV-1-1-4 Les ellipses temporelles

La transgression narrative dans le corpus s'illustre également par la notion d'ellipse temporelle. Celle-ci s'entend comme la suspension d'un moment de la vie d'un personnage par le narrateur pour des intentions plus ou moins avouées. Pour mieux analyser la notion d'ellipse, Gérard Genette préconise ceci : « Du point de vue temporel, l'analyse des ellipses se ramène à la considération du temps de l'histoire éliidé, et la première question est ici de savoir si cette durée est indiquée (ellipses déterminées) ou non (ellipses indéterminées).³⁷² » Cette catégorisation des ellipses permet à Gérard Genette de distinguer deux principales ellipses, à savoir l'ellipse implicite et l'ellipse explicite.

En ce qui concerne l'ellipse explicite, elle « procède soit par indication (déterminée ou non) du laps du temps qu'elle élide, ce qui les assimile à des sommaires très rapides de types quelques années passèrent(...) soit par élision pure et simple (...) et indication du temps écoulé à la reprise du récit type, « deux ans plus tard.³⁷³ » On peut bien le noter dans *Histoire du Juif errant* où le narrateur raconte plusieurs histoires dans le temps et dans l'espace. Plusieurs moments de ces histoires sont supprimés par le narrateur à travers des ellipses. C'est ce qui ressort du récit de la rencontre entre le narrateur et le Juif errant qui s'achève avec le premier dialogue entre les deux. Il reprend « une demi-heure plus tard³⁷⁴ », lorsque les personnages principaux sont déjà installés à un bistrot, à quelques pas de l'Abbazia, où Simon commence par lui narrer ses aventures. Dans la même perspective, le récit de la conquête par ses majestés très catholiques, Isabelle et Ferdinand, s'achève avec la prise de Grenade le 2 janvier 1492 pour ne reprendre que « quelques semaines plus tard »³⁷⁵. Bien plus, on assiste à des ellipses de forme syllephtique qui regroupent des activités répétitives en de simples

³⁷¹ Elisabeth Lagadec Sadolet P. 211.

³⁷² Gérard Genette, *Figure III*, op.cit., P.139

³⁷³ Idem.

³⁷⁴ *Histoire du Juif errant*, p. 93.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 223.

formules temporelles du genre « *soir après soir* ». Cette forme d'ellipse, bien qu'intervenant selon Gérard Genette au niveau de la fréquence, se présente ici comme une ellipse temporelle, dans la mesure où elle permet de faire taire cette itération des événements au profit d'une vue globale de ceux-ci. De tous ces cas cités, on comprend que les techniques narratives opérées par le narrateur sont à l'origine d'un bouleversement temporel mais surtout que celles-ci mettent en évidence un choix narratif de la part du narrateur qui privilégie tel événement au détriment de tel autre événement. En analysant les cas évoqués plus haut, le narrateur supprime délibérément la plupart des informations qui concernent le narrateur et d'autres personnages pour privilégier davantage les informations liées au Juif errant. En s'intéressant principalement à ces informations, le narrateur permet de voir l'impact que la malédiction divine a sur le personnage mythique. Le récit elliptique dans ce cas devient un récit de construction, la construction de la mémoire avec une visée accommodatrice ou polémique. Le bouleversement temporel existe certes, mais il ne révèle pas simplement un désordre orchestré par la narration. Il faut plutôt voir en cette esthétique, une volonté de mettre en emphase certains aspects des histoires du Juif errant qui en font un objet particulier.

La situation n'est pas moins différente lorsqu'on analyse les choix narratifs de *Soumission* de Michel Houellebecq. L'œuvre débute par la présentation de la vie du narrateur qui est, selon lui, une vie sans vocation et sans ambitions concernant l'enseignement supérieur jusqu'à la soutenance de sa thèse. Il occulte quelque peu tous les autres événements de sa vie pour se situer « quinze ans plus tard³⁷⁶ », moment où il commence à raconter au lecteur le déroulement de sa carrière universitaire avec des signes de changement de la situation sociopolitique en France. Pour mieux comprendre ces bouleversements inhabituels, le narrateur se rend chez le mari de sa collègue, Marie Françoise, membre des services secrets du pays. Le récit s'arrête immédiatement après leur conversation pour ne reprendre que « *le lendemain* », ³⁷⁷ au moment où il se dirige vers la faculté pour présenter au lecteur la violence intégriste à laquelle il va faire face dans sa faculté. Il se dégage donc un processus de choix de la part du narrateur qui décide de faire taire certains événements au profit d'autres. Un choix qui s'oriente vers la démonstration des violences orchestrées par la percée de l'intégrisme islamiste et catholique dans le système politique français. En se projetant sur ces faits, il se lit une certaine volonté de l'auteur qui privilégie la mise en scène des actions intégristes. En laissant sous silence les événements éloignés et en favorisant ceux qui sont liés aux actions

³⁷⁶ *Soumission*, P.18.

³⁷⁷ *Ibid.*, P.26.

intégristes, le récit elliptique se consacre à la construction de l'idée que l'auteur se fait de l'intégrisme religieux dans la société française.

Autant l'ellipse explicite est présente dans les deux romans cités plus haut, autant on peut la percevoir dans les autres textes en étude. L'exemple de « *cinq jours plus tard* »³⁷⁸ qui occultent le temps de formation de Nafa pour le propulser directement dans son nouveau métier. Ainsi, dans un cas comme dans les autres, on sent une présentation quelque peu chaotique des événements. Mais, à travers cette présentation, se lit un processus de sélection des faits. D'une manière ou d'une autre, le narrateur opère des choix qui illustrent la construction d'une vision ou d'un idéal à suivre.

En ce qui concerne l'ellipse implicite, elle peut revêtir deux formes : l'une moins implicite et l'autre plus implicite appelée ellipse hypothétique. Selon Gérard Genette, les ellipses implicites sont « celles dont la présence même n'est pas déclarée dans le texte, et que le lecteur peut seulement inférer de quelques lacunes ou solutions de continuité narrative.³⁷⁹ » Cette forme d'ellipse est très présente dans le corpus en étude et surtout avec le phénomène d'alternance des récits qu'on y retrouve. C'est le cas dans *Les Versets sataniques* où le narrateur rapporte au lecteur l'histoire de Saladin Chamcha jusqu'à l'âge de dix ans. À cet âge, il découvre un portefeuille plein de billets d'argent dans la rue, près de chez lui. Le narrateur présente la réaction de son père qui confisque ces billets après l'avoir découvert et le sentiment de colère qui animait Saladin après cet incident. Le récit s'arrête à ce niveau pour ne reprendre que trois ans après, lorsqu'il commence à éprouver le désir de liberté, comme on peut le noter dans cet extrait : « A treize ans, saladin Chamcha comprit que son destin se trouvait dans le vilayet la fraiche.³⁸⁰ » Ainsi, même s'il n'y a pas une détermination explicite de la durée d'interruption, il indique tout de même de façon implicite qu'il y a eu élimination d'une bonne partie de la vie du personnage qui reprend à treize ans. Dès lors, il se crée un vide chez le lecteur qui ne sait pas ce qu'a été la vie du personnage pendant ces trois années. Ce manque est comblé quelques pages plus loin lorsque le narrateur, de façon analeptique, revient sur certains détails de sa vie.

La situation est presque la même dans *À quoi rêvent les loups* où le narrateur utilise également l'ellipse implicite dans la mise en relation des événements. On peut le percevoir dans l'épisode où le personnage Junior, pour satisfaire ses désirs libidinaux, envoie Nafa lui

³⁷⁸ À *quoi rêvent les loups*, P.34.

³⁷⁹ Gérard Genette, *Figure III*, op.cit., P. 140

³⁸⁰ *Les Versets sataniques*, p.55

chercher la prostituée la plus courtisée du Grand Alger. Le personnage principal effectue bien sa course et rentre autour de 22 heures, tel que l'a demandé son patron. Hamid et Nafa se perdent dans un jeu de questions et réponses pour ne reprendre le récit de cette dame qu'autour de trois heures, comme l'indique cet extrait : « *Je raccompagnai la dame vers trois heures du matin* »³⁸¹. Bien que n'indiquant pas le temps qui s'est écoulé, on peut aisément en déduire que 5 heures à peu près se sont écoulés sans informations exactes sur le déroulement des actions. L'ellipse implicite, comme l'ellipse explicite, n'est pas qu'un fait de la durée ou de la fréquence du récit. Elle est également un fait de l'ordre dans la mesure où elle synthétise les événements ou les supprime, rompant ainsi leur ordre de succession. Au-delà de ce constat purement structural qui illustre ce désordre, on peut aussi percevoir une mémoire sélective qui présente les faits au lecteur en insistant sur un détail de la vie des personnages, sur tel ou tel événement en rapport avec l'image du personnage qu'il veut construire. Ce choix a certainement un impact significatif sur la perception d'un phénomène comme l'intégrisme religieux dont l'objectif est l'accoutumance des individus. La narration elliptique devient dans ce cas l'un des aspects esthétiques du récit intégriste.

IV-1-2- Les procédés d'un récit de contestation

Parallèlement aux modalités du récit de légitimation qui se développe dans le texte se déploient d'autres procédés qui, eux, s'orientent vers la contestation du phénomène intégriste. Celle-ci s'illustre par une véritable réflexion sur les procédés narratifs, comme si l'action de contester s'accompagnait d'une révolution de l'écriture. Selon Philippe Sollers, « La transformation sociale n'est pas une "force brute" à l'œuvre mais repose sur un changement de lecture de la réalité. À cette condition, l'écriture est « production » et « acte soutenu réel », dotés d'une efficacité propre.³⁸² » Ainsi, le bouleversement du schéma de montage du récit, tel qu'il est perçu dans les textes mis en regard, peut bien à la fois participer à la légitimation de l'idéologie intégriste, tout comme il peut contribuer à la contestation de ce dernier. Mais toujours est-il que dans un cas comme dans l'autre, l'action s'accompagne d'une écriture de la transgression qui vient rompre avec la grammaire narrative classique. Pour ce qui est des procédés de la contestation, on peut relever les éléments suivants :

³⁸¹ À quoi rêvent les loups, p. 42.

³⁸² Philippe Sollers « Le réflexe de réduction », *La Quinzaine littéraire*, 15-31 janvier 1968, p. 10.

IV-1-2-1 La narration analeptique

Selon Gérard Genette, l'analepse est l'un des principaux aspects qui illustrent la présence des problèmes chronologiques dans un texte narratif. Il s'agit en fait d'une rétrospection narrative concernant les récits essentiellement tournés vers le passé. C'est la raison pour laquelle il le définit comme « *toute évocation après coup d'un évènement antérieur ou point de l'histoire où on se trouve* »³⁸³. Ainsi présentée, il semble judicieux d'étudier son fonctionnement dans le corpus. Dans ce sens, l'évocation des faits passés dans un temps présent s'illustre généralement chez les auteurs soit comme la justification d'un acte passé, soit comme une contradiction avec une idée jusque-là véhiculée. Dans ce cas, elle contribue au caractère propagandiste du récit intégriste en justifiant certaines réalités. Dans *Histoire du Juif errant* par exemple, le récit est amorcé par les histoires que le Juif errant racontait à Pierre :

*C'était un jour comme les autres. Le printemps était de retour sur la mer qui était en ce temps-là le centre du monde connu. Les chevaux, il en avait tué deux sous lui. Le rêve, la hantise de l'eau les déserts de pierres. Les grands fleuves à sec, aux noms étrangers et douteux. Les hautes montagnes au loin. Les neiges sur les sommets. La caravane ondulait. Il était presque heureux. Le soleil se levait devant eux.*³⁸⁴

Ce début de récit *in medias res* plonge directement le lecteur dans l'un des récits qui lui est raconté par Simon, le Juif errant. Ce n'est qu'après soixante-trois pages de narration qu'il va signer deux analepses, à la page soixante-dix et à la page cent, ainsi qu'il suit :

*Je n'ai pas encore parlé de Marie jusqu'à présent. Elle était fille de marin et je l'aimais tout simplement.*³⁸⁵
*J'étais encore jeune et je n'avais grâce à Dieu rien publié, quand à Venise, un soir d'automne, il y'a de longues années, je suis tombé sur lui. La vie et le monde en ce temps-là, je ne savais pas trop quoi en faire.*³⁸⁶

Si ce retour en arrière permet au lecteur de se situer par rapport à l'ordre chronologique des événements, il illustre également ce brouillage temporel qui crée le choc entre le présent et le passé. L'expression jusqu'à présent permet au lecteur de saisir la présence de ce désordre chronologique dans la mise en relation des événements, raison pour laquelle le narrateur fait cette rétrospection. Il veut éclairer le lecteur, non seulement sur les événements incompris dès le départ, mais aussi sur la suite du roman qui se présente de la façon suivante : Les histoires

³⁸³ Philippe Sollers « Le réflexe de réduction », *La Quinzaine littéraire*, op.cit, p. 82.

³⁸⁴ *Histoire du Juif errant*, pp.16-17.

³⁸⁵ *Ibid.*, p.101.

³⁸⁶ *Ibid.*, pp. 70-71.

que je vous raconte en réalité ne sont pas de moi. Elles m'ont été rapportées par le Juif errant lors de notre rencontre à Venise, au pied de la douane de mer. L'expression « *il y a déjà de longues années* » du deuxième exemple illustre la portée de cette analepse qui s'étend sur de longues années par rapport à la temporalité dans laquelle se situe la narration. Si ces analepses jouent pleinement leur rôle qui est de situer le lecteur par rapport au temps, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle justifie aussi la raison pour laquelle l'histoire est racontée ainsi. Ce sont elles qui permettent de revenir sur la nature maudite du personnage mythique qui justifie elle-même la multitude des aventures du Juif errant. Le lecteur sait désormais qu'au moment de la rencontre avec le Juif errant et le couple de jeunes amoureux, il est sous le coup de la malédiction divine.

Bien plus, le personnage mythique fait un retour en arrière pour donner des raisons de son altercation avec le Galiléen. Si dans un premier temps il est vu par son indifférence à la souffrance du condamné, la narration analeptique permet de relever les méandres d'une intrigue amoureuse qui a fait de Jésus un rival auprès d'Ahasvérus. Si ce retour en arrière justifie le comportement du Juif errant vis-à-vis du Galiléen, il est également une sorte de contestation du statut mythique à lui attribué. L'analepse dans ce cas permet de déconstruire l'image de l'indifférence pathologique attribuée au Juif errant pour situer son action dans des enjeux purement humains. Si pour Gérard Genette, « *elles ont seulement pour fonction de compléter en éclairant le lecteur sur tel ou tel antécédent*³⁸⁷ », cet éclairage participe aussi d'une esthétique de la déconstruction de l'imaginaire intégriste fondée sur la malédiction du personnage mythique. Dans une perspective de réactualisation, le récit intégriste aura donc une visée contestataire.

Parallèlement à ce schéma temporel, le récit dans *À quoi rêvent les loups* de Yasmina Khadra débute avec les derniers moments de la vie du narrateur qui est encerclé par les forces d'élite de la police algéroise avant de se faire assassiner. Cette scène se déroule à six heures du matin, alors qu'il est pris au piège par la police spéciale et qu'il sent sa dernière heure sonner. Le narrateur se souvient alors du crime d'un enfant qu'il a commis. Il regrette cet acte qui l'a enfoncé irrémédiablement dans le monde de la criminalité. C'est exactement à ce moment que s'ouvre le texte à la page 11 :

Pourquoi l'archange Gabriel n'a-t-il pas retenu mon bras lorsque je m'apprêtais à trancher la gorge de ce bébé qui brûlait de fièvre ? Pourtant de toutes mes forces j'ai cru que la lance n'oserait effleurer ce cou frêle à peine plus gros qu'un poignet de mioche. La pluie menaçait

³⁸⁷ Gérard Genette, *Figure III*, op.cit., p. 91.

*d'engloutir la terre entière ce soir-là. Le ciel fulminait. Longtemps j'ai attendu que la terre détourne ma main qu'un éclair me délivre des ténèbres qui me retenait captif de leurs perditions moi qui était persuadé être venu au monde pour plaire et séduire qui rêvait de conquérir les cœurs par la seule grâce de mon talent.*³⁸⁸

Le texte s'ouvre donc par ce retour en arrière, alors que les événements se situent exactement au dernier moment de la vie du personnage. En s'y intéressant de près, on se rend compte que l'extrait est commandé par l'interrogation rhétorique de départ qui, en réalité, est une contestation de l'omniscience et de l'omnipotence attribuées à la divinité. Nafa s'étant rendu tardivement compte de ses mauvais choix, estime qu'il aurait bien pu bénéficier de l'omniscience de Gabriel qui, pourtant ne l'a pas fait. Les choix en question sont révélés à la suite du texte dans lequel on découvre quelques indices relevant de ses origines, de son engagement vers l'intégrisme religieux et de son entourage pour situer quelque peu le narrateur sur son portrait. À la fin de cette introduction du récit, il signe encore une analepse dans laquelle il situe le lecteur sur ses premiers moments de basculement vers le crime à la page 15 :

*J'ai tué mon premier homme le 1^{er} Aout 1994 à 7h35. C'était un magistrat. Il sortait de chez lui et se dirigeait vers sa voiture. Sa fille de six ans le devançait, les tresses fleuronées de ruban bleus le cartable sur le dos. Elle est passée à côté de moi sans me voir. Le magistrat lui souriait mais son regard avait quelque chose de tragique. [...] J'ai sorti mon revolver et me suis dépêché de le rattraper. Il s'est arrêté, m'a fait face. En une fraction de seconde son sang a fui son visage et ses traits se sont effacés.*³⁸⁹

La signature de cette analepse interne permet au narrateur de comprendre un peu plus ce qui arrive au personnage au début de l'œuvre et surtout quel a été son parcours pour en arriver là. Si le lecteur peut désormais se situer par rapport à l'histoire, l'accumulation de ces deux signatures analeptiques se pose comme un acte contestataire intimement lié à la volonté du personnage à remettre en question les fondamentaux religieux qui l'ont poussé vers l'islamisme. À la page 18, le lecteur découvre le chapitre premier intitulé Grand Alger. C'est alors que le récit commence en réalité sur son aspect chronologique avec les débuts du personnage principal dans sa ville natale. Si les différents sous-titres du roman laissent présager un déroulement chronologique en illustrant quelque peu le parcours du personnage, l'utilisation de ces analepses vient rompre le pacte de lecture annoncé par ces sous-titres.

Parallèlement à l'utilisation de l'analepse dans les œuvres évoquées plus haut, la narratrice de l'œuvre beyalesque se sert également de l'analepse dans les mêmes visées. La

³⁸⁸ *Les Versets sataniques*, p. 11.

³⁸⁹ *À quoi rêvent les loups*, p. 15.

contestation ici se caractérise par son insoumission à toute autorité tutélaire ayant de l'emprise sur les personnages. La première victime de sa narration analeptique est la figure paternelle qu'elle déconstruit en justifiant la haine qui existe entre sa mère et elle, une tension dont les origines ne sont pas claires au début de l'œuvre. Il faut remonter à la page 14 où la narratrice signe une analepse dans laquelle il évoque les circonstances troubles de sa naissance. C'est ce qui ressort de ces propos :

Papa que je n'avais jamais croisé qu'une fois était déjà marié et père de quatre gosses lorsqu'il rencontra maman. Il promit pourtant de l'épouser avec hymne national, sermon à l'église et des enfants. Il ne tint qu'une promesse à l'issue de son plein gré en lui faisant deux mômes. Ma sœur Olivia naquit et deux ans plus tard bien avant que maman ne s'aperçoive qu'elle était enceinte de moi. Papa était retourné chez son épouse. Il disait à qui voulait l'entendre que maman l'avait piégé. Il jura qu'elle l'avait ensorcelé. [...] Elle attendit ma naissance pour déplacer sa rancune et sa frustration sur moi. D'aussi loin que je m'en souvenais, je l'avais toujours entendu dire que je ressemblais à mon père comme deux crachats d'une même personne que j'étais aussi fourbe, aussi méchante que lui.³⁹⁰

Cette analepse justifie l'atmosphère malsaine qui règne entre les deux personnages, étant donné que la narratrice rappelle à sa mère la mauvaise expérience vécue dans sa relation avec son père. Cela fait en réalité que la haine de la mère contre son ex amant se transfère chez la narratrice par procuration. Il s'agit aussi de la critique d'une figure paternelle irresponsable et méchante à la limite. Une perception qui explique son détachement vis-à-vis de ce père qui est loin d'être un modèle.

Au-delà de son attaque contre la figure paternelle, la narratrice s'attaque encore à la divinité et à ses institutions. Dans une société résolument tournée vers la religion à cause de l'incapacité des personnages à améliorer leurs conditions matérielles, la narratrice adopte une attitude opposée en se désintéressant des religions et de leurs représentants. C'est un peu plus loin dans le texte qu'elle justifie son refroidissement spirituel à travers une anecdote qui s'est déroulée alors qu'il avait huit ans, comme on peut le voir dans cet extrait :

Il ne voulait pas vivre pendu à ces croyances que je ne comprenais qu'à moitié, même si j'étais persuadée qu'un univers invisible existait. J'avais huit ans lorsque j'avais demandé à Dieu de me cadeauer d'une chose aussi banale qu'un jouet pour Noël. Il n'avait pas réalisé mes vœux à moins qu'il ne se fût trompé d'adresse. Dès lors, je perdis toute certitude quant à son existence. Je me payais néanmoins une assurance paradis. Il m'asseyait sur mon lit, j'expédiais des prières au cas improbable où il existait : "je fais invocation priant le saint des saints de ne pas être trop regardant sur mes péchés, amen".

Si l'événement évoqué ici change la vision de la divinité de la narratrice au point de perdre toute certitude relative à son existence, il se présente aussi comme un discours frondeur

³⁹⁰ *Le Christ selon l'Afrique*, pp.14-15.

de l'amour et de la suprématie divine incapable d'assouvir le désir d'un petit enfant malheureux. Ce qui s'illustre comme une remise en question de la légitimité de la divinité dans l'œuvre.

Dans les œuvres analysées plus haut et même dans d'autres œuvres du corpus, le phénomène d'analepse est bien présent et s'oriente vers la même utilisation. On peut bien le voir dans l'analepse que signe Salman lors de sa rencontre avec le poète de Jahilia au sujet des actions de Mahound à Yathrib. En revenant sur ses lois imaginaires et opportunistes, Salman justifie sa désertion et se constitue comme un contestataire du caractère prophétique des révélations de Mahound. Ainsi, dans une œuvre comme dans les autres, le récit intégriste utilise l'analepse dans une visée contestataire. Même si la narration analeptique joue son rôle de régulation chronologique que lui assigne Gérard Genette, il s'agit aussi d'une altérité langagière de l'idéologie intégriste qui fait de son récit une réalité contestataire.

IV-1-2-2 La transgression des codes génériques

La classification des œuvres du corpus prête à réflexion à cause du renouvellement de l'esthétique des différents auteurs. Si la réception intègre ces œuvres dans la catégorie de roman, l'analyse de leur esthétique laisse entrevoir un mélange de codes génériques qui vont d'un genre à un autre. Le présent travail ne prétend pas présenter ce mélange comme une particularité des auteurs en étude, mais comme l'influence de l'intégrisme religieux qui s'illustre par la transgression, de par l'intrusion d'une esthétique appartenant à d'autres genres littéraires. La fictionnalisation de l'intégrisme religieux ouvre la voie à la transgression « des caractéristiques communes³⁹¹ » liées au genre dont parle Alain Michel, une réalité qui se perçoit également comme une modalité du récit de contestation, étant donné que la contestation de la réalité intégriste entraîne également celle d'un genre unique. Dans une œuvre, comme dans les autres, cette modalité se présente de diverses formes, notamment sous la forme de l'intertextualité ou de l'architextualité³⁹². La lecture du corpus laisse transparaître cette esthétique qui intègre d'autres textes tels que le théâtre, le conte, la poésie, la légende, le mythe et bien d'autres.

Il est possible de le percevoir en lisant *Histoire du Juif errant* qui intègre l'ensemble des genres supra identifiés. S'il est vrai que l'œuvre est classée par la critique comme relevant du

³⁹¹Alain Michel, *Dictionnaire des genres et des notions littéraires*, Paris, Collection Encyclopaedia universalis, Nouvelle édition augmentée, 2001, p.353.

³⁹² L'intertextualité s'intéresse à l'ensemble des relations entre œuvres tandis que l'architextualité désigne les relations liant l'œuvre à des normes transcendantes. Gérard Genette, in *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982, p. 12.

genre romanesque, il n'en demeure pas moins vrai qu'on retrouve une esthétique relevant du compte dans la conduite de la narration qui situe les événements hors du temps. C'est ce qui ressort de ces expressions qui fourmillent dans le texte en question : « une nuit, un jour, en ce jour du printemps ». D'ailleurs, l'œuvre s'ouvre ainsi : « C'était un jour comme les autres. Il faisait beau. Le printemps était de retour dans la mer intérieure qui était en ce temps-là, le centre du monde connu³⁹³ » qui annonce ce que sera la suite du roman. En plus, en considérant Simon comme le conteur, il y a bien une interaction entre le personnage en question et ses spectateurs. Pierre et Marie écoutent attentivement le Juif errant, assis en plein air à la Douane de mer, l'interrompant de temps en temps pour lui poser des questions. Par ailleurs, le narrateur rapporte plusieurs événements qui relèvent du merveilleux. On peut le voir dans l'intervention du vent pour libérer Hiuan-Tsang face aux brigands, ou encore dans la tornade de Séville qui permet à Luis de Torres d'échapper aux inquisiteurs espagnols. Cette plurivocalité qui est offerte par l'esthétique du conte se présente comme une réfutation du narrateur classique détenteur de l'unique vérité. Bien plus, en laissant la parole aux autres, la narration offre une opportunité d'expression à d'autres discours sociaux qui accompagnent celui du narrateur. À l'imaginaire de la vérité unique s'opposent d'autres imaginaires qui ressortent à travers la transgression des codes génériques.

En dehors de ces marques relevant de l'esthétique du conte, le lecteur assiste à l'intrusion du dialogue théâtral dans la trame du récit, par des didascalies et les noms des personnages à la ligne qui laissent suivre un dialogue saisissant entre les gardes dans le palais du procureur de Judée. La même logique se voit avec la présence du mythe comme celle de la légende, avec une dimension historique plus ou moins vérifiable sur le roi des ostrogoths de 474 à 526, ou encore de la poésie. L'extrait qui présente le cantique de François d'Assise le montre bien :

*Loué sois tu, seigneur, avec toutes tes créatures.
 Loué sois notre frère le soleil qui fait le jour et qui nous éclaire
 Loué sois tu, seigneur, pour notre sœur la lune et pour les étoiles...
 Loué sois tu, seigneur, pour notre frère le vent...
 Loué sois tu, seigneur, pour notre sœur l'eau...
 Loué sois tu, seigneur, pour notre frère le feu...³⁹⁴*

L'intéressant dans ce cantique est l'implication du Juif errant dans sa composition. Dans un contexte d'extrême méfiance entre Catholiques et Juifs, l'intrusion de la poésie dans ce contexte sonne également comme celle du Juif errant dans ce milieu interdit. Ainsi, au-delà de

³⁹³ *Histoire du Juif errant*, p. 15.

³⁹⁴ *Ibid.*, P.148.

l'ensemble des genres présents à travers les références analysées, se perçoit toute une esthétique de la contestation. Des genres narratifs qui s'intègrent sagement dans la trame romanesque, entraînant des constructions narratives qui intègrent la poésie et le théâtre, lesquels interrompent la dynamique du récit, contestant à la fois la suprématie du narrateur et celle de l'imaginaire intégriste.

La situation n'est pas moins différente lorsqu'on s'intéresse à l'œuvre de Calixthe Beyala qui laisse entrevoir également cette propension de l'auteur à s'aventurer au-delà des limites relevant du genre romanesque. En observant la discussion entre le prêtre catholique au sujet de la rédemption, on se rend bien compte que les échanges s'orientent vers un affrontement verbal digne d'une stichomythie. Cette occasion permet au jeune homme de livrer sa pensée au sujet des incongruités des enseignements de l'Église catholique. Bien plus, c'est le chant qui rythme l'évolution des événements dans le texte au point d'en être régulièrement une justification. Il rythme les déceptions amoureuses, justifie les relations sexuelles entre personnages, poétise la souffrance. On peut bien le noter dans cet extrait qui présente les lamentations des personnages au sujet du décès d'un gendarme retraité dans la ville de Douala :

*Faut-il nous quitter sans espoir,
Sans espoir de retour ?
Faut-il nous quitter sans espoir
De nous revoir un jour ?*

*Ce n'est qu'un au revoir, mes frères,
Ce n'est qu'un au revoir. (...)
Oui nous nous reverrons, mes frères,
Ce n'est qu'un au revoir !³⁹⁵*

Le chant funèbre ainsi entonné laisse entrevoir certes la douleur de l'entourage qui perd un être cher, mais aussi il participe au refus de s'apitoyer sur la mort. À travers ce chant, les personnages laissent émerger leurs croyances au sujet de la mort qui n'est en réalité qu'un passage pour une nouvelle vie. Le mort n'étant qu'un devancier sur le chemin de la nouvelle vie. Ainsi, à travers l'intégration du théâtre ou de la poésie, il y a à la fois une manifestation de la transgression générique et une volonté de la contester les réalités établis.

Parallèlement à ce qui vient d'être dit, Yasmina Khadra interrompt régulièrement le narrateur pour introduire d'autres genres littéraires dans *À quoi rêvent les loups*. Dans un contexte chaotique qui assombrit l'avenir des Algériens, les jeunes s'orientent vers

³⁹⁵ *Le Christ selon l'Afrique*, p.213.

l'intégrisme islamiste qui est susceptible de transformer leur situation. Le poète Sid Ali va en contradiction avec cette idée qu'il considère plutôt comme une descente en enfer. Ainsi, dans un récit qui s'oriente vers la légitimation de l'intégrisme religieux, l'intrusion de la poésie dans ce cadre illustre une déconstruction de la réalité en question, comme on peut le voir dans cet extrait :

*Quand le rêve met les voiles
Quand l'espoir fout le camp
Quand le ciel perd les étoiles
Quand tout devient insignifiant*

*Commence pour toi et moi
Mon frère
La descente aux enfers* ³⁹⁶

Cette poésie que le narrateur reprend vient ainsi rompre l'équilibre du récit de départ. Cette rupture intègre également la critique du poète dans un contexte intégriste, incapable d'offrir du rêve à la jeunesse. N'ayant plus d'espoir, puisque tout est devenu insignifiant pour eux, les décisions des personnages ne peuvent être que catastrophiques, au point de ressembler à une descente aux enfers. Ainsi, aux informations du narrateur s'ajoutent celles qu'on peut tirer de ces vers du poète.

On peut voir la même chose dans *Soumission*, œuvre dans laquelle la situation politique française transforme les habitudes du pays. Dans ce tourbillon intenable pour le personnage, il se surprend en train de rêver du Moyen âge à travers la poésie de Péguy, comme une nostalgie de l'époque ancienne. La beauté et la tranquillité médiévales lui manquent par rapport à cette époque de trouble et de violence.

Par ailleurs, on peut donc dire que cette tendance est générale dans l'ensemble du corpus, car en dehors des œuvres déjà évoquées, *Les Versets sataniques* est un roman dans lequel se côtoient plusieurs autres formes de texte. D'ailleurs l'ensemble de la narration est tenu sous le modèle du conte oral indien dominé par des expressions telles que « ce fut ainsi/ ce ne fut pas » qui placent le récit dans une perspective purement imaginaire. À cette référence s'ajoutent d'autres éléments constitutifs de l'esthétique générale du conte. Cette esthétique est perceptible dans l'œuvre à travers cet extrait : « Il était une fois – il était et il n'était pas, comme le disent les anciens contes, c'est arrivé et ce n'est jamais arrivé – alors, peut-être ou peut-être pas, un garçon de dix ans de Scandal Point à Bombay trouva un

³⁹⁶ À *Quoi rêvent les loups*, p. 126.

portefeuille dans la rue près de chez lui.³⁹⁷ » C'est cette ouverture esthétique qui offre l'opportunité d'intégrer des éléments tels que les mises en scène, des extraits de poésie et bien d'autres encore. Ce qui offre au récit intégriste des opportunités d'expression d'autres discours différents de ceux généralement véhiculés.

De cette analyse sur la transgression générique, il ressort que les œuvres en étude constituent un véritable laboratoire générique. Au-delà des approches des différents auteurs, ainsi que de la variété des cultures dans lesquelles ils ont évolué, la transgression des codes génériques semble être une marque particulière dans le récit qu'ils font de l'intégrisme religieux. Dans cette perspective, Les auteurs brouillent les horizons d'attente du lecteur, le déconcertant et le conduisant vers une lecture plurielle, où il sera constamment basculé entre le plan de l'invraisemblance, de la mythologie du surnaturel, de la vraisemblance. Ils brisent la chaîne de communication fondée sur les normes et les croyances de référence pour les questionner à travers des options plurielles jamais osées dans leurs contextes. Cette cohabitation de genres, dont les éléments peuvent se fondre ou s'opposer entre eux, créent un nouveau produit *sui generis* par sa nature singulière qui empêche son classement dans une seule catégorie déjà connue. Le corpus devient donc un paradigme d'hybridité. Une perspective qui permet d'avoir une lecture dynamique et multipolaire des textes mis en regard.

IV-1-2-3 La technique du collage

La technique d'écriture du collage procède des expérimentations artistiques. On s'accorde à voir son invention dans le courant de l'année 1912³⁹⁸ à travers les pratiques de Braque et Picasso qui consistaient à insérer directement sur la toile, en les collant, divers matériaux, des papiers peints, journaux, étiquettes, des débris d'objets, des faux bois, des toiles cirées, ouvrant, par-là même, la peinture à une dimension encore ignorée de ses possibilités, celle d'introduire dans la toile un élément qu'elle est censée représenter. Mark Antliff et Patricia Leighten³⁹⁹ voient les prémices de cette pratique dans l'insertion de chiffres ou de lettres dans certaines toiles d'esthétique cubiste au moyen du pochoir. Cette rupture

³⁹⁷ *Les Versets sataniques*, p.53.

³⁹⁸ Brandon Taylor, dans son ouvrage sur le collage, analyse les prémices de la pratique raisonnée du collage dans un dessin de Picasso intitulé *Le Rêve*(1909), reprenant et imitant la structure du *Déjeuner sur l'herbe* de Manet(1863), si ce n'est que la baigneuse à l'arrière-plan, et l'objet même du scandale du salon des refusés, est représentée sur une étiquette mentionnant « Au Louvre ». (Brandon Taylor, *Collage, L'Invention des avant-gardes*, Thames & Hudson, 2004; Hazan, 2005, pour l'édition française, pp. 7-9).

³⁹⁹ Lire à cet effet Mark Antliff et Patricia Leighten, *Cubisme et culture*, Thames & Hudson, 2001, pp. 161-164.

avec la tradition artistique avait de multiples enjeux tant sur le plan sociopolitique, à partir du choix des articles collés, que sur le plan artistique, avec la remise en question de l'art à représenter le réel. Selon Henri Behar, le collage est cette

composition littéraire formée d'éléments divers, prélevés dans un texte préexistant. On distingue : Collant, le texte, intégral ou partiel, qui fait l'objet d'une manipulation littéraire ; Collé, le texte qui reçoit une partie du texte emprunté ; Collage, désignant à la fois le procès qui consiste à sélectionner un texte, le découper et le restituer ailleurs, ainsi que le résultat de cette action. Si le collant figure inchangé dans le nouveau contexte, on parlera de « collage pur » (Aragon) ; s'il est modifié par inversion des termes, suppressions ou adjonctions, on le nommera « collage transformé » ; et autocollage s'il s'agit de la reprise d'un même texte ou, par le même auteur, d'un fragment antérieur.⁴⁰⁰

Cette définition montre le caractère complexe du collage en littérature. Il se situe à la limite, mais en marge, d'autres pratiques déjà existantes, comme la citation et le plagiat, pour ce qui est de l'intertextualité. Bien plus, il ne s'agit là que d'une forme de collage parmi tant d'autre et qui exclut quelque peu les dimensions graphiques, visuelles et sonores de la langue.

C'est à Marcel De Grève que nous devons une définition du collage plus proche de la discordance à l'œuvre dans l'expérimentation picturale:

Le terme désigne l'enchâssement, dans un texte en prose ou en vers, et par le biais d'une transposition graphique, d'éléments empruntés à des discours non littéraires, préexistants, comme, également, des coupures de journaux, des slogans publicitaires, des affiches ou extraits d'affiches, des cartes de visites, des chansons populaires, etc...⁴⁰¹

Cette définition permet d'avoir une perception presque globale de la notion de collage, dans la mesure où elle permet d'intégrer son aspect sémantique et sémiotique, comme le souligne Gilles Dumoulin lorsqu'il affirme :

Cette définition insiste sur la forme d'hétérogénéité du collage, dans son aspect sémantique : l'insertion d'un « discours non littéraire » répondant, avec la même remise en question des codes esthétiques, à l'insertion de matériaux bruts sur la toile ; comme dans son aspect sémiotique : la « transposition » graphique référant aux expérimentations typographiques à l'œuvre dans certains collages.⁴⁰²

La logique en question entraîne l'usage de plusieurs modalités qui peuvent se vérifier sur le plan de l'interdiscursivité, de l'intertextualité et même de la transmédiatité. Il s'agit des éléments esthétiques qui créent une rupture dans les attentes du lecteur plongé dans un genre

⁴⁰⁰ Henri Behar, « Le collage et la pagure de la modernité », in *Cahiers du 20^e siècle*, n°5 (1975) ; repris in *Littératures*, l'âge d'Homme, « Bibliothèque Mélusine », Paris, 1988, p.184.

⁴⁰¹ Marcel De Grève, article « collage » Du *Dictionnaire international des termes littéraires*. À consulter en ligne (<http://www.ditl.info/attest/art1213.php>)

⁴⁰² Gilles Dumoulin⁴⁰², *Du collage au cut-up (1912-1959) Procédures de collage et formes de transmédiatation dans la poésie d'avant-garde*, Université de Grenoble, 2012, p. 13.

précis. Tout comme avec les autres éléments esthétiques, l'analyse du collègue s'étudie ici comme une modalité esthétique susceptible de caractériser le récit intégriste comme un récit de contestation, de par sa mise ensemble des éléments contradictoires.

IV-1-2-3-1 Polyphonie narrative et interdiscursivité

La polyphonie narrative désigne la présence de plusieurs voix dans la conduite de la narration, une multitude de voix qui traduit également la présence de plusieurs discours dans le corpus. En effet, la genèse de ce concept est à la fois littéraire et linguistique. La filiation littéraire du concept renvoie à Mikhaïl Bakhtine⁴⁰³, notamment à ce qui désigne, sous le nom de « polylinguisme », « polyvocalité » ou « dialogisme ». Ces mots recouvrent l'idée selon laquelle il n'y a pas d'énoncés isolés dans le champ du discours social et que tout discours est en réalité interdiscours. L'œuvre et la société se définissent à cet effet comme des espaces unis sur le plan synchronique et diachronique, des discours qui se répandent en échos implicite ou explicite. C'est certainement ce qui fait dire à Mikhaïl Bakhtine que

*l'orientation du discours parmi les énoncés et les langages d'autrui, comme aussi tous les phénomènes et toutes les possibilités qui lui sont relatés, prennent, dans le style du roman, une signification littéraire. La plurivocalité et le plurilinguisme entrent dans le roman et s'y organisent en système littéraire harmonieux. Là réside la singularité particulière du genre romanesque*⁴⁰⁴

Ainsi, que ce soit la plurivocalité ou le plurilinguisme, on assiste à une écriture de la transgression, dans la mesure où la voix ou la langue de départ est rompue dans le discours par l'intrusion d'une nouvelle langue ou d'une nouvelle voix. L'analyse du phénomène de la polyphonie narrative n'est pas qu'un simple fait de la narration. On peut l'observer dans le corpus. Elle est aussi et surtout une passerelle qui permet d'aller au-delà de l'attendu, de l'acceptable, afin d'explorer d'autres horizons auxquels le lecteur ne s'attendait pas à découvrir. C'est aussi l'expression d'un récit qui offre l'opportunité d'intégrer des visions multiples, souvent opposés. Autant cette intrusion vient contester la linéarité d'un récit de départ, autant la multiplicité des discours prononcés remettent en question le discours intégriste.

En ce qui concerne la plurivocalité, la narration des deux romans se fait effectivement à plusieurs voix. En effet, l'instance narrative dans *Histoire du Juif errant* chevauche entre Simon Fussgänger et Pierre, en passant de temps en temps par Marie. Aussi faut-il une lecture

⁴⁰³ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1998.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p.120.

attentive pour se rendre compte de qui tient le récit à telle ou telle période. Toutefois, il faut reconnaître que la plupart du temps, le narrateur cède la place à Simon Fussgänger pour mieux narrer ses aventures, ne reprenant la parole de temps en temps que pour mieux situer le lecteur par rapport à une situation plus ou moins claire ou pour introduire le dialogue. L'extrait suivant présente cette situation qui s'illustre bien dans la narration du premier contact entre le Juif errant et le narrateur de l'œuvre sous une énonciation polyphonique. « Il hésita un instant. Et puis il dit très vite en inclinant la tête devant Marie à la fin de la phrase :- Je vais, je viens, je me promène à travers le monde. Je n'ai pas de domicile fixe. J'ai plusieurs fois changé de nom. Je suis juif, vous savez je m'appelle Simon Fussgänger.⁴⁰⁵ » Dans cet extrait, le narrateur extra diégétique, dans le cas où on considère la seconde hypostase du héros Pierre et sa compagne, se lie d'amitié avec le Juif errant qui se met à leur raconter des histoires. Le contact ainsi établi, la suite du récit est centrée autour de ces histoires que le Juif errant racontera à ce jeune couple fragile. Dans ce cas précis, on se rend compte que « *le narrateur conduit précisément l'histoire de son héros - sa propre histoire - jusqu'au point où, dit Jean Rousset, le héros va devenir narrateur* »⁴⁰⁶. Cela enlève le pouvoir trop élevé du narrateur du roman traditionnel à Pierre, laissant ainsi la possibilité au personnage de faire passer des messages. Le reste de la narration dans cette perspective est donc conduite par le Juif errant. *Histoire du Juif errant* se présente dès lors comme un témoignage du narrateur de sa rencontre avec le personnage mythique à Venise et sa narration comme s'il disait : « *Je vous raconte les histoires que le Juif errant m'a racontées* ».

Ce phénomène s'accroît avec la notion de métalepse⁴⁰⁷ fortement présente dans l'œuvre. Sa lecture attentive montre qu'il y a intrusion du Juif errant dans le récit que fait Pierre sur sa rencontre avec lui. En laissant la parole à ce personnage, il devient narrateur des histoires dans lesquelles il est aussi un personnage. Il y a donc intrusion à plusieurs niveaux, celle du personnage qui devient narrateur et personnage de sa propre histoire, créant ainsi un récit insaisissable. On le comprend dans cet extrait où le narrateur lui-même exprime cette difficulté à mettre de l'ordre dans son récit : « J'essayais, dans mes propres notes, de mettre un peu d'ordre dans ce fatras.⁴⁰⁸ » Cette polyvalence est certes un fait relevant de l'esthétique du roman en étude, mais il est également une caractéristique de l'écriture de la transgression

⁴⁰⁵ *Histoire du Juif errant*, p. 146.

⁴⁰⁶ Gérard Genette, *Discours du récit*, Paris, Seuil, 2007, p. 237.

⁴⁰⁷ Parmi les formes narratives dites « nouvelles », Gérard Genette définit la métalepse comme « toute intrusion du narrateur ou du narrataire extradiégétique [N-1] dans l'univers diégétique [N-2] (ou de personnages diégétiques [N-2] dans un univers métadiégétique [N-3]) ou inversement. Gérard Genette, *Discours du récit*, Paris, Seuil, 2007, p. 244.

⁴⁰⁸ *Histoire du Juif errant*, p.224.

propre au récit intégriste. La perte du pouvoir du narrateur principal au profit des personnages qui se dédoublent laisse entrevoir un rôle prépondérant de ces personnages dans le récit et charrie en même temps plusieurs discours intimement liés à ces personnages qui déconstruisent l'idéal intégriste. Le texte part de l'unicité à la pluralité discursive dans l'écriture de l'intégrisme religieux. On voit comment le Juif errant profite de ses prises de parole pour réviser plusieurs discours sur les raisons véritables de l'inquisition, de la naissance des mouvements religieux ou encore sur les rapports entre Jésus et son disciple Judas dans le récit fondateur du christianisme connu jusqu'alors comme des récits de référence. D'ailleurs, il réussit à se faire reconsidérer par ses interlocuteurs qui finissent par ôter l'image du maudit qui lui collait à la peau.

La situation est presque la même dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie où le phénomène de métalepse s'illustre également à travers le dédoublement entre le narrateur et les personnages. Le texte s'ouvre par la présence d'un narrateur anonyme, presque tutélaire, qui relate les aventures de Gibreel et Saladin Chamcha. À la suite de ce récit s'alternent les rêves de Gibreel qui se transforment aussi en de véritables histoires dans lesquelles il s'identifie aussi comme personnage. Une situation qui crée de multiples immixtions au point de créer la confusion entre les prises de parole de Gibreel en tant que narrateur extradiégétique / intradiégétique et les multiples personnages qu'il incarne. Lorsque le narrateur nous présente Mahound fatigué au sommet de la grotte dans l'attente de la révélation de l'ange au sujet des questions qui le tracassent, c'est un homme en proie à des doutes au sujet de son ambition dont la réalisation rencontre des difficultés et exige des sacrifices auxquels il ne sait pas s'il doit consentir. Dans la révélation qui va suivre, il se crée un dédoublement des personnages qui conduit à la confusion entre leurs différents rôles. Dans ce cas d'espèce, on ne sait plus exactement qui parle, qui écoute et qui raconte, tel qu'on peut le noter dans cet extrait :

*mais quand il s'est reposé il entre dans un sommeil différent, une sorte de long sommeil ce qu'il appelle à sa façon d'écouter, et il sent une douleur sourde dans le ventre, comme quelque chose qui essaie de naître, et maintenant Gibreel, qui planait-au-dessus-et-regardait-en-bas, ne sait plus où il est, qui suis-je, à ce moment-là il commence à sentir que l'archange est en fait à l'intérieur du prophète, je suis cette lourdeur dans le ventre, je suis l'ange expulsé par le nombril du dormeur, j'émerge, Gibreel Farishta, tandis que mon autre moi, Mahound, se trouve dans la façon d'écouter, envouté, je suis lié à lui de nombril à nombril, par un brillant cordon de lumière, il est impossible de dire lequel de nous rêve de l'autre. Nous suivons le courant dans deux directions, le long du cordon ombilical.*⁴⁰⁹

⁴⁰⁹ *Les Versets sataniques*, pp. 147-148.

La lecture de cet extrait présente donc en réalité le phénomène de dédoublement qui montre le personnage Gibreel dans ses multiples rôles. Il est à la fois le narrateur de la révélation, l'ange qui révèle les événements au personnage, le personnage lui-même et le spectateur de tous ces événements. De ses propos ressortent à la fois les jugements de l'ange ceux du personnage Mahound qui sollicite l'intervention du même ange, du spectateur qui se confond au narrateur. La confusion qui naît dans cette cacophonie de voix en réalité n'est pas qu'un simple jeu narratif, mais une possible volonté de mettre en relation une multitude de discours relatives du récit fondateur de la révélation que rapporte le prophète, étant donné qu'on ne sait plus si ce qu'il raconte relève de sa propre volonté, de celle de l'ange ou enfin si c'est une simple narration, puisque la voix du narrateur y intervient aussi. Une perspective qui confirme le caractère contestataire du récit intégriste. La polyphonie, dans cette perspective, devient donc une remise en cause de l'authenticité du récit fondateur et une possible implication d'une pluralité de réalités relatives à ce récit. Cette logique s'explique par la révélation des enjeux qui accompagnent même la vision rapportée. On peut noter dans cet extrait :

Gibreel reste silencieux, vide de réponses, nom de nom, bhai, ne me demande rien. La détresse de Mahound est terrible. Il demande : est-il possible qu'elles soient des anges ? Lat, Manat, uzza...puis-je les appeler angéliques ? Sont-elles les filles de Dieu ? O ma vanité se reproche-t-il, je suis un homme arrogant, est ce de la faiblesse, n'est-ce qu'un rêve de pouvoir ? Dois-je me trahir pour obtenir un siège au conseil ? Est-ce sensé et sage ou est-ce vide et complaisant ? Je ne sais même pas si le Maître est sincère ? Sait-il ? Peut-être même pas lui. Je suis faible et il est fort, l'offre lui donne plusieurs façon de me détruire. Mais moi, aussi, j'ai beaucoup à y gagner.⁴¹⁰

Cette nouvelle séquence qui rend encore un peu plus claires les différentes voix en présence s'attarde donc sur les enjeux sociopolitiques qui inquiètent le personnage. Le lecteur peut donc comprendre en réalité que c'est une question de jeu et d'enjeu au sujet du contrôle du conseil qui oriente les révélations du prophète. Bien que la réponse attendue soit d'ordre religieux, la multitude des voix trahit ces enjeux et le caractère étranger de l'ange aux révélations qui sont supposées venir de lui. Cette analyse devient donc en quelque sorte un travestissement du récit sacré qui part du discours unique, vers la pluralité de discours.

Si la polyphonie est alimentée dans les deux œuvres sus analysées par le phénomène de la métalepse, elle est encore plus perceptible dans les autres œuvres par les multiples immixtions du dialogue dans le texte narratif. C'est le cas dans *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala où ces intrusions sont fréquentes. On peut le percevoir dans la discussion entre le prêtre catholique et le jeune qu'il rencontre dans le car de transport en commun ; s'en

⁴¹⁰ *Les Versets sataniques.*, p.149.

suit alors un débat au sujet de la conception du pardon de Dieu tel que le rapporte le narrateur:

- venez à moi, mes frères ! criait-il. Grâce à notre seigneur Jésus, vous irez tous au paradis.*
- Ah oui ? Demanda un adolescent boutonneux en ôtant de ses oreilles son i pad. Je pourrais aller au paradis, selon toi, mon père ? Je t'avertis que je suis un mauvais garnement.*
- Bien sûr mon fils ! Rétorqua le prêtre, tout heureux de voir qu'il venait de faire mouche. Dieu est pardon.*
- J'y rencontrerai Michael Jackson ?*
- Absolument, fils ...Dieu pardonne à tous ses enfants*
- L'adolescent fronça le nez comme si l'ecclésiastique venait de lui proposer une traversée des abîmes ou de lui raconter une odyssée cruelle dont le personnage principal serait Jack l'Eventreur et où des méduses géantes joueraient les seconds rôles.*
- Dans ce cas je renonce.*
- Mais pourquoi dis-tu une énormité pareille, mon fils ?*
- Parce que franchement, si les colons et les corrompu de la république sont au paradis, je préfère franchement l'enfer ».⁴¹¹*

La lecture de cet extrait laisse entrevoir la présence de plusieurs voix, notamment, celle du prêtre, de l'adolescent et celle du narrateur. La polyvocalité ici s'illustre à travers des voix qui, d'une manière ou d'une autre, représentent aussi divers discours sur le pardon divin qui est le sujet de la controverse entre les personnages. L'intéressant ici c'est la volonté de remise en question des dogmes religieux à travers la remise en question de la suprématie du narrateur. Il ne possède plus la vérité ; il cède la place aux personnages qui peuvent désormais introduire leurs idées sur la question qui est au centre du débat. L'adolescent peut donc aisément remettre en question la vision du pardon divin à cause des faits et des personnages sociohistoriques qui peuvent bénéficier de la largesse de ce pardon. Si la polyphonie dans ce sens est donc liée à la contestation du récit classique et son narrateur détenteur de la vérité sur le récit, elle facilite une ouverture de la passerelle vers la déconstruction de celui-ci qui s'illustre à travers une multitude de discours sur la question. La transgression dans ce sens oriente donc l'analyse du récit vers la pluralité et non vers l'unicité.

Parallèlement à l'œuvre de Calixthe Beyala, *À quoi rêvent les loups* de Yasmina Khadra présente également la notion de polyvocalité par le moyen de l'irruption des dialogues dans le texte narratif. Dans un contexte où l'intégrisme islamiste est sur le point de prendre la ville d'Alger sous son emprise et justifier la cause comme un moyen de rétablir la justice sociale qui a été mise à mal par le régime en place, le discours islamiste est remis en cause par d'autres discours qui trouvent ses actions nuisibles à la société. C'est ce qui ressort de cet extrait qui présente la discussion entre Nafa et le poète Sid Ali au sujet de la décision du premier à embrasser l'idéologie islamiste :

⁴¹¹*Le Christ selon l'Afrique*, pp. 29-30.

Son index jaillit de son point, inflexible.
 -*Qu'es-tu allé chercher à la mosquée, Nafa Walid ?*
 -*La paix.*
 -*La paix ? J'ignorais qu'elle était aussi chaotique, la paix. (Son doigt montra la ville engrossée de fiel.) C'est la guerre que l'on réclame, en bas.*
 -*Pas la guerre, la dignité. [...]*
 -*Écoute....*
 -*C'est toi qui va écouter. Ce ne sont pas des monstres. Ils sont aussi des humains que toi. Ils défendent une noble cause*
Sur ce, il pivota sur lui-même pour s'en aller. Sid Ali ne jugea plus nécessaire de l'approcher. Il lui dit :
 -*Méfie-toi de ceux qui viennent te parler des choses plus importantes que ta vie. Ces gens-là te mentent. Ils veulent se servir de toi. Ils te parlent de grands idéaux, de sacrifices suprêmes, et ils te promettent la gloire éternelle pour quelques gouttes de ton sang. Ne les écoute pas. Rappelle-toi toujours ceci : il n'y a rien, absolument rien au-dessus de ta vie.*⁴¹²

Dans cet extrait, la polyvocalité laisse émerger cette modalité du récit intégriste qui est un récit en procès. Les différentes voix qui ressortent dans ce dialogue relayé par le narrateur illustrent un affrontement d'idées relatives à la question intégriste. Le narrateur cède la voix aux personnages qui expriment leurs différentes visions relatives au sujet de discussion qui est la montée de l'islamisme. On peut donc voir chez Nafa qu'il s'agit de la lutte pour la dignité tandis que pour Sid Ali, ce sont des menteurs qui exploitent les autres au profit de leur dessein macabre. La polyvocalité traduit donc cette multitude de discours au sujet de l'intégrisme islamiste. Des discours qui opposent vérité et mensonge, guerre et paix, recherche de la dignité des personnes et leur exploitation.

Ainsi, il ressort que la notion de transgression est perceptible à travers la voix narrative errante à l'intérieur du corpus. Dans cette narration qui erre d'un locuteur premier à un ou plusieurs autres, le corpus réussit à concilier des discours opposés à travers un

*discours théorique omniprésent, qui ne s'accommode guerre de la narration objective classique et qui exige que l'expérience du héros se confonde avec le passé du narrateur, qui pourra ainsi sans apparence d'intrusion (d'où l'adoption finale d'une narration autodiégétique directe où peuvent se mêler et se confondre les voix du héros, du narrateur et de l'auteur...)*⁴¹³.

Cette confusion ne se présente pas comme un simple jeu narratif, mais comme une passerelle qui requestionne le discours intégriste pour ouvrir la voie vers la pluralité et non vers l'unicité. En enlevant cette toute puissance du narrateur comme seul détenteur de l'information, on part du discours central vers les discours marginaux.

Outre la polyvocalité, la transgression s'opère également à travers le polylinguisme dans les textes en étude. Si les différentes œuvres du corpus utilisent une langue principale,

⁴¹² À quoi rêvent les loups, pp. 95-96.

⁴¹³ Gérard Genette, *Discours du récit*, op.cit., p. 258.

celles-ci sont généralement interrompues par l'intrusion d'autres langues, créant ainsi une diversité linguistique singulière. Les personnages de ces œuvres utilisent cette diversité linguistique qui laisse émerger également une diversité culturelle. Cela peut se percevoir chez Jean d'Ormesson où le personnage Simon parle à la fois les langues chinoises, françaises, allemandes, japonaises, sans oublier l'hébreu et l'araméen. La même remarque peut se faire chez Saladin Chamcha qui parle les langues indiennes, arabes et anglaises. Cependant, le plus impressionnant reste tout de même le monologue de Simon Fussgänger, sous le nom d'Isaac Laquedem. Ce monologue laisse entrevoir le nombre étonnant de langues qu'il peut parler et la vastitude de sa culture, comme le montre cet extrait : « *Je baise et ne meurs je baise la mort Ando la mort me baise cammino I fuck I serew ich wandere ich gehe i am walking ich wandere je marche* »⁴¹⁴. L'extrait ainsi cité est le résumé du parcours du Juif errant dans sa punition que lui a infligée la divinité supérieure pour avoir refusé d'aider Jésus sur le chemin du calvaire. Dans son errance imposée, le Juif errant a parcouru plusieurs cultures qui se traduisent par la multiplicité de langues qu'il utilise. Ce qui démontre que le mythe religieux est lié à plusieurs cultures. Cette pluralité se présente également comme une rupture avec le regard unique auquel on associait le mythe. Il offre ainsi une diversité de regards en fonction des contextes, au point où le personnage peut se permettre de réviser certains points de vue au sujet du Juif errant et signaler quelques erreurs au passage.

La même logique se perçoit chez le personnage François qui expose également sa large culture concernant la psychologie des magazines féminins qu'il explore régulièrement pour satisfaire sa libido quelque peu chancelante. L'extrait suivant illustre cet éventail :

*Il n'y a aucun paradoxe là-dedans c'est juste que tu emploies la psychologie des magazines féminins qui n'est qu'une topologie de consommateurs : le bobo éco responsable, la bourgeoise show-off, la clubbeuse gay-friendly, le satanic geek, le techno-zen, enfin ils en inventent de nouveaux chaque semaine.*⁴¹⁵

Le plus intéressant ici est l'intégration régulière de l'anglais dans le texte de Michel Houellebecq essentiellement écrit en français. Le polylinguisme dans l'œuvre traduit, à la fois la vastitude de la culture des auteurs et une certaine perception de leurs réalités. La polyphonie devient donc le dépassement des notions de langue et de culture, une création de nouvelles réalités qui sont le dépassement de celles du départ. On assiste même à des constructions presque inattendues, où l'irruption de l'anglais dans un texte français charrie avec elle la présence divine dans un acte sexuel profane. Cette coprésence des faits

⁴¹⁴ *Histoire du Juif errant*, p.149.

⁴¹⁵ *Soumission*, p. 42.

antinomiques est une transgression à la fois esthétique et idéologique, dans la mesure où elle rompt avec les réalités scripturales, tout comme elle opère une mutation dans la perception du sacré.

Parallèlement à ce qui est dit, la même réalité se perçoit dans *Les Versets sataniques*, avec l'interruption de l'anglais par les langues indienne et arabe, au moment où on parle de l'Islam, de ses anges et de son prophète ou de la culture indienne, telle qu'elle est conçue par le personnage Zeeny. La même logique se perçoit dans *Le Christ selon l'Afrique* où il y a des compositions musicales avec l'intégration de l'anglais, du français et d'autres langues locales. Un fait qui démontre que la polyphonie est une réalité dans le corpus et qu'elle rapproche l'écriture du dépassement des frontières. Cette perspective illustre l'émergence d'une culture dominante propre à l'intégrisme religieux vers des cultures marginales qui, de temps en temps, sont des sortes de contestation de cette culture.

Ainsi analysé, on voit bien que la polyphonie narrative est bel et bien présente dans le corpus. Dans un premier temps, la voix narrative passe du narrateur au personnage et le niveau narratif de l'extradiégèse à la methadiégèse, en passant par l'intradiégèse. Cette réalité traduit le manque de fixation de la voix narrative et fait penser à une probable errance du récit. À cette tendance s'ajoute le polylinguisme du corpus qui se justifie par l'interruption de la langue de référence par des langues secondaires. Il est possible de voir en cette écriture de la transgression une remise en question de l'unicité pour la diversité, de la référence vers la marge, ce qui transforme le récit intégriste en un espace dialogique, orientant les romanciers vers la remise en cause de (l'univocité) des idéologies dominantes en ouvrant son développement aux « multiples discours d'origine sociale (polyvocité) ou linguistique (multilinguisme). Le texte est considéré dans sa relation avec l'ensemble des productions d'une société donnée, et de ses ordres de valeur.⁴¹⁶ » La fictionnalisation de l'intégrisme religieux devient quelque peu une contestation du centre pour la valorisation des marges.

IV-1-2-3-2 Les modalités intertextuelles

Dans l'ensemble des œuvres en étude, il y a très souvent une confusion entre les modalités intertextuelles et la technique de collage. D'ailleurs que la définition de ladite notion crée elle-même cette confusion. Quelles que soient la particularité de ces éléments dans les textes en étude, il s'agit, certes, d'une modalité scripturale, mais aussi et surtout de

⁴¹⁶ Gilles Dumoulin⁴¹⁶, *Du collage au cut-up (1912-1959) Procédures de collage et formes de transmédiation dans la poésie d'avant-garde*, Université de Grenoble, 2012, p. 14.

l'expression d'une volonté du dépassement des formes et des thèmes chez ces différents auteurs. Selon Gérard Genette⁴¹⁷, la notion d'intertextualité renvoie à l'étude des sources et des influences des textes préexistants aux textes à analyser. Il la définit de façon précise lorsqu'il affirme :

*sous sa forme la plus explicite et la plus littérale, c'est la pratique traditionnelle de la citation avec guillemets, avec ou sans références précises : sous une forme non explicite et moins canonique, celle du plagiat qui est un emprunt non déclaré mais encore littéral ; sous une forme encore moins explicite et moins littérale, celle de l'allusion, c'est-à-dire d'un énoncé dont la pleine intelligence suppose la perception d'un rapport entre lui et un autre auquel renvoie nécessairement telle ou telle de ses réflexions autrement non recevable.*⁴¹⁸

Dans cette dynamique qui permet de passer d'un texte à un autre, d'une forme à une autre, les textes en étude se présentent comme des textes sans frontières. C'est ce qui justifie le fait que dans ces romans, on identifie une présence plus ou moins prononcée de plusieurs textes littéraires ou non, lesquels constituent le socle des œuvres du corpus au point de sortir de la structure initiale du texte pour nous diriger fatalement vers le hors texte. Il ne s'agit pas d'un attelage disparate, mais d'un travail de digestion de cette coprésence qui est le résultat d'un « travail de transformation et d'assimilation de plusieurs textes opérés par un texte centreur qui garde le leadership du sens.⁴¹⁹ » Dans cette logique de coprésence, l'intertextualité peut revêtir plusieurs formes, allant de la parodie à l'allusion en passant par la citation.

En ce qui concerne la parodie, Gérard Genette estime que la définition de cette notion a considérablement évolué au fil du temps et recouvre certaines pratiques qui, bien qu'étant analogues, n'en sont pas moins différentes. Ainsi, parodier c'est transformer un texte dont on modifie la perception du sujet. Contrairement au pastiche qui s'intéresse à l'imitation d'un style, la parodie suppose le plus souvent la reprise littérale du texte à transformer. On peut bien le noter dans *Histoire du Juif errant* où on assiste à la parodie du texte biblique sur le personnage de Judas qui est repris dans l'œuvre de Jean d'Ormesson. Le récit biblique le présente comme un être cupide qui a trahi son maître pour trente pièces d'argent. Toutefois, la parodie de ce sujet dans l'œuvre de Jean d'Ormesson dilue quelque peu cette perception du personnage pour situer son action dans le sens du patriotisme et du militantisme pour la libération du peuple juif. Il suit Jésus parce qu'il croit en lui au départ comme le sauveur de son peuple. C'est lorsque Jésus le déçoit par son incapacité à chasser les Romains que Judas

⁴¹⁷ Gérard Genette, *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 08.

⁴¹⁹ Laurent Jenny, « La stratégie de la forme », in *poétique* N°27, 1976, P262

s'oriente vers la « trahison » de celui dont il était le disciple. On peut bien noter ces propos de Simon qui déconstruisent un peu ce récit biblique: « Vous ne pensez tout de même pas qu'un homme que le Galiléen avait choisi comme disciple l'aurait trahi pour trente pièces d'argent.⁴²⁰ » La parodie du texte premier aboutit ainsi à sa perversion dans le texte second qui finit par remettre en question le fond du texte premier. Les actions intégristes des autres religions fondées sur cette image du Juif perdent donc leur fondement, dans la mesure où le grand récit est dilué. Ce qui fait du récit intégriste, un récit de controverse.

Dans la même perspective, Salman Rushdie reprend également le récit de la naissance et l'implantation de l'islam à la Mecque. D'après le récit coranique, la religion est révélée par l'ange Gibreel au prophète Mohamed. C'est pourquoi la religion et le prophète sont sacrés. Les dogmes transmis sont la volonté directe de la divinité, étant donné qu'ils sont relayés par un serviteur honnête et fidèle. Cependant, la reprise de ce récit par l'auteur Rushdie laisse entrevoir que le personnage sacré est influencé par un ensemble d'éléments socioéconomiques qui ont de l'emprise sur la religion. D'ailleurs le narrateur crée la confusion entre la volonté du personnage et celle de l'ange, au point de démontrer que le poète s'entend lui-même. Ce qui est une façon de désacraliser les fondements mêmes de la religion. Il montre qu'elle est plutôt liée aux ambitions socio-économiques de ce personnage qui alterne entre « Mohamed » et « malhonnête »⁴²¹. Ainsi, la parodie consacre également la perversion du récit premier.

Dans cette perspective donc, la perception originelle du sujet sur lequel on statue évolue considérablement, bousculant ainsi les certitudes acquises dans les récits antérieurs. Au-delà de cette analyse purement intertextuelle, se voit une autre relation avec le sujet et le référent. Le sujet n'est plus unique, mais multiple, tout comme la référence se déplace de temps en temps. La perception de Judas dans *Histoire du Juif errant* n'est plus la même que dans le récit biblique, passant du symbole de la trahison à la reconsidération de ses actions, tout comme on assiste à d'autres révélations au sujet de la naissance de l'islam. Une telle écriture reflète une esthétique déconstructiviste qui offre une multitude de visions sur le personnage de Judas, transcende la seule motivation liée à la trahison pour en proposer d'autres. Elle permet également de relativiser la sacralité d'une religion prise par ses fidèles. Dans un cas comme dans l'autre, l'esthétique du collage offre une possibilité visible de déconstruction de l'unicité du discours vers sa pluralité, de l'homogénéité vers une hétérogénéité significative. Le

⁴²⁰ *Histoire du Juif errant*, p. 136.

⁴²¹ *Les Versets sataniques*, p. 126.

collage, utilisé comme modalité du récit intégriste, devient une altérité langagière de l'intégrisme religieux.

Si le récit intégriste utilise la parodie comme une modalité de son récit, d'autres aspects de l'intertextualité, comme la citation, le sont également dans le corpus. En effet, la citation se définit comme une reproduction exacte d'une phrase ou d'un passage d'un texte A dans un Texte B. Comme la parodie, elle s'inscrit dans la logique du texte B pour justifier l'attitude des personnages ou peut-être illustrer une rupture avec des groupes ou des époques. On peut bien le percevoir dans *Soumission* de Michel Houellebecq où le narrateur exprime sa nostalgie de la chrétienté face à la montée en puissance de l'islam en France. Animé d'une même nostalgie, son compagnon va se mettre à réciter Charles Péguy :

*Heureux ceux qui sont morts dans les grandes batailles,
Couchés dessus le sol à la face de Dieu.
Heureux ceux qui sont morts sur un dernier haut lieu,
Parmi tout l'appareil des grandes funérailles.*⁴²²

Cette citation qui intervient dans un contexte précis, celui de l'islamisation de la France, montre en réalité que le combat se situe au-delà des religions pour s'incruster dans le choc des civilisations. Le rejet de l'islam dans ce contexte n'est donc plus que le rejet d'une civilisation par rapport à une autre. L'intertexte poétique dans ce cadre précis permet de dépasser le simple cadre religieux qui est attribué à cet intégrisme pour le situer dans une dimension contestataire.

Dans une perspective qui va quelque peu vers la perversion, Calixthe Beyala utilise également la citation comme une modalité intertextuelle. Il s'agit en réalité d'un intertexte biblique, précisément le livre d'ecclésiaste. Le contexte dans lequel le passage en question est utilisé relève quelque peu du paradoxe. L'histoire voudrait que la tante de la narratrice, incapable d'offrir une progéniture à son mari, sollicite sa nièce pour une gestation. Ce qui suppose que son mari devra entretenir des rapports intimes avec la narratrice qui est la nièce de sa femme. Cette pratique est condamnée par les Saintes Ecritures qui qualifient d'adultère. Cependant, c'est lors de ces séances profanes que la femme et son mari vont régulièrement utiliser les textes sacrés pour accompagner leurs pratiques. La narratrice est intriguée et elle reste dubitative face à l'attitude insolite de sa tante au moment où elle entre dans la chambre avec son mari :

⁴²² *Soumission*, p. 161.

*Elle s'agenouilla, récita des Ave maria, des notre père, et sans que je ne comprenne le sens, elle fit un détour par l'ecclésiaste : 'il y a un temps pour tout, et un temps pour toute chose sur les cieus un temps pour naître, et un temps pour mourir ; (...) un temps pour embrasser, et un temps pour s'éloigner des embrassements ; (...) un temps pour aimer, et un temps pour haïr...'*⁴²³

L'intertexte biblique utilisé par la femme sera paraphrasé par son mari au moment de son orgasme avec la nièce de sa femme, au point où la narratrice finit par déduire que l'Ecclésiaste faisait partie de leur code érotique. Ainsi, cet entremêlement du profane et du sacré dans l'œuvre de Calixthe Beyala témoigne d'une volonté de transgression chez l'auteure en question qui finit par désacraliser le phénomène religieux. Elle déconstruit le sacré banalise l'interdit.

Tout comme la parodie et la citation, l'allusion fait partie des formes que prend l'intertextualité dans les œuvres en étude. Il s'agit de l'évocation de la pensée des œuvres de certains auteurs, des personnages ou même des événements historiques pour corroborer un certain point de vue ou une idée développée par le narrateur. Si cette modalité intertextuelle est perceptible dans l'ensemble du corpus, Yasmina Khadra l'utilise pour montrer comment une révolution supposée apporter du bonheur aux populations est dénaturée pour plonger les personnages dans une horreur incroyable. Pour montrer l'ampleur de celle-ci, il fait allusion aux événements de 88 qu'il trouve moins violents. Il les rapproche plutôt de la guerre d'indépendance dont les horreurs étaient semblables à celles de la révolution islamiste. Cette allusion lui permet donc de montrer la dénaturation de cette révolution religieuse par les ambitions des personnages. C'est aussi la contestation du récit intégriste qui prétend œuvrer pour le bien-être des populations.

Dans *Histoire du Juif errant*, le narrateur n'hésite pas à aller chercher dans la littérature pour justifier l'orientation qu'il donne à son histoire. Tout comme avec les autres sources, ces allusions se posent en rupture avec l'histoire de référence. C'est ce qu'on peut noter dans cet extrait qui permet à Simon de contester la version qu'Eugene Sue donne à ce mythe religieux : « C'est ce qui fait croire, j'imagine, à l'auteur des mystères de Paris, dans le livre qu'il m'a consacré...l'avez-vous lu ? - quel livre ?...demanda Marie, qui avait du mal à suivre le Juif errant.⁴²⁴ » Vu sous l'angle intertextuel, l'extrait conduit à la dénaturation de l'histoire première dans l'histoire seconde qui réoriente ainsi ce mythe et entraîne le lecteur vers une galerie de portrait relevant soit des grands maîtres de la littérature écrite, soit des textes oraux. Cependant, quand on croit tenir la référence exacte, le narrateur ou le personnage entreprend

⁴²³ *Le Christ selon l'Afrique*, pp. 168-169.

⁴²⁴ *Histoire du Juif errant*, p. 220.

de la discréditer ou la réorienter. La référence du Juif errant d'Eugène Sue le démontre avec aisance. En discréditant cette version, Simon apprête psychologiquement le lecteur à reconsidérer sa vision sur ce personnage mythique par rapport à l'intertexte évoqué. Ces analyses s'articulent dans une relation binaire entre les deux textes qui peuvent traduire soit une justification soit une influence. Mais au-delà, les extraits identifiés, vus sous l'angle du collage, laissent entrevoir une approche beaucoup plus esthétique qui redéfinit la notion d'auteur et de référent. L'auteur cesse d'être un sujet individuel, et l'œuvre une surface homogène, pour un réagencement de ces entités.

Contrairement aux aspects sus évoqués, Salman Rushdie procède à des innovations formelles dans son œuvre où on peut trouver des écrits fictionnels, non fictionnels et même des bruits. Ce dernier aspect est très présent dans son œuvre où on voit un véritable travail fait sur le plan linguistique. S'intéressant principalement à cet aspect, Charles Nodier⁴²⁵ met en avant deux aspects liés à la langue : un premier aspect visuel dans sa dimension graphique et un deuxième aspect, sonore celui-ci, dans un chapitre entièrement onomatopéique. Il en ressort donc que le travail formel peut entraîner l'investissement du graphème ou du phonème. C'est ce qui se lit chez Salman Rushdie qui fait le collage des bruits d'explosion du jumbo jet Bostan du vol AI-420, ainsi que la joie et les pleurs liés à la chute des personnages principaux. On peut le voir dans le texte à travers des onomatopées à l'entrée de l'œuvre comme « Ho, hi... Tat-taa ! Takadoum ! » ou encore « Dharraamm ! Vlan ! ». ⁴²⁶ Cette mise en avant de la plasticité de la langue, dans ses aspects visuels et sonores en relation avec le plagiat, est intimement liée au collage. Le narrateur sort de la continuité du récit pour introduire des fragments sonores relatifs à l'explosion de l'avion et à la chute angélico-diabolique des deux personnages. Le collage de ce plagiat sonore vient rompre l'homogénéité du texte et de ce fait la toute-puissance du narrateur. L'hétérogénéité en question offre la perspective d'apprécier la violence de l'acte terroriste à travers celle du bruit collé, tout comme on peut apprécier l'arrivée des deux personnages en Angleterre par la chute exprimée dans le texte. Dans un cas comme dans l'autre, le collage et l'atterrissage qui l'accompagne constituent des actes de transgression. Transgression linguistique d'un côté, et transgression de l'espace et de la mort dans l'autre.

Bien plus, la même logique se poursuit dans l'œuvre en question par la notion de transmédiabilité mise en place par l'auteur. Le collage du septième art avec le roman laisse

⁴²⁵ Charles Nodier, *Question de littérature légale, du plagiat, de la supposition d'auteurs, des supercheries qui ont rapport aux livres*, Droz, Paris, 2003.

⁴²⁶ *Les Versets sataniques*, pp. 13-14.

entrevoir un véritable travail d'adaptation d'un support à un autre support, de transfert de technique. On voit bien comment le roman prend la structure cinématographique avec des personnages qui jouent plusieurs rôles. Dans ce sens, Gibreel peut aisément être réalisateur et acteur à la fois, tout comme il peut jouer plusieurs autres rôles dans son propre film et revenir derrière le rideau pour l'apprécier. En dehors de la galerie d'informations venant des différentes incarnations du personnage qu'on peut relever dans cette multiplication des rôles, c'est également l'illustration d'une véritable esthétique de l'hybridité qui est mise en place dans le texte. Le collage, dans ce sens, procède d'une poétique totalement nouvelle, un brin sarcastique dans la mise en retrait de la notion de subjectivité et dans le déplacement de la notion d'auteur, un déplacement qui constitue en réalité une sorte de critique contre l'unicité pour l'introduction d'une pluralité de vision. Le récit intégriste, par la modalité du collage, est donc un récit de la rupture.

De ce qui précède, on peut dire que les différents auteurs du corpus usent du collage comme d'une modalité du récit intégriste. Si on peut voir en cela une illustration de l'inconscient de ces auteurs qui sont fortement influencés par la vastitude de la culture qu'ils incarnent, il se dresse aussi, de par cette écriture, une véritable esthétique de la déstructuration, du réagencement de la notion de sujet et de référent. Un travail qui conteste la légitimité de l'idéal intégriste pour une pluralité d'idéaux. D'ailleurs, c'est l'une des particularités du collage qui déstructure pour une réorganisation du phénomène auquel il s'intéresse. C'est certainement ce qui fait dire à Gilles Dumoulin que

*le collage déstructure ou réagence la notion d'auteur comme référent – ou référence – du texte, et celle de texte comme unicité et homogénéité, surface lisse d'enregistrement de la subjectivité. (...) la pratique et la conception du collage relève d'une esthétique radicalement différente. Le collage est un emprunt esthétique – parfois global – considérant le texte dans sa matérialité, sa plasticité.*⁴²⁷

En parcourant ces différents aspects du récit intégriste, on constate un fait convergent : celui de l'oscillation de ce récit entre légitimation et contestation. À côté d'une écriture qui semble obéir aux canons classiques, émerge rapidement une autre qui va en contradiction avec cet idéal. Près d'un narrateur qui semble maîtriser la narration des événements survient une autre voix, souvent plus incisive que celle du narrateur. Cette transgression, sur le plan esthétique, s'accompagne aussi d'une rupture sur le plan des idées, comme sur le plan des actions des personnages par rapport à l'idéologie intégriste. Cette érudition qui permet aux

⁴²⁷ Gilles Dumoulin⁴²⁷, *Du Collage au cut-up (1912-1959) Procédures de collage et formes de transmédiation dans la poésie d'avant-garde*, Université de Grenoble, 2012, p. 17.

différents auteurs de tisser autour de leurs récits des réseaux de filiation, de parenté et d'influence, réoriente la question de l'intégrisme religieux. L'esthétique en question, qui participe de la transgression, est la contestation d'une vision homogène pour en introduire une pluralité de visions. Cette oscillation devient donc l'une des caractéristiques du récit intégriste qui se présente comme un récit en procès contre la forme balzacienne du récit et de l'idéologie uniforme de l'intégrisme religieux.

IV-2 ÉCRITURE DE L'INTÉGRISME ET PERSONNAGES HORS NORME

Barnabé Mbala Ze⁴²⁸ adjoint le personnage dans la liste des catégories du récit, lorsqu'il revisite la narratologie, en tant qu'il est une catégorie qui permet de conserver et de transformer le récit. C'est dire que dans l'analyse du récit, il est important de s'intéresser aux personnages qui conservent et font avancer ce récit. Vincent Jouve confirme cette importance des personnages dans le roman lorsqu'il affirme : « Il n'est pas de roman sans personnage, l'intrigue n'existe que pour et par eux.⁴²⁹ » Leurs portraits, leurs ambitions et leurs itinéraires peuvent être des données non négligeables dans la construction du sens du texte, comme le relève l'analyse structurale qui considère le personnage comme une unité de signification. Leur impact se perçoit bien dans les œuvres en étude, étant donné qu'elles mettent en scène des personnages dont les portraits s'opposent à leurs itinéraires, créant ainsi un effet de surprise et surtout d'incertitude en ce qui concerne leur classement. Cette situation exprime une sorte de transgression dans la création des personnages qui peuvent à un moment donné, être en rapport avec les attentes ou non. Dans d'autres circonstances, ils peuvent même rompre avec ce pacte de lecture signé à partir de sa désignation. Loin de faire une étude du personnage pour le personnage, la présente section s'intéresse à la création du personnage dans le corpus comme une modalité de la transgression narrative, et par conséquent, une altérité langagière de l'intégrisme religieux. Ainsi la dynamique des personnages dans le temps et dans l'espace, la multiplicité des portraits et des programmes narratifs, tout cela traduit en réalité l'influence de l'intégrisme religieux dans le texte, une influence porteuse d'idéologie dans la mesure où le personnage est un porte-parole qui traduit les aspirations d'une couche de la population ou d'un auteur. Car comme le souligne Yves

⁴²⁸ Mbala Ze, *La Narratologie revisitée. Entre Antée et Protée*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2003.

⁴²⁹ Vincent Jouve, *L'effet-Personnage dans le roman*, Paris, PUF, 1992, p. 58.

Reuter, « il ne faut surtout pas sous-estimer que le personnage est un des supports essentiels de l'investissement, idéologique et psychologique des auteurs et des lecteurs.⁴³⁰ »

IV-2-1 Le personnage intégriste, un être insaisissable

La caractérisation des personnages dans l'ensemble des romans laisse entrevoir une certaine facilité à muter tant sur le plan physique que psychologique et même social. Ce qui fait de ces personnages des êtres insaisissables et de parfaites illustrations de la transgression, tant ils ont l'art de créer l'inattendue en rompant avec les attentes du lecteur. Cette insaisissabilité observée chez les personnages s'avère intéressante car son portrait peut être porteur des aspirations individuelles ou collectives. Le fait de ne pas le maîtriser peut donc être perçu comme une modalité du récit intégriste, susceptible de traduire les différentes aspirations qui s'affrontent dans le texte.

IV-2-1-1 L'être des personnages intégristes

La sémiologie analyse le personnage comme un être de papier doté d'un nom et dont on peut établir les traits physiques et moraux. Le portrait d'un personnage peut concerner le corps, l'habit, la psychologie. Ce sont des éléments très importants susceptibles d'orienter le lecteur vers diverses significations du texte.

IV-2-1-1 La dénomination du personnage intégriste

Le phénomène de dénomination des personnages, dans un récit, est suggestif, dans la mesure où il est très souvent motivé. Celui-ci situe très souvent le personnage dans un univers social, détermine son programme narratif et, de ce fait, un horizon d'attente chez le lecteur. En désignant le personnage par un nom, il se produit un travail d'appropriation et de signification à travers le récit, en dehors même du plan réel auquel fait référence l'écrivain. C'est certainement la raison pour laquelle Roland Barthes recommande un examen minutieux de la dénomination lorsqu'il affirme : « Un nom propre doit être interrogé soigneusement car le nom propre est, si l'on peut dire, le principal des signifiants, ses connotations sont riches, sociales et symboliques.⁴³¹ » Ainsi présenté, il s'agit de voir comment l'exploitation de cette notion se projette comme une catégorie signifiante dans la littérisation de l'intégrisme religieux par les différents romanciers mis en regard.

⁴³⁰ Yves Reuter, *L'analyse du récit*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 34.

⁴³¹ Barthes, introduction à l'analyse structurale du récit », in *Poétique du récit*, Edition du Seuil, 1977, p. 173.

Dans *À quoi rêvent les loups* par exemple, l'auteur met en évidence un ensemble de noms avec des connotations variées. On peut d'abord relever des noms qui portent les emprunts sociohistoriques et idéologiques des années 90, comme Abou Tourab, Abou Meriem qui sont, selon Aziza Benzid, « des noms ou plutôt des surnoms que les groupes islamistes armés avaient l'habitude de porter pendant la décennie noire pour souligner leur attachement à la tradition arabo-musulmane.⁴³² » À côté de ces noms, se trouvent d'autres noms comme Nabil qui associe dignité et extrémisme, car Galem vient de l'Arabe « El ghoulow », qui veut dire extrémiste. À côté de ces noms, se trouvent Hamid, qui compose Hamid Sallal, veut dire « louer Dieu », ou encore Hind et Zoubaida, l'une faisant allusion à Hind Bint qui a combattu le prophète et l'autre à l'épouse de Harun El Rachid, une femme très rusée. Le nom du personnage principal Nafa Walid est constitué de deux prénoms. D'après Aziza Benzid⁴³³, c'est un nom généralement attribué aux enfants illégitimes. En réalité, le texte offre une galerie de dénominations diversifiées qui ne permettent pas de situer l'intégriste du point de vue du sexe, du métier ou de l'âge.

La situation n'est pas moins différente lorsqu'on découvre *Les Versets sataniques*. Tout comme dans *À quoi rêvent les loups*, l'œuvre met à la disposition du lecteur des noms et des désignations des intégristes. Il s'agit des noms plus ou moins rattachés à des contextes sociohistoriques plus ou moins précis qui se rapportent à la religion, à la culture et à l'histoire. Le nom de Hind revient encore et son adversaire n'est personne d'autre que le prophète. Sauf que dans l'œuvre, on le désigne par Mahound qui est une variante du nom Muhammad, souvent retrouvé dans la littérature médiévale et plus tard européenne. Le nom a été utilisé dans le passé par des écrivains chrétiens pour vilipender Muhammad. Il était particulièrement lié à la croyance chrétienne que Muhammad était un dieu adoré par les païens, ou qu'il était un démon qui a inspiré une fausse religion. Cette dénomination fait du prophète un démon et le met en contact avec l'ange Gibreel qui lui révèle les versets sacrés. Une passerelle se crée dans laquelle le personnage peut à la foi interagir avec les anges comme avec les démons tels qu'Aysha, Gibreel Farista, Saladin Chamcha, L'Imam, Mahound, Salman... En ce qui concerne Gibreel, c'est la transcription arabe de Gabriel qui est un archange présent dans plusieurs religions, dont le christianisme, le judaïsme et l'islam. Il est composé de deux termes dont « Gabar » qui signifie « être fort » et « el » qui a le sens de « Dieu », tandis que Farishta est un nom féminin musulman qui veut dire « ange ». Si tout ce qui tourne autour de

⁴³² Aziza Benzid, Le personnage Khadraïen entre réalité romanesque et effet réel, in *Littérature et analyse de textes littéraires*, Langue & Usage 2017, p.234.

⁴³³ Ibid., p.236.

la dénomination renvoie à la nature divine ou supérieure du personnage, il n'en demeure pas moins vrai que la combinaison entre le masculin et le féminin pousse à s'interroger sur la nature même du personnage et des êtres qu'il incarne. Son antagoniste dans le texte n'est personne d'autre que Saladin Chamcha dont le nom, de façon littérale, signifie Cuillère. Mais dans le langage de la rue, il renvoie à une personne servile, qui fait tout pour plaire. Ce qui contraste avec son prénom d'origine arabe qui signifie: "pureté de la religion". Cette association pourrait présager le contraste chez le personnage. Proche de ces noms se trouve Salman le Perse, qui renvoie à un fidèle compagnon du prophète ou encore à l'Imam en exil à qui l'auteur n'attribue pas un nom, mais qu'il désigne par son titre religieux.

Dans la même perspective, l'affrontement oppose dans *Le Christ selon l'Afrique*, le pasteur Paul est Homotype, deux personnages aux convictions radicalement opposées. Si le premier est viscéralement Chrétien, le second l'est également concernant le Culte pharaonique. Non loin d'eux se trouve James Owona qui s'est radicalisé à cause des multiples échecs liés à son voyage et les jeunes musulmans qui patrouillent dans les rues pour éviter la perversion. On trouve à peu près la même configuration dans *Histoire du Juif errant* où on présente des intégristes religieux comme Thomas de Torquemada le Grand Inquisiteur de toute la péninsule ibérique qui ordonne la mise à mort de Luis de Torres et tous les autres individus soupçonnés de s'être convertis sans conviction. Le Juif errant lui-même dont le portrait évolue tout au long de l'histoire, tantôt tolérant tantôt extrémiste. On ne peut pas oublier Barabbas qui, fatigué d'attendre la réaction du Christ, choisit la clandestinité et pose des actes terroristes.

Si la dénomination du personnage intégriste n'est pas très précise dans *Soumission* comme avec les œuvres sus mentionnées, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle est présente dans cette œuvre. Le narrateur ne les désigne pas très souvent de façon individuelle. Celle-ci se fait plutôt par le billet des groupes auxquels ils appartiennent. C'est la raison pour laquelle on retrouve de façon opposée les jeunes salafistes d'un côté et les jeunes identitaires de l'autre, les uns viscéralement attachés à l'islam et à ses principes, les autres au catholicisme et souvent royalistes.

Donc, à partir de cette analyse, il est possible de voir comment l'ensemble des auteurs présente un kaléidoscope qui nous permet d'identifier les personnages de diverses origines, de diverses obédiences religieuses des individus isolés ou des groupes. Cette diversité rend complexe la possibilité de créer des stéréotypes. La structure du nom étant déjà complexe chez certains, elle n'arrive plus très souvent à satisfaire les horizons d'attente. La double

perspective en question illustre également la double perception du nom qui est à la fois un code social et un code significatif. Quand bien même il s'agirait des groupes sociaux, leurs dénominations seraient plurielles de façon à ne pas attribuer la désignation d'intégriste à une seule origine culturelle. Cette insaisissabilité au niveau de la désignation se présente comme une rupture par rapport aux discours qui semblent attribuer l'intégrisme religieux en fonction des origines géographiques, culturelles et peut-être même religieuses.

IV-2-1-2 Des êtres difficilement classables

Le portrait est également un aspect important de l'« être » du personnage. Il s'agit d'une forme de description particulière qui permet à l'écrivain de faire voir au lecteur l'image du personnage présenté. Il est constitué d'un ensemble de signes épars dans le récit qui le caractérise. Comme le dit Vincent Jouve, « Le portrait, on l'a vu constitué par l'addition des signes épars qui, tout au long du récit, caractérisent le personnage. On retiendra quatre domaines privilégiés : le corps, l'habit, la psychologie et la biographie »⁴³⁴. C'est à travers les gestes et les discours des personnages qu'on arrive à dresser le portrait. Une façon de comprendre l'histoire et de mieux appréhender la sémantique qui se dessine à travers les portraits en question. En étant attentif, on se rendra compte que le portrait des personnages est tout aussi instable que la dénomination, créant de ce fait une sorte de rupture.

Si on s'intéresse au personnage Hamid Sallal, le narrateur le décrit comme un ancien Boxeur doté d'un physique impressionnant. Comme vue plus haut, son prénom veut dire « louez Dieu ». Cependant, le personnage loue plutôt Junior Raja, fils d'une famille très opulente d'Alger pour l'avoir fait sortir de la misère. Il lui voue une adoration sans limite, comme il le dit lui-même : « Je ne permettrais pas même au bon Dieu de toucher à un seul cheveu de Junior. C'est mon Junior à moi, rien qu'à moi, c'est mon Pérou, mon bled à moi, il est toute ma raison d'être.⁴³⁵ » Il faut remonter aux déboires du personnage pour comprendre la réorientation de sa dévotion. C'est le personnage Junior qui l'a sorti de la situation misérable et des petits travaux minables qu'il exerçait après avoir abandonné sa carrière de boxeur international. Cet aspect de sa vie justifierait son deuxième nom Sallal en référence à la championne algérienne Leila Sallal. Près de lui, on peut voir le portrait de Nabil Galem que dresse le narrateur, un être extrémiste qui terrorise tous les jeunes du quartier au nom des principes religieux, à commencer par sa propre sœur. Chez Hind et Zoubaida, le narrateur

⁴³⁴ Vincent Jouve, « Le moteur du roman : les personnages », *Poétique du roman*. sous la direction de Jouve Vincent. Armand Colin, 2020, pp. 126.

⁴³⁵ *À quoi rêvent les loups*, p.77.

s'attarde sur l'intransigeance de la première et la ruse de la seconde. Le personnage principal Nafa Walid est un jeune homme aux yeux bleus, à la démarche désinvolte, mais surtout jaloux de sa réputation de bel homme, comme l'indique cet extrait :

À Bab El-Oued, dans la Casbah, du côté de Soustara et jusqu'aux portes de Bachjarah, partout où je manifestais, j'incarnais le mythe naissant dans toute sa splendeur. Il me suffisait de me camper au beau milieu de la rue pour l'illuminer de mon regard azuré. Les vierges languissant d'apercevoir ma silhouette, les ringards du coin s'inspiraient de ma désinvolture pour se donner une contenance et rien ne semblait en mesure de résister à la force tranquille de ma séduction.⁴³⁶

Il s'agit donc d'un rêveur, d'un ambitieux qui veut devenir un acteur international. Dans son attitude, il estime que Dieu lui a donné la beauté et la santé nécessaires pour ne devenir qu'artiste. Ce portrait est très éloigné de Nafa Walid de la fin du récit qui devient un personnage intransigent. Il ordonne le massacre de tout un hameau pour mettre en évidence sa puissance et satisfaire au désir d'une femme, qui assassine son camarade d'armes pour blasphème. De là, il se dresse non seulement une inadéquation entre la dénomination de certains personnages et leurs actions, mais aussi on perçoit des changements de trajectoires qui décalent très souvent des projets de départ. Dans cette perspective, les actions antérieures et la signification d'un nom ne sont plus des garanties pour dédouaner des groupes et stigmatiser d'autres. Autant le portrait est insaisissable, autant le personnage intégriste l'est également.

Parallèlement à ce qui est décrit dans *À quoi rêvent les loups*, la situation n'est pas moins différente lorsqu'on découvre *Les Versets sataniques*. La description que le narrateur fait de Gibreel met en exergue un personnage aux multiples caractères et très souvent opposés. Au départ on le décrit comme un travailleur obsédé dans le transport des repas, mais un peu plus tard comme un lourdaud, essentiellement rêveur. C'est un enfant qui, selon sa mère, a le don de faire exaucer les vœux, mais peut aussi provoquer des situations catastrophiques.

Sur le plan physique, c'est un personnage doté d'une beauté angélique, comme on peut le noter dans cette remarque que lui fait le personnage Babasaheb Mhatre au moment où il lui demande de devenir acteur de cinéma : « Un garçon comme toi est vachement trop beau pour transporter des repas sur sa tête pendant toute sa vie. Va-t'en maintenant, vas, deviens un acteur de cinéma homosexuel.⁴³⁷ » Sauf que dans cette beauté angélique, il fait des rêves pervers de mariages homosexuels dans lesquels il s'imagine à la pace du prophète Mohamed

⁴³⁶ *À quoi rêvent les loups*, pp. 21-22.

⁴³⁷ *Les Versets sataniques*, p. 38.

qui épouse la riche veuve en devenant, lui, la femme de Babasaheb Mhatre. Des rêves qui lui font honte à son réveil mais qui le poussent à s'inquiéter sur sa nature. Cette inquiétude sur sa nature se révèle également comme une occasion pour s'interroger sur la nature des anges, tel qu'on le note dans cet extrait : « La condition humaine, mais quelle est la condition des anges ? À mi-chemin entre Allahbonne et homo sapiens, ont-ils jamais douté ? Oui : défiant la volonté de Dieu un jour ils se sont cachés sous le trône, osant poser des questions interdites : des antiquations »⁴³⁸. Le personnage devient donc l'expression de la transgression, dans la mesure où non seulement sa dénomination et son portrait laissent entrevoir la transgression des frontières quant à l'horizon d'attente des lecteurs, mais aussi et surtout permet d'émettre des doutes sur la nature des anges et leur foi en Dieu. En mêlant également le prophète à ses rêves homosexuels, le narrateur, à travers le portrait du personnage, fait intrusion dans les fondamentaux de la foi musulmane qui sacralise le prophète.

Près de lui, le personnage Chamcha rejette radicalement sa culture pour s'attacher à la culture anglaise. Il est prêt à tout supporter pour mériter son identité anglaise au point de sacrifier parfois son honneur. D'ailleurs Zeeny, qui est instinctivement attaché à la culture indienne, le considère comme un lèche-botte de la civilisation occidentale. C'est également un personnage dont le physique évolue constamment dans le texte. S'il est présenté comme un Indien légèrement coloré, il se transforme en satire lors d'un accident d'avion. C'est aussi l'homme aux mille voix qui peut représenter une déité, un homme ordinaire, un animal ou encore un paquet de sandwich. Cependant, l'homme tolérant qui critique son père pour son islamisation radical va se transformer après sa difformité au point d'utiliser son talent pour détruire Gibreel et accélérer de ce fait sa folie.

À côté de ces personnages se trouvent d'autres comme Hind, la femme d'Abu Simbel, qui fait référence à Hind Bint qui a combattu le prophète Mohamed. D'ailleurs le contexte est le même, celui de l'implantation de la nouvelle religion à Jahilia, avec à peu près les mêmes acteurs que dans l'histoire du prophète monothéiste. Hind est décrite comme une femme dont le physique reste permanent malgré l'évolution de son âge, étant donné qu'au moment où toute la population de la ville se détériore, la maîtresse de Jahilia est la seule personne dont le physique ne change pas. Bien plus, cette permanence physique modifie l'idée que les habitants de Jahilia se font d'elle, comme on peut le noter dans cet extrait : « Elle avait toujours la réputation de l'ensorceleuse, qui pouvait jeter une maladie si on ne s'inclinait pas sur le passage de sa litière, une sorcière qui avait le pouvoir de transformer les hommes en

⁴³⁸ *Les Versets sataniques*, p. 125.

serpents du désert quand elle en avait assez d'eux.⁴³⁹ » Si elle se sert dans un premier temps de son physique et de ses qualités pour livrer un combat acharné contre le prophète Mahound, elle va user des mêmes qualités pour se convertir et finir par le séduire.

Mahound lui-même est un personnage ambigu à la recherche d'une reconnaissance dans le milieu des affaires. Parallèlement au développement de ses affaires, évolue également une nouvelle religion qui vient de lui être révélée. Contrairement à la multitude des croyances de Jahilia, la soumission est une religion monothéiste qui ne croit qu'en un seul Dieu et en un seul prophète. La rencontre des intérêts des deux aspects de la vie du prophète le pousse à changer de cap, de temps en temps, à son profit. On retrouve donc un Mahound qui accepte les autres divinités pendant ses moments de faiblesse et qui les détruit pendant ses moments de force. Cet homme sort des révélations en fonction des circonstances et les change généralement lorsque le contexte change aussi. En réalité, le portrait du personnage manque de stabilité au point où il est difficile de créer des catégories.

Près de Mahound, on trouve l'imam en exil, désigné par son titre religieux. Ce qui montre le ferme attachement du personnage à sa tradition religieuse. D'ailleurs le portrait que le narrateur dresse du personnage en question fait de lui un être d'une cinquantaine d'années, intransigent. Dans la description que le narrateur fait de son appartement, il montre la volonté de l'Imam de garder sa pureté en maintenant les rideaux fermés pour ne pas entrer en contact avec la souillure de l'extérieur, comme le montre cet extrait : « Les rideaux, un épais velours doré, restent fermés toute la journée, sinon le mal pourrait se glisser dans l'appartement : l'étrange, l'extérieur, la nation étrangère.⁴⁴⁰ » Ce qui se présente comme une façon de critiquer son pays d'accueil qu'il qualifie de souillé. C'est pourtant l'extérieur qu'il critique qui lui apporte nourriture et eau. Il envoie même son entourage pour faire des commissions, mais refuse tout de même sa lumière. Cette volonté de pureté le pousse à juger et à condamner d'avance ceux qui sont différents de lui, comme tous ceux qui boivent du vin, alors que c'est l'eau qu'il recommande. En réalité l'imam est un homme bourré de contradictions.

Dans *Le Christ selon l'Afrique*, la trajectoire du personnage Paul est quelque peu semblable à celle de l'apôtre biblique qui change radicalement, partant du fonctionnaire corrompu qu'il était au grade de pasteur et guide spirituel de sa communauté. Sauf que le personnage Beyalesque évolue avec ses vices qu'il réoriente dans sa nouvelle vie. Les dix

⁴³⁹ *Les Versets sataniques*, p. 468.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 271.

pour cent qu'il prenait aux commerçants se transforment en dime. Il profite des difficultés des jeunes filles pour s'offrir des « divines fellations ». Il retrouve ainsi son opulence qu'il avait perdue après son licenciement. Le narrateur le présente ainsi dans un style ironique : « le Seigneur tout-puissant avait parfumé d'huile fraîche la tête de notre prophète. Il avait fait grandir sa fortune en lui permettant de s'élever comme le cèdre du Liban.⁴⁴¹ » Tous ces actes se justifient par les textes et des exemples bibliques qu'il prend le soin de choisir et d'expliquer habilement. Ainsi, le prénom du prophète signe déjà un contrat de changement radical de comportement quand soudain le lecteur se retrouve plutôt en face d'une réorientation des habitudes.

À côté de lui se trouve Homotype qui est viscéralement tourné vers les pratiques religieuses anciennes. Ces convictions se vérifient tant par le discours que par l'accoutrement et la décoration du logis du personnage. D'ailleurs, c'est tellement visible pour la narratrice qui pense que cet aspect ne pouvait laisser personne indifférent au moment d'entrer chez ce personnage. C'est ce qu'on peut noter dans cet extrait :

Ce qui vous cassait la pensée dès que vous pénétriez chez Homotype, c'était des livres aux titres bizarres comme Le livre des morts, ou Sur les traces des pharaons, ou encore, Hymne à Amon. Il y'avait là de quoi faire douter de la réalité de notre monde, du calendrier grégorien et de l'existence du thaumaturge de Galilée. Il avait transformé un tabouret en temple sur lequel trônaient les divinités égyptiennes. Horus avec sa tête de faucon et son corps humain me filait la trouille ; la déesse Isis avec son soleil soutenu par deux cornes me tétanisait, seul Osiris assis entre ses parents me donnait un sentiment de paix.⁴⁴²

Si Homotype est tourné vers le passé et critique toutes les formes de croyances modernes, il est également évident qu'il en maîtrise la teneur. Il fait même de rapprochements entre le livre des morts et la Bible. Bien plus, son apparence contraste avec le savoir en sa possession au point où il surprend le juge lors de son intervention au sujet du litige qui oppose la narratrice à la famille Okeng.

Le personnage intégriste dans *Soumission* n'est pas très solitaire, comme c'est le cas chez certains. Il est intimement lié au groupe dans lequel il évolue et avec lequel il partage les mêmes idéaux. La notion de fraternité est redéfinie au point de se rapporter à la religion, comme on peut le noter dans la réponse que le jeune noir donne à François au sujet de la visite que son groupe a rendue aux jeunes filles de son amphithéâtre. Le narrateur relate les faits en ces termes : « Ce fut le Noir qui me répondit, avec un grand sourire. "Pas de problème

⁴⁴¹ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 118.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 124.

monsieur, on est juste venu rendre visite à nos sœurs"⁴⁴³ ». Les sœurs en question, d'après le narrateur, étaient deux jeunes filles d'origine maghrébine. Une façon de montrer que c'est la religion qui scelle désormais les liens de filiation. Qu'on soit noir ou blanc, français ou maghrébin, le fait d'appartenir à une même religion finit par transformer les liens de parenté.

Ainsi, en s'intéressant à ces aspects du portrait du personnage, on constate que les personnages intégristes présentent une diversité de dénomination et de caractères avec des fonctions sociales plus ou moins stables. Au moment où on croit un aspect de sa personnalité se concrétiser ou encore un itinéraire se tracer, il advient un changement qui illustre cette difficulté à le cerner. Cette description fait la particularité même du personnage intégriste, un être difficilement maîtrisable. D'un point de vue technique, il crée la passerelle entre les divers aspects de sa vie, lui permettant d'aller d'un aspect à un autre. D'un point de vue idéologique, ce sont des discours pluriels qui se lisent à travers ces portraits insaisissables, éloignant ainsi la stigmatisation liée à l'intégrisme religieux.

IV-2-2 De la diversité des personnages à la diversité des quêtes

Autant le personnage intégriste est un être divers, autant les quêtes qu'il entreprend le sont également. La lecture du faire des personnages laisse entrevoir des êtres orientés vers des objectifs multiples en fonction des défis imposés par son espace ou son imaginaire. C'est ce qui justifie certainement la diversité des visées qu'on peut observer chez les personnages. Toutefois, l'observation attentive de ces mouvements laisse entrevoir des constances itératives qui créent des affinités centrées autour de la quête de l'authenticité du bonheur, de l'absolu, des savoirs immémoriaux comme horizon d'attente.

IV-2-2-1 La quête de l'authenticité

L'action du personnage intégriste a très souvent pour objectif la quête de l'authenticité. Dans la multitude des personnages évoqués un peu plus haut lors de l'étude de l'être, se créent des conditions de contact de brassage qui suscitent en lui la peur de perdre son authenticité. Cette crainte le poussent à rechercher ce qui le distingue des autres et fait de lui un individu particulier ou un membre d'un groupe qui s'oppose certainement à d'autres. Plusieurs aspects s'offrent à l'analyse du lecteur qui peut à la fois s'intéresser à la question du racisme, de l'identité culturelle ou de l'attachement à une religion. Vue sous cet angle, la quête de l'authenticité peut se lire dans la séparation des vrais et faux chrétiens dans l'Espagne décrite

⁴⁴³ *Soumission*, p. 34.

par le narrateur de *Histoire du Juif errant*. Après la prise de grenades par leurs Majestés très catholiques Ferdinand et Elisabeth d'Espagne, il s'établit un processus d'épuration de la nation qui consiste à y extirper tous les non convertis ou ceux qui l'ont fait sans conviction. Le narrateur l'évoque dès le départ : il ne faisait pas bon d'être Juif à cette époque-là dans une Espagne qui a fondé son unité sur la base de la religion catholique. D'ailleurs, une date limite leur avait été donnée pour partir du pays. Ceux qui restaient ou qui essayaient de se dissimuler dans la société subissaient les foudres des inquisiteurs, comme cette scène que présente le narrateur concernant la condamnation de Torres et plusieurs autres hérétiques à Séville :

Au milieu d'une foule qui ne boudait pas son plaisir, on fixa d'abord à des poteaux élevés sur le bucher les effigies des Juifs et des relaps qui avaient réussi à s'enfuir. On attachait ensuite à d'autres poteaux des cadavres d'hérétiques qui n'avaient pu être confondus et condamnés qu'après leur mort, dont on avait déterré le corps et dont la dépouille et le souvenir étaient livrés aux flammes. On se prépara enfin à brûler les vivants. Les condamnés eurent à subir un sermon et le fouet. Le sermon était interminable. Il faisait l'apologie de la Sainte Église catholique. Il condamnait ses adversaires. (...) Il appelait toutes les bonnes âmes à dénoncer les coupables et à pourchasser les suspects. Les hérétiques en même temps étaient fouettés jusqu'au sang. Il était difficile de savoir si les applaudissements et les cris de bonheur du public allaient au talent de l'orateur ou au sang qui giclait partout.⁴⁴⁴

Dans cette perspective, la quête de l'authenticité prend les allures d'une épuration de la société qui se forge une identité nationale basée sur la religion. Le sermon prononcé par le grand Inquisiteur interpelle certes les condamnés qui sont sur le point de passer par le feu, mais surtout, il concerne davantage la masse de fanatiques présente dans la foule qui doit s'engager pour la quête de l'authenticité.

La situation n'est pas moins différente dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie quand le narrateur met en scène le retour triomphant de Mahound à Jahilia après un long exil à Yathrib. Il implante la Soumission qui devient la seule garantie possible pour les habitants de rester en vie. Dans le but de sauver leur vie, les habitants se convertissent massivement. Malgré ces conversions, le narrateur présente l'état de la prison deux ans après la soumission en ces termes : « La prison était bondée de putains et de maquereaux, dont le nombre avait considérablement augmenté au cours des deux années où la Soumission avait introduit la séparation des sexes à Jahilia.⁴⁴⁵ » Au-delà des putains et des maquereaux visés par la nouvelle religion, se trouvent également les écrivains qui sont pourchassés par le prophète. Le poète Baal fait la remarque à Mahound sur son intransigeance vis-à-vis de ces deux catégories lorsqu'il affirme : « Les putains et les écrivains, Mahound. Nous sommes ceux à qui tu ne

⁴⁴⁴ *Histoire du Juif errant*, pp. 159-160.

⁴⁴⁵ *Les Versets sataniques*, p. 506.

peux pardonner.⁴⁴⁶ » En réalité, ces deux entités sont présentées dans le texte comme des symboles de la transgression qui s'opposent à la Soumission dans sa quête de l'authenticité. Les douze femmes jugées avec Baal furent condamnées à mort par lapidation et, lui-même devait mourir la tête tranchée. Leur suppression se présente donc une comme une marche vers l'implantation d'une religion encore plus pure, plus authentique.

Dans la même perspective, la même haine des artistes est observée chez Yasmina Khadra où Rachid Derrag est condamné à cause de ses films jugés subversifs par les islamistes. La sentence et les motivations sont prononcées par Farouk dans cet extrait : « C'est un faiseur de films subversifs et il se choote au kiff, tous les jeudis au Libanon. (...) Un malpropre et un sale impie.⁴⁴⁷ » Le cinéaste sera assassiné en présence de Nafa Walid, son ancien acteur. Une façon de faire taire toute voix dissonante contre la cause intégriste. Dans ce cas, la quête de l'authenticité passe par la disparition des artistes qui ont certainement l'art de relativiser les faits.

Contrairement à la quête de l'authenticité qui prend généralement les allures d'une épuration dans les premières œuvres analysées, celle-ci offre plutôt le visage de l'affrontement entre les jeunes identitaires et salafistes dans *Soumission*. La démographie croissante des immigrés et fils d'immigrés d'obédience musulmane pousse les identitaires catholiques à se sentir à l'étroit dans un territoire qu'ils considèrent comme le leur. Ils s'organisent donc, à travers des réunions secrètes, la planification des actes de violence, des grandes marches, afin de préserver cette identité française et européenne mise à mal par ce qu'ils considèrent comme une invasion de l'islam. C'est ce qu'on peut noter dans les pancartes tenues par les manifestants qui portent les inscriptions suivantes : « Nous sommes le peuple de France... Nous sommes chez nous.⁴⁴⁸ » De leur côté, les jeunes salafistes qui considèrent la France comme une terre de conquête s'organisent également pour affronter les identitaires. Les deux groupes sont tellement obsédés par leur quête qu'ils finissent par se persuader que seul un affrontement pourra donner l'avantage à chacun des groupes. Et c'est ce qui va se passer dans la suite, comme le rapporte le narrateur : « Les affrontements avaient commencé, on distinguait des groupes d'hommes masqués, très mobiles, armés de fusils d'assaut et de pistolets-mitrailleurs.⁴⁴⁹ » La quête de l'authenticité passe donc par

⁴⁴⁶ *Les Versets sataniques*, p. 509.

⁴⁴⁷ *À quoi rêvent les loups*, p. 194.

⁴⁴⁸ *Soumission*, p. 120.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 121.

l'affrontement des deux groupes, l'authenticité ne pouvant être atteinte que par l'éradication de l'un des deux.

Ainsi présenté, la quête de l'authenticité prend des visages différents en fonction des circonstances au point où l'authenticité chez l'un ne représente pas le même idéal chez l'autre. Malgré la différence des représentations, elle est quand même perceptible dans l'une comme dans les autres œuvres. Même si l'œuvre de Calixthe Beyala n'a pas suffisamment été analysée dans ce sens, on l'observe dans les actions d'Homotype à la quête de la véritable identité africaine. La multitude de représentations que les personnages se font d'un même idéal montre aussi l'insaisissabilité des idéaux intégristes qui peuvent s'interpréter en fonction des situations. Si l'idéal quêté devient incontrôlable, les actions des personnages se présentent donc comme des actions de déconstruction de l'idéologie intégriste.

IV-2-2-2 La Quête du bonheur

Les actions des personnages sont également motivées par la quête du bonheur qui ne lui est pas offert dans un espace-temps déterminé. Aussi entreprend-il des actions susceptibles de changer cette situation. De ce point de vue, les actions de Juifs zélotes sont légitimées par cette quête du bonheur qui leur est confisqué par les Romains. Pour atteindre ce but ultime, Ils vont d'abord faire confiance à Jésus considéré comme le messie. Cependant, jugeant sa réaction lente et la domination des Romains de plus en plus écrasante, la troupe à Barrabas va entreprendre des actes de violence au service de leur cause. Cet extrait décrit à suffisance les méthodes employées: « Les hommes de Barrabas s'introduisaient, la nuit, dans les maisons des riches Romains, attaquaient les caravanes qui arrivaient de Syrie, taxaient les propriétaires de troupeaux et de terres. Tuer ne leur faisait pas peur. Et torturer non plus.⁴⁵⁰ » Dans la réalisation de leur objectif, les personnages ne lésinent pas sur les moyens, comme on peut le réaliser dans l'extrait cité plus haut. Des agressions aux assassinats, en passant par les extorsions, tous les moyens sont bons pour atteindre l'objectif qui est celui de chasser les Romains pour enfin retrouver le bonheur. Donc, pour atteindre l'objet de leur quête, ils sèment la terreur et la désolation auprès de ceux qui, parfois, sont éloignés de leur problème.

Contrairement aux cas des zélotes dans *Histoire du Juif errant*, la quête du bonheur dans *À quoi rêvent les loups* prend les allures d'une révolution religieuse. Alors que le pays est dans une situation catastrophique à cause de la corruption et de la gestion arbitraire du pouvoir, une révolution religieuse se met en place à travers le Front Islamique du Salut. C'est

⁴⁵⁰ *Histoire du Juif errant*, P. 136.

cette révolution qui va conduire le personnage principal de Casbah au maquis, en passant par son stage auprès des assassins de la cité universitaire. L'objectif étant le renversement du pouvoir d'Alger en vue de l'établissement d'un pouvoir Islamique, capable d'apporter le bonheur tant souhaité au peuple algérien. Cette quête du bonheur va le conduire à la destruction du bonheur des autres personnages par des assassinats et autres attentats, repoussant ainsi les limites de l'acceptable et réduisant les frontières entre le sacré et le profane. Le cas du magistrat qu'on assassine devant sa petite fille ou encore celui du poète qui souffre aussi de la mauvaise gestion du FLN en sont des parfaites illustrations.

Bien plus, le départ des fidèles du pasteur Paul de leurs domiciles vers celui de leur guide spirituel est également motivé par cette quête du bonheur. Dans *Le Christ selon l'Afrique*, ces personnages sont présentés comme des individus souffrant de maux divers. Des maladies ordinaires aux maladies mystérieusement acquises, en passant par la pauvreté généralisée, l'engagement religieux se présente chez eux comme la seule solution pouvant les faire sortir de cette situation catastrophique. On peut le noter dans ce reproche que fait James Awona à ses frères lorsqu'il dit : « En plus, vous passez vos journées à prier.⁴⁵¹ » En réalité, animés par l'espérance d'une vie meilleure, doublée de la confiance en leur guide spirituel, ces personnages sont prêts à tout pour atteindre cet objectif. Le personnage Homotype l'apprendra à ses dépens lorsqu'il ose affronter le pasteur Paul au sujet de la maison des plaisirs qu'il a ordonné de brûler. La réaction des fidèles du pasteur est d'une brutalité extrême. Sa propre sœur qui fait partie de ce groupe ne l'épargnera. Ainsi, Homotype est traité comme un opposant au bonheur que ces personnages sont en train de quêter. Leur désir est tellement grand qu'ils sont prêts à sacrifier les aspirations des autres, allant même jusqu'à attenter à leurs vies.

Dans la même perspective, la quête du bonheur dans *Les Versets sataniques* se présente sous le signe de l'organisation des attentats terroristes. Si le narrateur reste flou sur les origines des terroristes, on comprend tout de même dans leurs revendications les motivations de leurs actes. Le narrateur les présente ainsi qu'il suit : « Que voulaient-ils ? Rien de nouveau. Un pays indépendant, la liberté religieuse, la libération des prisonniers politiques, la justice, une rançon, un sauf-conduit pour un pays de leur choix.⁴⁵² » En dehors des éléments comme la rançon et le sauf-conduit qui relèvent de l'organisation matérielle de l'attentat, on se rend compte que les personnages intégristes ont des revendications intimement liées à leur

⁴⁵¹ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 10.

⁴⁵² *Les Versets sataniques*, p. 109.

bien-être. L'attentat terroriste devient donc un moyen d'accéder à ce bonheur qui se détermine par l'indépendance de leur pays, la liberté religieuse, la justice ou encore la libération des prisonniers politiques. Ainsi, la quête du bonheur chez ces personnages passe par la liberté religieuse et l'indépendance de leur pays. Sauf que dans cette quête, ils sont prêts à sacrifier même des personnes étrangères à leurs problèmes ou ceux qui n'adhèrent pas à leur vision.

Dans l'ensemble des œuvres analysées, et même dans *Soumission* qui n'a pas été évoqué, on trouve cette attitude extrême chez les personnages, notamment les identitaires dont le bonheur dépend de l'éradication des étrangers du territoire français et européen. Si la quête du bonheur se présente comme une convergence indéniable chez les auteurs, la vérité est que la notion en question varie en fonction des réalités et que celle-ci se vit différemment dans un cas comme dans les autres. En plus, la recherche du bonheur prend des allures extrêmes chez les personnages, au point où ils sont prêts à sacrifier le bonheur des autres au profit du leur. On comprend donc que, non seulement le bien-être des individus prend des orientations diverses chez le personnage intégriste, ce dernier finit aussi par en être obsédé qu'ils posent des actes extrêmes.

IV-2-2-3 La quête de la spiritualité

Le corpus dans son ensemble accorde une place prépondérante à la question de la spiritualité, laquelle question motive en grande partie les actions des personnages. Toutefois, cet accomplissement du désir de spiritualité s'accompagne d'un certain extrémisme qui pousse parfois au sacrifice de soi. Si l'on s'intéresse au pèlerinage du Panchâyat de Titlipur, on se rend compte que l'objectif poursuivi est intimement lié à la satisfaction d'un désir de spiritualité, celui d'aller à la Mecque Sharif et d'embrasser la pierre noire de la Ka'aba au centre du Harem Sharif. L'exigence en question étant imposée par la divinité pour le rétablissement de la communion spirituelle entre les habitants du Panchâyat et elle. C'est ce désir de spiritualité qui va pousser tout ce village à risquer les vies de tous ses membres en respectant cette prescription de l'ange : « Tout est demandé et tout sera donné ». ⁴⁵³ Ainsi, pour tout donner et espérer tout recevoir de l'ange qui incarne la divinité, les personnages doivent donc accomplir cet acte qui signe le départ d'une nouvelle communion spirituelle entre ce peuple et la divinité après le départ de la vieille Bibiji. Dans la quête de satisfaction du désir de spiritualité, les personnages sont prêts au sacrifice suprême. D'ailleurs, le vocabulaire utilisé s'articule autour de l'adjectif indéfini « tout », qui inscrit l'action des

⁴⁵³ *Les Versets sataniques*, p. 312.

personnages dans une dynamique de sacrifice total. Au final, ils finissent par se noyer dans la mer.

La situation n'est pas moins différente dans *Soumission* de Michel Houellebecq où le narrateur François décide de se rendre au monastère pour satisfaire son désir de spiritualité dans une France où les fondements spirituels de départ connaissent un bouleversement spectaculaire. Le narrateur va donc décider de se rendre au monastère de l'Abbaye de Ligugé pour une recollection spirituelle. S'il présente son parcours et les actions menées, le plus intéressant est la tendance qui s'y est installée ; tendance selon laquelle « *des gens venaient du monde entier toutes les semaines pour séjourner dans le plus vieux monastère d'Occident*⁴⁵⁴ » d'après le chauffeur de taxi qui l'y conduit. Le narrateur, tout comme ces gens que ce chauffeur évoque, sont hantés par la satisfaction d'un désir de spiritualité, celui-ci étant lié aux bouleversements sociaux de l'espace dans lequel ils évoluent. La quête de la spiritualité est donc dénuée d'une certaine authenticité, mais elle est motivée par les changements sociaux, économiques, historiques et culturels qui les hantent, poussant certains à vouloir fuir le monde dans lequel ils vivent pour s'enfermer dans la relation plus consolatrice avec la divinité. La quête de la spiritualité se déploie en opposition avec une autre spiritualité dans le texte.

Bien plus, on peut voir aussi dans la détermination du personnage Hiuan-Tsang l'expression d'une véritable quête de la spiritualité. Celle-ci se situe dans le désir du maître de la loi à approfondir son savoir sur le Bouddhisme. En effet, s'étend rendu compte de la partialité des savoirs Bouddhistes qui sont parvenus en Chine, le personnage en question décide de mener un voyage qui va le conduire au pays où est né le bouddha, afin d'interroger les vestiges, les mouvements qui ont subsisté dans le temps, de marcher avec amour dans ses pas et de ramener en Chine les écrits sacrés qui compléteront les savoirs déjà acquis. La description de l'itinéraire de cette quête est présentée ainsi :

Il traversa le fleuve de sable que nous appelons désert de Gobi, le royaume des ouïgours, plein de sable mouvants, de démons et de vents brûlants, la région de Syr Daria et de l'amour Daria célèbre Oxus des anciens qui courent l'un et l'autre sur près de tiers milles kilomètres avant de se jeter dans la mer d'Aral les défilés de l'Hindou kouch(...) Il vit des princesses et des sages, il coucha dans les couvents et à la belle étoile, il souffrit de faim, de soif, de la chaleur et du froid(...) Il s'était juré d'arriver au royaume de brahmanes et de ne jamais retourner en Orient, c'est-à-dire en Chine s'il ne parvenait pas en Occident, c'est-à-dire en Inde, la patrie du bouddha.

⁴⁵⁴ *Soumission*, p. 211.

Il avait fait le serment de se laisser couper en morceaux et être réduit en poussière plutôt que de revenir en arrière avant d'être parvenu à son but.⁴⁵⁵

Cette description illustre à elle seule la distance du chemin parcouru et les risques pris pour l'accomplissement de ce désir. Hiuan-Tsang atteindra son but, puisqu'il va voir non seulement les vestiges du bouddha mais aussi son ombre, ainsi que les bouddha à venir. C'est la raison pour laquelle il rentre en Chine faire ce rapport à son empereur :

Moi le Sarma Hiuan-Tsang, j'ai su de bonne heure que, jadis le bouddha né de l'occident a légué sa doctrine qui s'est propagée dans l'Est, en Chine. Mais comme les textes précieux qui renferment les principes étaient arrivés jusqu'à nous mutilés et incomplets, l'idée d'aller les chercher au loin sans prendre aucun souci de ma vie m'a longtemps tourmenté. C'est pourquoi dans le quatrième mois de l'époque de Zheng guan, bravant les périls et les obstacles sans nombre, je suis parti en secret pour le Tian Zhu ou tin du, que les gens du pays appellent Jambudvīpa.⁴⁵⁶

La suite du rapport se résume à l'interaction entre l'ombre du Bouddha et le maître de la loi, surtout à l'exposition des savoirs bouddhistes acquis lors du voyage. Il ressort donc de cette analyse qu'il y a un désir de satisfaction d'un intérêt spirituel dans la dynamique du personnage. Celui-ci se situe dans son interaction avec le Bouddha et dans le dépassement des savoirs acquis.

Parallèlement à ce qui a été relevé plus haut, *À quoi rêvent les loups* permet de voir comment le désir de spiritualité s'empare des personnages. Après l'épisode malheureux de la mort d'une adolescente et la profanation de son cadavre, c'est à la mosquée et principalement chez l'imam Younes que Nafa Walid trouve du réconfort après une nuit de cauchemars dans lequel il appelle la divinité à son aide comme on peut le noter ici : « Mon Dieu ! Aide-moi »⁴⁵⁷. La réponse à son appel ne va pas se faire attendre au point de lui procurer un grand soulagement comme l'illustre cet extrait :

L'appel du muezzin retentit dans le prolongement du mien, apaisant subitement mon âme. Ce fut un moment d'une incroyable intensité. Comme par enchantement, mes angoisses s'émiettèrent et un sentiment de délivrance me submergea. J'étais convaincu qu'il s'agissait là d'un signe du ciel. Dieu s'adressait à moi par le truchement du muezzin. Il n'avait aucun doute là-dessus. Le salut frappait à ma fenêtre.⁴⁵⁸

Il se rend donc à la mosquée pour vivre pleinement ce désir de spiritualité. Sauf que c'est dans cette orientation qu'il se retrouve dans l'intégrisme islamiste, choix qu'il va

⁴⁵⁵ *Histoire du Juif errant*, pp. 375-376.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, pp. 416-417.

⁴⁵⁷ *À quoi rêvent les loups*, p. 82.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 82.

regretter un peu plus tard. Au désir du départ se substitue l'idéal violent et sanguinaire du Front Islamique du Salut.

L'intérêt que cette étude a porté sur le personnage intégriste a permis de parcourir ses différents aspects. De son être à son faire, il s'est révélé une certaine instabilité quant à sa dénomination, son aspect physique et psychologique et à ses actions. La dénomination est généralement en contradiction avec les attentes liées à sa dénomination, tout comme le physique et la psychologie migrent avec le temps. De l'instabilité des personnages se substitue l'instabilité des quêtes. Non seulement les quêtes des personnages intégristes sont multiples, mais quand bien même l'objet de la quête est déterminée, elle prend diverses significations en fonction des contextes. Le personnage intégriste se caractérise donc par son insaisissabilité. Si on peut voir en cette caractérisation un désordre apparent, il se dresse une esthétique de la transgression des stéréotypes et de la stigmatisation qui dépasse les discours rattachant l'intégriste à certaines zones géographiques ou à certaines religions. Cette modalité questionne aussi l'idéal intégriste qui est souvent l'objet de grands sacrifices alors qu'il n'est pas lui-même maîtrisé par ses propres acteurs.

À la fin de ce chapitre qui porte sur les configurations du récit intégriste, la présente analyse s'est intéressée à la structuration du récit proprement dit et à la configuration de ses personnages. La structuration du récit laisse entrevoir un montage inhabituel, un récit déstructuré, qui erre du point de vue de la temporalité et de la voix narrative. La configuration des personnages n'obéit pas non plus à des normes déterminées, encore moins à la diversité de ses quêtes. Quel que soit l'aspect, il s'établit une porosité tacite qui entraîne très souvent le basculement du récit et des personnages dans un sens comme dans l'autre. Cet aller-retour entre des frontières se caractérise dans le corpus par la rupture d'un pacte réaliste qui s'établit très souvent dès le départ, mais qui est rapidement rompu au fur et à mesure que le lecteur parcourt les dédales du récit. Ainsi, le brouillage narratif, générique et l'insaisissabilité des personnages illustrent parfaitement la mise en branle de la transgression comme modalité de la fictionnalisation de l'intégrisme religieux. Placé donc sous le signe de la fragmentation et du déséquilibre, les œuvres en étude positionnent l'idéologie intégriste sous le signe d'un récit en procès qui se situe à mi-chemin entre la légitimation et la contestation. Une position qui laisse émerger des voix et des structures narratives dissonantes, tout comme elle offre l'opportunité de questionner même les cultures religieuses stimulatrices des actions intégristes. Il s'agit donc à ce niveau d'une altérité langagière de l'intégrisme religieux, non

en tant que structure idéologique primaire, mais en tant qu'une structure resémantisée, doublée de la perception des auteurs.

Le regard posé sur les personnages permet de voir un autre aspect du désir de transgression des auteurs qui choisissent d'éviter les modèles, tout comme ils multiplient les quêtes des personnages et les orientations qu'ils en donnent. Cette perspective dépasse à la fois les codes du silence, de la religion, de la race, de la culture et du portrait habituellement utilisés pour parler de l'intégriste. À l'impossibilité de la saisir, se substitue celle d'en faire des stéréotypes. Ainsi, si de façon apparente les textes en étude laissent entrevoir une certaine déstructuration, cette esthétique du chaos qui se perçoit dans la littérisation de l'intégrisme religieux est positive et créatrice, car en rejetant la continuité, elle exprime la discontinuité et les sorties possibles permettant de requestionner les cultures religieuses, sources d'intégrisme. En réajustant les oppositions dans les œuvres en étude et en les faisant se rejoindre, les romanciers dressent toute une rhétorique implicite qui explore les marges et nourrit le doute interprétatif par un code tour à tour mimétique et en rupture avec les attentes du lecteur. On peut donc dire que le récit intégriste réoriente la perception de cette idéologie chez les auteurs, étant donné qu'il s'inscrit dans « un dressage rhétorique implicite de lecture.⁴⁵⁹ »

⁴⁵⁹ Jean-Pierre Goldstein cité par Barnabé Mbala Ze, *La Narratologie revisitée, entre Antée et Protée*, op.cit., p.155.

CONCLUSION PARTIELLE DE LA DEUXIÈME PARTIE

La deuxième partie de ce travail de recherche s'est intéressée à l'analyse des structures discursives et aux configurations narratives qui ont permis aux auteurs en étude de littériser l'intégrisme religieux. Cette approche va alors en droite ligne de la méthode sociocritique qui voudrait en réalité que toute production culturelle soit le fruit d'une écriture. Pour le faire, ladite partie a été organisée en deux chapitres dont l'un s'intéressait aux procédés d'un discours agonistique et l'autre aux configurations du récit intégriste.

En ce qui concerne la structuration du discours intégriste, la présente analyse a permis de relever un ensemble d'éléments liés à la violence du discours, à la mise en forme et à la construction de l'imaginaire intégriste. Cette construction discursive situe le phénomène au centre de ses paradoxes à travers la multiplicité des discours opposés, qui n'ont de valeur qu'en fonction d'un nombre de paradigmes regroupant une catégorie pour mieux l'opposer à l'autre. En plus de ces discours qui s'affrontent, on observe aussi une mise en forme qui contraste avec les idéaux véhiculés et surtout les imaginaires inassouvis de la part des personnages. C'est cette illustration des tensions perceptibles à travers le discours accompagnant l'intégrisme religieux qui témoigne de son caractère agonistique. L'analyse du discours intégriste devient donc intéressante non seulement à partir de son caractère conflictuel, mais aussi par la libération d'autres discours qui, loin de cantonner le phénomène intégriste dans son seul aspect, le situent dans une multitude de discours sociaux qui envisagent des éventualités autres que ceux qui sont mis en avant.

Pour ce qui est des configurations du récit intégriste, notre étude a permis d'observer une structure narrative chaotique et une diversité de portraits avec des quêtes multiples qui illustrent une esthétique de la transgression. Dans cette perspective, nous avons relevé dans un premier temps un désordre narratif sur le plan de la structure, de la temporalité, des voix narratives et du collage des écrits, fictionnels ou non, qui mettent le récit intégriste en procès entre sa légitimation et sa contestation. L'analyse des personnages laisse également voir des portraits instables et des quêtes multiples qui laissent entrevoir une sortie des schémas classiques vers la marge. En refusant d'établir des modèles complets, en diversifiant les quêtes et leurs significations, les auteurs atteignent un double objectif, celui du rejet de la stigmatisation en fonction des catégories raciales, religieuses, géographiques ou culturelles et la déconstruction de l'idéal intégriste lui-même qui est très souvent diversifié en fonction des contextes et non maîtrisé par ses propres acteurs. En observant cette esthétique de la transgression, on se rend compte que les modalités de la littérisation de l'intégrisme

religieux sont certes chaotiques, mais à travers ce chaos, se lit une esthétique sous-jacente qui conteste la pureté des récits modèles pour la multitude des récits marginaux. dans la même logique, la dynamique et les multiples quêtes des personnages nous ont permis de revoir cette volonté de transgression, de dépassement. En réalité, les structures discursives et les configurations narratives chaotiques évoquées plus haut ne sont que les aspects littéraires de la déconstruction de l'intégrisme religieux pour l'émergence d'autres visions encore plus innovatrices.

Ainsi, ces modalités discursives étudiées permettent donc de voir, non seulement comment la mise en scène de l'intégrisme religieux influence l'écriture, mais aussi comment ces modalités scripturales le déconstruisent pour réorienter sa perception. Ces procédés se construisent donc dans une sorte d'entre-deux qui fait des différentes médiations, des sortes de passerelles allant de la mise en scène à la perception du phénomène par les auteurs. Ce sont ces « médiations qui déconstruisent, déplacent, re-organisent ou re-sémantisent les différentes représentations du vécu individuel et collectif »⁴⁶⁰. À travers cette analyse, on se trouve donc dans cette position d'entre-deux qui fait du discours une passerelle entre l'intégrisme religieux et la perception de celle-ci, une perception qui permet de déconstruire les discours et les récits de références, une perception qui permet de dépasser les idéaux intégristes pour se projeter vers d'autres récits vers des utopies novatrices.

⁴⁶⁰ Edmond Cros, *La Sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 37.



**TROISIÈME PARTIE
CRITIQUE DE L'INTÉGRISME ET
HUMANISME RELIGIEUX**

Les mouvements socioculturels, l'évolution de l'histoire du monde et des idéologies religieuses sont autant de motifs qu'on retrouve dans les œuvres en étude. C'est en réalité dans cette combinatoire de jeux et d'enjeux que s'élabore la notion même d'intégrisme religieux. Tout au long de l'évolution de notre exégèse, le présent travail a montré que la mise en texte de l'intégrisme religieux ne fait pas de lui un phénomène autonome, c'est-à-dire purement religieux, mais plutôt un ensemble constitué à la fois des enjeux sociohistoriques et des idéologies religieuses. L'analyse interne de la mise en texte a donc fait de l'idéologie religieuse un système esclave qui s'accompagne de ces réalités qui l'influencent. La suite de l'analyse nous a conduit vers des altérités langagières qui sont constituées, d'après Porpovic, des langages sociaux, des discours, des représentations, des images éventuelles que la mise en texte mobilise et travaille en dedans. Ces altérités langagières de l'intégrisme religieux ont démontré que la mise en texte de l'intégrisme religieux était une réalité en conflit et l'esthétisation de ce phénomène comme une transgression qui, certes présente un chaos apparent, mais laisse entrevoir une esthétique sous-jacente. C'est cette esthétique qui nous conduit vers des interrogations sur les cultures religieuses et le sens même de l'histoire contemporaine. Fidèle à la démarche sociocritique jusqu'au bout dans cette troisième partie, il importe d'étudier et d'évaluer la « *relation bidirectionnelle (en aller-retour) unissant le texte à la sémiotique sociale ou à la partie de celle-ci considérée* »⁴⁶¹. On rapproche cette analyse d'une lecture des structures qui revendique l'opposition interdit/permis, lecture dont les parallélismes aussi divers soient-ils entraînent des contradictions au sujet de la notion de sacré et de profane, de l'unicité à la pluralité, de la pureté à l'hybridité lisibles dans le corpus en étude. Une telle perception facilite la compréhension de l'intégrisme religieux contemporain, car cette approche permet de décrire le processus qui conduit un phénomène typiquement religieux à prendre des proportions extrêmes et de mettre en rapport l'idéologie intégriste avec le sens de l'histoire. C'est aussi le moyen de voir comment l'écriture des auteurs donne une nouvelle orientation à ce phénomène. Karl Marx démontre ce rôle de l'intelligentsia dans la pensée dominante lorsqu'il affirme :

*chaque nouvelle classe qui prend la place de celle qui dominait avant est obligée, ne fut-ce que pour parvenir à ses fins, de représenter son intérêt comme l'intérêt commun de tous les membres de la société ou, pour exprimer les choses sur le plan des idées : cette classe est obligée de donner à ses pensées la forme de l'universalité, de les représenter comme étant les seules raisonnables, les seules universellement valables.*⁴⁶²

⁴⁶¹ Pierre Porpovic, « La Sociocritique Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », op.cit., P. 9.

⁴⁶² Karl Marx, *L'Idéologie allemande* citée par Paul Ricœur, in *Idéologie et utopie*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 136.

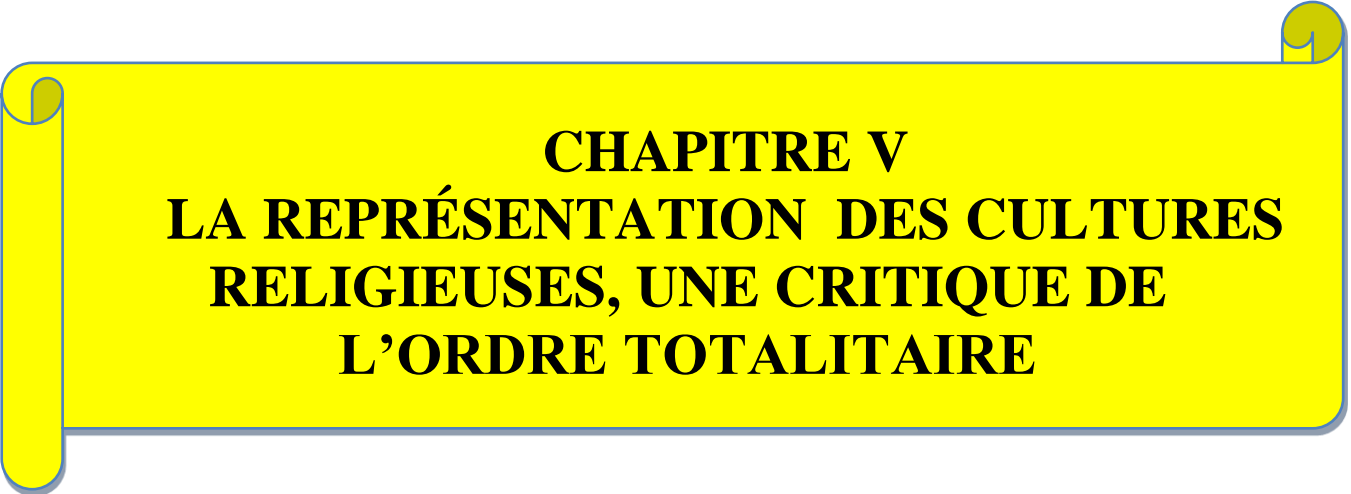
Ainsi présenté, l'intégrisme religieux en dehors de provenir des faits sociohistoriques, est en réalité une idéologie ; la seule raisonnable et capable, selon les intégristes, de rétablir les injustices sociales historiques et culturelles de plus en plus perceptibles dans le monde contemporain. Mais la volonté d'ériger une religion en une solution aux problèmes sociaux culturels contemporains, n'éloigne pas l'idéologie intégriste des tendances totalitaristes. C'est à ce niveau que la littérisation du phénomène en question devient intéressante, car l'écriture de l'intégrisme religieux se présente comme une opportunité pour questionner les usages des cultures religieuses et le sens de l'histoire. Un tel questionnement permet de voir comment la littérature part des facteurs qui sont à l'origine de l'intégrisme religieux pour la reconstruction d'une idéologie dont la force excentrique quête l'utopie d'une vie en dehors des cultures religieuses. C'est certainement le sens de l'histoire qui se dégage de cette lecture des romanciers du corpus. Un peu comme le dit Amin Maalouf : « *L'histoire est un réservoir immense d'évènements, de personnages dont on peut tirer toutes sortes d'enseignements. On la reconstruit à chaque époque, selon ses propres besoins d'explication du monde.*⁴⁶³ » Après avoir analysé les modalités discursives qui accompagnent l'intérêt que la littérature porte à l'intégrisme religieux, il conviendrait donc de voir comment la resémantisation de ces données par le discours réoriente le sens de l'histoire. C'est certainement ce qui fait dire à Bénat Tachôs que

*les mots couvrent plus qu'ils ne révèlent, masquent plus qu'ils ne permettent de discerner. Cela impose à l'analyste (historien, anthropologue, critique littéraire) de regarder au plus près les documents, images, textes, signes pour observer comment s'opèrent les différents passages d'un ensemble complexe à un ensemble complexe, qu'il soit de l'ordre du pli et du repli dans l'écriture poétique, des recyclages plus ou moins subversifs de l'antiquité pour décrire le nouveau monde.*⁴⁶⁴

C'est cette logique subversive de l'écriture qui nous intéresse dans la présente partie. Elle sera ainsi articulée autour de la critique de l'ordre totalitaire du monde (chapitre5) et de la question sur le sens de l'histoire des religions (chapitre6).

⁴⁶³ Maurice Tournier, « Identité et appartenances. Entretien », in *Mots. Les langages du politique*, n°50, mars 1997, p. 121.

⁴⁶⁴ Louise Bénat Tachot et Serge Gruzinski (sous la direction de), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Paris, Presses universitaires de Marne-la-Vallée, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2001, p. 11.

A yellow banner with a blue border and rounded corners, designed to look like a scroll. The banner is positioned horizontally across the middle of the page.

CHAPITRE V
LA REPRÉSENTATION DES CULTURES
RELIGIEUSES, UNE CRITIQUE DE
L'ORDRE TOTALITAIRE

Partant de sa double étymologie, la religion vient soit de *relegere*, recueillir, mais aussi respecter, soit de *religare*, relier. Dans le premier sens, la religion serait l'accueil d'une transmission par les anciens, un recueillement, un retour en soi-même rendant possible l'accueil du divin. Dans le second sens, il s'agit de ce qui relie les hommes à une ou plusieurs puissances qui les dépassent, mais aussi ce qui relie les hommes entre eux, ce qui permet une culture commune. Ainsi, la religion se définit comme une activité humaine consistant à rendre un culte à une ou plusieurs divinités tout comme elle est un ensemble de croyances, de pratiques, de récits et de traditions qui se transmettent comme un certain rapport de l'homme avec le sacré. On peut donc comprendre que la religion dépasse le simple cadre de la croyance, qui n'est déjà pas l'apanage des religions, pour s'ériger en pratique sociale et culturelle. Dans ce cas, elle renvoie à des rites, à des cultes, à une histoire. Ces pratiques diverses imprègnent aussi bien la morale, les institutions politiques et les règles du droit que les gestes et habitudes de la vie quotidienne (calendriers, fêtes, initiations, cérémonies, etc.). La diversité de celles-ci est telle qu'il est difficile de savoir ce qui relève, dans une culture particulière, du domaine sacré et du domaine profane.

En analysant le fonctionnement du phénomène religieux dans les différents romans du corpus, on note que, même s'ils s'intéressent à l'aspect de la croyance, c'est beaucoup plus au niveau des pratiques que les auteurs insistent. Le présent chapitre permet donc de s'interroger sur ces pratiques qui, à bien regarder, sont proches du totalitarisme. D'après Hannah Arendt, dans son ouvrage *Le système totalitaire*⁴⁶⁵, le totalitarisme se différencie de tous ces mots en « isme » tels que fascisme, despotisme ou autoritarisme, car il s'agit d'une idéologie globalisante, embrassant la totalité de la vie, s'appuyant sur un parti de masse se substituant aux classes sociales. Ce parti de masse met en œuvre cette idéologie et lui-même se soumet à la volonté d'un chef. On peut donc dire qu'on est en face d'un totalitarisme quand l'appareil de l'État, entièrement dévolu au triomphe d'une idéologie dominante et expansionniste, utilise tous les moyens de sa politique pour réduire la population à une masse soumise et fanatisée pour monopoliser, au profit exclusif de son projet, l'ensemble des canaux de la production. Certains vont plus loin, comme Eric Voegelin pour qui le totalitarisme a des origines spirituelles⁴⁶⁶. Il s'accorde sur cet aspect avec Emilio Gentile qui développe aussi le concept de « religion politique » en considérant que le totalitarisme vise la subordination, l'intégration ou l'homogénéisation des masses sous la forme d'

⁴⁶⁵ Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.

⁴⁶⁶ Lire à cet effet Thierry Gontier, Eric Voegelin et les "religions politiques", 2015, http://www.asmp.fr/travaux/communications/1015_06_29_gontier.htm. Hal-01744999.

une religion politique qui doit tendre à remodeler l'individu est les masses en provoquant une révolution anthropologique qui doit aboutir à la régénération de l'être humain et à la création d'un homme nouveau. Cet homme nouveau est consacré corps et âme aux projets révolutionnaires et expansionnistes du parti totalitaire dont le but ultime est la création d'une nouvelle civilisation supra-nationale.⁴⁶⁷

En rapprochant les deux concepts, on se rend compte, dans un cas comme dans l'autre, que la religion, en tant qu'idéologie, peut être considérée comme un moyen ou un but ultime à travers ses usages. Tout comme le totalitarisme, les usages des cultures religieuses s'orientent vers le remodelage de l'individu et des masses pour les consacrer corps et âme à l'idéologie intégriste. Le présent chapitre intitulé « la représentation des cultures religieuses, une critique de l'ordre totalitaire » vise à montrer comment les usages des cultures religieuses font de l'intégrisme religieux un totalitarisme. Il s'agit, encore plus, d'une critique des ordres totalitaires qui montre l'impact négatif qu'elles ont sur la décadence de l'humanité contemporaine.

V-1 DÉNONCIATION DE LA DÉRIVE TOTALITAIRE DES CULTURES RELIGIEUSES

Si la plupart des historiens analysent la question du totalitarisme du point de vue de l'histoire et l'associent généralement au fascisme, au nazisme et au stalinisme, il n'en demeure pas moins vrai que le phénomène a des racines profondément religieuses. D'ailleurs Hamon⁴⁶⁸ établit ce rapport en évoquant son expérience intérieure de jeune chrétien pendant son adolescence et celle de la religion communiste dans sa jeunesse. Il trouve ainsi des similitudes relatives à l'esprit, au langage et aux pratiques. François Fourquet relève cette équivoque lorsqu'il affirme :

Le concept de totalitarisme éclaire la très longue durée de l'accumulation du pouvoir. Les historiens considèrent que le totalitarisme du XX^e siècle est unique dans l'histoire et que le concept doit être réservé au fascisme, au nazisme et au communisme stalinien. J'affirme, au contraire, qu'il plonge ses racines dans l'histoire de l'Europe, et qu'il fut précédé de régimes totalitaires précurseurs caractérisés par la fusion de la politique et de la religion.⁴⁶⁹

En réalité, il faut comprendre que les régimes qualifiés de totalitaristes étaient donc annoncés par cette fusion entre la religion et la politique. Parler donc de la dénonciation de la dérive totalitaire des cultures religieuses revient à montrer comment dans la pratique,

⁴⁶⁷ Emilio Gentile, *Les Religions et la politique*, Paris, Seuil, 2005, p. 21.

⁴⁶⁸ Hervé Hamon, Patrick Rotman, *Génération. Tome I. Les années de rêves. Tome II. Les années de poudre*, éditions du Seuil, 1987.

⁴⁶⁹ François Fourquet, « Totalitarisme et religion », *Revue du MAUSS permanente*, 2016 [en ligne]. <https://www.journaldumauss.net/./?Totalitarisme-et-religion-1292> consulté 02 octobre 2022, p. 2.

l'intégrisme religieux consacre le monopole de la religion en se mêlant de diverses manières par le biais de l'argent, de l'instruction, de la culture, de la compétence, de l'horizon politique, de l'organisation, du personnel dirigeant avec de plus hautes fonctions de l'État confiées à de hauts dignitaires de la formation religieuse. Dans ce fonctionnement de cultures religieuses. L'objectif, dans ce cas, est de capter et de contrôler les esprits. Cette logique est entraîne souvent la déstabilisation des structures sociales telles que la famille, la déstructuration de la relation humaine et la banalisation de la vie. Bien plus, comme dans tous les totalitarismes, la volonté de contrôler le pouvoir dans tous ses aspects conduit souvent à des dérives qui créent des décalages entre l'idéal prôné et les actions des personnages.

V-1-1 La fragmentation des familles

L'un des marqueurs de la désintégration du monde contemporain que décrivent les romanciers en étude commence par la perte du lien filial. De façon générale, ce lien est fortement perturbé quand il est même presque inexistant entre les personnages. Les auteurs laissent entrevoir des trajectoires et des motivations différentes qui aboutissent presque toutes à cette perte du lien filial et à l'esseulement des individus. Lorsque les pratiques religieuses entrent en action dans ce contexte déjà fragile, c'est le lien familial qui prend davantage un coup. *Le Christ selon l'Afrique* par exemple présente une société camerounaise perturbée sur le plan de la relation humaine. Les relations de couple dans le texte sont soumises au principe de séparation. La femme Camerounaise en paye le prix fort puisqu'elle est généralement trompée par les hommes qui lui feront un ou deux enfants avant de s'en séparer. La mère de la narratrice elle-même en a été victime, si bien qu'elle a été contrainte de l'élever seule. Le plus intéressant est lorsque la religion fait irruption dans le milieu familial, comme c'est le cas d'Homotype et sa sœur. Le premier se consacre entièrement aux pratiques religieuses africaines, tandis que la deuxième est une fervente croyante du Prophète Paul. Dans ce contexte où les pratiques religieuses sont diamétralement opposées, se redéfinit également la famille. Les notions de père, de mère, de frère et de sœur cessent de désigner les personnes ayant un lien de sang plus ou moins avéré pour finir par concerner les hommes et des femmes appartenant à une même religion. Cette resémantisation de la famille se matérialise lors de l'affrontement entre le prophète Paul et Homotype. Le dernier se fera lyncher avec manière par les fidèles du premier. La narratrice fait état de la situation lorsqu'elle présente leur arrivée chez le prophète : « Dès que nous arrivâmes, les malades se mirent en régiment de

combat, prêts à défendre « papa », comme ils appelaient affectueusement le prophète.⁴⁷⁰ » Ainsi, de par le lien de la religion, le prophète Paul refait une nouvelle famille constituée des fidèles dont il est le père. En laissant la parole aux personnages, la narratrice enrichit davantage son récit et éclaire la situation, comme on peut le voir dans cet extrait qui illustre les menaces et la détermination des fidèles à défendre leur père : « -C'est qui ça qui cherche les histoires à notre papa ? demandèrent-ils. Il faudra d'abord passer sur nos cadavres pour l'atteindre. Même Elisabeth, la sœur cadette d'Homotype, une asthmatique-bronchitique qui avait rejoint le groupe de prière insultait son frère.⁴⁷¹ » En dehors de la détermination à défendre le père de la famille qui se voit chez les personnages, se lit également cette redéfinition de la notion famille dans la mesure où Elisabeth renie son propre frère pour une nouvelle famille unie par le lien de la religion. Dans la pratique, les usages des cultures religieuses facilitent la rupture des liens familiaux, pour la réorganisation d'un autre type de rapport. La religion se substitue au sang, entraînant les individus à se séparer de leurs familles biologiques pour la recombinaison d'une famille religieuse.

Parallèlement à la désintégration du lien familial perceptible chez Calixthe Beyala, Michel Houellebecq en fait également un thème important, dans la mesure où elle est presque symptomatique des malheurs des êtres. Dans le texte, François est décrit comme un personnage solitaire qui mène une existence misérable sur le plan relationnel. Il ne fait aucune allusion à sa famille, au point où le lecteur n'arrive même pas à soupçonner l'existence de ce type de lien chez lui. C'est à la 174^e page de l'œuvre qu'il fait allusion à sa mère à travers une lettre qui l'informe de son décès. On peut le noter dans cet extrait :

La troisième lettre par contre me réservait une surprise. Émanant de la mairie de Nevers, elle m'adressait ses plus vives condoléances suite au décès de ma mère, et m'informait que le corps avait été transporté à l'institut médico légal de la ville, qu'il m'appartenait de contacter pour prendre les dispositions nécessaires, la lettre était datée du mardi 31 mai. Il parcourt rapidement la pile : il y'avait eu une lettre de relance le 14 juin, une autre le 28. Enfin, le 11 juillet, la mairie de Nevers m'informait que conformément à l'article L2223-27 du code général des collectivités territoriales, la commune avait pris en charge l'inhumation de ma mère dans la division à caveaux des terrains communs du cimetière de la ville.⁴⁷²

La suite du récit justifie en réalité la rupture presque totale des liens filiaux entre les membres de cette famille dont le fils vit à Paris. Le père est séparé de sa mère qui n'a plus pour seul compagnon qu'un chien. Cette rupture du lien familial s'illustre dans la suite du récit où il imagine que son père avait probablement été contacté, et que, lui aussi avait dû

⁴⁷⁰ *Le Christ selon l'Afrique*, p.119.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p.119.

⁴⁷² *Soumission*, P. 174.

laisser les courriers sans réponse. Si l'on sent la perte du lien filial entre la mère et le fils, la situation n'est pas très différente entre le fils et son père. On le perçoit également au moment où il parle du décès de son père dans cet extrait :

Ce fut en fait mon père qui mourut, quelques semaines plus tard. Je l'appris par un appel de Sylvia, sa compagne. Nous n'avons regretté-elle au téléphone, "pas tellement eu l'occasion de nous parler" c'était vraiment un euphémisme : en fait, je ne lui avais jamais parlé, je ne connaissais même son existence que par une allusion indirecte que m'avait faite mon père lors de notre dernière conversation, deux ans auparavant.⁴⁷³

Si le premier extrait insinuait une certaine distance entre le narrateur et sa mère, l'extrait suivant confirme cette tendance où le narrateur avoue avoir parlé à son père pour la dernière fois, deux ans plus tard. Bien plus, on peut remarquer chez le narrateur cette tendance à ne parler de ses parents que pour évoquer leur décès. La première fois qu'il parle de sa mère c'est lorsqu'il évoque son décès. C'est aussi à cette occasion qu'il évoque furtivement son père pour ne reparler de lui que le jour où il décède. Par contre, le personnage effectue un voyage au monastère pour se ressourcer, alors qu'il est au bord de la rupture. La religion, dans ce cas, s'engouffre dans le vide que laisse la relation familiale difficile pour recomposer la notion de famille.

Bien plus, c'est le cas des jeunes musulmans de l'université qui est encore plus interpellateur, dans la mesure où ils redéfinissent la notion de famille sur la base de l'islam. Les frontières de la race et de la géographie s'effacent pour céder la place à une famille basée sur la frontière de la foi. Les membres dans ce cas se sentent responsables les uns des autres, les forts surveillent et protègent les faibles. Ils veillent aussi au respect scrupuleux des pratiques religieuses par les autres membres. C'est ce qu'on peut voir dans cet échange entre le narrateur et un groupe de jeunes constitué d'un noir et de deux arabes qui bloquent l'entrée de la salle de cours. À la question de savoir ce qu'ils veulent, le narrateur va recevoir une réponse quelque peu insolite, tel qu'il le rapporte ici :

Ce fut le Noir qui me répondit, avec un grand sourire « pas de problème, monsieur, on est juste venu rendre visite à nos sœurs... » fit-il en désignant l'amphithéâtre d'un geste apaisant. En fait de sœur il n'avait que deux filles d'origine maghrébine, assises l'une à côté de l'autre, en haut et à gauche de l'amphi, vêtues d'une burqa noire, les yeux protégés par un grillage, enfin elles étaient largement irréfutables me semblait-il.⁴⁷⁴

La description des filles en question laisse entrevoir le fait qu'elles sont musulmanes. Bien plus, parmi les jeunes qui prétendent être leurs frères, se trouvent deux maghrébins et un

⁴⁷³ *Soumission*, p.188.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p.33.

Noir. La situation montre en réalité qu'il y a une redéfinition du lien familial qui se construit désormais sur la base de la religion. Le fait d'appartenir à une religion tisse un lien solide qui donne le droit aux autres membres de vous surveiller ou de vous protéger. La position des jeunes devant l'amphithéâtre n'a rien à voir avec une simple visite de courtoisie à ses sœurs, mais elle renvoie plutôt à une sorte d'intimidation, non seulement envers ceux qui oseraient s'approcher de leurs « sœurs », mais aussi envers leurs sœurs elles-mêmes, pour qu'elles n'osent pas s'écarter des principes de la religion.

Parallèlement aux deux œuvres sus évoquées, la situation de Nafa Walid interpelle également le lecteur dans l'aspect de l'effondrement des familles. Celle-ci s'illustre à travers la rupture des liens entre le personnage principal et les membres de sa famille. On peut le voir dans la description des rapports conflictuels entre son père et lui. Chacune des causeries entre les deux personnages tourne aux invectives, aux cris et à la critique acerbe. C'est ce qui ressort dans cet extrait qui présente la réaction du père de Nafa au moment où il sollicite l'aide de sa mère pour obtenir l'assentiment de Nabil pour épouser sa sœur : « -Je n'avais pas besoin d'être bousculé, surtout pas devant une vierge de quinze ans.⁴⁷⁵ » Il faut noter que la conversation ne le concerne pas. Mais il trouve une occasion d'y intervenir par un cri du salon à travers lequel il met en emphase l'incapacité de son fils à pouvoir résoudre un problème aussi facile que celui-là. En dehors de l'idée réductrice qu'il a de son fils, le fait de crier à partir du salon rend public à la fois un sujet intime et son incapacité à le résoudre. Une situation qui suscite le rire de ses sœurs, le tournant ainsi en bourrique devant toute la famille. Cet épisode va empirer la relation entre le père et le fils, au point de faire de Nafa un loup solitaire qui sera recruté par les extrémistes religieux.

Bien plus, la rupture de la relation entre Nafa et son père va progressivement entraîner celle d'avec sa mère et ses sœurs. Un climat favorisé par la disparition du personnage principal et la découverte de ses activités par sa famille. Il sera presque banni par le reste de la famille qui estime que ce sont ces activités qui ont provoqué le décès de son père. Le retour de Nafa avant le maquis illustre bien cet effondrement, à l'exemple de ce dialogue catastrophique entre le personnage et sa mère :

*- Je suis venus te dire que je pars pour le maquis
-Tu n'avais pas besoin de te déranger
-Je voulais vous faire mes adieux
-C'est fait
Nafa se mordit la lèvre. Son chagrin pesa sur sa nuque.*

⁴⁷⁵ À quoi rêvent les loups, p. 103.

*-Je n'aurai pas ta bénédiction, je présume.
-Celle de tes cheiks te suffira.⁴⁷⁶*

Dans cette étrange conversation entre mère et fils, l'auteur illustre véritablement cet effondrement de la famille de Nafa. Il n'y a aucune argumentation, aucune justification des points de vue de l'un ou de l'autre, pas même un geste d'affection dans ce contexte d'adieu. En réalité, l'extrémisme religieux a rapproché Nafa de sa nouvelle famille au point de l'éloigner de l'autre. Ses sœurs se cachent en sa présence, faisant de Nafa un être esseulé, étranger dans la maison qui l'a vu naître. À l'opposé de la bénédiction maternelle qu'il sollicite, la mère de Nafa rappelle à son fils la bénédiction des chefs religieux. Une façon de lui montrer qu'il a renié sa famille pour la reconstitution d'une nouvelle famille.

La situation n'est pas moins différente lorsqu'on analyse le cas de la famille de Saladin Chamcha. La lecture de l'œuvre laisse entrevoir une certaine vénération du père par le fils au départ. Cependant, une série d'événements dans leur vie transformera cette vénération en rancœur, au point de vouloir définitivement se séparer de son bourreau. C'est certainement ce qui justifie son voyage pour l'Angleterre. Les rares rencontres ou conversations entre les deux personnages se soldent toujours par l'échec. Le narrateur fait le bilan des motifs de cette haine du fils pour le père dans l'extrait suivant :

De quoi le fils accusait-il le père ? De tout : espionnage de l'intimité de l'enfant, vol de la marmite d'arc-en-ciel, exil. De l'avoir transformé en ce qu'il ne serait peut-être pas devenu. D'avoir fait de lui un homme. De que-va-is-je-dire-à-mes-amis. De séparation irrémédiables et de pardons offensants. D'avoir succombé à l'adoration d'Allah avec une nouvelle femme ainsi qu'à une adoration blasphématoire de l'épouse défunte. Par-dessus tout de lampisme-magique, d'être un sésame-ouvre-toïste. Il avait tout obtenu facilement, charme, femmes, richesse, pouvoir, situation. Frotte, pfuit, génie, vœu, tout de suite maître, et voilà. C'était un père qui avait promis, et gardé, une lampe magique.⁴⁷⁷

Si l'on s'intéresse aux chefs d'accusation qui pèsent sur le père, on se rend compte qu'ils partent des différents événements ayant meublé leur vie à l'appréciation globale qu'il se fait de son père. Cette situation montre en réalité que leur vie n'a été que déchirement et non une vie de famille harmonieuse. Le déchirement avec son père va s'accélérer avec sa conversion totale à l'islam. Son mode de vie dès lors l'éloigne de son fils qui n'arrive plus à se reconnaître en ce père qu'il a tant admiré. D'autres pratiques religieuses le rapprochent de ses deux serviteurs en l'opposant à son fils. Vallabh et son épouse constituent une nouvelle famille pour Changez Chamchawala alors que son fils s'éloigne considérablement de lui.

⁴⁷⁶ À quoi rêvent les loups, p. 210.

⁴⁷⁷ Les Versets sataniques, p. 97.

D'un côté comme dans les autres, la situation des personnages est complexe qu'on assiste à l'effondrement des familles, faisant des personnages des êtres esseulés. La tentation de trouver du réconfort dans le milieu religieux recompose généralement la notion de famille au point d'embrigader le personnage et le séparer définitivement de sa famille. Certes, le cas de Marie dans *Histoire du Juif errant* n'a pas été cité, mais il s'inscrit également dans cette longue liste des cas du corpus qui illustrent l'écroulement des familles, dans la mesure où Pierre et elle se trouvent à Venise pour échapper à son père qui n'approuve pas sa relation avec son amant. Le cas des catholiques d'Espagne s'intègre également dans ce cadre où c'est la religion qui constitue le ciment de la relation familiale. Ainsi, l'écriture de la déliaison, caractérisée par la rupture des liens familiaux, justifie le fait que la mondialisation dans laquelle émerge l'intégrisme religieux est une nouvelle expérience du totalitarisme.

V-1-1-La propension à l'égoïsme

Evoquant le résultat de l'ampleur de l'égoïsme des peuples impérialistes sur les civilisations non occidentales, Hannah Arendt fait ce constat : « Désormais chacun était contre l'autre, et surtout contre les voisins les plus proches ; Slovaques contre Tchèques, Croates contre Serbes, Ukrainiens contre Polonais⁴⁷⁸. » Le constat qu'elle fait est le résultat de la généralisation de l'égoïsme qui met à mal les fondements même de l'humanité centrée sur le respect de la vie et du principe d'hospitalité. En relisant le fonctionnement des usages des cultures religieuses dans les romans du corpus, l'intérêt individuel des religions est accentué au détriment des autres religions. Animée par la prétention de posséder la vérité qui n'existe que dans le cadre de son obédience, chaque religion privilégie ses pratiques et s'efforce de conserver les avantages qu'elle en tire. Cette tendance à l'égoïsme est mise en évidence dans l'ensemble du corpus où les personnages, pour des raisons diverses, privilégient l'intérêt individuel ou celui des membres de sa religion au détriment de l'ensemble. Dans *À quoi rêvent les loups* par exemple, les membres du FIS organisent des assassinats ciblés, des expropriations territoriales, des rançons pour se faire de l'argent supposé être redistribué aux familles des membres du mouvement. Même si la population algérienne dans son ensemble souffre, l'organisation de ces actions est supposée bénéficier aux adhérents. C'est ce qui ressort de l'initiative de solidarité organisée par le Mejlès uniquement pour les familles des membres du FIS en difficulté, comme on peut le voir dans cet extrait : « dès le commencement des déportations, le Front a arrêté un programme pour la

⁴⁷⁸Adrien Atangana Ngono, *L'utopie du néolibéralisme dans la prose romanesque de Michel Houellebecq*, op.cit, p.108.

prise en charge de ces familles. Une caisse pour leur venir en aide a été mise en place.⁴⁷⁹ » S'il est vrai que cette prérogative ne profite qu'aux islamistes, il n'en demeure pas moins vrai qu'au cœur même du mouvement, certains membres accaparent toutes ces richesses, oubliant même l'idéal du départ. Omar Ziri en est un parfait exemple dans ce cas, dans la mesure où il se sert de sa position de tenancier des finances pour s'enrichir. Le retour de Nafa le laisse sans voix quant à la misère dans laquelle vit sa famille. Il ne peut que constater l'évidence, comme le présente le narrateur :

Elle a beaucoup vieilli la mère de Walid. Quelques mois ont suffi pour venir à bout de ce que de longues années de vicissitudes et de tâches domestiques n'avaient pas réussi à entamer. De son visage d'antan, radieux malgré les déconvenues, de son visage de mère, si réconfortant autrefois, il ne reste qu'un masque craquelé, sombre et triste, que deux yeux ternes veillent comme deux cierges au fond d'une chambre mortuaire. Nafa avait du chagrin. La vieille femme avait du mal à se tenir sur ses jambes. Sa main accrochée à la poignée de la porte en disait long sur son vertige. De toute évidence, Omar Ziri avait omis de l'inscrire sur la liste des familles nécessiteuses.⁴⁸⁰

À côté de ces familles qui souffrent et dont il est supposé s'occuper, Omar Ziri mène une vie de plaisir exagérée. Le personnage Salah l'Indochine décrit son repas dans cet extrait : « Il était répandu sur une table en train de se goinfrer comme un porc. Un festin royal pour lui tout seul : une énorme dinde rôtie fourrée aux champignons, des corbeilles de fruits au pris inabordable, banane de Colombie, pommes de France, dessert d'importation.⁴⁸¹ » Ainsi décrite, cette attitude d'Omar traduit cette propension à l'égoïsme digne du totalitarisme. Aussi, son comportement n'est pas différent de celui que le mouvement critique de la part de l'élite du pays.

Bien plus, on peut voir des luttes égoïstes entre les différentes fractions des mouvements islamistes après la mort de l'émir Jaafar. La quête du pouvoir va pousser ces fractions à s'opposer de façon de détruire tous les fondements du mouvement, comme l'illustre cet extrait : « Le couteau supplantait le verbe. Les cheikhs s'écrasaient devant les émirs, le politicien devant le guerrier. Certains imams hissaient pavillon blanc et se livraient au pouvoir. [...] Les clans guettaient la moindre opportunité pour relancer la course au leadership.⁴⁸² » Ainsi, la quête égoïste du pouvoir conduit à des affrontements mortels, comme l'illustre cet extrait cité plus haut, chacun étant concentré soit sur son accomplissement individuelle, soit sur celui de son groupe.

⁴⁷⁹ À quoi rêvent les loups, p.144.

⁴⁸⁰ Ibid., p.209.

⁴⁸¹ Ibid., p. 207.

⁴⁸² Ibid., p.202.

La situation de Gibreel dans *Les Versets Sataniques* n'est pas très différente de celle des sportifs évoqués dans *À quoi rêvent les loups*. En effet, le texte décrit un monde rempli de corruption et d'intolérance à l'origine des révoltes et des affrontements. De l'Inde en Angleterre, en passant par l'Iran et l'Arabie Saoudite où les événements se déroulent, on assiste à cette propension à l'égoïsme qui pousse les individus à s'approprier des vies et des revenus collectifs au détriment des autres. S'il est clair que le capitalisme à outrance des personnages conduit à de telles dérives, il n'en demeure pas moins vrai aussi que l'intrusion des pratiques et des cultures religieuses renforce cet aspect totalitaire lié à l'individualisme. On peut le voir chez Mahound dont les points de vue évoluent au fil du temps. Si au départ, on a un prophète conciliant de par la fragilité de sa position dans la ville, c'est tout un autre Mahound qu'on retrouve lorsqu'il rentre triomphalement à Jahilia. Il s'est transformé en un homme exigeant qui dicte carrément sa volonté au peuple. Ses désirs deviennent ceux de la divinité. Toute sa volonté et ses pratiques s'universalisent au point de statuer « sur la quantité de nourriture à manger, la profondeur du sommeil et les positions sexuelles qui avaient reçu l'autorisation divine.⁴⁸³ » En écoutant le personnage Salman, le scribe sur la question, la critique est faite au prophète de dicter égoïstement sa propre volonté aux fidèles et non celle de l'ange. L'attitude en question attire son attention, tel qu'on peut bien le voir dans cet extrait : « Tout aurait été différent, se plaint Salman à Baal, si Mahound avait adopté ses positions après avoir reçu les révélations de Gibreel ; mais non, il établissait la loi et l'ange la confirmait après coup.⁴⁸⁴ » Dans ces différentes situations, le personnage monopolise égoïstement tous les désirs qu'il les légitime par des lois divines.

Parallèlement aux faits analysés plus haut, la situation des personnages n'est pas moins différente dans *Le Christ selon l'Afrique*. Dans ce roman, l'auteur présente une société camerounaise croupissant sous le poids d'une corruption généralisée. On le perçoit dans les différents domaines de la vie, notamment, la politique, l'administration et même la religion, avec des références sur la prédation de la fortune publique et privée. La trajectoire du prophète Paul illustre ce mouvement égoïstique qui va de l'administration à la religion. Le personnage est décrit comme quelqu'un de corrompu dans tous les aspects de sa vie, étant donné qu'il a eu l'occasion d'être à la fois un responsable de l'administration et un propriétaire d'une église. Pour mieux présenter le personnage au lecteur, la narratrice remonte au temps où il était fonctionnaire des douanes pour montrer comment il s'enrichissait au détriment de l'État et des commerçants. L'extrait suivant le montre sans détour :

⁴⁸³ *Les Versets sataniques*, p.473.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p.473.

De l'époque où il était fonctionnaire au port de Douala, le prophète avait gardé un sens aigu des affaires, une propension à corrompre et un appétit féroce pour l'argent. En ces temps de perversion – comme il aimait à les qualifier – aucune marchandise n'entrait ni ne sortait du débarcadère sans qu'il ne touche 10% de la valeur des biens évalués en fonction de son humeur. Il surtaxait les importateurs, il augmentait les tarifs d'affranchissement, il gonflait les frais de transport.⁴⁸⁵

De cet extrait, on comprend donc que le personnage tirait sa grande fortune des revenus destinés aux recettes douanières et de la spoliation des commerçants qui finissaient par abandonner leur marchandise.

Bien plus, le personnage se convertit au christianisme et finit par créer sa propre église. Cette réorientation garde intact son appétit poussé de l'argent. C'est la raison pour laquelle il transforme simplement les 10% de la douane à la dime que devrait lui verser les fidèles comme le montre cet extrait :

Depuis sa conversion, le prophète avait créé plusieurs églises à travers le pays. Aucun disciple ne pouvait fouler le sol de sa paroisse sans lui verser 10% de son revenu mensuel, le prix du salut pour qui voulait sauver son âme, le tarif de la réussite pour qui avait la prétention de quintupler son salaire.⁴⁸⁶

Dans cette perspective, l'église devient une activité génératrice de revenus, au point qu'il en crée un peu partout dans le pays. Il se creuse alors un fossé considérable entre ses fidèles et lui, tout comme à la période où il était fonctionnaire avec les commerçants qu'il spoliait. Dans un cas comme dans l'autre, la prépondérance de l'intérêt individuel crée un fossé entre le personnage et ses fidèles. La masse n'est alors considérée que comme des bras qui travaillent pour l'enrichissement de la minorité.

Un peu loin du contexte décrit dans les deux premières œuvres, l'égoïsme prend les allures qui peuvent s'orienter dans le cadre du clientélisme politique, comme le montre Michel Houellebecq dans *Soumission*. Loin des idéologies des différents partis, les principaux acteurs marchandent des postes politiques, sans se soucier de la volonté des militants qu'ils sont supposés représenter. L'arrivée de Ben Abbes au pouvoir illustre bien cette politique qui entraîne les politiciens à des compromis idéologiques dans le seul et unique but d'obtenir des postes ministériels. C'est le cas des acteurs du parti socialiste qui sacrifient leurs convictions idéologiques sur le plan de l'éducation et de la laïcité pour une représentation « honorable » dans le gouvernement. Ceux des centristes et des républicains trouveront des raisons pour y figurer aussi. Dans cette poursuite des intérêts personnels, la masse populaire est marginalisée

⁴⁸⁵ *Le Christ selon l'Afrique*, pp. 20-21.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 21.

au détriment de ces acteurs, créant ainsi un détroit béant entre les deux entités. C'est ce qu'on peut voir dans cet extrait : « Je me rendais bien compte pourtant, et depuis des années, que l'écart croissant, devenu abyssal, entre la population et ceux qui parlaient en son nom, politiciens et journalistes, devait nécessairement conduire à quelque chose de chaotique, de violent et d'imprévisible.⁴⁸⁷ » Ainsi, on constate que les acteurs politiques ignorent les revendications de la population pour privilégier leurs ambitions personnelles. S'il est vrai que les acteurs politiques gouvernaient déjà avec des compromis qu'ils se faisaient entre eux, il n'en demeure pas moins vrai que l'arrivée des partis à connotation religieuse a accentué ce phénomène. Dans ce contexte, on peut voir comment la quête de l'intérêt finit par passer au-dessus des idéologies des partis politiques.

Dans la même perspective que les autres œuvres, le conflit entre le fils et le père Pietro di Bernardone dans *Histoire du Juif errant* met en exergue l'égoïsme d'un père et celui des responsables de l'Église. Ceci se justifie par le fait qu'il illustre à la fois une société dans laquelle les riches commerçants spolient les pauvres pour emmagasiner d'énormes richesses et une Église qui s'enrichit au détriment de ses fidèles. Dans l'œuvre, Pietro di Bernardone est l'incarnation de ces deux aspects d'égoïsme. D'ailleurs, la première chose que le narrateur dit de lui tourne autour de l'amour de l'argent : « Pietro di Bernardone aimait beaucoup l'argent.⁴⁸⁸ » Ce portrait, présenté au lecteur d'entrée de jeu, laisse entrevoir où sont centrés les intérêts du personnage. D'ailleurs, dans la discussion violente qui oppose le fils à son père après avoir pris son argent pour la reconstruction d'une église, le premier qualifie l'argent du second comme un argent d'iniquité et estime qu'il aurait « mieux fait de donner aux pauvres l'argent injuste des riches.⁴⁸⁹ » Du portrait du personnage aux considérations de son fils, on peut bien voir qu'il est l'incarnation de cette société où une minorité conserve à elle seule la majorité des richesses et laisse croupir les masses dans la misère. La suite de ce conflit entre le père et le fils laisse entrevoir le fait que la situation décrite chez Pietro di Bernardone hante également les arcanes de l'Église catholique, car c'est de ce procès que naîtra le mouvement franciscain et tous les autres qui s'opposent au pouvoir de l'argent au sein de l'Église, comme on peut noter dans l'extrait suivant :

L'ordre des frères mineurs était né, et leur habit aussi. Le mouvement franciscain n'était que l'aboutissement de toutes les sectes illuministes qui s'étaient révoltées contre le pouvoir temporel et la richesse de l'Église : Bégards ou Turlupins, Vaudois, Patarins, Illuminés, Bogomiles,

⁴⁸⁷ *Soumission*, p. 116.

⁴⁸⁸ *Histoire du Juif errant*, p. 77.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 133.

*Albigéois ou Cathares... Pour différents qu'ils fussent, tous prêchaient le dépouillement et l'austérité.*⁴⁹⁰

De part cette altercation entre le père et le fils, l'œuvre montre comment la réaction de François s'oppose à cet aspect totalitaire de l'Église et œuvre pour la création des autres mouvements qui ont les mêmes ambitions.

Ainsi, dans une œuvre comme dans les autres, l'égoïsme est un aspect prépondérant dans les usages des cultures religieuses. Dans le but de contrôler tous les arcanes liés au pouvoir qu'elles exercent sur les individus, ces usages font primer l'intérêt individuel sur l'intérêt collectif, au point de créer des attitudes d'accaparement, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du système religieux.

V-1-1-2 La banalisation des vies

L'un des effets du totalitarisme religieux est la banalisation des vies. Ceci se justifie par le fait que la fidélité à l'être suprême est exigée. Celle-ci signifie : appartenance entière de l'individu à la divinité qui peut en disposer selon ses desseins. Cette logique inculquée aux fidèles laisse donc voir une emprise totale des représentants religieux sur les individus au point où ils arrivent à exercer un contrôle total sur les individus, dont la vie est entièrement au service de la divinité. Dans ce cas, si l'individu ne dispose plus de sa vie dans les usages des cultures religieuses au point d'être soumis au contrôle total de l'institution, on peut donc parler de totalitarisme religieux. Cette banalisation de la vie est presque observable dans toutes les œuvres du corpus qui mettent en exergue des personnages susceptibles de se sacrifier, eux et les autres au profit de l'idéal religieux. En s'intéressant à l'œuvre de Calixthe Beyala, la narratrice laisse entrevoir cette capacité des personnages à sacrifier des vies au profit d'un acteur religieux. On peut le voir dans la réaction violente des fidèles du prophète Paul qui s'acharnent sur Homotype, dans le but de défendre leur leader religieux. L'extrait suivant illustre bien leur engagement :

*Du sang coulait de son nez, tandis que les abonnées aux maladies chroniques transformaient le restant de son corps en tam-tam, faisant jaillir des sons sourds comme un gémissement d'agonisant, des sons aussi secs qu'un tamponnement d'automobiles. Et ces sons se télescopaient avec les voix des fidèles qui chantaient « Le Seigneur est mon berger, rien de saurait me manquer », avec des applaudissements d'autres chrétiens louangeant Dieu. Et il ne leur manquait ni la haine, ni la méchanceté et encore moins l'agressivité pour terrasser Homotype, le frapper et le cogner.*⁴⁹¹

⁴⁹⁰ *Histoire du Juif errant*, p.138.

⁴⁹¹ *Le Christ selon l'Afrique*, p.120.

En dehors de la violence qui accompagne l'action des fidèles, il faut aussi voir les louanges qui vont avec. Dans ce cas précis, agir de façon violente sur ce personnage devient comme une action de grâce pour les bienfaits du Seigneur. On peut donc sacrifier la vie de ce personnage sans remords et peut-être même dans la joie.

Bien plus, le prophète Paul utilise les corps de ses fidèles pour se livrer à des plaisirs charnels. Les fidèles dans cette entreprise pensent réaliser un vœu divin en s'offrant au prophète. C'est la raison pour laquelle le prophète peut s'offrir des fellations des jeunes filles sous prétexte que l'action en question engendrerait des bénédictions. La vie des fidèles est donc utilisée dans ce cas de façon banale pour la simple satisfaction des désirs du prophète.

La situation n'est pas moins différente chez Michel Houellebecq avec la banalisation des vies qu'on observe dans *Soumission*. Dans un contexte fortement dominé par l'appartenance religieuse, c'est la conquête du pouvoir politique favorable à sa religion qui devient l'enjeu central. Les personnages se livrent donc à des affrontements. Ils sont souvent disposés à sacrifier leurs vies ou celle des autres pour protéger soit leur religion, soit un parti politique. C'est certainement ce qui justifie les agressions mutuelles dans l'œuvre entre les jeunes salafistes et les identitaires. Ils sont prêts à assassiner ou à se faire assassiner pour cet idéal. D'ailleurs les deux camps sont persuadés que la négociation et la politique ne pourront les amener à la victoire. La seule solution valable est la guerre civile qui commence par se matérialiser, selon le narrateur, quand il sort de Paris en direction de Martel. Il s'arrête dans une station vandalisée : « Je redescendis, m'approchai : en effet, deux jeunes Maghrébins, vêtus de l'uniforme typique des banlieues, avaient été abattus ; ils avaient perdus très peu de sang, mais ils étaient indiscutablement morts ; l'un d'entre eux tenait encore un pistolet mitrailleur à la main.⁴⁹² » Ces affrontements se déroulent ainsi dans les grandes villes de France, avec des sacrifices en vies humaines qui passent presque inaperçus, vu l'importance de l'enjeu. L'influence de la religion sur la politique crée donc un contexte quasiment religieux qui finit par banaliser la vie humaine au service de la vision des acteurs.

À côté de cette banalisation de la vie, l'œuvre de Yasmina Khadra met en exergue un contexte algérien dominé par des affrontements entre le Front Islamique du Salut et le pouvoir politique en place. Si FLN au pouvoir compte sur l'armée, le FIS recrute au sein de la jeunesse algérienne qu'il convainc que la bataille est purement sainte. Une logique qu'on peut percevoir dans les discours de l'imam Younes qui invite les jeunes à s'engager pour le mouvement islamiste. Pour lui, l'engagement en question est un argument déterminant pour

⁴⁹² *Soumission*, p.130.

l'admission ou non au paradis. Convaincu de la véracité de ces propos, les jeunes s'engagent corps et âme dans cette idéologie au point d'y sacrifier des vies. On peut le voir dans les multiples assassinats que Nafa et son groupe effectuent, souvent avec une banalité déconcertante. On peut le voir dans la description de l'assassinat du professeur athée par Le Rouget, son propre fils spirituel, qui feignait d'aimer le communisme, comme le montre cet extrait:

Ravi, le veuf le félicita de son état d'esprit, le rassura sur la bonne santé du communisme et lui promit de lui ouvrir, toutes grandes, les portes de son parti. Ce fut ainsi que Le Rouget pu dresser la liste des professeurs « athées » avec, en tête, le nom souligné au rouge de son parrain qu'il exécuta, le soir de ses cinquante ans, lui offrant, en guise de cadeau d'anniversaire, deux balles de gros calibre.⁴⁹³

L'extrait suivant montre donc, non seulement les stratégies que les personnages utilisent pour éradiquer toute idéologie contraire à celle du FIS, mais aussi et surtout comment ils banalisent la vie. On parle d'assassinat de son parrain en termes de deux balles de gros calibres comme cadeau d'anniversaire. À dire que la mort devient un geste banal, quelle que soit la victime.

Par ailleurs, si les personnages peuvent prendre des vies, ils peuvent également donner les leurs. Ils se sacrifient ainsi pour la cause du mouvement islamiste. C'est ainsi qu'est célébrée la notion de Martyr, poussant ainsi les adhérents du FIS à l'autosacrifice, une attitude que le poète Sid Ali condamne fermement en attirant l'attention de Nafa sur cette tendance à se laisser entraîner par ces idéaux qui demandent autant de sacrifices. C'est ce qui ressort de cet extrait:

-Méfie-toi de ceux qui viennent te parler de choses plus importantes que ta vie. Ces gens-là te mentent. Ils veulent se servir de toi. Ils te parlent de grands idéaux, de sacrifices suprêmes, et ils te promettent pour quelques gouttes de ton sang. Ne les écoute pas. Rappelle-toi toujours ceci : il n'y rien, absolument rien au-dessus de ta vie. Elle est la seule qui doit compter pour toi car elle est le seul bien qui t'appartient vraiment.⁴⁹⁴

Malheureusement pour Nafa, il ne suivra pas le conseil du poète. Il finit par regretter ce choix aux dernières heures de sa vie, alors qu'ils sont sur le point de se faire bombarder par les forces spéciales de lutte contre le terrorisme.

Ainsi, dans ces œuvres, Les usages religieux provoquent une sorte de contrôle total sur les individus et leurs corps, au point où on arrive à banaliser la vie. Elle peut être arrachée

⁴⁹³ À quoi rêvent les loups, p. 193.

⁴⁹⁴ Ibid., pp.96-97.

pour l'idéal religieux, tout comme elle peut s'offrir pour les mêmes raisons. Malgré la diversité des contextes et des réactions, il est évident que les pratiques des cultures religieuses arrivent à banaliser la vie au service des idéaux prétendument spirituels. L'homme sacrifie ou s'autosacrifice, faisant ainsi des usages des cultures religieuses une sorte de totalitarisme.

V-1-1-3 La critique d'une vision uniformiste du monde

La tendance à uniformiser les pratiques et les actions est l'un des points récurrents qui ressort de l'analyse des usages des cultures religieuses. Celle-ci est intimement liée à une conception binaire de la vie spirituelle, opposant le bien et le mal, le permis et l'interdit ou encore le sacré et le profane. Elle est aussi liée à cette prétention des institutions religieuses à être les seules à détenir à la fois la vérité sur la divinité et les pratiques nécessaires à adopter pour arriver à attirer son attention. C'est ce qui pousse donc les leaders religieux, à travers les textes et les pratiques, à vouloir uniformiser les pratiques des personnages, confirmant ainsi le caractère totalitaire de ces pratiques religieuses. On peut le voir à plus d'un titre dans *Les Versets sataniques* où les personnages sont obligés d'adopter un certain nombre d'attitudes avec l'avènement de la religion. L'imam en exil par exemple décrète le vin indigne et interdit. Il ordonne aux fidèles de ne boire que de l'eau. Toute personne buvant du vin est déclarée souillée et est automatiquement condamné à mort. La même chose se perçoit avec Mahound qui se permet de codifier le mode de vie des personnages, allant jusqu'aux détails les plus intimes comme on peut le percevoir dans cet extrait :

Parmi les palmiers de l'oasis, Gibreel apparut au prophète et se retrouva en train de débiter des règles, des règles, des règles jusqu'à ce que les fidèles puissent à peine supporter l'idée d'une autre révélation, dit Salman, des règles sur la moindre chose, si un homme pète, il doit se tourner vers le vent, une règle sur la main à utiliser pour se nettoyer le derrière. Comme si aucun aspect de l'existence humaine n'était laissé sans règlement, libre. La révélation – la récitation – indiquait aux fidèles la quantité de nourriture à manger, la profondeur du sommeil, et les positions sexuelles qui avaient reçu l'autorisation divine, et ils apprirent ainsi que la sodomie et la position du missionnaire étaient approuvées par l'archange, tandis que la loi interdisait toutes les positions où la femme était au-dessus. Gibreel dressa en plus la liste des sujets de conversation permis et interdits, et il indiqua les parties du corps qu'on ne pouvait pas gratter quelle que soit la démangeaison.⁴⁹⁵

Ainsi, on voit comment les leaders religieux se servent des textes pour le contrôle total des fidèles qui doivent uniformiser leur vie au moindre détail selon les prescriptions des leaders charismatiques.

⁴⁹⁵ *Les Versets sataniques*, p. 473.

Bien plus, si l'extrait ci-dessus illustre comment les chefs religieux se servent des lois et des prescriptions pour le contrôle des individus, il n'en demeure pas moins vrai que les fidèles s'accommodent de ces pratiques au point de discriminer ceux qui s'en éloignent ou qui en sont étrangers. L'attitude des villageois de Titlipur envers Osman qui émet des doutes raisonnables sur le projet de voyage du village pour la Mecque Sharif. Sans chercher à raisonner logiquement, les villageois vont ordonner au personnage incriminé de se taire et d'apprendre les coutumes du village dans l'extrait suivant : « Plusieurs villageois en colère entourèrent Osman le blasphémateur. "Tais-toi maintenant, lui ordonna le sarpanch Muhammad Din. Tu ne fais pas partie depuis très longtemps de notre foi ni de notre village. Ferme-la et apprends nos coutumes." ⁴⁹⁶ » Si on considère le fait que la question du pèlerinage est nouvelle pour tous les habitants et que l'accepter ne relève que de la foi au personnage Ayesha, on comprend en réalité que la critique contre Osman n'est liée qu'à deux choses : le fait qu'il est étranger et nouveau dans la foi musulmane. L'intervention du sarpanch vise donc à taire toute velléité critique pour uniformiser les actions des personnages.

La situation n'est pas très différente lorsqu'on lit *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala où on assiste à une prolifération de religions. En fonction des cultures religieuses, on assiste à des usages presque différents. Cependant, on fonctionne dans un contexte où chaque culture semble vouloir imposer ses pratiques. Le prêtre catholique essaie d'inculquer ses pratiques aux fidèles ; le prophète Paul impose les siennes à ses fidèles, tout comme les musulmans le font avec leurs familles. Le cas du prophète Paul est un cas d'école. Il se charge de codifier et contrôler les pratiques des populations du quartier y compris même ceux qui ne sont pas ses fidèles. C'est ce qui ressort de son reproche adressé à la péripatéticienne de Kassalafam qu'il accuse d'être une fornicatrice, comme le montre cet extrait : « Ce qui est certain, c'est que cette femme est une fornicatrice. On ne va pas tolérer des impudicités que Dieu nous ordonne de condamner, tout de même. ⁴⁹⁷ » Dans sa logique, il existe un ensemble de pratiques intolérables pour tous ceux qui s'estiment des chrétiens, séparant ainsi l'interdit et le permis. La même chose se vérifie en ce qui concerne les musulmans qui imposent un mode de vie austère à leurs fidèles, ainsi qu'à ceux qui les entourent. La narratrice l'évoque à travers son attitude au moment où elle passe dans ce quartier au petit matin, alors qu'elle a passé la nuit en train de fêter : « Je traversai à la va-vite le quartier des musulmans, marchant à grandes enjambées, je ne voulais pas qu'on me voie, d'autant que c'était le quartier d'Allah,

⁴⁹⁶ *Les Versets sataniques*, p. 309.

⁴⁹⁷ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 64.

que ce dernier avait décidé d'y voiler les femmes jusqu'aux pieds.⁴⁹⁸ » En réalité, le fait de traverser le quartier à la va-vite illustre une certaine peur des représailles qu'elle peut subir si elle se fait voir par des fidèles musulmans qui appliquent à la lettre ces principes et forcent les autres à adopter les mêmes attitudes.

Parallèlement à ce qui se déroule dans les œuvres analysées plus haut, l'œuvre de Michel Houellebecq met en scène cette tendance des mouvements religieux à vouloir uniformiser les pratiques des personnages. Si on prend en compte la scène dans laquelle l'étudiant noir répond au professeur François que les jeunes Maghrébins et lui sont venus rendre visite à leurs sœurs, on se rend compte en l'analysant qu'il ne s'agit pas d'une simple visite de routine, mais d'un processus de surveillance mis en place pour surveiller la mise en application des pratiques religieuses. La présence de ces jeunes musulmans a donc une fonction dissuasive vis-à-vis de ceux qui tenteront de s'écarter de la norme. La même logique se voit auprès des enseignants qui doivent se convertir obligatoirement à l'islam s'ils veulent conserver leur poste d'enseignant, tout comme les femmes sont obligées de rester à la maison s'occuper de leurs foyers.

Bien plus, cette tendance à uniformiser les pratiques prend les allures d'un conflit civilisationnel dans *Soumission* qui l'illustre sous le prisme de la politique avec l'affrontement du Front National, identitaire, à connotation catholique et le parti musulman de Ben Abbes. Les identitaires sont révoltés parce qu'ils se sentent menacés par l'invasion musulmane sur le sol Européen de culture chrétienne. Pour les musulmans par contre, la France est une « dar al Koufra » ou terre d'impiété pour les salafistes ; elle est « dar al islam » ou terre d'islam pour Ben Abbes. Que la perception soit rude, comme c'est le cas chez les salafistes, ou quelque peu modérée, comme chez le leader du parti musulman, il y a l'idée de conquête, d'invasion culturelle qui s'installe, créant au passage des conflits. On peut voir cette volonté universaliste de la culture dans les projets de Ben Abbes qui rêve de l'union européenne comme d'un futur grand empire musulman dont il sera le président. Les frontières de cette union se déplacent dans son imaginaire en intégrant certains pays qui envahiront l'Europe dans un processus de « décivilisation et de recivilisation.⁴⁹⁹ » Les affrontements naissent donc dans ce sens soit de la volonté d'envahir une culture, soit celle de la peur réelle ou imaginaire d'être envahi par

⁴⁹⁸ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 150.

⁴⁹⁹ Les termes sont utilisés en référence avec la thèse de Doctorat de Jean Bernard Evoung Fouda qui démontre qu'un processus comme la décivilisation peut en cacher un autre, c'est-à-dire la volonté de reciviliser tout un peuple.

une autre. Telle est l'origine de ce conflit culturel qui va générer les idées de violence de la part des divers acteurs dans cet extrait :

Les jeunes extrémistes musulmans souhaitent au fond la victoire de Ben Abbes ; ils n'y croient pas, ils pensent que le djihad est la seule voie, mais ils n'essaieront pas de l'en empêcher. Et c'est exactement la même chose en ce qui concerne le front national et les identitaires. Pour les identitaires, la seule vraie voie, c'est la guerre civile.⁵⁰⁰

Ainsi, le débat ne se situe plus au niveau des idées, mais il porte sur l'identité culturelle et sur des pratiques qui les accompagnent. Dans ce contexte de libre concurrence, les velléités uniformistes créent un processus de « cannibalisme » qui pousse les cultures faibles à la consommation des autres cultures, créant ainsi une tendance conquérante.

La lecture de *Soumission* laisse entrevoir le fait que le modèle de Ben Abbes, en ce qui concerne ses ambitions européennes, est l'Empire Romain, un empire sur lequel revient en abondance Jean d'Ormesson dans *Histoire du Juif errant*. Il décrit la grandeur cet empire, Connu sous le nom de la ville éternelle, qui dominait dans ce fragment : « Il y avait Rome d'un côté, le reste du monde de l'autre. Et le reste du monde obéissait à Rome.⁵⁰¹ » Dans son statut, le narrateur fait état de la fascination de Rome par le reste du monde qui admire ses succès, sa beauté et sa richesse qui est née de la diffusion de ses exploits. Cependant, cette tendance assimilatrice des autres peuples va rencontrer le rejet des Romains affolés par les succès de leur civilisation, comme l'avaient fait les Grecs avant eux. Il naît alors une volonté d'harmonisation des usages et des pratiques qui font de l'individu un être civilisé ou barbare. Le narrateur présente cette attitude lorsqu'il affirme : « Les Grecs traitaient de barbares tous ceux qui n'étaient pas Grecs – y compris les Romains. Affolés d'hellénisme, Les Romains de la décadence donnent le nom de barbares à toutes ces tribus germaniques descendues de la Scandinavie vers les rives du Danube et s'agitent aux frontières.⁵⁰² » Dans un cas comme dans les autres, on assiste à la tentative d'uniformisation des usages des personnages. Le fait que les deux se soldent par l'échec illustre bien cette volonté de l'auteur qui critique toute volonté d'uniformisation qu'imposent les cultures religieuses. Même si les faits rapportés sont historiques du point de vue de la parution de l'œuvre de Jean d'Ormesson, on voit bien le rôle de la mémoire de ces faits par rapport au contexte actuel.

Au sortir donc de cette analyse sur l'aspect totalitaire des usages des cultures religieuses, on se rend compte que celle-ci est un totalitarisme à partir de cette logique

⁵⁰⁰ *Soumission*, p.142.

⁵⁰¹ *Histoire du Juif errant*, p.179.

⁵⁰² *Ibid.*, p.188.

d'atomisation, de déliaison et d'uniformisation des pratiques qui tendent à sacraliser l'institution religieuse au détriment des individus. Dépouillés de leur personnalité, ainsi que de leurs ambitions propres, les personnages, sous l'emprise des traditions religieuses, se consacrent corps et âme à la religion qui finit par contrôler tous les aspects de son existence.

VI-2 USAGES DES CULTURES RELIGIEUSES ET DIVERSITÉ CULTURELLE

Les conjectures à l'œuvre dans le cadre de la prolifération des cultures religieuses permettent de voir le monde comme le terreau des inquiétudes. Les différentes fictions structurantes de ce corpus plongent le lecteur dans un univers d'invectives, de conflits, de catastrophes, différents des idéaux que ces cultures célèbrent. On assiste alors à la répétition des thèmes de la violence, du conflit, du cataclysme et de la peur, laissant l'humanité tout entière dans une sorte d'inquiétude sans précédent. À regarder de près, le fait de laisser la voix à toute cette masse silencieuse se présente comme une volonté des auteurs à offrir la possibilité de s'interroger sur les pratiques religieuses et les valeurs humaines. En entrant dans les expériences personnelles des personnages auxquelles ils ont attribué des identités, des cultures, des itinéraires, les différents auteurs, à travers la mise en scène de l'intégrisme religieux, tentent de relever le paradoxe qui existe entre les valeurs préconisées par les cultures religieuses et les usages de ces cultures qui s'étendent aux antipodes du principe de la diversité. La section qui étudie les usages des cultures religieuses et la diversité culturelle permet de confirmer le caractère totalitaire de celles-ci en montrant la presque impossible ouverture de ces cultures. C'est aussi une variable qui permet d'élucider les limites des doctrines religieuses par rapport aux idéaux du monde actuel axés sur la refondation d'un monde orienté vers plus d'intégration, de recherche, d'acceptation de l'autre et d'hospitalité.

VI-2-1 Les difficultés d'une démarche interculturelle.

Au cœur de l'imaginaire social de la fiction des auteurs en étude s'imposent les marqueurs de l'interculturalité. Selon Désiré Atangana Kouna, « l'interculturalité se présente comme l'inscription de la société dans l'ouverture à l'autre, la rencontre avec autrui, la mobilité, voire la renaissance de soi à travers l'autre »⁵⁰³. C'est dire en réalité que l'interculturalité s'illustre à travers les paradigmes du métissage, du mélange, du brassage et de l'hybridisme déjà évoqués. Construction sociale ou simple dynamique socioculturelle,

⁵⁰³ Désiré Atangana Kouna, « immigration, quête de soi et interculturalité dans *Désert et l'Africain* de Jean-Marie Gustave Le Clézio », op.cit., p. 69.

l'effacement de l'Être en tant que principe devient à la fois une critique de la domination d'une culture et une invitation à l'ouverture à l'autre, bref une écriture des marginalités. Cependant, l'analyse des pratiques religieuses se présente comme un véritable obstacle à la réalisation de cet imaginaire à travers l'introspection des personnages au sein des institutions religieuses. Les différentes œuvres en étude relèvent certes de la présence des personnages marginaux. Cependant, ceux-ci évoluent difficilement en contexte religieux, laissant émerger des situations de frustration ou de violence. Dans une œuvre comme dans les autres, on perçoit ce décalage entre ce qui est préconisé et ce qui est fait.

En ce qui concerne *Les Versets sataniques* par exemple, il y a une véritable dynamique entre les personnages qui favorise des rencontres entre Américains, Indiens, Anglais, Africains, Chinois et bien d'autres encore. Bien plus, la logique du voyage est tellement poussée que les personnages naviguent régulièrement entre le monde réel et imaginaire, le matériel et spirituel. S'il est vrai que ces rencontres sont possibles, il n'en demeure pas moins vrai qu'en contexte religieux, elles rencontrent des obstacles. Elles prennent généralement la forme de la marginalisation, essayant d'établir le distinguo entre les membres d'un groupe religieux et d'autres. On peut le voir chez les musulmans de Jahilia qui sont convaincus de posséder l'unique vérité sur la divinité. Cette conviction les pousse à l'uniformisation des pratiques au point de nier la présence des autres. C'est ce qui arrive au moment où Mahound essaie de trouver un compromis avec le Maître de la ville au sujet des autres divinités. La réponse de Bilal est sans appel : « Dieu ne peut pas être quatre.⁵⁰⁴ » Cette réaction met en exergue sa ferme conviction au sujet du Dieu unique. Ce qui entraîne également une négation des autres dieux, tout comme les pratiques culturelles qui accompagnent ces autres divinités. Le retour de Mahound à Jahilia le montre à suffisance, puisqu'il détruit toutes les autres divinités du temple et impose la conversion à tous les autres habitants de Jahilia pour l'harmonisation des pratiques telles qu'édictees par le Messager. Ce qui fait donc des usages des cultures religieuses des facteurs qui s'opposent à la diversité.

Bien plus, bien que déjà converti à l'islam, la spécificité d'Osman fait toujours de lui un étranger à Titlipur. Il faut relever que le personnage est né intouchable dans sa région d'origine. Cette différence qui a fait de lui le paria de sa communauté le pousse à migrer vers Titlipur où il se convertit dans le but de vivre d'égal à égal avec les autres membres du village. Malheureusement sa conversion ne change véritablement pas le regard que les autres membres de la communauté portent sur lui, quand bien-même il pose des questions légitimes.

⁵⁰⁴ *Les Versets sataniques*, p. 144.

La réponse du sarpanch relative à sa question sur la faisabilité du pèlerinage le montre à suffisance : « Tais-toi maintenant, lui ordonna le sarpanch Muhammad Din. Tu ne fais pas partie longtemps de notre foi ni de notre village.⁵⁰⁵ » Vu les propos du sarpanch, si la question avait été posée par un ancien de la foi ou un membre du village, elle aurait eu tout son sens. C'est cette différence qui fait en sorte que la question d'Osman, aussi pertinente soit-elle ne trouve pas d'écho favorable auprès des habitants de Titlipur. Ainsi, les pratiques religieuses, dans ce cas précis, s'éloignent de l'idéal de la diversité pour favoriser l'uniformité. L'écriture de la transgression, ainsi que les multiples voyages de Saladin et de Gibreel dans ladite œuvre se présentent donc comme des critiques véritables à cette tendance uniformiste.

En marge des difficultés que rencontre Saladin Chamcha dans ses différentes pérégrinations, on perçoit également de véritables rencontres qui se nouent dans l'espace et dans le temps. Contrairement à l'attitude hostile de sa sœur ou de sa mère contre la difformité de Saladin, Anahita va l'accompagner tout au long de cette difficulté jusqu'au jour où le personnage opère un retour à la normale. Une situation qui favorise l'attachement du personnage à la famille Sufyan, au point de prendre le risque de sauver la famille d'Anahita au détriment de sa propre vie lors de l'incendie Shaandaar. Bien plus, la colère de Gibreel envers Saladin s'atténue lorsqu'il apprécie le sacrifice de Saladin pour la famille d'Anahita. L'histoire voudrait qu'en voulant sauver la famille de son amie, Saladin se fait clouer au sol par une poutre qui lui casse les deux bras. Oubliant sa colère, il va décider de sauver Saladin comme le montre cet extrait : « Gibreel laisse tomber sa trompette ; se penche ; libère Saladin de la poutre qui l'emprisonne ; et le prend dans ses bras. Chamcha, avec les bras et côtes cassées, grogne faiblement, comme le créationniste Dumsday, avant de recevoir une nouvelle langue en rumsteack.⁵⁰⁶ »

Dans un cas comme dans l'autre, l'écriture entre en contradiction avec la difficulté des cultures religieuses à opérer une démarche vers la diversité. La rigidité des frontières que le système religieux impose se détruit progressivement par la porosité des structures esthétiques qui balisent des frontières pour faciliter les mouvements entre les structures esthétiques et les personnages.

La situation n'est pas moins différente dans *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala où l'image de la pauvreté foisonne dans les différents cas examinés dans le texte. Plusieurs personnages marginaux s'identifient donc dans le texte, à l'instar d'Homotype que

⁵⁰⁵ *Les Versets sataniques*, p. 309.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 604.

la narratrice et sa mère considèrent comme un raté , en marge de son temps. Dans un contexte guidé par la religion, le prophète Paul le considère aussi comme un être marginal à cause de ses prises de position par rapport aux réalités sociales. En réalité, le personnage évolue dans un milieu où toutes les réalités sont expliquées par la volonté de Dieu transmise par le prophète Paul. Ce dernier abuse de ce privilège au point d'extorquer les populations à sa guise. Les points de vue d'Homotype deviennent donc gênants pour son entreprise au point de tout entreprendre pour en faire un être marginal. On peut à cet effet noter ces quelques réactions aux propos d'Homotype : « Blasphème ! hurla le prophète.⁵⁰⁷ » Ou encore « Tais-toi, fils d'abomination ! fulmina un homme.⁵⁰⁸ » Ces réactions montrent comment le prophète et ses fidèles ont étiqueté Homotype comme étant un blasphémateur et une abomination. Cela en fait donc un être marginal par rapport à la communauté des croyants de Kassalafam. Cette étiquette pousse la narratrice, bien qu'étant amoureuse du personnage marginal, à le fréquenter en cachette, de peur d'attirer les foudres de sa mère et celles du Prophète.

Malgré les difficultés que cette relation rencontre, il faut noter que c'est grâce à Homotype que Boréale réussit à garder son enfant malgré la corruption orchestrée par Oukeng qui voulait le lui enlever. Le personnage marginal de Kassalafam démontre ses talents d'étudiant en droit au point de pousser le juge à déclarer son incompetence sur l'affaire et laisser de ce fait l'enfant à Boréale. On peut percevoir le bonheur de la narratrice aux côtés d'Homotype dans cet extrait : « Nous cheminions main dans la main, indifférents aux gens qui nous dévisageaient. Une sensation de bien-être m'envahissait, aussi merveilleuse qu'un délicieux champagne lors d'un enterrement, aussi profonde et sucrée qu'un orgasme avec l'homme aimé »⁵⁰⁹. C'est la différence d'Homotype qui en fait un être à part, tout comme c'est la même différence qui l'aide à procurer du bonheur à la narratrice. En réalité, le succès de cette relation, tout comme le bonheur retrouvé de madame Sylvie dans sa relation avec Ousmane constitue des sortes de critique contre les frontières qu'établissent les cultures religieuses.

Parallèlement à ce qui se déroule dans les autres œuvres, *Histoire du Juif errant* décrit le personnage principal très souvent comme un être marginal. D'ailleurs, au moment de la rencontre avec le narrateur et sa compagne, ils le considèrent comme un être de trop qui veut prendre contact avec eux. Le récit que fait le narrateur de la rencontre avec lui fait état d'un agacement, ainsi qu'on peut le relever dans cet extrait :

⁵⁰⁷ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 22.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 258.

À la Douane de mer, je l'avais aperçu au moment où Marie se dégageait de mes bras et s'éloignait un peu de moi. Sur la place du ghetto, je le vis à l'instant même de la serrer contre moi. Sa canne de bois à la main, il passait comme une ombre juste derrière la tête de Marie et se confondait avec les murs le long desquels il glissait. J'eus un moment d'impatience et presque d'agacement⁵¹⁰.

On voit bien à partir des précisions de cette rencontre l'agacement du personnage et la volonté de ne pas l'admettre dans leur milieu. En effet, la vie du personnage mythique est jalonnée de ces épisodes de marginalisation à cause de sa différence et surtout en contexte religieux. Plusieurs cas peuvent à cet effet être cités, notamment son épopée avec les Wisigoths et la grande aventure espagnole.

En ce qui concerne les Wisigoths qui sont chrétiens, la proximité du roi avec le Juif errant pose problème dans la mesure où leur différence ne suscite que du mépris. L'extrait suivant illustre bien ce climat de tension : « Juif ! Tous les chefs wisigoths réunis à Cosenza étaient chrétiens. En tant que chrétiens, ils n'avaient que méfiance et mépris pour les Juifs.⁵¹¹ » En réalité, les chefs wisigoths en question sont ariens et ne croient pas à la nature divine du Christ. Cependant l'image de la trahison que traîne le Juif errant fait automatiquement de lui un être marginal. C'est certainement ce qui sera à l'origine de ses déboires dans la localité en question.

Bien plus, la grande aventure espagnole illustre cette exclusion du personnage à cause de sa différence. Au départ, le narrateur montre son rôle déterminant pour le succès de la grande aventure. Alors que tous ses compagnons de voyage sont découragés et abimés par la peur de l'inconnu, Torres utilise son expérience de marin pour aider Christoph Colomb à atteindre l'Amérique. Cependant, le retour des acteurs du voyage se fait dans un climat tendu sur le plan religieux, poussant à suspecter tous les noms catholiques, principalement les Juifs et les Arabes. Les origines juives de Torres vont pousser ses compagnons de voyage à le juger sur la base du non-respect scrupuleux des pratiques religieuses, comme on le voit dans cette accusation qu'ils portent sur lui : « -Pas le moindre *Pater noster*, déclarèrent-ils sous serment. Et jamais un chapelet, une image pieuse. Le dimanche, quand on lisait l'Évangile, il allait s'asseoir à l'avant, près du guindeau, et il sifflait avec ostentation.⁵¹² » De cette présentation des faits, il est possible de penser que ce sont les origines juives du personnage qui sont la cause de ses déboires. Torres avait été un Espagnol d'origine qu'il serait célébré en héros dans son pays. D'ailleurs, le terme « nouveau chrétien » utilisé dans la dénonciation à cette

⁵¹⁰ *Histoire du Juif errant*, p.80.

⁵¹¹ *Ibid.*, p.249.

⁵¹² *Ibid.*, p. 157.

période-là voudrait dire juif, en opposition aux chrétiens qui sont tous des Espagnols de souche.

Ainsi, ces différents cas décrivent comment la diversité est mise à mal en contexte religieux, poussant des individus à occulter les mérites des autres pour les juger sur la base du filtre religieux. Démétrios, comme Torres, connaîtront des difficultés dans les deux contextes illustrés que sur la base de leur différence. Cependant, les multiples relations qu'ils entretiennent dans le texte se présentent comme une véritable critique des usages des cultures religieuses tendant à rejeter la diversité. Le cas de la sanction de Torres, liée à la grande aventure, montre comment la divinité qu'on prétend défendre vient au secours du condamné pour épargner sa vie. Cet acte fort sonne comme un désaveu du déterminisme divin par rapport à la culture religieuse imposée. Le narrateur également accepte intégrer le Juif errant dans sa vie avec sa compagne. L'expérience en question va s'avérer bénéfique au fur et à mesure que leurs rapports évoluent.

Certes le couple des jeunes amoureux est réticent à converser avec lui au départ, étant donné son étrangeté. Cependant, le voyage imaginaire qu'il effectue avec le personnage mythique fait considérablement évoluer leur rapport au point où Simon séduira involontairement Marie et fera de Pierre un passionné de ses histoires, comme on peut le noter dans ces propos : « Soir après soir, sur les marches de la Salute, sur la pointe de la douane de mer, Simon Fussgänger nous racontait ces histoires et beaucoup d'autres encore qu'il serait trop long de rapporter.⁵¹³ » Cette expérience se présente véritablement comme une critique des usages des cultures religieuses hostiles à la diversité.

Dans la même perspective que les œuvres sus évoquées, *À quoi rêvent les loups* et *Soumission* s'intéressent aux conséquences néfastes d'une société sous apartheid. En considérant le cas particulier de l'œuvre de Khadra, on voit bien comment une société se divise complètement, séparant une catégorie des autres sur tous les plans. Cette incommunication entre les deux couches sociales et surtout le maintien de l'autre dans sa posture de marginalisé finissent par créer de vives tensions entre elles. Le joueur de la mandoline attribue la raison de cette tension entre les deux groupes au système gouvernemental qui veut maintenir une catégorie en peuple marginal, comme le montre cet extrait : « Ce n'est pas le peuple qui est ingrat ou inculte. C'est le système qui fait tout pour l'éloigner de la noblesse des êtres et des choses.⁵¹⁴ » L'entrée en scène des islamistes dans ce

⁵¹³ *Histoire du Juif errant*, p. 223.

⁵¹⁴ *À quoi rêvent les loups*, p. 59.

contexte déjà tendu va compliquer davantage les relations humaines. Les religieux vont regrouper tous les jeunes désœuvrés pour en faire des instruments de lutte au service de la religion.

En les opposant systématiquement à tous ceux qui ne sont pas islamistes, les leaders religieux créent une situation de délire collectif dans la Casbah que le narrateur rapporte en ces termes : « La Casbah délirait. Il tempêtait dans ses vannelles, il faisait nuit dans son esprit. Le soleil renonçait à hasarder un peu de lumière dans la cité, sachant que rien n'égaiera les lendemains lorsque la Casbah porte le deuil de son salut.⁵¹⁵ » La terminologie utilisée par le narrateur laisse voir un état de désintégration avancée de la société décrite dans le texte, au point de comparer les actions des êtres au délire, à l'esprit sinistré. Les massacres qui vont suivre ne seront donc que le résultat de cette fracture au sein de la société.

La situation n'est pas moins différente lorsqu'on observe *Soumission* qui présente une France fortement communautarisée. Cette communautarisation pousse les différents groupes à se renfermer sur eux-mêmes au sein des communautés religieuses, fermant ainsi la porte à toute initiative favorable au dialogue. Les antagonismes entre les différentes communautés illustrent cette rupture sur le plan de la relation. On voit bien comment dans le Chinatown les Chinois utilisent tous les moyens pour ne pas admettre les autres communautés : le Sud de la France reste traditionnaliste, tout comme les banlieues sont essentiellement réservées aux immigrés arabo-musulmans. Dans cet espace qui fait évoluer les personnages renfermés au sein des communautés, l'urgence d'un sujet comme celui des élections présidentielles entraîne forcément de vives tensions, comme on le voit dans l'œuvre qui présente les militants nationalistes revendiquant le fait qu'ils sont chez eux à partir des slogans : « Nous sommes le peuple de France. [...] Nous sommes chez nous⁵¹⁶ ». Une façon de montrer que les autres communautés ne sont pas chez elles et constituent de ce fait, un groupe d'envahisseurs. Cette logique détériore le dialogue avec d'autres Français différents, mais ayant la même prétention.

En rompant la possibilité de dialogue et de relation entre les communautés, le rejet et la violence deviennent des solutions de rechange qui guident les rapports entre individus. On comprend pourquoi les deux principaux groupes sont convaincus dans le texte que ce n'est que par la violence qu'ils peuvent gagner. Ainsi, dans les deux cas évoqués, on voit comment les auteurs s'attardent sur les effets néfastes du mépris des marginalités.

⁵¹⁵ À quoi rêvent les loups, p. 141.

⁵¹⁶ *Soumission*, p. 120.

De l'ensemble des expériences évoquées dans les différentes œuvres analysées, on peut noter que les usages des cultures religieuses sont généralement hostiles à une démarche vers la diversité. La différence est généralement marginalisée, souvent même violentée par des fanatiques convaincus d'une vision unique de la réalité. Cependant, le succès des relations qui se tissent en marge de ces difficultés laisse entrevoir une sorte de critique à l'enfermement des pratiques religieuses. Bien plus, il se tisse même des relations entre le monde visible et invisible, entre les personnages marginaux et le sacré qui finissent par trahir l'idéal religieux. Une véritable critique de l'enfermement pour la promotion d'un discours interculturel qui permet de ne pas simplement percevoir l'autre comme une simple personne différente, mais de mieux apprécier sa diversité en s'immergeant dans sa culture et sa personnalité. C'est cela qui permet de mieux l'apprécier et de s'apprécier personnellement.

L'expérience du personnage Sylvie devient une démarche vers l'altérité, puisqu'elle lui permet de renaître à travers un personnage qu'elle a toujours considéré comme un gardien dans une autre facette, celle d'une relation amoureuse. Sa relation avec Ousmane se présente comme un parcours initiatique qui lui permet à la fois de s'immerger profondément dans son pays d'accueil et de renaître à travers ce personnage. Elle va connaître, au moment et dans l'espace les plus inattendus, une relation amoureuse qui lui offrira le bonheur tant cherché. Le marginal de Kassalafam offrira un bonheur inespéré à la narratrice. La même situation se vérifie chez Torres qui est sauvé par un Dieu qu'on prétend adorer en le condamnant à mort. L'absence de cette démarche entraîne des affrontements violents dans *Soumission*, comme dans *À quoi rêvent les loups*.

En réalité, l'écriture de l'intégrisme religieux dans une œuvre comme dans les autres est une dénonciation des frontières qu'impose généralement la religion pour un monde ouvert et multipolaire, à la recherche d'un paradigme intégrateur des identités et des cultures diffuses, ignorées ou minorées, qu'on appelle l'interculturalité. Saladin Chamcha exprime cette volonté de ne pas réduire l'autre à ses propres catégories lorsqu'il parle de l'identité indienne de Zeeny Vakil, comme on peut le noter dans cet extrait:

*Zeeny, dit-il, la terre est pleine d'Indiens, tu le sais bien, on s'infiltré partout, on est rétameurs en Australie et nos têtes finissent dans le frigidaire d'Amin Dada Christophe Colomb avait peut-être raison ; le monde est rempli d'indes, orientales, occidentales, nordiques. Merde, tu devrais être fière de nous, de notre gout du risque, de la façon dont nous repoussons les frontières. Il y a une seule chose, nous ne sommes pas des indiens comme toi. Tu devrais t'y faire.*⁵¹⁷

⁵¹⁷ *Les Versets sataniques*, p. 77.

Cette réplique de Saladin, en réponse à l'ouvrage de Zeeny Vakil au sujet du bon Indien qui ne devrait pas être un Indien dilué dans d'autres cultures, permet de reconstruire la notion d'identité sur la base de la fluidité et non de la rigidité. La réponse de Saladin devient donc un démenti cinglant de cette thèse ; elle justifie plutôt son opinion en montrant la mobilité des Indiens dans le monde entier, au point où on ne peut plus se permettre de parler de pureté et d'authenticité. D'ailleurs, elle finit elle-même pas reconnaître que le « vrai Indien » est mort. Loin du carcan religieux, nous sommes là dans l'idéal du monde contemporain mondialisé, où la mobilité des personnages permet à chacun de se retrouver partout dans le monde et d'y faire sa vie. Cette situation fragilise les identités culturelles précises pour une identité globale.

C'est la raison pour laquelle on peut estimer que l'écriture de l'intégrisme religieux pousse l'humanité à se réinventer pour faire face au défi de notre période caractérisée par ce qu'Achille Mbembé appelle le « désir d'apartheid.⁵¹⁸ » Cette réinvention passe par le discours interculturel comme une marche vers la marginalité. Cette perspective dépasse le simple cadre de la relation harmonieuse pour envisager la renaissance à travers l'Autre ; idée de la renaissance que Désiré Atangana Kouna présente ainsi : « Il y a dépassement du privilège de la simple unité des hommes et des femmes pour atteindre la possibilité que l'existence de l'un sort dépendante de celle de l'autre.⁵¹⁹ »

VI-2-2 La diversité artistique embrigadée

Deux principaux éléments permettent de concrétiser la notion de l'art, à savoir le visuel et la parole. Le premier crée l'effet d'immédiateté et favorise l'appréhension de l'objet dans son intégralité. Ainsi, le spectateur est directement mis en contact avec le sensoriel et l'émotionnel. C'est certainement pour cette raison que l'image peut être à la fois un instrument de dévotion très efficace et un média subversif redoutable⁵²⁰. En ce qui concerne la parole, elle favorise aussi le transport émotionnel à travers le chant. Il est certes vrai que chaque religion, en fonction de ses canons, peut éprouver de la sympathie pour un art en particulier et rejeter l'autre. Cependant, quelle que soit la forme utilisée, il y a toujours une méfiance qui existe entre la religion et l'art, « pure création humaine qui n'obéit qu'à ses

⁵¹⁸ Achille Mbembé, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p. 7.

⁵¹⁹ Désiré Atangana Kouna, « immigration, quête de soi et interculturelité dans *Désert et l'Africain* de Jean-Marie Gustave Le Clézio », op.cit., p. 79.

⁵²⁰ Lire à cet effet Patrick Vauday, *L'invention du visible : l'image à la lumière des arts*, Paris, Hermann, 2008. Ou encore Roger Pouivet et alii, *L'ontologie de l'œuvre d'art : théorie, pratique, médiation*, Rennes, Presses universitaires Rennes, 1997.

propres règles.⁵²¹ » C'est certainement ce qui justifie la méfiance vis-à-vis de l'art quand bien même il est pratiqué par une religion. L'Église catholique encadre le chant, bien qu'aillant été adopté par le concile de trente : « À la suite du concile de trente, le catholicisme se réapproprie à son tour le chant. Mais inquiète de la fuite du sens que la musique peut procurer si les paroles ne sont, soit pas suffisamment intelligibles, soit trop équivoques, l'Église impose des codes de bonne composition.⁵²² » Dans l'ensemble des textes du corpus, la production artistique se présente très souvent comme l'une des victimes des usages des cultures religieuses, dans la mesure où celle-ci est très souvent liée au profane et jouit d'une capacité à échapper à la contrainte religieuse.

Dans *À quoi rêvent les loups* par exemple, le lecteur s'aperçoit rapidement de cette lutte acharnée contre les artistes par les fidèles du Front Islamique du Salut. Ils sont jugés à partir de leur art transgressif. Le joueur de la mandoline est condamné par les siens, alors même qu'ils partagent le même idéal. En s'en tenant à la description que fait le narrateur, Yahia est un artiste fin manipulateur de la mandoline et prestidigitateur. Il embrasse l'idéal du FIS qu'il sert avec fidélité jusqu'au jour où il est exécuté à cause de son talent, comme le montre le narrateur : « Yahia sera tué vers la fin de l'été. Agacé par ses tours de passe-passe, son émir le fera exécuter pour sorcellerie.⁵²³ » Ainsi, ne pouvant comprendre ni maîtriser le talent de Yahia, il va le mettre sous le compte de la sorcellerie et décréter par le fait sa mort. La situation n'est pas moins différente pour les poètes et les cinéastes qui sont systématiquement assassinés dans le texte à cause de leur art. C'est ce qu'on peut constater en prenant en compte la discussion qui conduit à la condamnation de Rachid Derrag :

-Ce type n'est pas un postier. C'est un faiseur de films subversifs et il se shoote au kif, tous les jeudis, au Libanon.

Farouk fit claquer une chemise cartonnée sur la table :

- J'ai un dossier bien ficelé sur lui : Rachid Derrag, quarante-sept ans, marié, quatre gosses, demeurant cité Amrane, Bloc C porte 1. Études cinématographiques à Moscou. Soulard notoire...

-Un malpropre et un sale impie, ajouta le Rouget. Il paraît qu'il est en train de préparer un documentaire sur l'intégrisme pour le présenter à un festival européen.

-Je hais les artistes. En particulier ceux qui ont la perversité d'être des communistes.⁵²⁴

En suivant attentivement cette conversation, nous constatons que le caractère subversif des films du cinéaste et son comportement attirent la foudre des islamistes qui le condamnent

⁵²¹ Sylvie Perpestraete et Cécile Vanderpelen-Diagre, « Religion et Art. Quelques réflexions sociologiques », in *Art et Religion*, Bruxelles, Édition de l'université de Bruxelles, 2010, p.15.

⁵²² Sylvie Perpestraete et Cécile Vanderpelen-Diagre, « Religion et Art. Quelques réflexions sociologiques », op.cit., p. 16.

⁵²³ *À quoi rêvent les loups*, p. 221.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 194.

à mort. Au-delà de Rachid Derrag, ce sont les artistes dans leur ensemble qui répugnent aux islamistes, comme le personnage proclame lui-même sa haine des artistes dans cet extrait. Il s'avère donc que le contexte religieux est défavorable à l'expression artiste, de par sa liberté d'imagination, qui va au-delà des frontières que peuvent établir les religions. Ainsi, en esthétisant l'intégrisme religieux, les auteurs en étude démantèlent les pratiques religieuses en les inscrivant dans une dynamique évolutive du point de vue des auteurs, des personnages, des espaces et de la narration. L'œuvre s'ouvre, non seulement à un réseau intertextuel large, mais aussi à la dynamique des personnages. En la découvrant, le narrateur fait allusion à des événements historiques comme la guerre de l'indépendance et à la migration des combattants islamistes venus d'un peu de partout, dans les autres pays arabes, tout comme il situe les membres de leur organisation dans plusieurs autres pays étrangers. L'internationalisation de cette idéologie se fait à travers cette fluidité des contacts entre les hommes et les services.

Cependant, l'auteur trouve la réponse à cette internationalisation de la guerre par la fluidité littéraire qui facilite l'intégration harmonieuse des contraires. Grâce à cette esthétique de la transgression illustrée à la deuxième partie de la présente étude, on voit bien comment, dans une situation de guerre ou de violence absolue, le narrateur réussit à distiller savamment les conseils ou les citations de certains poètes, comme Himoud Brahim, Omar Khayyan, Sid Ali ou encore un cinéaste comme Rachid Derrag. D'ailleurs, on peut bien le noter dans sa poésie que le narrateur inclut dans le texte ainsi :

*Quand le rêve met les voiles
Quand l'espoir fout le camp
Quand le ciel perd ses étoiles
Quand tout devient insignifiant*

*Commence pour toi et pour moi
Mon frère
La descente aux enfers⁵²⁵*

Cet extrait sonne comme une mise en garde contre une société qui fait disparaître le rêve, l'espoir et les étoiles de ses enfants. La même mise en garde concerne la jeunesse qui ne devrait pas se laisser embarquer par l'idée d'une vie insignifiante pour se radicaliser. Il préfère choisir les étoiles, la vie et l'espoir. L'extrait dans lequel le poète en question conseille le personnage principal de se détourner de ceux qui encouragent le sacrifice de la vie est fort illustrateur :

⁵²⁵ À quoi rêvent les loups, p. 87.

*Méfie-toi de ceux qui viennent te parler de choses plus importantes que ta vie. Ces gens-là te mentent. Ils veulent se servir de toi. Ils te parlent de grands idéaux, de sacrifices suprêmes, et ils te promettent la gloire éternelle pour quelques gouttes de ton sang. Ne les écoute pas. Rappelle-toi toujours ceci : il n'y a rien, absolument rien au-dessus de ta vie*⁵²⁶.

Dans cette construction transgressive du texte littéraire se distinguent techniquement les autres genres littéraires qui réussissent à construire une idéologie autre que celle de l'enfermement ou de la violence intégriste. On voit bien comment poésie et narration se mêlent pour former un ensemble uni pour l'idéologie de la vie, faisant du texte un corps⁵²⁷ susceptible d'intégrer, d'adoucir les opinions, de privilégier la vie au détriment de la mort. À partir des indices suscités et bien d'autres encore qu'on retrouve dans l'ensemble du corpus, ces romans sont en quelque sorte un véritable carrefour littéraire⁵²⁸.

Au-delà de l'aspect esthétique de l'œuvre *À quoi rêvent les loups*, *Le Christ selon l'Afrique* et *Les Versets sataniques* proposent une production littéraire dénuée de toute réductibilité nationaliste chez les auteurs. Bien au contraire, on y trouve les modalités d'ouverture incontestables qui caractérisent chacun d'entre eux. À partir de l'itinéraire des romanciers en question et l'esthétique de leurs différentes œuvres, on découvre en eux des velléités de la découverte, de la confrontation, de la transgression et de l'orientation vers l'inconnu, au point où il serait donc quelque peu prétentieux de déterminer leur champ littéraire⁵²⁹.

En s'intéressant aux itinéraires Calixthe Beyala et Salman Rushdie, on comprendra qu'il est difficile de les rattacher de façon péremptoire à une nationalité. Salman Rushdie n'est pas plus Indien qu'Anglais ; tout comme Calixthe Beyala n'est pas plus Camerounaise que Française. En dehors des références linguistiques qui sont quelque peu des prothèses littéraires, on observe une vaste culture chez les deux auteurs qui leur fait traiter avec aisance des problèmes du monde entier. Avec Calixthe Beyala, on transcende l'aspect Cameroun/France ou Afrique/Europe pour situer son intrigue au centre des problématiques mondiales contemporaines. Ainsi, dans le sillage de l'intrigue autour de la vie de Boréale se glissent des sujets divers, comme la colonisation, le néocolonialisme ou encore l'impact de la

⁵²⁶ *Ibid.*, pp. 96-97.

⁵²⁷ Lire à cet effet Joseph Alphonse Tonye, « Le concept de corps textuel à propos de Don Juan », in *Francophonie N°4*, octobre, op.cit., qui pensent que l'intégration subtile des autres genres fait d'un texte un corps, qui devient lui-même un objet social susceptible de d'être appréhender par des charges sémantiques y afférents.

⁵²⁸ Robert Dion, Francis Fortier et Elisabeth Haghebaert (dir.), enjeux des genres dans les écritures contemporaines, Québec, Nota Bene, coll. « *Les Cahiers du CRELIQ* », 2001.

⁵²⁹ Selon Georges Molinié et Alain Viala, « l'œuvre ne parle pas directement du social, ni ne parle directement de la société, mais elle parle selon ce que les structures du champ, au moment de son énonciation, permettent, imposent et interdisent ». Lire à cet effet *Approche de la réception*, op.cit., p. 196.

modernité grâce à un réseau intertextuel savamment distillé dans le texte. On peut le voir dans la conversation entre le prêtre catholique et le jeune garçon du car, au sujet du pardon. Profitant de l'objet de leur débat, le jeune homme va intégrer certains personnages qui, selon lui, ne méritent pas le pardon divin. Il fait allusion à Michael Jackson, à Jack l'Éventreur, aux colons et aux gouvernants corrompus de son pays. Le réseau intertextuel ainsi évoqué laisse entrevoir comment, à partir d'un sujet traité, le personnage fait ressortir les cas un peu partout dans le monde. D'ailleurs, c'est ce qui le fait renoncer au pardon divin, comme le montre cet échange :

-Dans ce cas, je renonce.

-Mis pourquoi dis-tu une énormité pareille, mon fils ?

-Parce que franchement, si les colons et les corrompus de la république sont au paradis, je préfère franchement l'enfer⁵³⁰.

Loin de la rigidité qu'impose le prophète Paul dans le texte, loin des frontières qu'essaient d'établir les musulmans dans leurs zones de résidence, loin enfin de la guerre que se livrent les catholiques et les nouvelles églises de réveil, la production littéraire intègre savamment ces contraires, oscillant entre le profane et le religieux sans encombre.

La situation n'est pas moins différente dans *Les Versets Sataniques* où le romancier traite de presque toutes les cultures, en usant de la liberté artistique qui est généralement contestée par les usages religieux. Celle-ci entre en contradiction avec la soumission de Mahound qui embrigade la production artistique à Jahilia. Au moment où la population de Jahilia se soumet au Messager sans conviction mais par peur pour leur vie, seul le poète Baal ose le défier à travers sa poésie qui va à l'encontre de ce qu'il appelle irrespectueusement "le livre des règles". Ce livre qui a fait enfermer toutes les femmes prostituées de Jahilia. Le narrateur fait état de cette situation en ces termes :

Cependant, le troisième jour, apparut parmi ces amoureux transis un type particulièrement pitoyable, avec un turban et une culotte, dont la peau sombre commençait à s'en aller par plaques. De nombreux passants ricanèrent en le voyant, mais quand il se mit à chanter ses vers les ricanements cessèrent. Les gens de Jahilia avaient toujours été des amateurs de la poésie, et la beauté des odes chantées par ce curieux type les arrêta net. Baal chantait ses poèmes d'amour, et la douleur qu'ils contenaient faisait taire les autres versificateurs, qui laissaient Baal parler pour eux. Aux fenêtres de la prison, on put voir pour la première fois le visage des putains enfermés, attirés par la magie de ses vers. [...] Les gardes aux portes, les yeux baignés de larmes, n'essayèrent pas de l'arrêter.⁵³¹

⁵³⁰ *Le christ selon l'Afrique*, p.30.

⁵³¹ *Les Versets sataniques*, p. 507.

L'influence de ces vers suscite la colère du Messenger qui va traquer le poète Baal au point de l'échanger contre Salman qui a modifié la révélation. Contrairement à Hind, la meurtrière de son oncle et à Salman le profanateur du texte sacré, Baal ne recevra pas le pardon du prophète. Au contraire, il sera exécuté. Tout se résume dans ces derniers propos de Baal à Mahound : « "Les putains et les écrivains Mahound. Nous sommes ceux à qui tu ne peux pardonner".⁵³² » Il en ressort donc une tentative du prophète de museler tous ceux qui ont une vision marginale, surtout les artistes, les adeptes de la transgression.

Ainsi, en dehors de cette résistance du poète qui illustre cette critique du musèlement de l'art par les pratiques religieuses, le texte lui-même sort de ses frontières classiques, tant sur le plan de l'esthétique que des sujets traités. De l'Europe à l'Afrique, en passant par l'Asie l'Australie et l'Amérique, les auteurs abordent divers sujets qui s'intéressent aux différents peuples occupant ces continents. Il est possible de le voir dans la perception de l'Indien dont le personnage Saladin est fier et se fait l'écho :

*Zeeny, dit-il, la terre est pleine d'Indiens, tu le sais bien, on s'infiltré partout, on est rétameurs en Australie et nos têtes finissent dans le frigidaire d'Amin Dada Christophe Colomb avait peut-être raison ; le monde est rempli d'indes, orientales, occidentales, nordiques. Merde, tu devrais être fière de nous, de notre gout du risque, de la façon dont nous repoussons les frontières. Il y a une seule chose, nous ne sommes pas des indiens comme toi. Tu devrais t'y faire.*⁵³³

Leurs œuvres sont donc des "œuvres ouvertes" au sens d'Umberto Eco, dans la mesure où elles se présentent comme des réseaux inépuisables de relations interculturelles, entrant donc en contradiction avec la tentative de musèlement des usages des pratiques religieuses.

Dans la même perspective de ce qui vient d'être analysé, *Histoire du Juif errant* présente, non seulement la vaste culture de son auteur, mais aussi et surtout une esthétique qui se situe au-delà de toute classabilité. Le personnage du Juif errant à lui seul est doté d'une culture multidimensionnelle due à ses multiples voyages dans le temps et dans l'espace. C'est lui qui est Juif, c'est aussi lui qui a été Espagnol, Français, Chinois, Arabe... Dans cette expérience culturelle inédite, le personnage traduit également tous ces savoirs dans l'œuvre en question. De marin à cordonnier, en passant par les rôles de révolutionnaire, évangéliste, Maître de la loi bouddhiste, le Juif errant a tout été, a tout fait que le personnage Marie le trouve très peu juif, comme l'illustre cette remarque qu'elle fait à son compagnon : « Ce qui

⁵³² *Les Versets sataniques*, p. 509.

⁵³³ *Ibid.*, p. 77.

m'étonne, dit Marie, c'est que Simon soit si peu juif.⁵³⁴ » Et elle conclut un peu plus tard qu' « il pourrait être n'importe qui.⁵³⁵ » Loin des intrigues les plus subtiles, des combinaisons louches et des mystères autour de ce personnage sont intimement liés à sa condamnation par la divinité, Marie découvre une personne qui a parcouru le monde entier, qui a tout vu et fait au point de partager chacun des aspects de la culture mondiale. Le personnage principal devient donc l'illustration de la culture mondiale dans sa laideur et dans sa clarté, son visage sombre et reluisant.

Bien plus, en dehors de cette culture dont fait preuve le personnage, l'œuvre elle-même jouit d'une esthétique transgénérique qui fait qu'à l'intérieur d'un texte narratif, on puisse retrouver les éléments de l'esthétique des autres genres littéraires, comme le conte, le théâtre ou la poésie, pour ne citer que ces cas. C'est dans ce sens qu'en dehors des formules réservées aux comptes merveilleux, on retrouve aussi des scènes de théâtre et des extraits de poésie dans l'œuvre. On peut bien le noter dans cet extrait qui prépare la rencontre entre Pilate et Myriam. Le plus important n'est pas la désignation de leur sujet de discussion, mais la mise en scène de celui-ci qui n'est pas loin d'une implantation du décor:

La scène se déroule à Jérusalem, dans le palais du procureur de Judée, sous le règne de Tibère [...] le décor représente, un peu dans le genre de Piero della Francesca où des peintres vénitiens, une grande salle avec des colonnes. Des personnages vont et viennent : sénateur en trabée, bordée de l'angusticlave, un anneau d'or au doigt, magistrat en Toge, chevalier et soldat romain, serviteur juifs. Au fond de la salle s'ouvre une porte, gardée par un centurion, elle mène au bureau de Poncius Pilatus, procureur de Judée.⁵³⁶

Cette précision avant les dialogues joue le rôle de didascalies pour introduire les détails relatifs à la répartition des rôles dans le théâtre. Nous sommes en présence d'une véritable esthétique du théâtre et non d'une narration entrecoupée de dialogues. À partir de ce moment, le lecteur peut déjà se représenter le décor, la scène et le type de personnage présent sur scène. La suite du roman se transforme en une véritable pièce de théâtre constituée de cette suite de répliques, comme l'illustre cet échange :

*Ahasvérus : il y'a là une dame...
Premier soldat romain : une romaine ?
Ahasvérus : non, une juive.
Premier soldat romain : qu'est-ce qu'elle veut ?
Ahasvérus : elle veut le procureur de Judée.*

⁵³⁴ *Histoire du Juif errant*, p. 258.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁵³⁶ *Histoire du Juif errant*, p. 49.

Premier soldat romain : rien que ça !⁵³⁷ .

Cet extrait n'est que le début d'une partie qui s'étend sur neuf pages et dans laquelle on retrouve des didascalies qui renseignent sur les humeurs, les gestes et les actions des personnages, tout comme on le voit dans un texte théâtral. La même observation peut se faire à travers des textes versifiés qui interviennent dans l'œuvre de Jean d'Ormesson. La lecture de ce roman brille donc par cette écriture des mélanges qui fait non seulement de ce roman une œuvre difficilement classable, mais aussi une critique de toute tendance à la fermeture qu'imposent les cultures religieuses.

Le même rapprochement peut se faire avec *Soumission* de Michel Houellebecq qui a certes les éléments esthétiques déjà évoqués, mais présente également une véritable richesse en ce qui concerne les réseaux intertextuels. Le roman présente d'abord une saga politico-religieuse narrée par un enseignant d'université, lui-même spécialiste de Joris-Karl Huysmans, écrivain français du 19^e siècle. Tout au long de l'œuvre, en dehors d'un intertexte biblique très présent dans le roman en question, on retrouve également plusieurs références liées à sa thèse. Bien plus, la vie du romancier se confond étrangement à celle de son héros, au point où il semble trouver en ce dernier un exutoire. Dans presque tous les domaines de la vie, Huysmans est quelque peu une boussole pour lui. C'est la raison pour laquelle, en pleine crise politique dominée par la violence religieuse, le narrateur se met à réciter certains extraits de ses ouvrages chaque fois qu'il est en difficulté. On peut le noter dans cet extrait : « Des phrases de Huysmans sur le moyen âge me revenaient vaguement en mémoire, cet armagnac était absolument délicieux, j'envisageais de lui répondre avant de me rendre compte que j'étais incapable d'articuler une pensée claire.⁵³⁸ » Il faut noter qu'au moment où il parle, la tendance est à l'enfermement entre deux tendances politiques, avec des connotations religieuses. Il trouve l'occasion de s'évader de ce monde bipolaire grâce à la production artistique. Le narrateur n'est pas le seul à se réfugier en littérature pour analyser cette situation politique inquiétante. On le perçoit aussi chez monsieur Tanneur qui comprend la situation que la France de 2022 vit en fonction de la poésie de Charles Péguy dans laquelle il se réfugie en des moments difficiles. On peut bien le noter dans cet extrait :

*Heureux ceux qui sont mort pour des cités charnelles, car elles sont le corps de la cité de Dieu.
/Heureux ceux qui sont morts pour leur âtre et leur feu, / Et les pauvres honneurs des maisons
paternelles. // Car elles sont l'image et le commencement/ Et le corps d'essai de la maison de*

⁵³⁷ *Idem.*

⁵³⁸ *Soumission*, p.161.

*Dieu. / Heureux ceux qui sont morts dans cet embrassement / Dans l'étreinte de l'honneur et le terrestre aveu.*⁵³⁹

Ces modalités intertextuelles illustrent la capacité de l'œuvre à se situer au centre des projections sociales, historiques et littéraires, de la même manière qu'elle peut se positionner au carrefour de plusieurs voyages dans le temps et dans l'espace susceptibles d'élucider la situation décrite dans l'œuvre. Elle se présente donc comme une critique du carcan religieux qui permet de se libérer par la production artistique.

Au regard de ce qui a été dit, on peut affirmer que la liberté artistique entre en contradiction avec les usages des cultures religieuses. La liberté en question est généralement muselée par la religion, trouvant en elle une ouverture vers la transgression de ses principes. À l'opposé de cette tendance, l'écriture des auteurs se présente comme une remise en question de cet enfermement vers l'ouverture des pratiques diverses. À travers l'ouverture, la dynamique des personnages et de l'esthétique des œuvres en étude se lit une perspective interculturelle fondée sur une littérature sans clivage. Elle permet donc au lecteur de s'inscrire dans la trajectoire « des politiques transfrontalières dans la prose contemporaine⁵⁴⁰ », une déconstruction des genres et des formes qui postule le dépassement des frontières géographiques, politiques, culturelles, institutionnelles et religieuses qui peuvent limiter ou contraindre le personnage sur une vision donnée.

VI-2-3 Cultures religieuses et histoire : une vision proche du choc des civilisations

L'ensemble des œuvres du corpus a une coloration historique qui crée souvent une confusion entre la fiction et la réalité. Au-delà de l'esthétique des auteurs caractérisée par un pacte testimonial réussi, on remarque une volonté des différents auteurs de réécrire l'histoire en transgressant certaines théories contemporaines. Parmi ces théories, se trouve celle du choc des civilisations développée par Samuel Philippe Huntington et qui n'est pas très éloignée des pratiques des cultures religieuses. Selon Huntington, « les conflits entre les groupes issus de différentes civilisations sont en passe de devenir la donnée de base de la géopolitique globale.⁵⁴¹ » Cette grille de lecture a permis de comprendre les événements survenus dans le monde après la chute du mur de Berlin, c'est-à-dire l'influence ou la montée en puissance des identités sur les idéologies. C'est ce qui justifie, selon lui, le fait que de nos jours, les sociétés

⁵³⁹ *Ibid.*, p.162.

⁵⁴⁰ Lire à cet effet Onana Panaïté, *Des littératures-mondes en français. Écritures singulières, poétiques transfrontalières dans la prose contemporaine*, Amsterdam, Rodopi, coll. « Faux titre », 2012. Un compte-rendu de lecture de cet ouvrage est disponible en ligne, url : [http:// www.fabula.org/revue/document7446.php](http://www.fabula.org/revue/document7446.php), consulté le 24 avril 2020.

⁵⁴¹ Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, op.cit., p.9.

réagissent aux événements politiques en fonction de leurs appartenances religieuses. D'ailleurs il trouve ce retour normal, parce que l'histoire a toujours été ainsi. Aussi affirme-t-il, au sujet du regroupement du monde en fonction des amitiés et des inimitiés :

Voilà des vérités très anciennes que nous sommes en train de redécouvrir avec douleur après plus d'un siècle de sentimentalité. Ceux qui les nient, nient leurs familles, leur héritage, leur culture, les droits qu'ils acquièrent à la naissance, et jusqu'à leur moi [...] Les hommes politiques et les universitaires ne peuvent ignorer la vérité qui se cache derrière ces vérités très anciennes, fussent-elles déplorable. Tous ceux qui sont les plus dangereux aujourd'hui surviennent désormais de part et d'autres des lignes de partage les civilisations majeures du monde⁵⁴²

Il prétend donc que la situation en question est aussi vieille que l'histoire et que la prédominance actuelle des appartenances religieuses est l'état normal de l'espèce humaine qui serait enfin revenu après un long détour par les utopies universalistes et surtout que le choc des civilisations est la clef à partir de laquelle on peut déchiffrer le passé et anticiper l'avenir.

Au regard de l'analyse des différentes œuvres du corpus, les managements des cultures religieuses orientent l'histoire sous un angle qui n'est pas éloigné de ce choc en les positionnant dans leur dimension binaire du sacré et du profane, de l'acceptable et de l'inacceptable, du vrai et du faux ou encore du bon et du mauvais. Dans cette perspective, les pratiques convergent vers l'affrontement des civilisations, tel qu'on peut le voir dans la relation entre Juifs, Romains, Wisigoths, Espagnols et Arabes, pour ne citer que ces cas. Les positions religieuses des uns et des autres compliquent leurs relations au point de se regarder avec crainte et méfiance. On peut le voir chez les chrétiens wisigoths qui n'ont que de la méfiance pour les Juifs et n'acceptent donc pas la présence de Démétrios près de leur roi, à cause de ses origines juives. En réalité, au-delà du simple rejet du personnage, se profile un affrontement entre deux civilisations qui s'opposent sur une base religieuse, permettant d'unir les membres d'un groupe pour l'opposer à d'autres. La même logique se perçoit dans l'Espagne de la Reconquista qui oppose les Chrétiens aux Juifs et Musulmans. En créant l'outil de l'inquisition, les autorités avaient pour ambition d'unir les Espagnols autour d'une identité espagnole et chrétienne. C'est la raison pour laquelle toutes les autres obédiences étaient mal perçues, notamment les Juifs.

Ainsi, il ressort cette forte propension des auteurs à présenter les grands conflits historiques sous l'angle religieux et de sa vision binaire. Cependant, au moment où on semble se diriger vers cette perspective réductrice de l'histoire, surviennent divers autres angles qui vont du choc des civilisations à la recombinaison de celles-ci, en passant par les différentes

⁵⁴² Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, op.cit., p.16.

querelles idéologiques et de légitimité à l'intérieur même des civilisations. Il s'agit là d'une approche qui semble dépasser la seule logique du choc des civilisations pour lire l'histoire dans la perspective d'une éventuelle jouissance des diversités. En effet, si l'œuvre s'articule autour de l'histoire et ses différentes tragédies, elle montre aussi comment les civilisations qui intègrent les différences réussissent mieux que celles qui l'excluent. D'ailleurs, contrairement aux Romains qui traitaient d'autres peuples de barbares, les peuples qui vont se substituer au grand empire intègrent ces cultures dans leurs forces et leurs faiblesses. Une façon de critiquer une vision binaire de l'histoire centrée sur le choc des civilisations et la réorienter vers sa diversité. C'est d'ailleurs, d'après Jean d'Ormesson, ce qui fait la beauté et la passion de l'histoire, comme il l'affirme : «Il n'y a rien de plus beau que l'histoire des hommes. Pour la plus simple raison : il n'y a rien d'autre [...]. Tout ce que nous pouvons nommer et décrire, et même l'ineffable dont nous nous risquons à parler, appartient à l'histoire.⁵⁴³ » Ainsi présenté, on comprend pourquoi dans l'ensemble de l'œuvre, le Juif errant balade le lecteur dans différentes histoires des peuples de la naissance des religions, du fondement de l'effondrement des civilisations. Le lecteur peut donc voyager à travers le temps et l'espace pour redécouvrir la naissance, l'implantation et l'évolution des grandes religions de l'histoire, telles que le bouddhisme, le judaïsme, l'islam, le christianisme... A travers les récits des personnages tels que Saint François, d'Assise, Saint Dominique, on perçoit bien la naissance et l'évolution des congrégations dans l'église catholique, tout comme avec celui de Lutter, les différents conflits au sein même du christianisme.

Bien plus, on peut voir les relations entre les rois ostrogoths et Hérules, l'histoire de la révolution française, des deux Guerres mondiales, de la dictature du président ougandais Idi Amin Dada et son altercation avec l'Etat juif, et la fin de la civilisation romaine. Bref, lire Jean d'Ormesson, c'est lire l'histoire. Le lecteur peut bien le comprendre dans cet extrait qui présente le Juif errant dans ses séances de narration. Guidé par l'amour de Pauline, le personnage mythique se met à voyager dans le temps et dans l'espace :

Dans les bras de Pauline, Isaac Laquedem voyait la grande armée dans les plaintes de Russie et les passions de Fabrice del Dongo et de Julien Sorel qui n'étaient encore qu'une lueur dans l'œil railleur de Stendhal. Il voyait Spinoza en train de polir ses verres, les éléphants d'Hannibal, les machines de Vinci, les hésitations de Racine au moment de tracer des mots dont l'arrangement arbitraire allait devenir plus immuables que les étoiles dans la nuit.⁵⁴⁴

⁵⁴³ Histoire du Juif errant, p. 401.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 529.

Dans ce tourbillon où le Juif errant entraîne le lecteur, on peut dire en un mot que c'est l'histoire qui se raconte à travers le Juif errant. Au-delà des multiples rivalités qui se lisent dans le texte, se dresse une véritable utopie de l'interculturalité qui montre autre chose que le choc des civilisations. Si l'on s'intéresse à la fin de l'empire romain, on verra bien cette logique de l'auteur qui permet de voir autre chose que le conflit dans la relation humaine. Le narrateur présente une civilisation qui a régné pendant plus de mille ans et qui a connu de très grands succès. De par ses querelles et ses guerres intestines, cette civilisation va s'effondrer comme, celle de la Grèce avant elle et comme toutes les civilisations qui sont incapables de se renouveler.

Le plus important ici n'est pas seulement l'empire romain, mais la composition de la ville qui va vaincre la ville éternelle, à savoir Byzance, ainsi que l'attitude de ses dirigeants. Le narrateur décrit la particularité de cette ville dans l'extrait suivant:

Byzance qui, peu à peu, au sein de l'empire, l'a emporté sur Rome, est une ville immense, colorée, animée, tout occupée de commerce et de courses de chars, un bazar prodigieux, un caravan sérail où se côtoient toutes les race prisonniers, otages, ambassadeurs, mercenaires, voyageurs, étudiants, le nombre de barbares y est considérable. Il y a des suèves, des vandales, des Hérules, il y a surtout des répressions des Huns. Les wisigoths et les ostrogoths [...] Les uns et les autres viennent à Constantinople pour y trouver du savoir, la puissance, l'argent et les carrières, l'agrément de la vie. Ils y viennent parce que l'empereur Byzantin les retient en garant de la paix et de la tranquillité de leurs tribus.⁵⁴⁵

Contrairement donc à l'Empire romain qui, par orgueil, considère comme barbares toutes ces tribus venues du Nord et de L'Est, l'empereur byzantin a réussi à fédérer et à intégrer tous ces peuples en son sein, tout en leur garantissant un épanouissement total. C'est certainement ce mélange qui va faire la force de Byzance, devenu Constantinople, au point de vaincre le grand Empire romain. Cette approche va au-delà du simple choc des civilisations comme la clef universelle de la lecture de l'histoire de l'humanité. Elle permet d'assister à la recomposition d'une civilisation intégrant à la fois les Byzantins comme les Grecs et les Romains amoureux de l'art de la guerre et de l'administration et les autres barbares qui sont meilleurs dans d'autres domaines spécifiques. L'écriture permet de mettre ensemble les Huns païens, des animistes qui obéissent aux chamans et les autres barbares considérés comme chrétiens et obéissant aux évêques. Mais la mise ensemble de cette diversité a permis à cet empire de construire sa puissance, faisant de la diversité une force et non une faiblesse.

⁵⁴⁵ *Histoire du Juif errant*, p. 189.

Parallèlement à ces exemples qu'on peut tirer de l'œuvre *Histoire du Juif errant*, on peut s'intéresser au mode de vie des populations de la rue Brickhall dans *Les Versets sataniques*. Cette population cosmopolite dépasse les situations conflictuelles qui existent en son sein, pour souvent œuvrer dans le sens du bien commun. Certes vrai qu'ils sont d'origines diverses, avec des appartenances sociohistoriques susceptibles de les opposer, mais le café Shaandaar, qui est leur lieu de rencontre, fédère l'Indien, le Pakistanais, le Chinois, l'Anglais, les Polonais, les juifs et les musulmans. Cette opportunité jure avec le conflit des Musulmans contre les Hindous dans l'œuvre et entre Pakistanais et Indiens. Des conflits qui sont à l'origine des milliers de morts dans le texte. Le même mode de vie n'est pas également imaginable si l'on considère le choc permanent entre Juifs et Musulmans. Cependant, dans ce mélange hétérogène se dresse une volonté puissante de fédération d'efforts pour la survie des minorités dans une Angleterre raciste, telle que décrite dans le texte. On comprend donc pourquoi la marche pour la cause des Noirs en Angleterre mobilise toutes les autres minorités du texte et même celles qui peuvent se sentir privilégiés, comme Hanif Johnson et Pamela Chamcha. D'ailleurs, cette dernière est issue de l'aristocratie anglaise qu'elle finit par rejeter à cause de ses méthodes racistes et discriminatoires. L'histoire dans ce contexte se construit au-delà du choc des civilisations qui théorise le conflit. Au contraire, elle s'oriente vers le bien et l'épanouissement commun dans un espace mondial comme celui que symbolise la rue Brickhall. C'est une nouvelle Angleterre qui est postulée et à travers cet Angleterre, un nouveau monde. Un monde qui admet le fait que les barrières entre civilisations s'effritent de plus en plus pour laisser la place à des civilisations composites. C'est certainement ce qui fait dire à Maalouf que « Si nos civilisations éprouvent le besoin d'affirmer bruyamment leur spécificité c'est justement parce que leur spécificité s'estompe.⁵⁴⁶ »

Le Christ selon l'Afrique de Calixthe Beyala offre également l'opportunité au lecteur de voir comment ces spécificités culturelles s'estompent au fur et à mesure que l'œuvre progresse. Dès l'entame, on perçoit une certaine animosité entre l'occident et l'Afrique à travers le personnage James Owona qui traite les Occidentaux de pourvoyeurs du cancer de l'égoïsme. D'ailleurs il prend le temps, à l'aide d'un haut-parleur, d'annoncer "l'évangile" aux Africains qu'il considère comme des frères. D'un autre côté, la rencontre entre le personnage Henri et la narratrice laisse entrevoir le côté inverse des clichés. Au moment où la narratrice lui demande quelques instants de plaisirs, le personnage voit automatiquement en elle soit une fille qui a faim, soit celle qui veut voyager. C'est

⁵⁴⁶ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p. 273.

certainement ce qui justifie le fait qu'elle le traite de « Blanc bourré d'Afrique-fantôme.⁵⁴⁷ » Madame Sylvie a à peu près la même vision des hommes camerounais qu'elle traite de "monsieur chien", c'est-à-dire ces hommes qui vivent au bénéfice du plaisir sexuel qu'ils apportent aux femmes. Les blanches sont dans ce cas leur domaine de prédilection, à cause de l'épaisseur de leurs portefeuilles. Il se dégage alors une vision négative de l'Afrique, comme de l'Occident en fonction de la sphère du regard. Homotype, pratiquant des cultes anciens, encourage même à rejeter le christianisme considéré comme le cheval de Troie de l'impérialisme occidental. Sa confrontation avec le prophète Paul prend ainsi les allures d'une confrontation entre l'Afrique et l'Occident. Cependant, cette vision s'atténue au fur et mesure que les personnages entreprennent de nouvelles relations. La rencontre entre madame Sylvie et Ousmane n'apporte pas seulement du plaisir et le bien-être à la dame, elle lui fait découvrir les réalités et les subtilités de la société camerounaise, au point de mieux comprendre la décision de la narratrice. S'en suivra alors une relation presque maternelle entre les deux personnages que madame Sylvie accepte de renoncer à une ménagère dans sa maison pour un an en attendant un potentiel retour de Boréale. On dépasse donc le cadre d'une relation patronne et boniche, comme la narratrice l'appelle à travers la rupture de la distance des positions, l'effritement des spécificités pour se situer dans un cadre relationnel plus harmonieux. Loin du conflit intercivilisationnel, les relations entreprises par madame Sylvie sont le symbole d'une relecture de l'histoire des relations entre civilisations, au-delà du concept du choc des civilisations. Cette perspective rapproche les difficultés et les aspirations au point de faire du monde un espace commun à préserver pour le bien de la civilisation humaine.

Contrairement à ces exemples de relations qui consacrent l'utopie de l'interculturalité, À *quoi rêvent les loups* mène le même raisonnement en présentant l'échec de la persistance des relations humaines dans le cadre du choc. Dans cette perspective, on peut considérer l'affrontement historique du FNL contre le Front Islamique du Salut comme le rejet de l'Occident et de son élite par le monde arabo-musulman. Cependant, l'inscription de la relation dans le sens du conflit entraîne d'autres relations du même genre, de façon à en faire un cycle. En lisant la même œuvre, on peut percevoir les luttes intestines qui font autant de victimes que les affrontements considérés comme antioccidentaux. On peut bien le voir avec l'assassinat de l'émir Jafar qui a entraîné avec lui presque toute l'équipe dirigeante du mouvement dans l'œuvre de Yasmina Kahdra. Après cette brusque disparition, la lutte pour la

⁵⁴⁷ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 141.

succession est plus sanguinaire qu'avant et les bouleversements les plus inattendus vont se produire au sein de la rébellion, comme on peut le noter dans ces propos du narrateur qui décrit la suite des évènements :

Des divergences-voix des dissidences connotaient les amarres de la mouvance. Après le M.R, d'autres branches armées gagnaient du terrain, de plus en plus expansionnistes. L'armée islamique du salut se voyait rattrapée par les groupes islamiques armés, surgis d'on ne savait où, redoutable et dévastateurs, mieux encadrés, galvanisés et terrifiants. En un temps record, il avait fait mains basse sur les maquis du centre, de l'ouest et du sud-est du pays, s'étaient illustrés par des embuscades de grande envergure et par des attaques de cantonnement militaires rocambolesques. On aurait dit une armée de frontières, depuis longtemps à l'affût, se ruant sur un bled blessé pour l'achever.⁵⁴⁸

N'ayant plus un meneur jouissant d'une légitimité incontestable, les combats liés à la succession vont entraîner une généralisation de la violence qui va à son tour engendrer des massacres aveugles. Les Cheiks et les Emirs se retrouvent au maquis, d'autres, incapables de contrôler leurs adoptes, se livrant aux mains de l'autorité qu'ils ont longtemps eu à combattre. Contrairement à la première partie un peu plus stratégique, qui peut se situer dans le cadre du choc des civilisations la deuxième partie qui est la plus aveugle et la plus meurtrière concerne le jeu d'intérêts centrés sur la volonté des personnages d'accéder au bien-être. Le personnage Yahia regrette la méthode choisie pour cette quête du bien-être, à savoir le conflit. Son engagement dans la lutte, les sacrifices consentis ne lui auront rien apporté. Il se met à regretter sa vie d'avant dans l'extrait suivant : « Je donnerais n'importe quoi pour récupérer ma mandoline. C'est vrai que j'étais en rogne, autrefois. Mes frustrations faussaient mes appréciations. Si j'avais su que ça allait m'entraîner si loin, je serais volontiers resté le minable que j'étais.⁵⁴⁹ » Ce regret est donc une orientation qui voit l'histoire au-delà de la question du conflit pour envisager la réalisation des aspirations individuelles dans une autre direction, celle d'une relation harmonieuse malgré les différences.

La même logique se révèle dans *Soumission* de Michel Houellebecq où on peut, à première vue, souligner le conflit entre l'islam et le christianisme lors de cette élection présidentielle que le parti musulman remporte. En dehors des problèmes que posent la France et l'Occident au nouveau dirigeant français, naissent des querelles entre les frères musulmans et d'autres mouvances religieuses d'une part et, surtout, les pétromonarchies du golfe, d'autre part. On peut bien le voir dans cette réunion qui tourne mal à l'Université de Paris III où les officiels saoudiens sont snobés par le secrétaire d'Etat aux universités sous l'ordre du

⁵⁴⁸ À quoi rêvent les loups, p. 201.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 218.

président. En plus, d'autres mesures seront prises par le gouvernement, afin de se débarrasser de l'influence de ce pays qui voudrait étendre son influence sur la France, comme on peut le voir dans cet extrait :

Le ministre avait bel et bien l'intention de venir, il le lui avait confirmé pas plus tard que la veille, mais c'était le président Ben Abbas lui-même qui était intervenu pour l'en dissuader, et cela dans le but tout à fait explicite d'humilier les saoudiens. Ce qui allait dans le même sens que d'autres mesures récentes, beaucoup plus fondamentales, telles que la relance du programme nucléaire civile et le développement des aides à la voiture électrique : il s'agissait pour le gouvernement d'obtenir à brève échéance une indépendance énergétique totale par rapport au pétrole saoudien.⁵⁵⁰

À ces conflits avec les Saoudiens s'ajoutent ceux entre les Saoudiens et les Qataris qui entrent dans le cycle annoncé plus haut. Contrairement à la vision binaire de l'histoire, sa perception multilatérale offre une vision vers laquelle l'écriture de l'intégrisme religieux permet de porter un autre regard sur l'histoire contemporaine, un regard qui peut se porter au-delà du choc des civilisations pour voir l'inutilité du conflit dans un monde où les lignes marginales entre civilisations s'effritent. Dans ce sens, on n'est pas loin de cette vision d'Amin Maalouf qui pense que l'affirmation à outrance des civilisations n'est pas tant le fait que les civilisations soient aussi très différentes des autres, mais le processus inéluctable de la mondialisation qui arrive à rompre ces barrières. On peut le noter dans la description de l'Indien, citoyen du monde, que fait Salman Rushdie, tout comme dans la démonstration que fait le Juif errant, l'homme de toutes les civilisations que présente Jean d'Ormesson. À travers leurs postures, ils nous déconstruisent le caractère rigide des identités et des civilisations. Loin de la théorie du choc des civilisations, la représentation de l'intégrisme religieux offre à notre monde une nouvelle expérience de l'aventure humaine face au dérèglement du monde actuel. Telle l'aventure de l'Empire byzantin, discours sur l'intégrisme religieux oriente vers l'utopie de l'interculturalité et montre à l'humanité entière que seules les civilisations capables de se renouveler, de s'adapter ou de se recomposer survivent aux grandes secousses de l'histoire. Cette utopie fait postuler l'idéal de la fin des civilisations distinctes en vue de la refondation d'une civilisation universelle et diverse. Amin Maalouf nous le fait savoir dans le passage suivant:

Ce que nous contemplons aujourd'hui, c'est le crépuscule des civilisations distinctes, non leur avènement, ni leur apothéose. Elles ont fait leur temps et le moment est venu de les transcender toutes ; d'appriivoiser leurs apports, d'étendre au monde entier les bienfaits de chacune, et de diminuer leur capacité de nuisance ; pour bâtir peu à peu une civilisation commune, fondée sur les deux principes intangibles et inséparables que sont l'universalité des valeurs essentielles et la

⁵⁵⁰ Soumission, p. 237.

*diversité des expressions culturelles. La mondialisation nous offre cette occasion, celle de mettre les valeurs de nos civilisations distinctes pour la refondation d'une civilisation unique et diverse. La civilisation humaine, c'est-à-dire cette aventure humaine dans laquelle, nations, ethnies, peuples, mouvements religieux ou athées...nous sommes tous embarqués c'est seulement si l'on croit à cette aventure commune que l'on peut donner un sens à nos itinéraires spécifiques. Et c'est seulement si l'on croit à l'égalité des cultures que l'on est habilité à les évaluer, et même à les juger ; en fonction, justement, des valeurs qui s'attachent à ce destin commun, et qui sont au-dessus de toutes nos civilisations, de toutes nos traditions, de toutes nos croyances. Car rien n'est plus sacré que le respect de l'être humain, la préservation de son intégrité physique et morale, la préservation de sa capacité à penser et à s'exprimer ; et aussi la préservation de la planète qui la porte*⁵⁵¹

En réalité, c'est cet idéal qui contribuera à la recivilisation de notre monde, à la reconstruction d'un monde global qui ne laissera plus à la touche un nombre suffisant de peuples marginaux et empêcher qu'ils ne retournent vers l'opium religieux. La lecture du corpus est donc en réalité le dépassement de la théorie du choc des civilisations et le questionnement de notre histoire qui doit se construire au-delà des notions de choc, mais selon l'évidence du caractère composite et mouvant de nos civilisations.

À la fin de ce chapitre qui s'intéresse aux usages des cultures religieuses, il a été question pour nous d'analyser le fonctionnement de ces pratiques pour voir le rapport qui existe entre elles et la notion du totalitarisme. Ainsi, de la fragmentation des familles à la banalisation des vies, en passant par la forte propension à l'égoïsme et bien d'autres aspects, les usages des cultures religieuses présentent des similitudes avec le totalitarisme en embrigadant les personnages vers un idéal qui leur est propre. Cette perspective refuse toute autre vision, orientant les êtres vers une soumission totale susceptible de créer un état d'abandon de l'être à la volonté divine. Après cette analyse, le présent chapitre a essayé de rapprocher les usages des cultures religieuses avec la question de la différence. Il en ressort que sur le plan relationnel, comme sur le plan artistique et même civilisationnel, les pratiques religieuses sont un frein à l'éclosion de la diversité. C'est une expérience qui se vit dans la difficulté à accepter l'autre ou bien dans la tentative d'embrigader les pratiques artistiques et même dans les affrontements qui prennent les allures du choc des civilisations. Dans cette logique, l'écriture des auteurs transgresse les frontières, en offrant d'autres perspectives qui vont au-delà de l'idéal d'enfermement des pratiques religieuses pour une pluralité de choix et de pratiques. Ce qui en fait une esthétique qui s'éloigne du carcan des frontières des cultures religieuses pour postuler un autre idéal qui vise un monde libre des cultures religieuses et leur totalitarisme.

⁵⁵¹ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p. 275.

CHAPITRE VI
QUESTIONS SUR LE SENS DE L'HISTOIRE
DES RELIGIONS

La lecture de l'intégrisme religieux dans le corpus nous a fait parcourir les différentes religions en présence. Le lecteur peut donc découvrir leur histoire, leurs pratiques culturelles, mais aussi les différentes relations qu'elles entretiennent avec le monde sensible et invisible. Cette lecture s'est faite tant sur le plan synchronique que diachronique, en s'intéressant à la fois aux enjeux circonstanciels des personnages, mais aussi à leur mémoire. Que nous apprend donc la présente étude de l'histoire des cultures religieuses ? Le présent chapitre s'intéresse à cette interrogation et se propose d'interroger le sens de l'histoire des religions. C'est la raison pour laquelle il s'intitule : « Questions sur le sens de l'histoire des religions ». En s'orientant ainsi, la lecture du corpus ne se situe plus uniquement sur les indices de ce qui fait son autonomie selon les structuralistes. Elle se situe dans une double perspective : car en même temps qu'elle se veut investissement, elle est d'abord une entreprise d'« objectivation de soi, d'auto-analyse et de socioanalyse ».⁵⁵² C'est certainement ce qui établit le rapport entre l'art et la vie, rapport que Roland Barthes évoque dans l'œuvre complète. Selon lui, le monde romanesque est « un monde de rotation, d'investissement, d'intérêt au réel quotidien, aux personnes, à tout ce qui se passe dans la vie. »⁵⁵³ Ainsi, la littérature, dans cette perspective, favorise une analyse des conditions sociohistoriques des hommes et leurs limites pour les dépasser, afin de reconstruire quelque chose de plus grand, de plus humain. C'est à ce niveau que l'on situe le passage de l'intégrisme religieux à la naissance d'un monde dans lequel il n'y aurait peut-être plus les cultures religieuses. Car, si les actes sus analysés ont été amplifiés dans des contextes religieux et que le mot intégrisme lui-même est intimement lié à la notion de réforme des religions, on peut se poser légitimement la question de savoir s'il n'est pas possible d'envisager un monde sans les cultures religieuses.

La présente étude postule donc l'utopie d'un monde sans cultures religieuses. Un idéal qu'elle envisage « non pas comme un non-lieu, ni un autre monde, mais une qualité nouvelle qui prend des formes diverses dans le temps et dans l'espace. »⁵⁵⁴ Comment les auteurs arrivent-ils à construire cette vision nouvelle dans le chaos sus énoncé ? Le présent chapitre offre une nouvelle voie qui s'éloigne du totalitarisme, des usages des cultures religieuses évoqués dans le précédent chapitre pour proposer l'imaginaire d'un monde sans cultures religieuses, comme une utopie⁵⁵⁵ susceptible de faire sortir l'humanité « vers le haut » dans

⁵⁵² Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, (1992) 1998, p. 57.

⁵⁵³

⁵⁵⁴ Isidore Pentecôte Bikoko, *L'imaginaire utopique de la diversité culturelle chez Amin Maalouf et Jean-Marie Gustave Le Clézio*, Thèse de Doctorat/Ph.D, Université de Yaoundé I, 2013, p. 4.

⁵⁵⁵ L'utopie dépasse ici la conception du non-lieu ou de l'autre monde de Thomas More pour s'intéresser aux catégories contemporaines des ailleurs virtuels, des ailleurs sans noms dont parle Pierre Lévy dans *Qu'est-ce*

cette situation de crainte inédite vers laquelle le monde est orienté à grande vitesse. La revendication d'un tel idéal passe forcément par une prise de conscience de la situation de dérèglement d'un monde intégriste vers l'utopie d'un monde sans cultures religieuses.

VI-1 L'influence des cultures religieuses dans le processus du dérèglement du monde

L'expression "dérèglement du monde" est d'Amin Maalouf qui examine la situation du monde contemporain pour constater que ce dernier est dans un état d'égarement qui pourrait conduire l'humanité tout entière à la perte. Il définit la situation en question comme « cet état d'égarement, de désorientation, de dérèglement qui affecte l'humanité dans son ensemble, et dans chacune de ses composantes.⁵⁵⁶ » Une condition qui résulte de la globalisation des attitudes liées à l'enfermement, au rejet de l'autre intimement liées aux religions. Bien qu'on assiste quelque peu à l'érosion des frontières physiques, ce sont les frontières culturelles qui s'érigent au point d'opposer de façon radicale les individus appartenant à des espaces géographiques communs. Sur le plan synchronique et diachronique, il s'avère que les usages des cultures religieuses s'éloignent de l'idéal du bonheur des personnes qu'elles promeuvent pour se fixer sur ses propres enjeux et ceux des responsables qui les mènent. Ces quêtes multiples des leaders religieux poussent donc des individus à l'enfermement et au rejet d'une potentielle ouverture poussant le monde dans son chaos actuel. La démarche vers un monde sans religion part donc d'une prise de conscience relative à cet état de dérèglement global de l'humanité. La lecture globale des romans en regard permet de faire ce tour d'horizon que nous propose la mise en scène de l'intégrisme religieux pour se rendre compte que c'est du monde qu'il s'agit en réalité et non d'une religion, d'une communauté, d'une ethnie ou d'une identité. D'un auteur à l'autre, d'un espace culturel à l'autre ou encore d'un continent à l'autre, la situation est presque la même au point de nécessiter cette prise de conscience. L'enfermement des cultures religieuses se présente donc comme une expérience du vécu humain qui nous montre que tant qu'on vivra sous l'emprise des cultures religieuses, le monde restera dans ce carcan culturel qui peut par contre s'ouvrir avec l'utopie d'un monde sans religion.

que le virtuel, Paris, La découverte, 1998. Elle évoque donc non pas un état des lieux inaccompli, mais plutôt une revendication.

⁵⁵⁶ Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p.19.

VI-1-1 La généralisation du sentiment anti-occidental

L'histoire contemporaine nous montre qu'après la chute du mur de Berlin, l'humanité s'est retrouvée dans un univers où les débats idéologiques ont pris du recul pour laisser la place à l'exacerbation des appartenances identitaires. Un phénomène aux effets mondiaux, comme le souligne Amin Maalouf : « Ce glissement de l'idéologie vers l'identitaire a eu des effets ravageurs sur l'ensemble de la planète.⁵⁵⁷ » Bien aidé par la mémoire coloniale, ce renforcement identitaire a créé un peu partout l'anti-occidentalisme qui prend les allures d'un affrontement entre l'Occident chrétien, les autres peuples et leurs croyances. À travers les discours, les actions et les pratiques des personnages, se voit un rejet du vieux continent, traduit par une volonté de trancher le cordon ombilical symbolique qui le maintenait dans un rapport d'infériorité et de domination de l'Occident. L'ensemble du corpus présente ce sentiment et son lot de massacres qui sont à l'origine de la régression du monde contemporain. D'une œuvre à l'autre, l'anti-occidentalisme est illustré de diverses manières en fonction des auteurs qui le présentent dans des discours, des confrontations entre civilisations, la masse populaire et l'élite gouvernante qu'on estime être à la solde de l'Occident, sans oublier les diverses crises concernant l'immigré et le fils de l'immigré.

En s'intéressant au roman *À quoi rêvent les loups* de Yasmina Khadra où les Algériens se livrent une guerre acharnée, on se rend compte que la mouvance religieuse combat une élite formée en Occident et qui est acquise à sa cause. Ainsi, même si la guerre que se livrent les Algériens a pour motivation la conquête du pouvoir sur le sol algérien, il reste néanmoins vrai que c'est l'Occident et le monde arabo-musulman qui se battent à travers cette guerre en réalité. Il s'agit donc aussi d'un sentiment anti-occidental déguisé sous le prisme d'une révolution religieuse. Le nombre de victimes que ces affrontements vont engendrer vaut peu aux deux camps, mais c'est la victoire sur l'Occident chrétien qui est importante.

Bien plus, on vit dans l'œuvre une internationalisation du sentiment, avec des combattants qui viennent d'autres pays arabo-musulmans tels que: l'Afghanistan et le Pakistan, avec des bases militaires arrières en Europe. De ces combattants, Hassan l'Afghan est l'illustration à la foi de la généralisation de ce sentiment et de la cruauté qu'il engendre. Le portrait que le narrateur dresse de ce personnage est fort éloquent : « Hassan l'Afghan, qui n'avait rien dit depuis le début, [...] posa son regard impénétrable sur Nafa. Obstinement en retrait, n'intervenant jamais dans les débats, son visage de Cir, tel un masque mortuaire, ne

⁵⁵⁷Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit, pp. 24-25.

laissait rien transpirer de ses pensées.⁵⁵⁸ » Dans la suite du texte, la description de ce personnage déjà lugubre est complétée par ses faits d'armes et son attitude. On le décrit alors comme un ancien Moudjahidin ou encore comme quelqu'un que la rigidité d'un cadavre n'affecte plus. L'explication que le personnage Oumar donne à son fils au sujet du cadavre du gendarme le montre encore plus, dans la mesure où il estime que le gendarme a été tué à cause de sa trahison vis-à-vis du Seigneur. Dans ce sens, soutenir une idée autre que celle du FIS fait de vous automatiquement un traître au service de l'Occident chrétien. On peut voir cet état des choses l'expression de l'anti-occidentalisme qui prend les allures d'un conflit de religion ; on peut surtout y voir la qualité d'individus qu'elle a pu fabriquer dans le temps et dans l'espace. Des hommes dont le sentiment disparaît, capable de tuer de sang-froid, bref, amputés de toute humanité.

La situation n'est pas très différente lorsqu'on lit *Les Versets sataniques* qui illustre à sa manière ce sentiment anti-occidental qui se perçoit dans le combat entre l'imam en exil et l'impératrice d'Iran. Dans cette révolution sanglante qui semble être un problème entre iraniens, se cache la confrontation entre l'Occident qui soutient l'impératrice et l'Iran musulman. La détermination des révolutionnaires iraniens décidées à faire partir l'impératrice traduit également leur haine pour l'Occident. On le voit bien dans la propagande des acteurs qui décrédibilisent l'impératrice. Dans cette propagande, les acteurs charismatiques opposent des pratiques religieuses comme le vin chrétien et l'eau dans l'islam, invitant les populations à se purifier par cette eau qui symbolise la vie. Bien plus, dans les discours de Bilal qui parle au nom de l'Imam, il y a confusion entre l'Impératrice et l'Amérique, tout comme il y a cette rancœur contre la domination historique occidentale. On peut le percevoir dans cet extrait :

Car il existe un ennemi au-delà d'Ayasha, et c'est l'histoire elle-même. L'histoire c'est le vin de sang qu'on ne devrait plus boire. L'histoire c'est ce qui anime, la création et le bien du diable, du grand Chaytan, le plus grand mensonge-le progrès, la science et le droit-contre les quels l'Imam s'est dressé. L'histoire est une déviation de la voie, la connaissance est une illusion, parce que la somme des connaissances a été achevée le jour où AL-Lah a fini sa révélation à Mahound.⁵⁵⁹

Ainsi, l'histoire de la présence et de la domination occidentale est présentée et combattue par l'Imam en exil à travers la reconquête du pays dirigé par l'impératrice. Le repli identitaire qui ressort à travers le retour des fondamentaux de l'islam et la construction d'une identité nationale islamique se présente donc comme la solution qui peut sortir le monde arabe d'une indigence dans laquelle le vieux continent l'aurait plongé. La révolution

⁵⁵⁸ À quoi rêvent les loups, p. 159.

⁵⁵⁹ *Les Versets sataniques*, p. 276.

iranienne se présente donc à la fois comme la renaissance de sa conscience morale et la revanche de l'Iran contre l'Occident chrétien.

Bien plus, on peut noter ce sentiment chez Zeeny. Elle attribue tous les malheurs de son peuple aux Anglais et aux Américains. Elle développe une théorie complotiste face à la nouvelle maladie qui accable son peuple et trouve ainsi des raisons pour pousser Saladin à se détourner de la culture anglaise. Dans l'un ou l'autre cas évoqué, c'est le sentiment anti-occidental qui émerge dans ses faits et gestes pour montrer que l'Occident est un tyran, exploiteur du tiers-monde. Il se développe un impensé qui fait des usages de la culture occidentale le cheval de Troie de sa domination. La religion, tout comme les autres aspects de sa culture, deviennent en réalité des moyens d'assujettissement des peuples. Loin d'être le fait des personnages Zeeny sus évoqués, le narrateur s'intéresse à la généralisation de ce sentiment à travers le personnage de Dumsday. Même s'il combat la culture de la drogue dans le monde entier, il est tout de même détesté. Le raisonnement est qu'il est américain, donc vecteur de tous ces maux d'après ses interlocuteurs. On peut le voir dans le rire de Saladin face à l'incident du port de Cochin où un jeune homme l'identifie comme Américain et lui demande si c'est la drogue qu'il est venu chercher. Le narrateur illustre la déception du personnage face à ce qu'il considère comme un sentiment anti-américain : « Dumsday le fixa avec un air de reproche peiné. Quel destin cruel d'être un Américain à l'étranger et de ne pas soupçonner pourquoi on est tant détesté.⁵⁶⁰ »

Bien plus, si le sentiment anti-occidental ne se décline pas seulement à travers la confrontation entre groupes radicaux, il se manifeste aussi dans les discours des personnages. Des discours qui expriment une certaine animosité vis-à-vis du comportement du vieux continent envers d'autres peuples. *Le Christ selon l'Afrique* est une véritable illustration de la variation de ce sentiment où les personnages tiennent des propos anti-occidentalistes. C'est ce qui ressort des propos du personnage James Owona qui critique l'individualisme de l'Occident, le qualifiant de « fléau destructeur de notre civilisation⁵⁶¹ », tout comme la narratrice assimile la minceur physique du personnage blanc à la souffrance qu'ils vivent dans ce continent. On peut bien le voir dans la description d'Henri, le personnage blanc que la narratrice rencontre dans une boîte de nuit :

À sa couleur de poisson fumé, je compris qu'il avait burlingué aux quatre coins de l'Afrique jusqu'aux confins de la Guinée. Je compris qu'il était de ces blancs conseillers pluridisciplinaires

⁵⁶⁰ *Les Versets sataniques*, p.107.

⁵⁶¹ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 10.

*de nombreux chefs d'États des républiques corrompus d'Afrique. Il était de ceux qui déambulaient dans les palaces en quête d'opérations juteuses, qui, au cours d'une même journée, pouvaient être à la fois le corrupteur et le corrompu, médiateur pour la société pétrolière du Gabon, chargé de mission auprès du ministre des affaires minières de la Centrafrique et consul honoraire de la république du Liberia. Il devait sans doute toucher des commissions et des pots de vin, des honoraires et des primes de cela.*⁵⁶²

C'est certes la narratrice qui décrit ainsi le personnage, mais on voit bien à travers les détails qu'elle donne sur lui l'expression d'un discours collectif qui renseigne sur le sentiment anti-occidental des personnages. Un sentiment qui prend aussi les allures d'une lutte contre le christianisme que Homotype considère comme le moyen par lequel les Occidentaux arrivent à assujettir les Africains. Il encourage à cet effet à s'intéresser aux formes de spiritualité africaines qui sont originales et adaptés au continent africain. La même chose se voit chez le jeune du car de transport qui refuse le salut divin prêché par le prêtre pour la simple et bonne raison qu'il trouve ce salut chrétien hypocrite, étant donné qu'il est aussi accordé aux colons et autres politiciens véreux. Ainsi, le rejet de l'Occident s'accompagne généralement du rejet du christianisme considéré comme son cheval de Troie.

Dans une œuvre comme dans les autres, l'anti-occidentalisme émerge soit dans les discours soit à travers les conflits d'une rare violence, le tout, oint du ciment religieux. Les œuvres analysées déclinent par diverses actions les manifestations de ce sentiment. Même s'ils n'ont pas été analysés, on peut voir ce sentiment dans le discours des salafistes dont il est question dans *Soumission*. Ils envisagent conquérir la France et la transformer. La même chose se perçoit chez le maréchal Amin Dada dans *Histoire du Juif errant* qui réfute toute collaboration avec l'Angleterre. Dans cette perspective, ce sentiment conduit à la radicalisation des personnages qui trouvent en l'Occident un continent ayant perdu sa crédibilité sur le plan de la morale et de la relation avec d'autres peuples. Loin de l'idéal d'une relation harmonieuse, le vieux continent est accusé d'être porteur des velléités dominatrices, tel que l'affirme Amin Maalouf : « l'Occident serait surtout porteur d'une volonté de domination universelle à laquelle les musulmans s'efforceraient de résister avec les moyens limités qui leur restent.⁵⁶³ » Dans un cas comme dans les autres, l'anti-occidentalisme prend les tournures d'un conflit religieux, comme on le voit dans les affrontements de la France de *Soumission* et dans les autres œuvres du corpus. Même si on perçoit d'autre enjeux qui semblent orienter les personnages, un font religieux anime leurs actions au point d'en faire des personnages radicaux. Ainsi, si le rejet de l'Occident constitue l'un des motifs du

⁵⁶² *Le Christ selon l'Afrique*, p. 142.

⁵⁶³ Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., pp. 29-30.

dérèglement du monde, il s'agit aussi avant tout du rejet de sa spiritualité, considérée comme le moyen par lequel il harmonise les attitudes et les visions qui s'opposent à celles des autres peuples.

VI-1-2 La Marginalisation des faibles

Le triomphe de l'Europe et son modèle politique, économique et social, après une quarantaine d'années de confrontation avec le modèle soviétique, s'est imposé au reste du monde. Cependant, au moment où

*tant de peuples s'avançaient vers elle, fascinés, éblouis, comme si elle était le paradis sur terre, l'Europe a perdu ses repères. Qui devrait-elle rassembler encore et dans quel but ? Qui devrait-elle exclure, et pour quelle raison ? Aujourd'hui plus que par le passé, elle s'interroge sur son identité, ses frontières, ses institutions futures, sa place dans le monde, sans être sûre de ses réponses.*⁵⁶⁴

Bien plus, avec la montée en puissance de certains pays tels que la Chine et l'Inde, associé à cela le retour de la Russie, ainsi que la fluidité des rencontres liées à l'immigration, l'Europe s'interroge plus que jamais sur son identité, ses frontières et ses rapports avec les autres. Avec tous les enjeux qui animent ces différentes rencontres, le monde se retrouve face à des difficultés qui poussent les groupes fondés sur des bases identitaires vers des comportements souvent opposés et qui remettent en cause l'idéal actuel de la mondialisation. Le renforcement des cultures religieuses entraîne un communautarisme exagéré, poussant les communautés religieuses à se renforcer au détriment des groupes de faible représentation, il se crée une marginalisation de ces groupes en situation de faiblesse. Ce phénomène de marginalisation qui est certainement l'une des causes du dérèglement du monde actuel est relayée par la représentation de l'intégrisme religieux dans les œuvres en étude.

En considérant *Soumission* de Michel Houellebecq, la France de 2022 est présentée dans une situation de crise identitaire sans précédent. Ouverte à plusieurs communautés étrangères depuis des années, elle voit de plus en plus son modèle social à cause de la crise économique et de l'immigration. Dans cette situation de peur de la dilution de son identité, on assiste à la montée des communautarismes. Ainsi, au mépris des valeurs qui sont chères à la France, cette crise pousse le pays à adopter des attitudes de rejet de l'autre et de repli sur soi qui, même à l'intérieur des frontières européennes, crée une ligne marginale entre l'étranger et le natif ; l'immigré et l'autochtone ; l'europpéen, le Juif, l'Arabe et l'Asiatique. Cette situation

⁵⁶⁴Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p. 18.

d'inquiétude est donc à l'origine de la violence décrite dans l'œuvre, elle-même issue du climat d'intolérance liée à cette condition, comme on peut le voir dans ces slogans du genre : « *Nous sommes le peuple de France, nous sommes le peuple d'Europe.*⁵⁶⁵ » Une façon d'exprimer une identité qui unit les membres d'un groupe européen, chrétien et autochtone et le monde arabe musulman. Aussi, cette marginalisation se voit dans l'occupation de l'espace par les personnages. Certains quartiers sont presque interdits à d'autres communautés, tandis que les banlieues sont accessibles aux immigrés. Cette marginalisation de l'immigré fait de l'espace cité un espace surexcité, dans lequel se multiplient les actes d'insurrection et surtout de répression. Bien plus, en marge des affrontements entre ces communautés religieuses de forte représentation s'opère un déplacement de la communauté juive. Celle-ci est tétanisée par l'arrivée de l'extrême droite ou des musulmans au pouvoir. Tout ceci se passe dans un silence, sans que leur opinion ne soit entendue.

Parallèlement à cette France décrite dans *Soumission, Les Versets sataniques* présente une Angleterre qui se renferme sur elle-même, au mépris des valeurs d'intégration, d'accueil et l'hospitalité. Saladin Chamcha en fera les frais après sa survie miraculeuse lors de l'explosion du Bostan. Récupéré par la police de l'immigration, il va vivre un calvaire à travers les pires humiliations de sa vie. Il sera battu, déshabillé, et on va même l'obliger à manger ses propres excréments. Le traitement qui lui est réservé le surprend, tellement qu'il n'en revient pas dans ce pays qu'il a longtemps vénéré et qui était selon lui la référence de la modération. Cela ressort de cet extrait qui présente la déception qu'éprouve le personnage marginalisé :

*"Je ne suis pas en Angleterre", se dit-il, ni pour la première, ni pour la dernière fois. Comment cela se pourrait-il, après tout, dans ce pays modéré et de bon sens ou bien y'avait-il une place pour un car de police à l'intérieur duquel de tel évènement pourrait se dérouler ? Il en arriva donc à la conclusion qu'il était bien mort dans l'explosion de l'avion et que tout ce qui avait survie faisait partie d'une autre vie.*⁵⁶⁶

La lecture de cet extrait nous renseigne certes sur la violence de la police et de l'immigration, mais aussi et surtout sur le décalage entre l'idée que Chamcha avait de l'Angleterre et la réalité qu'il va vivre en tant que personnage marginal, au point d'estimer qu'il est en fer. Bien plus, au-delà de cette violence qui est exprimée, et la désillusion du personnage, se cache une tendance clairement exprimée par l'Angleterre qui consiste à marginaliser l'étranger, représenté ici par l'immigré. C'est ce qui va valoir ce traitement

⁵⁶⁵ *Soumission*, p. 246.

⁵⁶⁶ *Les Versets sataniques*, p. 210.

inhumain infligé à Chamcha. D'ailleurs, il n'est pas le seul à le subir. Tous les étrangers subissent ce traitement et sont déjà catalogués, comme on peut le noter dans cette réplique de l'officier Bruno, de la police de l'immigration : « Vous êtes tous les mêmes. On ne peut s'attendre à ce que les animaux soient civilisés.⁵⁶⁷ » Cette réplique de Bruno montre donc en réalité que le rejet de Chamcha n'est pas un fait particulier, mais une attitude exprimée vis-à-vis des immigrés, quels qu'ils soient. Il va même jusqu'à les comparer aux animaux et à estimer qu'ils sont indignes de la civilisation. Loin donc du modèle d'ouverture qui a caractérisé l'Occident, la crise de l'identité occidentale le pousse à marginaliser les personnages en situation complexe, faisant de ceux-ci de nouveaux ennemis. On est dans une Angleterre animée par le désir d'apartheid qui détecte même la différence à travers les intonations des personnages comme c'est le cas de Paméla dont la voix est cataloguée comme celle d'une aristocrate, descendante d'une famille d'inquisiteurs. Même si elle ne se reconnaît plus dans cet idéal, sa voix est reconnue dans cette partie du pays conservatrice et profondément religieuse. Le rejet de Saladin et la fermeture de l'Angleterre laissent se déployer l'idée marginale qu'il y a une catégorie de personnages indignes de la civilisation. En tant que principale référence des autres civilisations présentes dans l'œuvre, on assiste alors à la généralisation de la violence qui résulte de ces pratiques et de ces considérations.

Dans la même perspective, le personnage Luis de Torres vit en personne marginale dans une Espagne qu'il a aidé à construire. Une logique se justifie par la tournure drastique que prend la question de l'identité dans l'Espagne de ce siècle. Quelle que soit les intentions du personnage par rapport au pays, le fait qu'il ne soit pas catholique en fait un paria. Le cas de Torres dans la grande aventure l'illustre bien dans le texte. En tant que Juif espagnol, il ne devait pas participer à la grande aventure, tel que l'indique le narrateur : « La Grande Aventure était une affaire catholique et chrétienne. Un juif n'y avait pas de place.⁵⁶⁸ » Echappant à ce critère de sélection grâce à son nom, il fera partie de la grande aventure. Cependant, ses pratiques spirituelles moins prononcées que celles de ses autres compagnons vont lui valoir une marginalisation qui le conduira à l'autodafé, malgré sa contribution déterminante pour le succès de la grande aventure. Le narrateur résume la situation de Torres lorsqu'il dit : « Luis de Torres, qui avait joué un rôle décisif dans la découverte du Nouveau Monde en servant d'interprète auprès des Guanahanis, des Arawaks, des Caraïbes fut écarté de toute célébrité et ne connut que l'angoisse. Son nom fut plongé dans l'oubli.⁵⁶⁹ » À partir

⁵⁶⁷ *Les Versets sataniques*, p. 211.

⁵⁶⁸ *Histoire du Juif errant*, p. 106.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 157.

de ses origines donc, on voit bien comment le personnage est mis en marge du bonheur qu'il a pourtant contribué à construire. Sans la providence divine, Luis de Torres allait trouver la mort en Espagne.

Loin des contextes dont parlent les premiers romans analysés, *Le Christ selon l'Afrique* situe l'histoire à Douala au Cameroun. La question ici ne concerne pas l'immigré, mais plutôt les pauvres qui sont exploités et marginalisés par les riches. Dans un contexte hérité de la colonisation avec sa violence, sa corruption, ses trafics de toute nature, la ville de Douala n'est pas loin de cette description que fait Amin Maalouf des pays africains de la post-colonie : « Les pays d'Afrique, à de rares exceptions prêtes, sont en proie aux guerres intestines, aux épidémies, aux trafics sordides, à la corruption généralisée, à la délinquance des institutions, à la désintégration du tissu social, au chômage massif, à la désespérance.⁵⁷⁰ » C'est quasiment dans ce contexte qu'évoluent les personnages de l'œuvre beyalesque. La narratrice présente une situation de corruption généralisée au Cameroun et qui, selon les personnages, est un héritage de la colonisation. Celle-ci s'étend de l'administration à la politique, en passant par le milieu familial et religieux. Dans cet espace gangréné par la corruption, les fonctionnaires arrivent à distraire à la fois l'argent de l'Etat et celui des commerçants. Cette logique qui n'est pas uniquement celle des fonctionnaires véreux, se poursuit dans les lieux de cultes que la narratrice qualifie de « puits de pétrole à ciel ouvert,⁵⁷¹ » amenant les nouveaux prophètes à se découvrir les talents de révélation. Les lieux de culte, tout comme la scène politique représentée par la mairesse de Douala sont aussi dominés par la corruption. Il se crée alors une misère de masse, qui fait de ces personnages des laissés-pour-compte, finissant par se réfugier dans la religion, qui elle, aussi les saigne à son tour. Si les effets de la marginalisation politique se perçoivent à travers la description de Kassalafam qui est un lieu presque abandonné, les fidèles du prophète Paul illustrent bien cette forme de marginalisation qui les fait vivre à la marge du bonheur dont seul jouit le prophète. La description du prophète laisse voir un être fortuné : « Le Seigneur tout-puissant avait parfumé d'huile fraîche la tête de notre prophète. Il avait fait grandir sa fortune en lui permettant de s'élever tel le cèdre du Liban.⁵⁷² » Contrairement à lui, ses fidèles ne sont désignés que par des noms de maladies. La narratrice décrit des personnages usés par la maladie, au point de les comparer aux zombies comme on peut le voir dans ces phrases : « La lumière famélique du lampadaire jetait sur leurs visages amaigris des ombres inquiétantes. On aurait dit des

⁵⁷⁰ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p. 20.

⁵⁷¹ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 24.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 118.

zombies sorties tout droit de *Thriller*, le clip de Michael Jackson »⁵⁷³. Au sortir de cette analyse, on se rend compte que les personnages en situation de faiblesse sont marginalisés dans l'œuvre par les politiques dans l'œuvre. De plus, le carcan religieux les embrigade davantage au point où ils se laissent anéantir volontairement, étant convaincus qu'il s'agit de la volonté divine. Des commerçants extorqués par des fonctionnaires véreux aux fidèles spoliés par leurs prophètes, on finit par créer une société dans laquelle une masse énorme vit en marge du bonheur.

Parallèlement à cette situation décrite dans *Le Christ selon l'Afrique*, le personnage de *À quoi rêvent les loups* évolue également dans ce contexte de marginalisation. À côté d'un petit groupe qui vit dans une richesse extravagante, se trouve une masse d'individus incapables de résoudre leurs problèmes les plus élémentaires. En marge de ce bonheur, les habitants de la Casbah vivent un chômage massif et une misère généralisée. Le narrateur, pour décrire cette situation catastrophique, compare Alger à un être malade :

*Alger était malade. Pataugeant dans ses crottes purulentes, elle déguelait, déféquait sans arrêt. Ses foules dysentériques déferlaient des bas-quartiers dans des éruptions tumultueuses. La vermine émergeait des caniveaux, effervescente et corrosive, pullulait dans les rues qu'étuvait un soleil de plomb. Alger s'agrippait à ses collines, la robe retroussée par-dessus son vagin éclaté, beuglait des diatribes diffusées par les minarets...*⁵⁷⁴

Ainsi présenté, les foules dysentériques dont parle le narrateur représentent cette masse de marginalisés qui, à force d'être à distance des meilleures conditions de vie, s'est détruite petit à petit pour atteindre cet état de personne malade. Tout comme dans *Le Christ selon l'Afrique*, *À quoi rêvent les loups* fait cette description désespérante d'une capitale africaine, au point de rapprocher les personnages marginaux aux malades. On n'est pas loin de la description d'une Afrique en proie à divers maux tels que la corruption, les guerres intestines et les pandémies que fait Albert Memmi dans le portrait du décolonisé. Il dresse le portrait d'une Afrique engluée dans la mauvaise gestion de ses dirigeants corrompus et potentats, qui subit également le complot des enturbannés les mettant tous à la marge du bonheur souhaité. On peut voir qu'au sein même du mouvement islamiste, les personnages se marginalisent entre eux. C'est le cas de Zawech qui est toujours considéré comme un demeuré malgré son implication forte pour la cause du Front Islamiste du Salut. Il n'est pas considéré par ses camarades d'armes, on ne l'appelle que par son sobriquet. Ce manque de dignité le révolte au point d'affronter Omar Ziri, son chef. Il se considère à cet effet comme le représentant du

⁵⁷³ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 118.

⁵⁷⁴ *À quoi rêvent les loups*, p. 91.

peuple qui se fait manipuler à la fois par les islamistes et le gouvernement. Raison pour laquelle il affirme :

Le peuple aussi, on l'a fait tourner en bourrique. Depuis 62, on s'est payé sa tronche. Aujourd'hui il dit : « ça suffit » comme moi. Il a juré de rendre coup pour coup. Comme moi. Je prends autant de risques que vous, hé ! J'exige qu'on ne l'oublie pas. Je ne suis pas un chat que l'on écrase sur la chaussée. Et je n'ai qu'une vie. Est-ce que tu me comprends, Omar Ziri ?... Je suis un rigolo, pas un demeuré. Je sais ce qui se passe autour de moi.⁵⁷⁵

Ainsi, malgré les ambitions déclarées des intégristes, il ressort une certaine marginalisation des minorités, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur des mouvements intégristes.

Le tour d'horizon fait à travers l'analyse des œuvres en étude laisse voir les différentes variations que prend la notion de marginalisation dans le corpus. Des motivations identitaires aux motivations, culturelles en passant par des enjeux socioéconomiques, les auteurs décrivent un monde dans lequel les barrières physiques s'effritent, tout en accentuant les barrières socioéconomiques, culturelles et identitaires. C'est ce qui met à la marge des individus aux conditions faibles qui se retrouvent en train de vivre à distance du bonheur auquel ils prétendent. Une situation à l'origine des violences qu'on retrouve dans les différentes œuvres analysées comme on peut le voir chez les Noirs d'Angleterre décrits dans *Les Versets sataniques*. Ils affrontent la police qui les maltraite, tout comme la violence des banlieues parisiens dans *Soumission*. Le cas de l'Afrique évoqué dans *Le Christ selon l'Afrique* et *À quoi rêvent les loups* laisse voir cette inégale répartition des richesses qui pousse à des discours et tensions très violentes et même à des révolutions sanguinaires. Luis de Torres n'échappera à l'autodafé que grâce à la providence divine dans *Histoire du Juif errant*. Ainsi, cette tendance à sélectionner, à rejeter l'étranger et à oublier tous les principes liés à l'intégration, à l'accueil et à l'hospitalité contribue au dérèglement du monde intégriste.

VI-1-3 La concurrence déloyale entre puissances

La fin de la guerre froide avait suscité un grand espoir pour le modèle capitaliste qui devait voir prospérer ses valeurs au détriment d'autres modèles sur lesquelles il a été victorieux. L'humanité s'attendait alors à l'émergence des bienfaits que le libéralisme économique devait apporter avec la recherche du gain et la libre concurrence. En dehors des désœuvrés qui sont quelque peu des laissés-pour-compte de ce système, le modèle capitaliste présente aussi des failles qui menacent le système économique mondial. Parallèlement à ces faiblesses que présentent l'Occident et ses valeurs, le monde a vu émerger d'autres puissances

⁵⁷⁵ *À quoi rêvent les loups*, p. 166.

aux modèles différents comme l'Inde et la Chine. Amin Maalouf relève cette influence grandissante de la Chine et son impact dans la situation que connaît le monde actuel en ces termes : « Libérées du carcan dualisme, la Chine puis l'Inde ont brusquement décollés ; deux révolutions tranquilles menées sans tapage par les personnages discrets, mais qui sont en train de modifier durablement les équilibres du monde.⁵⁷⁶ » Ainsi, l'émergence de ces nouvelles puissances met l'Occident dans une situation de concurrence tant sur le plan des exploits techniques que sur le plan du développement spirituel qu'il engendre des tensions susceptibles de bouleverser l'équilibre mondial. La lecture des œuvres en étude fait part, chacune à sa manière, de cette réalité.

Si on s'intéresse à *Histoire du Juif errant* par exemple, le narrateur présente non seulement la richesse et l'immensité de la culture chinoise, mais aussi et surtout la volonté qu'ont eue les personnages de la connaître et de l'améliorer. On peut donc le percevoir dans les aventures du maître de la loi de par le monde entier pour améliorer sa culture et son savoir sur le bouddhisme. Dans la longue lettre qu'il écrit à l'empereur, il lui parle non seulement des savoirs acquis dans ses voyages, mais aussi du rapprochement qu'il fait avec les savoirs chinois. Ce qui symbolise à la fois l'immensité d'une culture, et sa quête de puissance à travers la recherche du savoir.

Bien plus, l'œuvre ne s'intéresse pas uniquement à la montée en puissance des autres civilisations, elle illustre également les tensions qui naissent entre celles-ci. Dans une perspective de domination à tous les prix, les puissances se livrent une concurrence déloyale, utilisant même des pratiques inimaginables sur le plan humain. On peut le voir dans le conflit qui oppose les Occidentaux et les Russes. Alors qu'on assiste à une prise d'otage spectaculaire cautionnée par l'Ouganda, les Russes refusent de soutenir les occidentaux qui sont concernés au premier chef pour des raisons stratégiques. Au contraire, ils vont même soutenir Amin Dada comme, on le découvre dans l'extrait suivant : « Pour toute une série d'autres motifs qui n'étaient pas très obscures, les Russes s'amusaient de l'affaire et soutenaient plutôt Amin Dada.⁵⁷⁷ » Il faut rappeler que le contexte évoqué est celui d'une prise d'otages qui menace la vie de deux cent soixante passagers juifs environ. Au lieu d'œuvrer ensemble pour sauver les vies de ces passagers, les Russes se servent plutôt de la situation pour prendre un avantage stratégique sur les autres puissances en place. Ce qui

⁵⁷⁶ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p.38.

⁵⁷⁷ *Histoire du Juif errant*, p. 521.

illustre en réalité une concurrence déloyale du fait que les uns utilisent les faiblesses des autres pour émerger au point de pouvoir jouer avec les vies innocentes.

Dans une autre perspective, le narrateur de *Soumission* de Michel Houellebecq présente au lecteur l'influence des Chinois à Paris, dans la mesure où ils ont presque envahi tout un espace. En dehors du fait que l'accès de ce quartier est presque interdit aux autres étrangers, il faut également noter que ce sont eux qui décident d'une éventuelle présence tolérée ou pas. On peut le percevoir dans la conversation entre l'empereur et le narrateur, craignant des débordements lors des élections. L'ancien militant du mouvement identitaire le rassure en lui rappelant qu'il habite le quartier chinois, ce qui le mettrait à l'abri des affrontements entre les Arabes et les identitaires, ainsi qu'on le voit dans l'extrait suivant : « Vous habitez dans le Chinatown, n'est-ce-pas ? Il y a peu de chance qu'il y ait des pillages ou des affrontements graves dans ce quartier.⁵⁷⁸ » En réalité, cela se justifie par le caractère sélectif des habitants du quartier. La sélection est faite par les Chinois qui ont transformé ce quartier en un milieu élitiste spécialement réservé à eux-mêmes et à quelques autochtones de leur choix. Les autres communautés n'y sont pas acceptées. L'ironie du sort est que le narrateur, qui est français, finit par témoigner de la gratitude aux Chinois d'avoir mené une telle politique qui lui donne effectivement un sentiment de sécurité. Mais à côté de cette perception, il se lit une politique de renfermement à la fois sur le plan humain comme sur le plan culturel. La présence des Arabes ou bien d'autres cultures peut entraîner une dilution de la leur. Dans cette éventualité, il faut utiliser tous les moyens légaux et illégaux pour prendre le dessus sur les autres.

Bien plus, si le mouvement identitaire s'oppose ouvertement à ce qu'il considère comme la colonisation musulmane, son discours s'étend également contre les puissances économiques qui livrent à la France et à l'Europe une concurrence déloyale. L'extrait suivant évoque cet aspect qui présente de façon générale le message fédérateur du mouvement identitaire : « Nous sommes les indigènes de l'Europe, les premiers occupants de cette terre, et nous refusons la colonisation musulmane. Nous refusons également les firmes américaines et le rachat de notre patrimoine par les nouveaux capitalistes venus d'Inde et de Chine, etc...⁵⁷⁹ » l'un de ces aspects se voit dans la lutte acharnée que se livrent le Qatar et l'Arabie saoudite pour le contrôle des universités françaises qu'ils financent à coup de milliards d'euro. Ainsi, on peut donc voir non seulement comment certaines puissances étendent leurs

⁵⁷⁸ *Soumission*, p.88.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p.68.

tentacules au point d'affaiblir d'autres, mais aussi et surtout les tensions qui naissent de cette concurrence et qui sont susceptibles de contribuer à dérégler davantage le monde.

Dans la même perspective, *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie s'intéresse à ces tensions qui naissent entre puissances à cause de la rivalité que suscite leurs enjeux. Le narrateur situe l'œuvre dans un contexte de rivalité entre l'Inde et les puissances occidentales. Les discours des personnages l'illustrent bien dans la mesure où, non seulement ils critiquent le mode de vie de ces puissances occidentales, mais aussi les soupçonnent de mener des attaques aussi bien visibles qu'invisibles contre l'Inde. Le discours du personnage Zeeny est un bel exemple en la matière. Alors qu'elle parle des traditions anglaises, les mots pour les qualifier ne sont toujours pas de l'ordre du positif. On peut bien le voir lorsque Saladin lui parle du vol des chiens à Londres, elle assimile directement ce phénomène à la tradition anglaise, sans chercher à identifier les acteurs de celui-ci. Au contraire, elle libère directement son cliché, comme on peut le voir dans cet extrait : « Je les connais, ces Anglais, tous les mêmes, racaille et nababs. On ne peut rien faire contre leurs sales traditions.⁵⁸⁰ » En dehors du fait qu'elle pose un jugement hâtif sur les traditions anglaises, elle englobe également les coupables et les victimes dans le même moule.

En dehors de la critique régulière de la culture occidentale en Inde, il se dégage un discours collectif qui accuse les Américains de mener une concurrence déloyale aux Indiens non seulement en suscitant des divisions entre eux, mais également en provoquant des épidémies dans tout le pays. C'est ce qui justifie la migration de Zeeny à Bhopal, comme le souligne le narrateur : « Maintenant elle avait une trentaine d'années, elle était médecin et dirigeait une consultation au Breach Candy Hospital, elle soignait les sans-abri de la ville, elle était parti à Bhopal dès que la nouvelle du nuage invisible américain qui rongeaient les yeux et les poumons des gens avait été connu.⁵⁸¹ » Ainsi, en dehors de la critique ouverte de la culture occidentale qui illustre les tensions entre puissances, on voit également que dans le discours collectif circule la théorie des armes bactériologiques utilisées par l'Amérique pour déstabiliser l'Inde. Dans ce sens, il se dégage une vision qui témoigne de conflit incluant les moyens légaux et illégaux entre les puissances émergentes et celle en place.

Contrairement aux trois premières œuvres analysées, les deux autres romans évoquent, certes, cette concurrence entre puissances, mais s'intéressent davantage à l'impact qu'a cette concurrence déloyale sur le fonctionnement des petites économies. La quête de puissance des

⁵⁸⁰ *Les Versets sataniques*, p. 84.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p.74.

États et la hantise de perdre la puissance qui a fait leur hégémonie les poussent à l'exploitation des pays pauvres dans lesquels ils installent les dirigeants corrompus à la solde de leurs intérêts. Ils sont loin de s'intéresser à la condition de vie des populations. Seuls leurs intérêts comptent pour consolider leur puissance et contrer les autres puissances qui sollicitent les mêmes intérêts. On peut le voir avec les idées sombres de la « Françafrique » qui reviennent à travers la description du personnage Henri dans *Le Christ selon l'Afrique*. En écoutant la narratrice sur le personnage, elle le décrit comme l'un de ces blancs conseillers des chefs d'États africains en quête d'opérations juteuses. Selon elle, il « pouvait être à la fois le corrupteur et le corrompu, médiateur pour le compte de la société pétrolière du Gabon, chargé de mission auprès du ministre des affaires minières de la Centrafrique.⁵⁸² » Les domaines pétroliers et miniers choisis pour intégrer les actions du personnage laissent entrevoir un fort intérêt des puissances étrangères sur ces domaines d'activités. Ne pouvant pas se présenter directement, ils utilisent ces personnages pour faciliter leurs intérêts et contrer ceux des autres. La même logique se perçoit dans *À quoi rêvent les loups* où le désir de puissance pousse des personnages à des actes de vandalisme et de délinquance pour handicaper les autres concurrents. On peut le voir dans l'attitude de l'industriel qui finance le mouvement islamiste pour qu'il mette du feu dans les entreprises de son concurrent.

Au sortir de cette analyse, il ressort que la concurrence déloyale entre puissances entraîne des tensions et des actes de violences. Du discours aux actes des personnages, en passant par les idées qu'ils développent, les différents textes en étude ont montré les conséquences de ce phénomène, tant sur le plan des relations entre elles que sur le plan humain et social. Si la montée en puissance des géants asiatiques peut être considérée comme une avancée sur le plan humain, le problème se trouve quand celle-ci s'accompagne de l'enrichissement d'une minorité et d'une pauvreté des masses. Bien plus, au lieu d'être une opportunité de coopération, elle se présente comme le lieu des rivalités redoutables Maalouf le déplore en ces termes:

Si l'on se place au point de vue de l'aventure humaine, on ne peut que s'en réjouir ; si l'on se place du point de vue de l'occident, la joie se mêle d'appréhension, car ces nouveaux géants industriels ne sont pas seulement des partenaires commerciaux, ils constituent également des rivaux redoutables des adversaires potentiels.⁵⁸³

⁵⁸² *Le Christ selon l'Afrique*, p. 141.

⁵⁸³ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p.40.

Dans un environnement concurrentiel global, la non maîtrise du système économique par l'Occident et la montée des autres puissances créent une situation conflictogène qui pousse certaines civilisations à se replier sur elles-mêmes ou à envisager le conflit. Cet engagement conflictuel crée un cycle de violences très souvent marqué par les conflits liés à l'affirmation ou non des cultures religieuses. Ce qui justifie de nos jours cette sorte de globalisation de la violence du monde contemporain où nul n'a plus le monopole de la violence légitime.

VI-1- 3 Les conséquences de la crise des légitimités

L'observation du monde contemporain laisse voir une émergence des poches et des voix contestataires un peu partout dans le monde. Celle-ci part du noyau familial aux relations internationales, en passant par la communauté, les villes et les pays. La globalisation de la contestation de l'autorité, même dans les domaines les plus insoupçonnés, fait croire qu'on vit aujourd'hui ce que Maalouf appelle la crise des légitimités. Celle-ci, est selon lui, l'une des raisons du dérèglement du monde contemporain. Sur le plan définitionnel, le terme légitimité renvoie à « ce qui permet au peuple et aux individus d'accepter, sans contrainte excessive, l'autorité d'une institution, personnifiée par des hommes et considérée comme porteuse de valeurs partagées.⁵⁸⁴ » Cette définition, sans doute l'une des plus amples du concept, est susceptible d'englober différents types de rapports qui vont des rapports familiaux aux rapports professionnels, en passant par l'adhésion à une idéologie politique, religieuse ou institutionnelle particulière ou universelle, pourvu que la réalité en question continue d'apporter du succès à ceux qui lui reconnaissent cette légitimité. Cependant, l'ensemble des œuvres en étude nous présente des situations de perte de légitimité qui débouchent sur les conflits les plus radicaux et les plus sanglants. Dans une œuvre comme dans les autres, on perçoit bien ce phénomène, ainsi que ses conséquences dans les relations humaines.

Si on prend le cas de *Histoire du Juif errant*, on voit comment les Juifs contestent la légitimité des Romains qu'ils considèrent comme un peuple d'occupation. C'est cette contestation qui sera à l'origine de la naissance du mouvement des Zélotes, ces Juifs nationalistes qui n'avaient qu'un seul rêve, celui de la venue d'un messie pouvant libérer le peuple Juif de l'empire romain. L'un des Zélotes du roman, Barrabas, avait cru en Jésus comme le Messie tant attendu. Incapable de libérer le peuple juif, Jésus perd la légitimité vis-à-vis de ceux qui ont cru en lui. Il ne pouvait plus prétendre être le Messie pour Barrabas qui

⁵⁸⁴Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p.107.

finit par regrouper autour de lui une bande d'assassins pour mieux combattre, selon lui, le régime illégitime du peuple romain. On comprend dans cette logique les raisons pour lesquelles on perd sa légitimité et être à la suite l'objet des contestations. Si Barrabas conteste la légitimité de Jésus en créant son groupe à part, il va contester celle des Romains, avec encore plus de violence, comme le montre le passage suivant :

Il finit par réunir autour de lui une bande de balèzes que les scrupules n'étouffaient pas. Il fallait de l'argent pour les payer : il le prit où il était. Ce que firent plus tard, et sous des cieux différents, un cartouche ou un mandrin, un Villa ou un Zapata, et les bandes des rouges ou des Blancs qui s'affrontèrent en Russie sous des bannières opposées. Les hommes de Barrabas s'introduisaient, la nuit, dans les maisons des riches Romains, attaquaient les caravanes qui arrivaient de Syrie, taxaient les propriétaires de troupeaux et de terres. Tuer ne leur faisait pas peur.⁵⁸⁵

Dans cet extrait, on voit bien la violence qui naît de la contestation de la légitimité et dont les conséquences sont perceptibles au-delà des acteurs en conflit. Bien plus, le narrateur présente la question en termes d'expérience en rappelant l'histoire violente de ce type de conflit un peu partout dans le monde. Ce qui implique le fait qu'à chaque fois qu'on se retrouve face à la crise de légitimité, les réactions ont souvent été de cette nature. Les contestations liées aux cultures religieuses aujourd'hui entrent dans ce processus de contestation de la légitimité.

Dans le même sens à peu près, la perte de la légitimité du régime algérien de par sa corruption, sa dictature et sa gestion arbitraire du pouvoir qu'on peut voir dans *À quoi rêvent les loups* pousse son peuple à se soulever contre lui. Un peuple désespéré, qui finit par ne plus croire en sa capacité à satisfaire ses aspirations légitimes, se soulève contre son propre gouvernement pour s'orienter vers la solution religieuse. On peut le noter dans ces propos de Yahia, le chauffeur de Bensoltane, qui exprime le désarroi lié à son incapacité à jouir de son talent dans cette Algérie corrompue, malgré son dur labeur:

J'ai touché à tous les instruments de musique, j'ai sculpté dans du Bronze, dans du bois, j'ai réalisé un tas d'ouvrages artisanaux, mais quand il s'agit de bouffer, mes mains se décrochent de leur nuage et se rabattent sur le volant. Au pays de la prédation, le talent ne nourrit pas son homme. À peine consentirait-il à l'assister lorsqu'il s'attendrit sur son sort »⁵⁸⁶

Cet extrait de l'œuvre de Yasmina Khadra permet non seulement de présenter une société enracinée dans la corruption, mais aussi de mettre en évidence le malaise profond de ceux qui en souffrent. D'ailleurs, la situation en question va au-delà des artistes et touche même les enseignants d'université. Ceux-ci vivent le même phénomène au point de se

⁵⁸⁵ *Histoire du Juif errant*, p. 136.

⁵⁸⁶ *À quoi rêvent les loups*, p. 58.

transformer en vendeurs ambulants. Sont oubliés dans ce décompte la masse des jeunes non formés presque abandonnés à leur sort. Ce malaise les pousse dans l'islamisme radical qui finit par les détruire. Isolé et presque solitaire dans la lutte pour sa survie, et surtout conscient de ne plus pouvoir compter sur son gouvernement, le peuple algérien ne reconnaît plus la légitimité de ce pouvoir qui ne peut plus protéger son peuple ni l'amener vers le développement. La décision de cette masse désillusionnée est comme celle de Yahia qui va adhérer à l'idéologie du Front Islamiste du salut:

-Et là, je dis vive le FIS Khoo. Absolument [...] Les islamistes, au moins, ont des chances de nous secouer, de nous lancer sur de grands projets. Ce que je veux, c'est faire quelque chose de ma putain de vie. Etre utile. Participer à un ouvrage, pas forcément un édifice grandiose, juste une activité sérieuse et collective, avec des gens fières de leurs petites contributions, et d'autres attentifs à leur enthousiasme.⁵⁸⁷

La décision que prend Yahia et tous les autres adhérents à cette idéologie est en quelque sorte la contestation de la souveraineté en place pour la reconnaissance d'une nouvelle souveraineté, qui est celle des islamistes du Front Islamiste du Salut. On perçoit donc comment la perte de la légitimité conduit à l'une des crises les plus sanglantes de l'Algérie contemporaine.

La même réalité peut se percevoir dans la ville de Douala avec la corruption politique et administrative qui pousse certains personnages à la contestation de ce pouvoir corrompu dans *Le Christ selon l'Afrique*. Le discours de l'opposant politique de Douala illustre bien cette contestation du système politique de son pays :

*Nous voulons l'assainissement de la vie politique, l'instauration immédiate de la démocratie. Nous lançons un ultimatum de quarante-huit heures au président élu démocratiquement à vie pour qu'il parte en exil dans un pays de son choix. Avec deux-cent personnes de sa suite.
-Exil ! Exil ! Clama la foule.*

L'opposant politique et la foule en question sont donc dans une posture de contestation de la légitimité du pouvoir politique en place qui a besoin d'assainissement selon l'orateur en scène. C'est la raison pour laquelle il lance l'ultimatum au président en place pour lui imposer un exil.

Bien plus, la contestation de la légitimité ne se limite pas au niveau des acteurs politiques. Elle s'étend également sur les idéaux politiques auxquels la population a longtemps cru comme la démocratie. La narratrice, dès l'entame de l'œuvre, présente une

⁵⁸⁷ À quoi rêvent les loups, p.60.

population dans l'attente de la démocratie, mot magique de la croissance économique, des droits de l'homme, bref du bonheur. Cependant, on trouve des personnages qui finissent par remettre en question la capacité de la démocratie à procurer le bonheur au fur et à mesure que la narration se poursuit. C'est ce qui ressort de ce questionnement du personnage Abeng qu'on peut retrouver dans cet extrait : « On mange cette démocratie avec quel tubercule ? demanda Abeng, l'autoproclamée reine de beauté. Des macabos ? Des plantains ou quoi ? Parce qu'on a faim et leur démocratie, rien à foutre !⁵⁸⁸ » Dans ce questionnement, il ressort clairement le fait que la légitimité de la démocratie est contestée dans la mesure où, d'après le personnage, ce concept est incapable de résoudre les problèmes les plus élémentaires des personnages comme celui de la faim. C'est la raison pour laquelle on peut se permettre de se « foutre » du concept, comme le fait le personnage Abeng. Dans cette posture contestataire, on comprend pourquoi toute la masse des désœuvrés se dirige vers le prophète Paul qui leur offre une nouvelle source de légitimité. L'engagement des fidèles à défendre leur prophète se fait de façon spontanée et en son absence. Sans demander son avis, les fidèles affrontent la misère et leur douleur pour se mettre au service du pasteur.

Exprimée encore de la manière la plus violente, la révolution iranienne dans l'œuvre de Salman Rushdie est à la fois une contestation de la légitimité de l'impératrice dont la gestion est calamiteuse et surtout celle des Etats-Unis considérés comme son soutien et principale puissance du monde global chargée de décider du sort des autres peuples. C'est dans cette logique que va s'inscrire la révolution iranienne considérée comme la contestation d'une impératrice illégitime, mais aussi celle de la légitimité des Etats-Unis d'Amérique et sa culture qui tend à enivrer les Iraniens dans leur ensemble. Le discours de condamnation que Bilal, le porte-parole de l'imam, prononce à ce sujet le démontre à suffisance, car il concerne les deux ennemis, comme on peut le voir dans ces propos : « Bilal continue à s'adresser à l'obscurité. "Mort à la tyrannie de l'impératrice Ayesha, du calendrier, de l'Amérique, du temps ! Nous recherchons l'éternité, l'infinité de Dieu".⁵⁸⁹ » S'il est bien visible qu'Ayesha, comme l'Amérique sont identifiées comme les ennemis de l'imam, c'est l'orientation donnée au combat qui devient intéressante : "la recherche de l'éternité, de l'infinité de Dieu". Une orientation qui va aboutir à une confrontation sanglante entre les révolutionnaires et l'armée de l'impératrice. La révolution iranienne se présente donc comme la contestation de la légitimité d'une culture mondiale susceptible d'orienter les échanges dans le monde. En l'absence des leaders mondiaux capables de fédérer les différentes composantes de leur

⁵⁸⁸ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 87.

⁵⁸⁹ *Les Versets sataniques*, p. 277.

peuple et du monde entier, il se crée des solidarités et des visions qui visent l'absolu et renforcent les cultures religieuses, qui à leur tour, se présentent comme des organisations totalitaires. C'est malheureusement cette absence de leadership qu'Amin Maalouf déplore lorsqu'il affirme :

À l'évidence, ce n'est pas le cas de nos jours. Et c'est quasiment l'inverse : beaucoup de nos contemporains vivent dans les Etats dont les gouvernants ne sont ni les gagnants d'un scrutin honnête, ni les héritiers d'une dynastie respectée, ni les continuateurs d'une révolution réussie, ni les artisans d'un miracle économique, et ne disposent de ce fait, d'aucune légitimité ; et sous la tutelle d'une puissance globale à laquelle les populations ne reconnaissent aucune légitimité non plus.⁵⁹⁰

Voilà autant d'éléments qui contribuent à la crise de légitimité que traverse le monde contemporain et que le ferment religieux exploite pour pouvoir s'intégrer et dicter les volontés qui sont à l'origine du chaos contemporain .

Au-delà de la question de légitimité telle qu'évoquée dans les romans sus analysés, *Soumission* aborde la question dans le projet de construction d'une nation arabe, unie, grande et prospère. Ce projet est doté d'une grande importance pour le peuple Arabe et il confère une certaine souveraineté à ses dirigeants. S'engager dans cette voie attire l'assentiment de l'ensemble de ce peuple, étant donné qu'il doit affronter ce que les arabes désignent par leurs ennemis internes et externes. Amin Maalouf souligne l'importance de cette légitimité qu'il qualifie de patriotique dans le monde arabo-musulman lorsqu'il affirme :

De nos jours, la légitimité généalogique garde une certaine importance ; mais une autre légitimité est venue s'y ajouter et quelquefois s'y substituer que l'on pourrait appeler « patriotique » ou « combattante » : est légitime aux yeux des musulmans celui qui dirige le combat contre leurs ennemis. Un peu comme ce fut le cas pour le Général de Gaulle en 1940, lorsqu'il avait parlé au nom de la France, non parce qu'il avait été élu, ni parce qu'il détenait le pouvoir effectif, mais parce qu'il portait le flambeau de la lutte contre l'occupant.⁵⁹¹

L'ennemi ici est l'Occident dominateur et ses suppôts, tels qu'Israël, qui empêchent au monde arabe de vivre ensemble et uni, pratiquant sa religion et jouissant de ses terres et ses ressources. C'est la raison pour laquelle tous les dirigeants arabes qui entretiennent de bonnes relations avec l'Occident ou Israël perdent cette légitimité patriotique. Si *Histoire du Juif errant* l'évoque déjà à travers l'antagonisme israélo-palestinien qui joue un rôle très capital dans cet enjeu de la légitimité patriotique, *Soumission* s'attarde à la fois sur ce conflit et la forme moderne du projet de construction d'une grande nation Arabe et unie autour d'un

⁵⁹⁰ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p. 109.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 111.

Khalifa reconnu. Deux personnages en réalité incarnent ces idéaux dans l'œuvre : Robert Rédiger dans le milieu universitaire et le président Mohammed Ben Abbes, candidat à la présidence de la république.

En ce qui concerne Robert Rediger, les rumeurs rapportées par certains personnages considérables font de lui le futur président de l'Université de Paris III-Sorbonne. Un choix qui va se réaliser juste après les élections qui vont consacrer la victoire du parti musulman. En remontant les motivations de sa désignation, le narrateur montre que le positionnement de Robert Rediger sur la question palestinienne a été l'un des facteurs déterminants pour ce choix. Au moment où on rapporte l'imminence de l'arrivée de Rediger aux destinées de la prestigieuse Université, le narrateur décide de mener une recherche rapide qui va lui confirmer les positions du futur président de l'Université, comme le montre ce passage: « Une recherche de deux minutes à peine m'apprit que Robert Rediger était célèbre pour ses positions pro-palestiniennes, et qu'il avait été l'un des principaux artisans du boycott des universitaires israéliens⁵⁹² », un positionnement qui justifie donc la légitimité de Robert Rediger au poste qu'il va occuper.

Bien plus, le président de la république, Mohammed Ben Abbes, va au-delà du simple soutien à la Palestine. Il porte en lui le projet du Khalifa, repris de façon améliorée dans *Soumission* à travers ses ambitions internationales. Le nouveau président français veut phagocytter d'abord l'Europe, ensuite y intégrer les autres nations arabes afin de bâtir un empire arabe puissant, tel que la Rome antique. Une perspective qui lui permettra de bâtir une puissance arabe unie et prospère. Presque sous silence, il met progressivement en place son projet, comme le montrent ces propos du narrateur :

Je pensais souvent à ce que m'avait dit Tanneur, aux ambitions internationales du nouveau président, et je notais avec intérêt une information pratiquement passée sous silence : la relance des négociations sur sa prochaine adhésion entre le Maroc et l'union européenne ; en ce qui concerne la Turquie, un calendrier avait déjà été établi. La reconstruction de l'empire romain était en marche, donc, et sur le plan intérieur Ben Abbes accomplissait un parcours sans faute.⁵⁹³

Cette ambition sous-jacente chez les leaders arabes d'essayer de restaurer la fierté que ce peuple a perdue avec la colonisation et les défaites infligées par Israël est à l'origine des multiples conflits dans le monde contemporain. Le conflit israélo-palestiniens devient donc le moteur de la légitimité, tout comme la construction d'un empire arabo-musulman uni et prospère. Ce qui crée une inimitié entre Juifs et Arabes musulmans du monde, tout comme on

⁵⁹² *Soumission*, p.36.

⁵⁹³ *Ibid.*, p.198.

peut le noter dans les multiples clichés entre l'Occident et l'Orient. Myriam exprime cette idée de la doxa lorsqu'elle répond à François qui émet l'hypothèse d'une cohabitation pacifique au cas où le parti musulman viendrait à gagner les élections : « Là, je suis moins optimiste que toi. Quand un parti musulman arrive au pouvoir, ce n'est jamais très bon pour les Juifs. Je ne vois pas de contre-exemple...⁵⁹⁴ » Ainsi, la crise de la légitimité dans ce contexte crée des conflits internes et externes, avec un sentiment avéré d'insécurité. Il se crée au sein même du monde arabe des tendances qui s'opposent à d'autres, multipliant ainsi des conflits interminables et l'internationalisation du sentiment d'insécurité, comme le cas de Myriam en France.

Dans un contexte comme dans les autres, la question de la légitimité est prépondérante dans les œuvres en étude et traduit de façon significative les conflits entre personnages, les familles ou les communautés, sans oublier les États. En perdant ce qui consacre la légitimité, non seulement il émerge de nouveaux acteurs susceptibles de la reconquérir, mais aussi une résurgence des nouveaux filtres de légitimité qui sont généralement religieux. Que ce soit dans le sens de sa perte ou de sa conquête, les tensions qui naissent dans ce cadre suscitent des conflits sanglants, la rupture entre personnages et les membres d'une même famille.

De cette analyse supra menée, il ressort que le monde en contexte intégriste se retrouve dans une situation de dérèglement, causée par un certain nombre de facteurs qui créent une crise de confiance dans les différentes relations, malgré les échanges qui se déroulent. La mise en scène de l'intégrisme religieux est donc en réalité une prise de conscience de l'impact des cultures religieuses dans le chaos dans lequel le monde s'est généralement retrouvé. La résurgence de l'intégrisme religieux et sa globalisation qui affecte le monde entier, quels que soient les espaces, les conditions sociales ou la puissance des Etats, amène donc à questionner l'influence des usages de ces pratiques religieuses dans ce climat. En réalité, comme le pense Amin Maalouf : « D'une manière ou d'une autre, tous les peuples de la terre sont dans la tourmente. Riches ou pauvres, arrogants ou soumis, occupants, occupés, nous sommes-embarqués sur le même radeau fragile, en train de sombrer ensemble.⁵⁹⁵ » Le rêve d'un monde meilleur centré sur l'acceptation et l'intégration de l'autre, d'une meilleure relation interhumaine passe forcément par cette prise de conscience des dangers d'un monde intégriste qui oriente l'humanité dans logique des invectives, des rivalités, des conquêtes et des querelles pour s'orienter. Si l'expérience qu'on a de l'analyse des cultures religieuses montre

⁵⁹⁴ *Soumission*, p.104.

⁵⁹⁵ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p. 20.

leur caractère totalitaire et surtout qu'elles ont été à l'origine des événements sanglants de l'histoire, ne peut-on pas envisager l'hypothèse d'un monde sans cultures religieuses ?

VI-2 Vers une écriture pourfendeuse des totalitarismes religieux

Après l'essor de la sécularisation qui vu émerger un accord entre religion et laïcité, il s'est établi un mouvement inverse dans les années soixante-dix qui signalait alors le retour du religieux. Celui-ci naissait alors, selon Gilles Kepel, de la prise de conscience des limites de la tendance hégémonique imposée aux autres civilisations par l'Occident. Samuel Philippe Huntington souligne cet aspect du retour du religieux en ces termes :

Au milieu des années soixante-dix, comme l'a fait observer Kepel, la tendance à la sécularisation et à l'accord entre religion et laïcité » s'est inversé. Une nouvelle approche de la religion est apparue, qui n'avait plus pour but de s'adapter aux valeurs laïques mais de redonner un fondement sacré à l'organisation de la société-au besoin en échangeant la société. Sous des formes multiples, cette approche plaidait pour l'abandon du modernisme, qui avait échoué et dont on pouvait attribuer ses retours en arrière et ses impasses à la rupture avec Dieu. Le souci principal n'était plus l'aggiornamento, mais une deuxième évangélisation de l'Europe ; ce n'était plus la modernisation de l'Islam, mais l'islamisation de la modernité.⁵⁹⁶

Cette solution implique non seulement une expansion générale de la religion, mais aussi son intrusion dans des domaines où elle n'était pas attendue. Une invasion du religieux qui tant à uniformiser les actions et les visions de personnages quitte à utiliser la force. La mise en scène de l'intégrisme religieux a permis de relever cet aspect de l'idéologie qui en fait une vérité unique totale impossible d'admettre une vision parallèle ou contradictoire. Ainsi, après avoir relevé le dérèglement du monde intégriste, le questionnement sur les cultures religieuses oriente les auteurs en étude vers une écriture pourfendeuse des totalitarismes religieux. C'est dire qu'on peut percevoir, à travers leur écriture, une critique l'intégrisme religieux qu'ils considèrent comme un totalitarisme. Parler donc d'une écriture pourfendeuse des totalitarismes religieux, c'est montrer comment les différents auteurs décrivent les échecs de l'implication du religieux dans les différents aspects de la vie humaine. En revisitant ces différents aspects, les auteurs montrent comment l'intrusion de ces pratiques religieuses dans les relations socio-historiques ont souvent été des catalyseurs déterminant des actes barbares.

V-2-1 Le rejet de la politisation de la religion

Le XX^e siècle a vu émerger le concept de « religion politique » de même que d'autres termes tels « religion civile », « religion laïque » ou « religion séculaire » pour désigner les

⁵⁹⁶Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, op.cit., p. 101.

différentes formes de sacralisation de la politique de la part de certains mouvements et régimes dans le monde⁵⁹⁷. Si ces différents concepts ont été développés dans des contextes plus ou moins différents, ils s'intéressent cependant aux rites et symboles qui forment une conscience collective selon des principes, des valeurs et des buts propres à une idéologie. La lecture des différentes œuvres du corpus fait pressentir une porosité des frontières entre la religion et la politique, contribuant quelque peu à sa sacralisation avec un caractère exclusif et intégriste. Une perspective que Émilio Gentile définit en ces termes :

*La sacralisation de la politique est un phénomène moderne, qui advient quand on attribue à une entité politique – la nation, l'État, la race, la classe, le parti – les caractéristiques d'une entité sacrée. Elle devient objet de foi, de culte, de dévouement, et elle est, en tant que telle, placée au centre d'une constellation de croyances, de commandements, de rites et de symboles.*⁵⁹⁸

Ainsi, l'analyse l'intrusion de la religion dans la scène politique intéresse la présente étude non seulement pour l'orientation qui découle de cette association des contraires, mais aussi et surtout sur le regard que les auteurs posent sur ce phénomène.

Dans *À quoi rêvent les loups* par exemple, on assiste au renouveau religieux à travers la montée en puissance d'un parti religieux : le Front Islamique du Salut. Face aux difficultés que rencontre le peuple avec la gestion du pays par l'élite occidentalisée du FLN, la presque totalité de la population, notamment les personnes des zones défavorisées, se tourne vers le Front Islamique du Salut qui représente la seule alternative crédible capable de répondre aux aspirations politiques du peuple. On peut les noter principalement chez les habitants de la Casbah qui ont majoritairement pris parti pour le FIS, le considérant comme un devoir religieux. L'adhésion à ce parti politique intégriste ne se voit plus simplement comme une simple participation à un projet politique, mais l'expression de la volonté divine, un chemin vers le salut tant recherché. Cette vision se développe chez les personnages à travers les leaders religieux qui arrivent à effacer la frontière entre l'enjeu politique et la volonté divine. Dans le discours que l'imam Younes tient à Nafa Walid pour lui proposer son adhésion au Front, la séparation entre les deux idéaux est presque invisible dans la mesure où l'adhésion du personnage sonne comme l'acceptation de la volonté de Dieu comme le montre cet extrait :

Ta réponse c'est à partir d'aujourd'hui qu'il faut la préparer. Car il est encore temps. Tu tiens vraiment à faire quelque chose de ta vie frère Nafa ? À la bonne heure. Tu voulais être acteur ;

⁵⁹⁷ Gentile, Emilio. « Fascisme, totalitarisme et religion politique : Définitions et réflexions critiques sur les critiques d'une interprétation », *Raisons politiques*, vol. n° 22, no. 2, 2006, pp. 119-173.

⁵⁹⁸ Ibid., p. 123.

*décrocher les rôles qui te projetteraient au firmament. Eh bien, je te les accorde je te propose le ciel pour écran, et Dieu pour spectateur. Montres donc l'étendu de ton talent.*⁵⁹⁹

Ainsi présenté, on comprend que l'engagement du personnage principal dans la lutte du FIS n'est plus un simple engagement politique, mais plutôt l'exécution de la volonté divine. Il se crée donc une presque sacralisation de l'idéologie où les actes posés trouvent alors une motivation supplémentaire, étant donné qu'ils sont inspirés par Dieu. Ce qu'il faut noter ici c'est la nouvelle perspective que semble donner l'intrusion de la religion dans le domaine politique. Face à la fin du rêve dans la société algérienne de ces années, la nouvelle perspective centrée autour du bonheur que Dieu seul offrira par l'entremise de son parti ne peut qu'attirer autant de passion. La politique dans ce cadre ne se raisonne plus, elle devient une question de foi et de passion qui draine une masse de croyants et la pousse vers des actes les plus inimaginables non plus au nom de la politique uniquement, mais de la foi aussi. Elle devient une sorte de « religion politique.⁶⁰⁰ » Le cas de l'Algérie du texte illustre bien ce scénario de généralisation comme le rappelle Samuel Philippe Huntington lorsqu'il dit généralement,

*Il en résulte une mobilisation populaire contre les élites formées à l'occidental. Les groupes fondamentalistes ont bien réussi aux rares élections qui ont eu lieu dans les pays musulmans et seraient arrivés au pouvoir en Algérie si l'armée n'avait pas cassé les élections en 1992*⁶⁰¹

En dehors de cet aspect de la mobilisation, l'entrée de la religion en politique, pousse les personnages à commettre des actes d'une barbarie insoutenable dans la mesure où celles-ci trouvent une justification supérieure à celle de l'intérêt politique. La violence aveugle qui résulte de l'échec de ce processus électoral illustre bien cet aspect des choses. Étant donné que la naissance du parti est l'expression de la volonté de Dieu, on peut donc se permettre de tuer ou de terroriser son adversaire politique ou tout autre individu qui n'adhère pas à l'idéologie étant donné qu'il est un ennemi de Dieu. L'assassinat du jeune gendarme est justifié par le tenancier des finances du FIS comme le châtement d'Allah et le gendarme lui-même comme son ennemi. Il se voit donc dans ce cas, les différents aspects de la religion politique telle que l'envisage Emilio Gentile : « elle impose l'observation de ses

⁵⁹⁹ À quoi rêvent les loups, p. 86.

⁶⁰⁰ Lire à cet effet Emilio Gentile. « Fascisme, totalitarisme et religion politique : Définitions et réflexions critiques sur les critiques d'une interprétation », *Raisons politiques*, vol. n° 22, no. 2, 2006, pp. 119-173. Ou encore *La religion fasciste*, Paris, Perrin, 2002.

⁶⁰¹ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, op.cit., p. 100.

commandements et la participation au culte politique, elle sanctifie la violence comme arme légitime de lutte contre les ennemis...⁶⁰²»

Si dans *À quoi rêvent les loups* on perçoit cette réalité, la situation n'est pas moins différente dans *Soumission* de Michel Houellebecq où on assiste aussi au retour de la religion et surtout à son intrusion dans les sphères de la politique. D'ailleurs, les deux partis idéologiques traditionnels sont battus au premier tour et ce ne sont que des partis plus ou moins liés à la religion qui s'affrontent au second tour. Le Front National est hanté par ses origines chrétiennes et la fraternité musulmane est intimement lié à l'islam. Tout comme dans le cas de la société algérienne, les deux partis trouvent leur essor dans un contexte de décadence de la société française à laquelle les deux partis traditionnels n'ont pas pu apporter des solutions concrètes. Une situation qui enflamme le débat politique autour des valeurs religieuses au point d'engendrer de terribles violences organisées par les salafistes d'un côté et les identitaires de l'autre.

Le personnage Lempereur qui a appartenu au mouvement identitaire montre l'influence de la religion sur ce groupe dans cet extrait : « J'ai appartenu en effet au mouvement identitaire, il y a quelques années, au moment où je préparais ma thèse. C'était des identitaires catholique, souvent royalistes, des nostalgiques au fond.⁶⁰³ » Les salafistes quant à eux sont viscéralement musulmans, adepte de l'application stricte de la charia. L'intrusion de ces mouvements dans la politique déchaîne des passions au point de virer à une violence inédite en période électorale dans la France moderne. En déplaçant les enjeux politiques sur le terrain religieux, il se développe une passion inédite chez les personnages, les poussant à des rares violences. D'ailleurs les deux camps sont convaincus que seul l'affrontement armé est une solution au différent politique qui les oppose. Dans la perspective de la guerre sainte, les salafistes « pensent le Djihad est la seule voie. [...] Et c'est exactement la même chose en ce qui concerne le Front National et les identitaires. Pour les identitaires, la seule vraie voie, c'est la guerre civile.⁶⁰⁴ » Ainsi, d'un côté comme de l'autre, l'ingérence de la religion en politique entraîne un fort déchaînement de la passion propre à la foi qui finit par conduire à des violences insoutenables telles qu'on les voit dans l'œuvre.

Tout comme les salafistes rangent les élections présidentielles sous la bannière religieuse, l'imam en exil utilise avec habileté son conflit politique contre l'Impératrice en le

⁶⁰² Lire à cet effet Emilio Gentile. « Fascisme, totalitarisme et religion politique : Définitions et réflexions critiques sur les critiques d'une interprétation », op.cit., p. 128.

⁶⁰³ *Soumission*, p. 68.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 141.

mettant sous le couvert de la religion. À travers le discours qu'il tient au sujet de la consommation de l'eau et du vin au sujet sa personne et celle de l'Impératrice, il finit par sanctifier son combat politique et désacralisant les choix de l'impératrice. Dans cette logique, l'adhésion à sa vision n'est plus une simple affaire politique, mais une question de foi tout comme la conquête du pouvoir que détient l'impératrice devient l'expression d'une guerre sainte. L'adhésion des masses, la violence et l'esprit de sacrifice qui en résultent illustrent bien cette dimension religieuse dans laquelle accèdent certains individus lorsque la frontière entre la politique et la religion s'efface. Le narrateur compte les morts par soixante-dix, au point où ils finissent par former des collines. D'autres membres de la cause escaladent ces collines pour se faire tuer au nom de la politique de l'imam en exil. Le plus surprenant est l'attitude des femmes, généralement attachés à leurs enfants. Le narrateur les présente au milieu des combats, en train de pousser leur progéniture au sacrifice comme le montre cet extrait : « Sous les portails sombres de la ville, des mères à la tête couverte, poussent leurs fils bien-aimés dans le cortège : vas, sois un martyr, fais ce qui est nécessaire, meurs.⁶⁰⁵ » L'engagement politique dans ce sens s'apparente à un sacrifice total de sa personne et de celui de ceux qu'on aime.

Même si on n'assiste pas à une violence similaire au moment où Mahound fait la conquête de Jahilia, on se rend tout de même compte que l'entremêlement des rapports entre religion et politique du prophète lui accorde une domination totale sur les individus au point de codifier tous les aspects de leur vie jusqu'aux positions sexuelles à adopter. Le plus intéressant est la stratégie qu'il adopte pour réussir à contrôler les femmes de Yathrib animées par le désir de liberté qui les caractérise d'ailleurs. Étant donné qu'il souhaite avoir une domination totale sur l'ensemble des fidèles, il convoque l'ange qui, selon le narrateur arrive avec promptitude comme le montre cet extrait : « et tout d'un coup, boum, voilà le livre des règlements, l'ange se met à débiter les règles sur ce que les femmes ne doivent pas faire, il les oblige à reprendre les attitudes dociles ou maternelles, elles doivent marcher à trois pas derrière ou rester sagement à la maison à bavarder.⁶⁰⁶ » La spontanéité de l'ange à venir en aide au prophète lorsque ses désirs totalitaires sont menacés laisse voir dans ce style ironique une critique que l'auteur fait de l'intrusion de la politique dans la religion. En réalité, il est question de montrer comment la sacralisation de la politique déchaîne les passions au point d'aveugler les individus et les conduire vers la barbarie.

⁶⁰⁵ *Les Versets sataniques*, p. 280.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 280.

Parallèlement à ce qui se passe dans les œuvres sus analysées, la situation des Juifs d'Espagne dans *Histoire du Juif Errant* illustre ce caractère aveugle de la politique lorsqu'elle entre en collision avec la religion. Celle-ci se perçoit dans l'œuvre à travers le personnage de Luis de Torres qui est un grand artisan de la grande aventure malgré ses origines juives. Grâce à sa détermination et à son expérience, ladite aventure sera un succès éclatant. Cependant, Luis de Torres sera jugé de retour en Espagne non pour sa contribution à la grande aventure, mais plutôt sur le fait qu'il n'a pas récité un pater noster durant cette entreprise comme le montre ce témoignage des frères Pinzon contre lui : « - Pas le moindre Pater noster, déclarèrent-ils sous serment. Et jamais un chapelet, une image pieuse. Le dimanche, quand on lisait l'Évangile, il allait s'asseoir à l'avant, près du guindeau, et sifflait avec ostentation.⁶⁰⁷ »

Quand bien même le Juif errant évoque son rapport avec le mouvement franciscain, personne ne prête attention étant donné le fait que le contexte de l'Espagne en question a amené les autorités à codifier la vie des personnages autour d'un certain nombre d'usages des cultures religieuses. Dans ce sens, rien n'est dit des actions menées pour le succès de l'aventure royale, mais sur son attitude religieuse au point d'être condamné à l'autodafé. Ainsi, il se lit une certaine passion dans l'Espagne de cette époque qui pousse à privilégier la culture religieuse, à l'imposer à tous les individus et surtout à sanctionner quiconque ne l'exprime pas avec enthousiasme.

Ainsi présenté, on se rend compte que dans un cas comme dans les autres, l'intrusion de la religion en politique enlève le caractère raisonné des ambitions et des projets pour instaurer une sorte d'aveuglement généralisé. Dans ce contexte, l'adhésion à un parti politique ou à une idéologie finit par devenir un acte divin tout comme un adversaire politique est considéré comme un ennemi de Dieu. Bien plus, on assiste à une violence aveugle et un assujettissement sans limite des êtres, étant donné que l'action politique est légitimée par la volonté divine. Même si l'œuvre de Calixthe Beyala n'a pas été analysée plus haut, on peut tout de même faire allusion à la politisation des versets bibliques à chaque fois que la mairesse de Douala cinquième veut justifier une action, tout comme le prophète Paul dispose de tous ses fidèles qu'il utilise comme il veut. Certains font partie de sa garde, d'autres sont utilisés comme une milice chargée de châtier les non croyants. Il va même jusqu'à exploiter sexuellement les femmes au nom du pouvoir que seul Dieu lui a donné. Cette approche se présente donc comme une critique de l'introduction du religieux dans politique. Une réalité qui enlève à la quête d'un idéal son caractère raisonné pour en faire une passion susceptible d'entraîner les

⁶⁰⁷ *Histoire du Juif errant*, p. 157.

masses vers des passions incontrôlables. Il s'agit donc d'un aspect d'une écriture pourfendeuse des totalitarismes religieux dans la mesure où elle finit par aveugler les individus au point de les transformer en bourreaux ou en esclaves.

V-2-2 La dénonciation du puritanisme identitaire

Aux sources de la notion de l'identité se trouvent des constances généralement connues sur l'individualité et la singularité de l'homme et de sa culture. André Green relève les différents aspects de cette conception en ces termes :

Sous le terme identité plusieurs idées se rassemblent. L'identité est attachée à la notion de permanence, de maintien de repères fixes, constants, échappant aux changements pouvant affecter le sujet ou l'objet par le cours du temps. En deuxième lieu, l'identité s'applique à la délimitation qui assure l'existence à l'état séparé, permettant de circonscrire l'unité, la cohésion totalisatrice indispensable au pouvoir de distinction. Enfin, l'identité est un des rapports possibles entre deux éléments, par lequel est établie la similitude absolue qui règne entre eux, permettant de les reconnaître pour identique. Ces trois caractères vont ensemble : constance, unité et reconnaissance du même.⁶⁰⁸

De cette conception de l'identité, se dégagent des notions de permanence et de constance qui font de l'identité une réalité unique, à part, capable d'être distinguée des autres. Contrairement à cette perception de l'identité, il est apparu avec Jean-Marie Benoist⁶⁰⁹ et Martine Abdallah-Preteceille⁶¹⁰, entre autres, qu'on ne peut parler de l'identité indépendamment de l'altérité. Une perspective qui a permis Gilles Deleuze et Félix Guattari de substituer les identités racines aux identités rhizomes. Selon eux, « À la différence des arbres et de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes.⁶¹¹ » C'est dire en réalité qu'ils envisagent l'identité comme le lieu où le Moi et l'Autre se mettent en relation de façon non sélective, où la différence s'allie au même pour le féconder et l'enrichir.

⁶⁰⁸ André Green, « Atomes de parenté et relations œdipiennes », in Claude Lévi-Strauss, (Dir), *L'Identité*, Paris, Quadriga/PUF, 1995, pp. 81-82.

⁶⁰⁹ Jean-Marie Benoist, « Facettes de l'identité », in Claude Lévi-Strauss, (Dir), *L'Identité*, op.cit., p. 17.

⁶¹⁰ Martine Abdallah-Preteceille estime qu'il existe une interdépendance entre l'individu et l'altérité en ce qui concerne les divers aspects de l'identité de ce dernier. Pour elle, « cette interdépendance du moi à l'autre est constitutive du phénomène identitaire proprement dit. Qu'elle soit ethnique (G. Devereux), psychosocial (M. Zavalloni), collective (J. Berque), culturelle (S. Abou) ou de soi-même (E. Erikson) ». Lire à cet effet *Vers une pédagogie interculturelle*, Paris, Éditions Anthropos, 1996, p. 38.

⁶¹¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Rhizome », in *Milles plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 30.

Cette logique, associée à celle de Léopold Sédar Senghor sur le métissage⁶¹² vont influencer abondamment la pensée contemporaine des mélanges identitaires.

Cependant, cette vision contemporaine de l'identité est mise en mal par le totalitarisme religieux qui opte pour la surenchère de l'identité comme si les difficultés auxquelles l'on fait face étaient le résultat de la différence. La lecture des totalitarismes religieux laisse voir aujourd'hui des limites de la tendance à l'ouverture des peuples. Car, en dehors des barrières physiques qui sont devenues poreuses, des barrières identitaires ouvrent la voix au retour sur soi et au rejet de l'autre. L'autre est donc perçu comme une menace qu'il faut combattre ou écarter. Ainsi, dans un roman comme dans les autres, les auteurs laissent voir le fait que cette surenchère identitaire s'exprime de plus en plus lorsqu'elle a une coloration religieuse.

En ce qui concerne *Les Versets sataniques*, Salman Rushdie laisse entrevoir plusieurs cas de surenchère identitaire. Celle-ci peut prendre les contours du nationalisme, tout comme il peut s'agir de l'implantation d'une religion ou de l'affirmation de la spécificité d'une minorité quelque peu opprimée. Dans le cas de l'Inde en particulier, la menace culturelle des puissances telles que l'Angleterre et les Etats Unis d'Amérique pousse certains citoyens indiens à un repli sur soi et à un rejet complet de tout ce qui provient de ces cultures. Le personnage Zeeny incarne ce sentiment nationaliste comme on peut le voir dans ses discussions avec Saladin Chamcha. elle ne rate d'occasion pour critiquer l'accent linguistique de Saladin qu'elle trouve plus Anglais qu'Indien, elle cherche de temps en temps à le protéger et à le mettre en garde contre les agissements de ces cultures, interprète les attitudes des Anglais vis-à-vis de Saladin Chamcha. De toutes ces actions, Il reste et demeure vrai que l'objectif final de Zeeny est de provoquer ce retour en arrière de Saladin, dans une nation de laquelle il s'est petit à petit éloigné. Cette logique se perçoit dans ces propos du narrateur qui montrent en réalité que : « Saladin était devenu l'objet de la croisade de Zeenat Vakil. " On va te récupérer, lui explique-t-elle. Monsieur on va te ramener à nous ". Parfois, il avait l'impression qu'elle voulait y parvenir en le mangeant tout cru.⁶¹³ » Ainsi présenté, on se rend compte qu'une ligne marginale se crée entre le "eux" qui renvoie à l'étranger et le "nous" qui renvoie aux Indiens. L'indianité qu'elle voudrait reconstruire à travers son livre sur les bornes du mythe de l'authenticité intitulé *Le bon Indien* mélange culture et nation au point de

⁶¹² Léopold Sédar Senghor postule une civilisation idéale qui « serait comme ces corps quasi divins, surgis de la main et de l'esprit d'un grand sculpteur, réunissant les beautés réconciliées de toutes les races. Elle ne saurait être que métisse, comme le furent les plus grandes civilisations de l'histoire, celles de Sumer, de l'Egypte, de l'Inde, voir celles de Chine et de la Grèce ». Lire à cet effet *Liberté1. Négritude et Humanisme*, Paris, Le Seuil, 1964, p. 96.

⁶¹³ *Les Versets sataniques*, p.75.

classer les bons et les mauvais Indiens. Le bon indien étant un indou qui respecte à la lettre les us et coutumes de l'inde.

Bien plus, le rejet de cette culture étrangère l'oriente inéluctablement vers un amour aveugle de la culture indienne. Elle cherche un prétexte pour la célébrer, la défendre malgré certaines horreurs qu'elle fait tout pour occulter. C'est ce qui arrive au moment où Bhupen Gandhi évoque les massacres de la société indienne contre la minorité musulmane. Celui-ci la met en difficulté au point où elle interdit à son interlocuteur de poursuivre le récit en question de peur de discréditer la culture indienne. On peut noter cette réalité dans ces propos qui illustrent son énervement au moment où Bhupen révèle certains aspects lugubres des Indiens qu'elle défend avec véhémence : « Ta gueule lui cria Zeeny. Pourquoi lui racontes-tu de pareilles choses ? Il nous prend déjà pour des sauvages, pour une espèce inférieure.⁶¹⁴ » Ainsi, la surenchère du sentiment nationaliste pousse Zeeny à défendre l'Inde dans tous ses aspects, mêmes les plus sombres qu'elle veut faire disparaître des mémoires pour ne retenir que les plus reluisants. Le regard qu'on porte désormais sur l'identité devient un regard subjectif, intimement lié à la vision uniformiste de l'identité construite ou en construction.

Dans la même perspective, on assiste à la surenchère de l'identité avec le Front National dans *Soumission* de Michel Houellebecq. La description de ce parti politique fait état d'une d'un groupe d'identitaires réfractaires à la présence de plus en plus importante d'immigrés sur le sol européen. Ce groupe est en quelque sorte le moteur du Front National qui a déjà plus d'adeptes que les partis politiques traditionnels de la France. Face à la montée en puissance du parti musulman et l'évolution d'autres communautés en provenance des pays étrangers, les identitaires se sentent à l'étroit dans une société qui les appartient théoriquement. C'est cela qui les oriente inéluctablement vers le Front National qui reste selon eux le seul parti capable lutter contre cette présence étrangère.

Bien plus, face à l'incertitude de l'issue des élections, les identitaires se constituent en mouvements violents qui militent pour la guerre civile étant donné que c'est la seule issue selon eux pour atteindre l'objectif final. C'est ce que confirme ces propos d'Alain Tanneur, responsable des services secrets français : « *pour les identitaires, la seule vraie voie est la guerre civile.*⁶¹⁵ » La situation décrite par le personnage n'est pas uniquement celle de la France, mais de l'Europe tout entière. C'est la raison pour laquelle il parle des « *identitaires*

⁶¹⁴*Les Versets sataniques.*, p.79.

⁶¹⁵*Soumission*, p.142.

*Européens*⁶¹⁶ » qui sont inquiets de la poussée migratoire et de l'invasion des autres cultures, principalement la culture musulmane. Incapable de fermer totalement les frontières, on se retrouve en face d'une accélération des frontières identitaires qui oppose en réalité les étrangers aux autochtones. En plus, ce rejet n'est pas qu'une simple affaire d'étrangers et d'autochtones, mais aussi le rejet systématique de l'islam arabe par l'Occident chrétien. La même chose se perçoit chez les frères musulmans qui usent de tous les moyens pour islamiser la société française. De l'éducation au travail en passant par la politique, tout se présente comme une opportunité pour convertir la population. D'ailleurs ils espèrent que ceux qui sont plus attachés à leur religion comme les Juifs partiront simplement de la France pour s'installer en Israël comme le pense l'ancien agent des services secrets dans cet extrait : « Ce qu'il espère au fond je crois, c'est qu'ils se décideront d'eux-mêmes à quitter la France – à émigrer en Israël.⁶¹⁷ » D'un côté comme de l'autre, on observe une surenchère de l'identité religieuse qui s'illustre par le désir du puritanisme identitaire cherchant à éradiquer l'autre pour la préservation du même.

Si dans les deux romans évoqués le sentiment nationaliste est lié au fait de se sentir à l'étroit sur son sol, dans *Histoire du Juif errant*, celui-ci est intimement lié au rejet de l'impérialisme romain par les Juifs, qui n'arrivent pas à adorer leur Dieu dans le respect total de ses principes. Dominé par les romains, le peuple Juif en a plus qu'assez de cette domination au point où ils vont constituer des groupes de nationalistes dominés par Judas et Barrabas. Les deux personnages étaient donc des zélotes, c'est-à-dire « *des Juifs nationalistes et pieux qui n'avaient d'autres espérances que la venue d'un messie qui libérerait les juifs.*⁶¹⁸ » Les deux personnages représentent cette partie des Juifs qui axe la lutte anti Romains sur le plan de la renaissance du nationalisme juif. Estimant que Jésus tardait à libérer le peuple juif, Barrabas va basculer vers la forme la plus violente du nationalisme que le narrateur présente ainsi :

Barrabas, de plus en plus inclinait à l'action directe. Il finit par revenir autour de lui une bande de balèzes que les scrupules n'étouffaient pas. Il fallait de l'argent pour les payer : il le prit où il était. Ce que firent plus tard, et sous des cieux différents, un cartouche et un mandarin, un villa ou un Zapata, et les bandes de rouges ou des blancs qui s'affrontèrent en Russie sous des bannières opposées. Les hommes de Barrabas s'introduisaient, la nuit, dans les maisons des riches romains, attaquaient les caravanes qui arrivaient de Syrie, taxaient les propriétaires des troupeaux et de terres. Tuer ne leur faisait pas peur. Et torturer non plus.⁶¹⁹

⁶¹⁶ *Soumission*, p.143.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p.157.

⁶¹⁸ *Histoire du Juif errant*, p.135.

⁶¹⁹ *Ibid.*, pp.135-136.

Dans cet extrait qui présente le nationalisme juif, l'identité religieuse qui en est le catalyseur transforme les personnages animés d'une passion débordante. Le zèle et l'excès qui en découle les poussent vers une violence totale qui les monte contre les intérêts romains ainsi ceux des tiers susceptibles de les aider à réaliser l'objectif final.

Bien plus, le narrateur fait un rappel historique de la Rome antique à nos jours en passant par les différents pays du monde qui ont vécu les mêmes situations. Il montre comment la surenchère de l'identité a, à chaque fois, transformé les hommes en barbares un peu partout dans le monde. Ainsi, dans une situation comme dans les autres, le désir du puritanisme identitaire est à l'origine des atrocités les plus indescriptibles. De la peur de l'invasion de la culture étrangère à l'exacerbation d'une domination en passant par l'idée qu'on se fait de l'Autre, les auteurs illustrent cette surenchère de l'identité qui pousse les individus vers le désir d'une identité unique. Même si les analyses dans ce titre n'ont pas évoqué le cas de *À quoi rêvent les loups*, celle-ci s'inscrit dans le cadre de l'idée d'une nation algérienne unique et musulmane. Ce qui fait que tous les algériens qui ne croient à cet idéal sont automatiquement assassinés par les membres de la police religieuse. À travers ces références de façon implicite ou explicite dans les romans des différents auteurs, la dénonciation du puritanisme identitaire ressort à travers la barbarie des personnages qui s'adonnent à cette pratique ainsi que le caractère sélectif de leur jugement.

Bien plus, les auteurs dénoncent le puritanisme identitaire en insistant sur l'impact négatif que cette attitude a sur les identités complexes.⁶²⁰ C'est le cas d'un Arabe chrétien ou bien l'univers d'un enfant issu des parents de deux communautés en conflit. Avec cette notion, on peut même s'étendre à la situation d'un immigré qui se retrouve à mi-chemin entre la culture de la terre d'accueil et celle de la terre d'origine. Les auteurs mettent en exergue cette difficulté qu'éprouvent les identités complexes à se mouvoir dans des sociétés animées par le désir d'Apartheid y compris la société contemporaine. Dans l'ensemble des œuvres du corpus, on perçoit cette difficulté qu'éprouvent les identités complexes à s'épanouir. Malgré la diversité des expériences et des environnements, la misère semble être la même dans le corpus. Le cas de Christophe Colomb dans *Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson l'illustre bien dans la mesure où il vit d'énormes difficultés parce qu'il partage des origines juives avec le personnage principal. Malgré tous les bons et loyaux services rendus au couple royal, sa vie se transformera en misère comme le rapporte le narrateur : « à son retour

⁶²⁰ Lire à cet effet *Les identités meurtrières*, ouvrage dans lequel il désigne par ce terme des identités composées sur le plan linguistique, des pratiques culturelles ou encore de la religion.

*d'Espagne, Christophe Colomb connu des jours de gloire et des heures de tristesse et de découragement qui ont fait couler beaucoup d'encre.*⁶²¹ » Les difficultés que rencontre Christophe Colomb sont certes liées à ces origines que son entourage soupçonne mais également sa proximité avec un Juif. Il est donc presque impossible dans cette société espagnole d'être catholique et proche d'un Juif ou même l'avoir pour confident. C'est la raison pour laquelle presque tous ses ennemis tapis dans l'ombre dans la cour et dans l'Église vont chercher à obtenir des aveux de la part de Torres relatifs à son non-respect de tous les préceptes de la Sainte Église ou à son indulgence vis-à-vis de nombreux chrétiens mal convertis.

Si on le perçoit dans *Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson avec les personnages cités plus haut, la situation n'est pas moins différente dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie avec le personnage Saladin Chamcha qui effectue un voyage pour l'Angleterre. En s'immergeant profondément dans la culture anglaise, le personnage se retrouve en difficulté autant en Angleterre son pays d'accueil qu'en Inde son pays natal. Bien qu'étant de nationalité anglaise, Chamcha rencontre d'énormes difficultés à cause de ses origines indiennes. Malgré son Talent et sa nationalité officiellement acquise, il perd son emploi à cause du fait qu'il est, d'après le personnage Hal Valence, "légèrement coloré". Désireux de satisfaire la clientèle raciste et profondément religieuse d'une Angleterre conservatrice, le personnage Valence va nettoyer systématiquement l'entreprise des Noirs et des Indiens. C'est ce qui va en réalité engendrer des pressions politiques sur l'émission qu'il dirigeait au point de faire chasser Chamcha comme on peut le voir dans cet extrait :

*Apparemment, les pressions politiques exercées sur l'émission s'étaient accrues pendant l'absence de Chamcha, orchestrées par un certain docteur Dr Uhuru Simba. « Docteur en quoi, ça me dépasse, dit la gorge profonde de valence au téléphone. Nos, lieux, chercheurs n'ont encore rien trouvés ». Des manifestations, une apparition gênante à l'émission droit de réponse. Chamcha les imagine tous les deux, valence et Simba, l'antithèse l'un de l'autre. Les protestations semblaient avoir abouti : valence dépolissait l'émission en mettant Chamcha à la porte et en plaçant un énorme Teuton blond avec des pectoraux et une moumoute dans le maquillage de prothèse et l'image de synthèse.*⁶²²

Ainsi, présenté, la couleur et les origines de Chamcha auront raison sur son talent professionnel. L'Angleterre décrite n'admet pas ce fait : celui d'un Anglais noir ou musulman qui est vu de façon péjorative dans cette société et à qui toutes les mauvaises actions sont

⁶²¹*Histoire du Juif errant*, p. 157.

⁶²²*Les Versets sataniques*, pp. 349-350

généralement imputées. Il est l'agresseur des filles, l'assassin des vieilles femmes, le rebelle, le désordonné.

Cette situation d'inconfort n'est pas perceptible uniquement en termes d'accueil. C'est ce qui arrive également à Chamcha en Inde, son pays d'origine. Le fait que son identité porte les marques de la culture anglaise va le mettre en difficulté tant envers ses anciens amis qu'envers les membres de sa propre famille. Les discussions avec Zeeny qui le traite de mauvais Indien de par le fait qu'il a perdu son accent originel et qu'il a un accent plus proche de l'Anglais le montre bien. Cette marque culturelle va lui valoir les qualificatifs de "lèche bottes" d'une civilisation ou de "déserteur" d'une autre. La même situation se perçoit lorsqu'il est en discussion avec Valla le major d'homme de son père qui le traite de "vous autres" pour désigner le fait qu'il est déjà un étranger dans sa propre maison et dans sa civilisation d'origine. De cette situation, il ressort que les auteurs, à travers la mise en scène de l'intégrisme religieux, montrent comment le retour fulgurant du religieux crée un système difficile pour des identités complexes dans un monde animé par le désir d'Apartheid et de fermeture. Un désir généralement renforcé par la revanche de Dieu.

De cette analyse, il ressort le fait que, malgré les différences des cas, des espaces et du temps, les identités complexes sont marginalisées. Dans la bataille des religions qu'on observe dans *Le Christ selon l'Afrique*, la tiédeur pose problème, tout comme le fait de nuancer sa position vis-à-vis de l'idéal du FIS Dans *À quoi rêvent les loups*. C'est le narrateur de *Soumission* qui se sent en marge des deux fractions en opposition qui exprime son malaise dans l'œuvre en voyant des prises de position des uns et des autres. Constatant que les Juifs fuient la France pour Israël et que les identitaires se battent pour une identité européenne, chrétienne contre les musulmans qui veulent transformer le pays en une zone musulmane, il finit par chercher son Israël symbolique, ce lieu pour accueillir ceux qui ont des identités complexes. Ainsi présentée, l'approche littéraire de l'intégrisme religieux est une critique du puritanisme identitaire, surtout à cette période où la mondialisation est supposée faire vivre l'humanité dans un monde en commun ouvert à la diversité.

V-2-3 Pour un rejet du communautarisme religieux

Dans un entretien accordé au journal le figaro, Jeremy Guedj revient sur les origines du communautarisme et surtout sur la manière de l'appréhender aujourd'hui. Il présente donc la notion en ces termes :

Jusqu'aux années 1990 justement, le terme « communautarisme » se rapportait avant tout à l'expérience européenne qui se construisait autour de communautés comme la CECA ou la CEE. Par la suite, avec pour toile de fond lointaine la querelle philosophique entre « libéraux » et « communautariens » outre-Atlantique, il vient à désigner, dans le sens commun, toute forme d'auto centrisme d'un groupe religieux et ou ethnique valorisant ses différences avec le reste de la société. Le terme de communautarisme avait donc – et conserve – un objectif critique puisque le repli pouvait entraîner une forme d'isolement – on parle aujourd'hui de « séparatisme » - menaçant l'unité de la nation⁶²³.

Dans cette perspective, le communautarisme isole les membres d'un groupe de la société pour mieux se retrouver et valoriser ce qui fait la différence avec la société toute entière. Ainsi, l'individu n'existe pas en dehors de cette appartenance, culturelle, religieuse ethnique ou sociale qui fait de lui un membre du groupe. Ce qui suppose qu'il y a une volonté d'homogénéisation qui pousse l'individu à se fondre dans la communauté, tout comme il existerait un antagonisme entre les différentes communautés qui menaceraient cette unité.

Si le terme lui-même est pris dans ce sens, il n'en demeure pas moins vrai que dans la pratique, il peut être tendancieux, servant ainsi à légitimer un discours raciste. André Taguieff le montre en ces termes : « Le « communautariste », c'est toujours l'autre. Et l'autre c'est une figure pathologique composite qui lorsqu'elle fait l'objet de passions intellectualisées, est construite par les anti-communautaristes déclarés avec les attributs d'intolérance, de fermeture sur soi, d'ethnocentrisme, voire de xénophobie.⁶²⁴ » Dans ce sens, il est possible que l'accusation de communautariste cache un esprit communautariste chez celui qui la formule. Il se crée donc un double jeu entre le développement du communautarisme religieux de certains groupes d'une part et l'anti-communautarisme d'autre part qui finit par faire émerger des attitudes communautaristes. En s'intéressant au communautarisme religieux, la présente étude démontre que non seulement cette attitude se renforce avec les totalitarismes religieux, mais aussi qu'elle entraîne la société à des dérives. Ce qui fait donc de l'écriture de ces romanciers, une écriture pourfendeuse des totalitarismes religieux.

La lecture de l'ensemble des œuvres en étude laisse entrevoir le processus communautariste chez les personnages des différents romans. Malgré l'évolution que connaissent les sociétés du corpus, les personnages signent un retour fulgurant vers les cultures traditionnelles au point de s'isoler et de repousser d'autres communautés. On peut bien le noter dans *Le Christ selon l'Afrique* où la situation est telle que les Africains comme les Européens sont dans une indécatesse financière et même relationnelle. Sur le plan

⁶²³ <https://www.lefigaro.fr/vox/religion/le-communautarisme-qui-est-ce-que-c-est-20200904>. Consulté le 14 /11/2022.

⁶²⁴ André Taguieff, « Autour du communautarisme », *Les cahiers du Cevipof*, n°43, septembre 2005, p.102.

financier, la ville de Douala est habitée en fonction du rang social des uns et des autres au point où on peut dire que l'accès à un quartier est subordonné à sa condition matérielle. En plus, une logique plus ou moins tacite protège les habitants de certains quartiers des autres comme le montre Patrick Moneyang : « Bien que les habitants de Makepé ne se définissent pas par les paramètres de la culture française, ils sont à l'exemple de riches du quartier Bonandjo, un groupe fermé et hostile aux classes populaires.⁶²⁵ » Cette fermeture et cette hostilité trahit une logique communautariste qui tend à séparer les pauvres et les riches. La narratrice de l'œuvre confirme cette tendance ainsi : « Makepé était protégé des bidonvilles par une patrouille de miliciens privés.⁶²⁶ » C'est ce qui finit par cantonner les pauvres dans la zone de Kassalafam au point où les destins individuels des uns et des autres se retrouvent liés à la condition sociale du groupe. Dans ce cas, la question du communautarisme enlève toute perception individuelle de la réalité pour la situer dans le cadre de la communauté au point de communautariser les vices. La corruption se développe aisément à Makepé comme à Bonandjo avant tandis que le fanatisme religieux trouve son terreau à Kassalafam.

Bien plus, la situation religieuse dans l'œuvre témoigne également cette présence du communautarisme. En observant de près l'œuvre Beyalesque, les fidèles des différentes religions se présentent comme des membres de leur communauté, capables de la défendre et la promouvoir contre les autres membres qu'ils prennent pour ennemis. Le prêtre fait la promotion de l'Église catholique, les pasteurs celle de leurs miracles sans oublier les musulmans qui préfèrent rester dans leurs quartiers à l'abri des autres communautés tout comme Homotype s'isole pour vivre avec ses divinités égyptiennes. C'est ce qui est à l'origine de sa confrontation avec les fidèles chrétiens du prophète Paul qui vont le lyncher pour le laisser à moitié mort. Selon lui, l'Afrique ne peut se développer qu'à travers ce retour des divinités ancestrales, fondatrice des origines africaines. Cet engagement se perçoit dans l'extrait suivant :

C'est qui ton Dieu, mon pauvre ami ? Si c'est pour me parler du galiléen, alors tais toi. Il n'a jamais existé. Parce que pour les nègres que nous sommes, il y a qu'un seul Dieu, c'est Amon Rê et Osiris est son fils. Homotype se mit à chanter d'une voix profonde, d'une voie à faire pâlir d'envie Nina Simone et ses grands gospels fredonnés dans les églises noires américaines.⁶²⁷

⁶²⁵ Patrick Moneyang, « Le Christ selon l'Afrique ou la littérature de la résistance selon Calixthe Beyala », in *La littérature camerounaise d'expression française. Des années de braise aux années d'espérance*, l'Harmattan, 2018, p. 276.

⁶²⁶ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 32.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 64.

Dans ce discours qui cherche à persuader le prophète Paul, on assiste à une concentration des pratiques religieuses ancestrales autour du personnage Homotype tout comme les autres religions se regroupent autour de leurs leaders. Les fossés sont tellement abyssaux qu'il ne reste plus de place au dialogue, mais plutôt à la confrontation. Dans un mouvement contradictoire à l'évolution de la société, le communautarisme occasionne des conflits et autres pratiques, juste pour la satisfaction de l'appartenance à ladite communauté.

Dans un contexte d'échec de la gestion du pouvoir par une élite proche de l'occident, *À quoi rêvent les loups* met en scène comment la population algérienne indignée se tourne vers le Front Islamique du Salut. Une situation favorable par le fait qu'il existe déjà deux groupes sociaux opposés à savoir : l'élite, riche, réfugiée dans un espace paradisiaque, à l'abri de la misère. C'est là où les personnages se livrent à des dépenses les plus exorbitantes ainsi qu'à la luxure. À côté de ce groupe, vit une masse des pauvres, croupissant et gémissant dans la misère. Ce groupe évolue dans la misère purulente de la Casbah où on va jusqu'à manquer de quoi manger. Il y a très peu de mouvement entre les deux communautés qui se protègent l'une de l'autre. Si le premier groupe excelle dans la corruption, le deuxième procède à la réislamisation de la société, présentant le fondamentalisme religieux comme la seule solution à envisager. C'est dans ce cadre qu'on se met à rêver d'un passé « glorieux » d'une société islamique et à rejeter le tort du marasme actuel à l'autre groupe pour lequel se développe une haine profonde. Samuel Philippe Huntington revient dans le cas précis de l'Algérie que le roman de Yasmina Khadra évoque : « Il en résulte une mobilisation populaire contre les élites fourrées à l'occidentale. Les groupes fondamentalistes ont bien réussi aux rares élections qui ont eu lieu dans les pays musulmans et seraient arrivés au pouvoir en Algérie si l'armée n'avait pas cassé les élections en 1992.⁶²⁸ » Ainsi, on se rend compte que la communautarisation de la société sur le plan social et religieux favorise une généralisation de la condition des groupes et entraîne de ce fait un discours de haine et de conspiration contre qui n'appartiennent pas au groupe ou encre qui ont des idées opposés à celui-ci. C'est ce qu'on peut noter dans ce discours de Yahia : « Ce n'est pas le peuple qui est ingrat, ou inculte. C'est le système qui fait tout pour l'éloigner de la noblesse des êtres et des choses. Il lui apprend à ne se reconnaître que dans la médiocrité tous azimuts. [...] Et là, je dis vivement le FIS kho.⁶²⁹ » Ainsi, lui qui est un artiste se retrouve en train d'être solidaire du mouvement islamiste que tout oppose pourtant avec l'idéal d'artiste. Dans un esprit communautariste, le personnage abandonne son talent, ses envies et ses projets pour se fondre au « peuple » qui

⁶²⁸ Samuel Philippe Huntington, *Le choc des civilisations* op.cit., p.100.

⁶²⁹ *À quoi rêvent les loups*, p. 59.

subit l'oppression de l'élite du pays et pour lequel il est solidaire. Le résultat de ce regroupement ne peut que produire la vague de violence qui a lieu dans le texte.

Si les dérives du communautarisme ne sont plus à démontrer du côté de ceux qui jouissent des faveurs de la société, le narrateur s'attarde également sur les pauvres qui finissent par adopter l'intégrisme religieux comme solution au changement de leur condition de vie. En projetant la vie du personnage Yahia dans l'œuvre, il montre comment cet artiste va finir par adhérer au mouvement, tous les meurtres commis et surtout à l'heure du bilan où il regrette son choix comme le montre cette réponse à la question « comment ça va ici ? » que lui pose Nafa lorsqu'il le retrouve au maquis : « -Ma mandoline me maque.⁶³⁰ » Cette réponse en une seule phrase traduit le désespoir de l'artiste que la communautarisation des frustrations et de la haine a transformé en intégriste islamiste.

Au-delà de la condition sociale qui consacre le communautarisme dans les œuvres citées plus haut, *Soumission* de Michel Houellebecq situe la question dans le cadre de la crise identitaire dans la France de 2022. L'œuvre situe les personnages dans un contexte trouble qui met les identitaires sur la défensive, craignant l'invasion arabo-musulmane tout comme ces derniers sentent rejeter à cause de leurs origines. À côté de ces deux grands ensembles, prolifèrent d'autres sous-groupes qui font de la France du texte un pays fortement communautarisé. Loin des valeurs d'intégration, de la mobilité des personnes et des biens, on assiste à la naissance des barrières qui empêchent un véritable dialogue entre ces communautés. On peut bien le percevoir avec la dénomination du quartier dans lequel habite le narrateur : « le Chinatown.⁶³¹ » Le quartier porte le nom des chinois qui selon le narrateur ont tout fait pour ne pas accepter la présence d'autres communautés étrangères comme le montre cette réflexion : « pour la première fois, en sortant faire mes courses, je rendis grâce aux Chinois d'avoir su depuis les origines du quartier éviter toute installation des Noirs ou d'Arabes – et d'ailleurs plus généralement toute installation de non-chinois, à l'exception de quelques Vietnamiens.⁶³² » Si la situation semble plaire au narrateur, cette satisfaction cache mal le processus de communautarisation de la société française. Myriam le constate chez ses parents qui ont commencé à ne côtoyer que les juifs comme eux, tout comme les banlieues sont confisquées par les arabes musulmans sans oublier le sud de la France qui reste inviolables par les étrangers. On peut le noter dans l'attitude de François lorsque la France fait face à l'une des crises les plus violentes de son identité, son réflexe c'est de se rendre vers le

⁶³⁰ À quoi rêvent les loups, p. 217.

⁶³¹ *Soumission*, p.63.

⁶³² *Ibid.*, p. 73.

sud de la France à Martel où l'espace est profondément traditionnel et religieux. C'est à partir de cet espace qu'il tente de comprendre la société française et de trouver des réponses aux questions qu'il se pose.

Bien plus, de son retour à Paris, il trouve une ville qui a connu de profondes mutations. En plein débousolement, c'est au monastère de l'abbaye de Ligugé qu'il va une fois de plus se rendre. En réalité ce n'est pas le retour au monastère qui est le plus intéressant, c'est la motivation de ce départ qui n'est rien d'autre que la crise des larmes qui l'a submergé de façon imprévu et interminable. Dans ce cas, c'est le monastère qui semble être la solution à Paris de ce sentiment d'appartenance qui sommeille en lui. C'est également au fond de sa mémoire historique qu'il va chercher sa consolation à rocamadour comme on peut noter dans cet extrait :

Des phrases de Huysmans sur le moyen âge me revenaient vaguement en mémoire, cet armagnac était absolument délicieux, j'envisageai de lui répondre avant de me rendre compte que j'étais incapable d'articuler une pensée claire. A ma grande surprise, d'une voix ferme et bien scandée il se mit à réciter Péguy : [...] Heureux ceux qui sont morts sur un dernier haut lieu, parmi tous l'appareil des grandes funérailles.⁶³³

Cet extrait replonge les personnages dans la grandeur de la chrétienté médiévale. On peut y voir comment ils regrettent en quelque sorte leur passé glorieux. C'est certainement cette nostalgie d'un passé glorieux qui pousse le narrateur à y retourner. Ainsi, la description que fait le narrateur de la société du texte laisse voir une société fortement communautarisé, mettant un place une situation électrique liée au rejet ou au séparatisme communautaire. Une disposition qui fait vivre les personnages tourné vers un passé nostalgique, les amène à entretenir une haine et une frustration collective.

La situation de la ville de Paris décrite dans *Soumission* n'est pas très différente de celle de la ville de Londres qu'on retrouve dans *Les Versets sataniques*. Même si de temps en temps on retrouve quelques personnages qui font exception en amour comme Pamela Chamcha, ces exceptions sont présentes pour mieux confirmer la règle qui consacre le communautarisme dans l'Angleterre du texte. On peut bien le noter avec la grande rue Brickhall dans laquelle on retrouve essentiellement les immigrés et les noirs. Le Café Shaandaar se présente comme le véritable symbole de ce regroupement d'immigrés qui trouvent en ce lieu un refuge dans une Angleterre qui accepte difficilement la différence.

⁶³³*Soumission*, p.161.

C'est ce qui ressort de cet extrait qui montre comment Jumpy Joshi va s'y réfugier après sa dispute avec Pamela :

Quand Pamela Chamcha l'eut chassé, Jumpy Joshi alla au café Shaandaar, dans la grande rue Brickhall et il s'assit en essayant de savoir s'il était un imbécile. À cause de l'heure matinale, il n'y avait presque personne, à l'exception d'une grosse femme qui achetait une boîte de Pista barfi et des Jalebis, de deux ouvriers du vêtement qui buvaient du thé chalo et d'une vieille polonaise du temps où les juifs dirigeaient les ateliers clandestins, qui passait sa journée assise dans un coin avec deux Samosas⁶³⁴.

La rue Brickhall devient un lieu qui abrite essentiellement les immigrés et les personnes désœuvrées. Ces personnages finissent former une communauté qui est plus ou moins fermée aux autres. Le sentiment d'appartenance à la communauté se dégage au détriment de celui de la nation. Cependant, c'est dans ce confort apparent que représente le communautarisme que se passent des actes cruels vis-à-vis de ceux qui sont supposés bénéficier du confort communautaire. L'exemple du café Shaandaar montre comment la tenancière profite de la précarité des personnages pour mieux les exploiter à l'insu de son mari. Ce n'est que lors de sa dispute avec Hanif que son mari découvre ces actes d'exploitation de sa femme comme on peut le noter dans cet extrait :

Je me suis tu pendant trop longtemps, s'écria-t-il, vous dites respecter la morale mais vous gagnez des fortunes sur la misère des gens de votre propre race. Alors il apparut que Hadji Sufyan ne connaissait pas les tarifs pratiqués par sa femme, qui ne lui en avait pas parlé, exigeant le secret de ses filles avec des serments terribles et irrévocables, sachant que s'il découvrirait la vérité il trouverait un moyen de rendre l'argent et ils pourraient dans la misère.⁶³⁵

Le rejet du communautarisme se traduit par la critique de cette opacité qui va jusqu'à l'exploitation de ses semblables et à la protection des secrets les plus abominables au nom de la communauté.

Bien plus, le communautarisme est présenté dans cette œuvre comme le lieu de la déconnexion et de l'endoctrinement par excellence pour les mouvements extrémistes. Pour mieux l'illustrer, le roman met en scène un imam en exil qui refuse de se fondre dans la nation qui l'accueille et préfère vivre en autarcie avec sa communauté comme l'illustre la description de son appartement que fait le narrateur :

Les rideaux, un épais velours doré, restent fermés toute la journée, sinon le mal pourrait se glisser dans l'appartement : l'étrange, l'Extérieur, la nation étrangère.[...] Quand il quittera cet exil pour revenir triomphalement dans cet autre ville aux pieds de la montagne de carte postale, il dira

⁶³⁴ *Les Versets sataniques*, p. 244.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 378.

*avec fierté qu'il est resté dans l'ignorance totale de cette Sodome dans laquelle il a été obligé d'attendre ; ignorant et par conséquent non souillé, non altéré, pur.*⁶³⁶

C'est dans ce milieu que l'imam vit, tourné vers le passé, et profite pour endoctriner toute la communauté en la dressant contre l'impératrice. La révolution sanglante que le lecteur vit un peu plus tard dans l'œuvre, tout comme le mode vie qui s'installe n'est que le fruit des réflexions menées dans ce petit lieu entre l'imam et sa communauté comme le montre cette réflexion du narrateur : « ce qui est dit dans l'impuissance d'un appartement surchauffé devient le destin d'une nation.⁶³⁷ » Une façon de relever la prétention du communautarisme à généraliser les causes particulières.

De cette analyse, il ressort que les différentes situations mises en scène par les auteurs en étude illustrent les dérives du renforcement du communautarisme. Non seulement il est favorable au rejet de la différence en renforçant la relation avec le même, il entretient également la frustration et la haine de l'autre. Bien plus, c'est un milieu dont l'opacité pousse à commettre et supporter des actes les plus méprisables qui soient pour l'intérêt du groupe. C'est aussi le lieu d'endoctrinement dans lequel naissent et prospèrent souvent de sombres idéologies comme les fondamentalismes qui se développent sur la base des actions et des réactions des uns et des autres tout comme la propagation de l'idéologie communautaire et de la violence est une stratégie fondamentaliste importante⁶³⁸. Dans une œuvre comme dans les autres, la conviction qu'ont les personnages d'appartenir à une communauté et que ceux-ci ont des intérêts communs sur le plan social, politique et économique et surtout que ces intérêts sont opposés à ceux des autres conduit à des dérives comme ceux évoqués plus haut. C'est cette mobilisation politique sur la base de la peur et de la haine de l'autre que l'écriture de l'intégrisme religieux critique.

V-2-4 La Généralisation de la Violence

L'une des manifestations du totalitarisme religieux est la généralisation de la violence. Dans les différents contextes évoqués plus haut, la volonté d'uniformiser fait souvent de la violence un véritable stimulateur utilisé par le totalitarisme religieux. Il s'agit d'une violence quasi religieuse guidée par une vision apocalyptique du salut. Selon Bernd Weisbrod, cette vision de la violence a toujours été un exutoire dans les régimes totalitaires comme le

⁶³⁶ *Les Versets sataniques*, p. 271.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 275.

⁶³⁸ Lire à cet effet « Fondamentalismes religieux et communautarisme : le cas de Sahiyar », une étude menée par La Dre Trupti Shah sous le couvert la fondation Sahiyar (Stree Sanghthan) qui s'intéresse à la lutte des inégalités en Inde. Article à lire en ligne https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/cf_casestudy_sahiyar_fr.pdf.

Nazisme dans la mesure où c'est elle qui est le ferment de l'idéologie. C'est la raison pour laquelle il pense en réalité que ce n'est certainement pas l'idéologie nazie qui a créé cette ferveur populaire, mais plutôt cette violence qui était l'aboutissement de l'idéologie. Aussi affirme-t-il :

Il se pourrait bien que ce soit la violence qui fasse de ces idéologies des "religions politiques" et c'est seulement cette violence qui doit être par définition considérée comme violence fondamentaliste. Il serait tout aussi erroné de reprocher au christianisme ou à l'islam en tant que tels les pratiques fondamentalistes des croisés d'autrefois ou des combattants du djihad moderne. C'est la terreur suicidaire elle-même, comme dans la tradition de l'Amok malaisien, qui donne un statut sacré, pas de légitimation religieuse, à supposer qu'il en faille une.⁶³⁹

Ainsi présenté, il ressort que c'est dans l'expérience de la violence quasi religieuse qu'on a souvent réussi à susciter une passion populaire pour certaines idéologies. On peut bien le noter dans l'ensemble du corpus où la violence généralisée devient en quelque sorte une nouvelle épiphanie pour les personnages.

Dans *À quoi rêvent les loups* exemple, on voit comment l'Algérie sombre dans une violence démentielle où chaque acteur en conflit est persuadé que ce n'est que par la violence que tout peut revenir à la normale. Hamid est prêt à violenter tout le monde, même si c'est le bon Dieu qui ose se mettre sur le chemin de Junior par qui vient son pain quotidien. C'est la même réalité chez les islamistes qui pensent faire la volonté de Dieu en tuant tout ce qui n'adhère pas à l'idéologie intégristes. Les membres de la haute société sont également prêts à tout pour défendre leurs intérêts. En réalité, tout se résout par la violence qui devient la solution la plus évidente et à partir de laquelle le personnage trouve de la force pour défendre sa vision. Le narrateur présente ce basculement général du pays dans la violence comme on peut le voir dans cet extrait :

L'Algérie basculait corps et âme dans l'irréparable. En un tour de main, les clameurs des intégristes se prolongèrent dans le mugissement des sirènes. Les véhicules de gendarmerie sillonnaient le territoire des garous, profanaient leurs sanctuaires. Les portes étaient fracassées. Réveillées à des heures impérissables, les familles cédaient à la panique. Les mains des femmes tentaient de délivrer un frère un père un gendre. Rien à faire. Les menottes mettaient les supplications sous scellés.⁶⁴⁰

Dans ce contexte de violence totale où il y a des affrontements meurtriers, le personnage se comporte comme si c'est cette violence qui est la source d'énergie pour la poursuite du combat. La violence religieuse permet, dans ce cas, d'occulter, tout comme lors du Nazisme,

⁶³⁹ Bernd Weisbrod, « La violence fondamentaliste : violence politique et religion politique dans le conflit moderne », in *Revue internationale des sciences sociales* 2002/4, n° 174, p. 556.

⁶⁴⁰ *À quoi rêvent les loups*, pp.131-132.

les défauts qu'on pourrait relever dans un camp comme de l'autre. La dictature des leaders, la corruption des acteurs, les objectifs de départ sont même oubliés, la violence s'érige en religion comme si assassiner l'adversaire ou le traître devenait le but ultime de la révolution.

Si la question de la violence est prépondérante dans *À quoi rêvent les loups* de Yasmine Khadra, la situation n'est pas moins différente dans *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie. Les motifs du thème de la violence sont les éléments les plus itératifs de l'ensemble de ce roman. De l'Inde comme à l'Iran, en passant par l'Arabie saoudite et l'Angleterre où les actions se déroulent, la notion de violence est la chose la mieux partagée. L'exemple le plus marquant est celui de la violence quasi religieuse de la révolution Iranienne. On assiste carrément à des scènes atroces qui comportent des massacres collectifs au vu et au su des êtres chers aux personnages en question. Ceux-ci les encouragent même vers le sacrifice au lieu de les en dissuader. Bien plus, en dehors de cette ivresse des massacres quasiment insoutenables, certains s'abreuvent de ces actes de violence. L'imam considère même ces massacres humains comme l'illustration d'un amour véritable des populations pour sa personne. D'ailleurs, il invite Gibreel à célébrer avec lui cet acte d'amour comme le montre l'extrait suivant:

Les gens marchent l'air grave, à soixante-dix de front, vers les portes de l'impératrice. Devant, ses gardes attendent sur trois rangs, couchés, agenouillés et debout, avec des mitrailleuses armées. La foule monte la pente vers les mitrailleuses, ils arrivent à porter, soixante-dix à la fois ; les armes bredouilles, et ils meurent, et alors les soixante-dix suivant enjambent les corps des morts, les fusils ricanent à nouveau, la colline des morts s'élève. Ceux qui sont derrière commencent à leur tour à escalader. Sous le portail sombre de la ville des mères à la tête couverte poussent leurs fils bien aimés dans le cortège : va, soit un martyr, fais ce qui est nécessaire meurs. " Tu vois comment ils m'aiment dit la voix désincarnée. Aucune tyrannie au monde ne peut résister à la puissance de cet amour lent et en marche."⁶⁴¹

De cet extrait, il ressort une généralisation de la violence qui fait tuer des gens par soixante-dix. L'ivresse de cette violence embarque les deux camps au point où ni les gardes ni les manifestants ne sont prêts à s'arrêter. Au contraire il y'a un processus d'élévation de la violence et des morts au point où, même le vocabulaire utilisé est celui de la célébration du sacrifice, de la banalisation de la douleur et de la mort. On parle des armes qui bredouillent ou qui ricanent. Et, sans autre forme de description, le narrateur proclame la mort de soixante-dix manifestants, un fait presque banal. En plus, c'est comme si les premiers morts excitent les populations à aller à la rencontre des canons au point où des mères sont prêtes à offrir leurs enfants en sacrifice pour la réussite de la révolution. Le plus intéressant est la voix

⁶⁴¹ *Les Versets sataniques*, p. 280.

désincarnée qui semble éprouver une certaine jouissance face à cette généralisation de la violence et de tous ces morts qu'il considère comme un acte incontestable d'amour. L'écriture de l'intégrisme devient donc cette généralisation de la violence.

Parallèlement à cette description de la violence dans les œuvres sus évoquées, *Histoire du Juif errant* expose également cette violence quasi religieuse qu'on atteint très souvent en position de totalitarisme en prenant le contexte de l'Espagne de l'inquisition. Dans le but de consolider l'unité nationale, le Roi d'Espagne va se mettre en tête de construire une nation espagnole unie par la religion catholique. C'est dans cette logique qu'il y aura des conversions massives dans tout le pays et des expulsions pour ceux qui ne désiraient pas se convertir. L'inquisition devenant donc de ce cadre, le bras armé de la royauté qui devait réguler cette politique. Cependant l'implémentation de celle-ci va faire sombrer l'Espagne dans une vague de violence inédite au point de se demander si c'est l'inquisition qui justifiait la violence ou c'est l'inverse. Toujours est-il que les personnages s'adonnent à la violence dans l'œuvre comme on peut le voir dans cet extrait qui illustre une scène de jugement des hérétiques présidée par le grand inquisiteur de toute la péninsule ibérique :

Les condamnés eurent à subir un sermon et le fouet. Le sermon était interminable. [...] Les hérétiques, en même temps, étaient fouettés jusqu'au sang. Il était difficile de savoir si les applaudissements et les cris de bonheur du public allaient au talent de l'orateur ou au sang qui giclait. Sous l'effet du sermon, peut-être aussi du fouet, plusieurs condamnés abjurèrent leurs erreurs passées. Leur peine fut aussitôt commuée et eurent le privilège d'être garrotés avant d'être brûlés. Les yeux sortirent de leurs orbites et les langues de la bouche⁶⁴².

Dans cet extrait, on voit bien comment cette violence quasi religieuse se déploie en créant une symbiose entre le discours de l'inquisiteur, les coups de fouet, les applaudissements et les cris de bonheur de la population. La violence ici, qu'elle soit verbale ou physique, et l'extase dans laquelle elle plonge les personnages, finissent par justifier à elle seule l'inquisition espagnole.

Bien plus, la situation n'est pas moins différente dans la France de *Soumission* décrite par Michel Houellebecq. Dans ce roman, il laisse également voir cette expression de la violence à travers des affrontements entre les identitaires et les jeunes salafistes. On assiste à des affrontements dans les campus universitaires, des banlieues de Paris, dans l'arène politique, presque partout. Tout se passe en réalité comme si le différend qui les oppose ne peut se résoudre à travers la violence. D'ailleurs le narrateur affirme que les différents protagonistes sont convaincus que seule la violence pourra les conduire vers la victoire

⁶⁴² *Histoire du Juif errant*, pp. 159-160.

comme on peut le noter dans cet extrait : « Les jeunes extrémistes musulmans souhaitent au fond la victoire de Ben Abbes ; ils n’y croient pas, ils pensent que le Jihad est la seule voie. [...] Et c’est la même chose en ce qui concerne le Front national et les identitaires. Pour les identitaires, la seule vraie voie, c’est la guerre civile.⁶⁴³ » Même si la réflexion tourne autour des enjeux politiques du pays, les solutions sont moins du côté des discours ou des projets que du côté de l’affrontement comme si à elle seule, la violence suffit pour résoudre ce problème.

Par ailleurs, les auteurs se penchent sur le climat général de peur dans lequel sont plongés les personnages dans ce contexte de violence. Hanane, la petite sœur de Nabil est terrorisée par son frère qui ne vit que d’interdits selon sa mère. Malgré toutes ses longues études et le travail de cadre d’entreprise qu’il a pu trouver, son frère va lui faire abandonner ce travail. Elle vit tout comme les autres jeunes filles d’Alger, dans la peur constante, entendu que la ville est majoritairement contrôlée par les islamistes. La situation ne concerne pas que les filles. Elle concerne également toutes les familles qui voient s’affronter les jeunes islamistes et les forces armées régulières sans savoir quel sera l’issue de cet affrontement. Ces familles ignorent si leurs enfants s’en sortiront vivants ou morts. C’est la peur qui envahit la société tout entière.

Dans les mêmes conditions, le roman de Michel Houellebecq s’étend également sur le climat d’incertitude et de peur qui envahit la France du texte. Celui-ci est lié d’une part au risque de remplacement d’une civilisation par une autre à cause de l’immigration et d’autre part à la volonté d’enracinement des peuples autochtones. Au final, l’idée de fin ou de renouvellement d’une civilisation laisse planer de nombreuses incertitudes chez les personnages, créant ainsi une violence généralisée. Loin des discours et des faits, la passion s’empare des personnes, les conduisant vers une violence presque religieuse.

De cette analyse, il ressort une généralisation et même une banalisation de la violence qui résulte du totalitarisme religieux. Celle-ci traduit en quelque sorte une expérience liée à la vision quasi apocalyptique du succès. Dans un roman comme dans les autres, la volonté de détruire l’un pour l’éclosion de l’autre génère une violence passionnée qui devient le ferment même des idéologies. De l’affrontement du FLN et le FIS à celle des identitaires et les salafistes en passant par la révolution iranienne et l’inquisition espagnole, sans oublier les fidèles du prophète Paul qui massacrent Homotype pour défendre le prophète, la violence se trouve au cœur même de la volonté uniformisatrice des totalitarismes religieux. Malgré la distance dans le temps et dans l’espace, les auteurs montrent comment ils engendrent une

⁶⁴³ *Soumission*, p. 142.

violence quasi religieuse chez les personnages. Sorel commente cet aspect des totalitarismes en s'appuyant sur le cas du nazisme ainsi :

*Seule l'expérience de la violence pouvait de nouveau libérer le type d'énergie révolutionnaire qui, au début du christianisme, avait donné la force d'accepter le sacrifice ultime et lors de la révolution calviniste avait rendu disponible pour des batailles exaltées. Il était inutile d'en définir la fin, la violence elle-même "éclairait" sur ce qui devait être l'aboutissement de ses énergies destructrices.*⁶⁴⁴

Ainsi, l'analyse du corpus nous fait découvrir effectivement cette généralisation de la violence. C'est une expression qui rend presque ivre les personnages au point où son accomplissement devient le but ultime.

À la fin de cette section, les analyses nous ont permis de montrer les limites de la solution religieuse qui se présente très souvent comme un palliatif à la situation d'anomie que vivent les personnages. À l'opposé des difficultés qui en sont à l'origine, la solution religieuse se présente souvent comme un exutoire dans la mesure où elle semble offrir à l'être humain l'assistance qui lui manque. Cependant, l'analyse montre en réalité que cette solution, à travers ses méthodes, vise à supprimer toute liberté individuelle au profit de celle du groupe dans lequel se produisent les atrocités indicibles. Souvent plus virulentes que celle qu'on dénonce ailleurs, on reste dans l'omerta au nom de la solidarité avec le groupe. Ce qui fait également de la solution religieuse également un totalitarisme.

Ainsi, l'écriture de l'intégrisme religieux, poreuse et transgressive comme nous l'avons montré plus haut se pose donc comme une antithèse de toutes les logiques uniformistes qui tendent à régler les actions et les visions des individus. C'est la raison pour laquelle on peut affirmer que la représentation de l'intégrisme religieux est une écriture pourfendeuse des totalitarismes religieux se posent très souvent comme l'« opium consolateur ». C'est aussi en réalité le cri d'une humanité prise au piège par ce retour des totalitarismes et envisage donc une exploration d'autres zones de réflexion qui amèneront certainement l'humanité vers un humanisme sans religion.

VI-3 Pour l'utopie d'un monde sans cultures religieuses

De m'analyse de l'histoire des cultures religieuses chez les différents romanciers se dégage un refus de la pensée totalisante qui pousse ces auteurs à postuler l'utopie d'un monde sans religion. De l'expérience des usages des totalitarismes religieux aux

644

conséquences de ceux-ci, il s'est révélé non seulement le développement d'une pensée tutélaire, maîtresse des corps et des esprits, mais aussi une violence insoutenable, découlant de ladite conquête des esprits, qui contribue au dérèglement du monde. Indépendamment des œuvres analysées, des espaces ou des périodes abordées par les auteurs, il se dégage cette tendance bouleversante qui pousse à s'interroger sur le caractère indispensable des cultures religieuses. Au moment où le monde fustige les pensées homogénéisantes pour postuler le divers, ne peut-on pas imaginer l'avènement d'un monde cultures religieuses ? La construction d'une telle utopie chez les auteurs part la désacralisation du fait religieux à l'avènement d'une spiritualité humaine et passant la mise en garde contre de l'hydre des réformes.

VI-3-1 Questions autour du caractère sacré du fait religieux

Comme les précédentes analyses l'ont démontré, différents auteurs du corpus exposent les faits religieux dans leurs œuvres. Cependant, en questionnant ses méandres, en pénétrant dans son intimité la plus profonde, ils se livrent au jeu de déconstruction de son caractère sacré. En rompant le tabou qui fait forcément du fait religieux un fait sacré, ils s'inscrivent dans le sens de l'inspiration sacrilège dont parle Sylvie Germain.⁶⁴⁵ Partant du sens premier de ce mot qui est le vol d'objets sacrés dans le temple, elle estime que lorsque la littérature prélève des thèmes ou des motifs dans la Bible ou dans des récits hagiographiques, elle se livre bien à un « sacrilège » au sens littéral du terme. La relation entre la littérature et le sacré semble donc bien se poursuivre sur ce mode du sacrilège, « que ce soit sur le mode de la profanation artistique ou d'une recherche spirituelle.⁶⁴⁶ » En intégrant l'écriture de nos romanciers dans ce contexte, il s'avère bien que les fondements d'un monde au-delà des cultures religieuses est la désacralisation des faits sacrés. D'une œuvre à une autre, il se révèle, à travers les discours ou les actions des personnages, cette volonté manifeste qui conteste la sacralité des faits religieux.

Dans *Le Christ selon l'Afrique* par exemple, il se développe chez les personnages un discours et souvent des actions qui tendent à décrédibiliser les faits religieux. Ceci se développe très souvent chez ceux qui semblent ne pas comprendre les choix de la divinité ou de ses représentants. Certains vont plus loin en les critiquant ou en questionnant leur

⁶⁴⁵ Sylvie Germain, « Inspirations sacrilèges », in : *La Littérature contemporaine et le sacré*, « Rencontres organisées par la BPI, le 17 mai 2008 au Centre Pompidou à Paris », Paris, Bibliothèque Publique d'Information, coll. En actes, 2009.

⁶⁴⁶ Sylvie Germain, « Inspirations sacrilèges », op.cit., p. 9

légitimité. On peut le constater dans le discours de la péripatéticienne de Kassalafam à qui le Prophète Paul reproche le commettre le péché de la vente du sexe. Pour étayer ses propos, il cite les textes bibliques qui condamnent l'adultère, la fornication et la débauche dans son ensemble. La réplique de la reine de beauté est sans appel : « -Je ne sais pas pourquoi Dieu interdirait la putasserie... C'est quand même lui qui a fait un enfant dans le dos de Joseph, non ?⁶⁴⁷ » Si le prophète considère son acte comme profane, elle exprime son incompréhension, étant donné que l'être suprême qui interdirait cet acte en serait le premier coupable. En intégrant le sacré dans le profane, elle contribue à sa désacralisation en montrant que Dieu aussi peut être capable des actes profanes. Bien plus, elle conteste toute une liturgie qui fait de l'enfant Jésus un être saint, puisqu'il est conçu d'un acte profane.

Bien plus, le personnage Homotype conteste même la légitimité de ce Dieu injuste qui favorise une catégorie de personnes et défavorise d'autres. C'est la raison pour laquelle il veut convaincre ses compatriotes et tous les autres africains à ne plus croire en ce Dieu que prêche le prophète Paul comme on peut le voir dans cette réaction : « Ah oui ? ironisa Homotype. De quel Dieu parles-tu ? De celui qui a laissé maudire les descendants de Cham pour qu'il soit esclaves pour l'éternité ? De cet homme cruel qui a permis la mise à mort de tous les garçons d'une cité pour en sauver un ?⁶⁴⁸ » Les propos d'Homotype dans ce contexte visent à décrédibiliser la divinité, censée être bonne pour présenter son visage peu reluisant, critiquable.

Par ailleurs c'est la narratrice qui donne un dernier coup à la religion au moment de décrire la ville de Douala en plein dimanche. Elle présente une ville envahie par des églises de diverses natures avec des pasteurs habillés de rouge ou de blancs qui inoculent des prêches incendiaires à leurs fidèles qui eux-mêmes aident les pasteurs à chasser des démons. Dans ce processus qui devrait conduire vers le bonheur espéré par les fidèles, ces derniers devaient d'abord subir les caprices de la divinité en évoquant son amour à travers des Pater Noster et des jeûnes interminables. Comme le confirme la narratrice :

C'était à la mode par chez nous. Je me disais que je n'aimais pas les caprices de Dieu. On entendait des « confiez votre vie au Christ, car il est amour », mais aussi : « L'amour de Dieu est unique », et : « L'amour de Dieu vous sauvera »... Le mot « amour » résonnait tant à mes oreilles que je crus l'espace d'un cillement que je cheminai au milieu d'une partouze géante.⁶⁴⁹

⁶⁴⁷ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 63.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 60.

Ainsi, non seulement la narratrice critique ce Dieu qui a des caprices d'hommes, elle plonge le lecteur dans un processus qui le pousse à se situer à mi-chemin entre le sacré et le profane. Parler de l'amour de Dieu en le comparant à une partouze géante est un mécanisme qui favorise une communication entre le sacré et le profane. Cette irruption du profane dans le sacré relève d'une inspiration sacrilège qui vise à décrédibiliser l'acte, l'objet ou l'espace sacré. En le faisant, l'auteure minimise l'importance des usages des cultures religieuses qui sont même très souvent nocives pour les hommes.

Parallèlement à ce qui est décrit dans *Le Christ selon l'Afrique*, l'œuvre de Yasmina Khadra montre également comment les ambitions des religieux sont transformées en ambitions de la divinité. Alors que le Front Islamique du Salut voit sa quête du pouvoir interrompue par l'annulation du processus électoral, il lance une guerre civile dans laquelle il embarque les fils et filles musulmans du pays. Pour susciter leur adhésion totale, les leaders religieux vont les présenter comme un projet divin qui justifie même leur existence comme on peut le voir dans le discours que l'imam Younes tiens à Nafa : « je te propose le ciel pour écran, et Dieu pour spectateur. Montre donc l'étendu de ton talent.⁶⁵⁰ » En invitant le personnage à s'engager, il lui présente le projet politique comme un projet divin, avec des promesses dignes d'une campagne électorale. C'est certainement ce qui justifie le fait que les décisions divines arrivent de temps en temps à ressembler à celles des hommes, comme si ces derniers contaminaient les dieux de leurs ambitions, de leurs défauts et de leur cruauté.

En outre, le narrateur projette l'un des militants du mouvement armé aux derniers instants de sa vie. De là, il passe en revue toutes les promesses que les leaders religieux lui ont faites au sujet de son engagement. De la survie dans la mémoire collective à la vie paisible dans le paradis en passant par les multiples plaisirs auxquels il aura droit. Après avoir parcouru toutes les étapes du mouvement islamiste, il est évident que le personnage ne croit plus au caractère sacré de la religion qui l'a convaincu, encore moins à ses promesses comme il ressort de ces propos :

Et comment ! On ne nous oubliera jamais. Il y aura nos noms dans les manuels, et sur les monuments. Les scouts chanteront nos louanges au fond des bois. Les jours de fête, on déposera des gerbes sur nos tombes. Et pendant ce temps, que font les glorieux martyrs ?... Nous paissons tranquillement dans les jardins éternels. Mon regard désapprobateur l'amuse. Il sait combien j'ai horreur du blasphème. D'habitude, on fait attention à ce que l'on débite devant moi. Pour la première fois, Abou Tourab, le plus fidèle de mes hommes, ose agacer ma susceptibilité.⁶⁵¹

⁶⁵⁰ À quoi rêvent les loups, p. 86.

⁶⁵¹ Ibid., p. 13.

Le mot blasphème est sorti par le narrateur. Et effectivement ce qui caractérise le discours de Tourab qui finit par désacraliser le fait religieux. En contestant l'authenticité des promesses religieuses, c'est le caractère sacré de ces promesses qu'il conteste en réalité. Ils deviennent donc des faits contestables au même titre que les promesses humaines qui peuvent ne pas se réaliser, ou des simples mythes qui sont généralement imaginés. Comme l'affirme Jacques Trémintin,

La croyance en un Dieu qui se serait fait homme en sortant du sein d'une vierge a autant de bien fondé que celle qui atteste de l'engendrement de Minerve du cerveau de Jupiter ou celle de Rê, Dieu du Panthéon égyptien, qui tira de lui-même, sans union avec aucune femme, le premier couple divin. Affirmer que les murs de Jéricho se sont effondrés après que les prêtres aient soufflé dans leur trompette est aussi plausible que de rappeler que Poséidon envoya contre la ville de Troie un monstre marin qui ravagea ses côtes avant d'être tué par Héraclès. Prétendre que Dieu a fait naître le premier homme au sixième jour de la création du monde est aussi convainquant que la mythologie viking, quand elle explique comment Odin a insufflé le souffle de la vie à deux troncs d'arbre, permettant ainsi au premier homme et à la première femme de respirer et de vivre.⁶⁵²

Dans un cas comme dans les autres, on se situe dans l'univers d'un imaginaire fertile et facétieux propre à l'être humain qui crée des dieux à son image, capables du pire comme du meilleur, avec des défauts et des qualités.

La situation n'est pas moins différente dans *Les Versets sataniques* où il y a un véritable travail de désacralisation des faits sacrés. Le narrateur introduit le Messager divin dans un contexte qui met le fait religieux à l'épreuve des intérêts économiques et du pouvoir. Il faut rappeler ici que le personnage veut entrer dans le conseil pour contrôler la ville de Jahilia qui est polythéiste alors qu'il prêche une religion monothéiste. En plus, il va rencontrer d'autres difficultés pratiques dans son projet impérialiste qui vont le pousser à dire et à se dédire, en créant souvent une confusion entre sa volonté et celle de la divinité. En créant cette confusion, il se présente une véritable remise en cause de la sacralité à la fois du personnage et de l'objet sacré qui est le coran. Le fait par exemple que Mahound ne sait plus s'il est encore Prophète ou si c'est lui qui parle dans la bouche de l'ange laisse entrevoir implicitement l'incertitude quant à la vérité du récit de la révélation du prophète. En associant à cela les enjeux socioéconomiques et politiques qui hantent le prophète, on se rend compte qu'il met plutôt la révélation au service de ces ambitions. Le texte supposé être à part se présente désormais comme une pure invention de la part de son auteur. D'ailleurs Salman Le Persan, l'un des

⁶⁵²Jacques Trémintin, « Peut-on vivre sans religion ? », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, vol. 74, no. 4, 2008, pp. 53.

plus proches collaborateurs du prophète, scribe et garant de l'authenticité du coran présente la situation de façon claire lorsqu'il raconte au poète Baal les raisons de son défection :

Ainsi, j'étais vraiment en train d'écrire le livre ou de le réécrire, de toute façon en train de souiller la parole de Dieu avec mon propre langage profane. Mais, juste ciel, si on ne pouvait pas distinguer mes pauvres paroles de la Révélation par le propre Message de Dieu, qu'est-ce que cela signifiait ? Qu'est-ce que cela voulait dire à propos de la nature de la poésie divine ? Écoute, je te jure, j'en ai été ébranlé au plus profond de mon âme. [...] Aucune amertume n'est plus grande que celle d'un homme qui découvre qu'il a cru à un fantôme.⁶⁵³

De cet extrait, on découvre la profonde douleur et la déception d'un proche collaborateur du Prophète qui a longtemps cru en lui jusqu'au moment où il découvre qu'il leur dictait sa propre volonté en la faisant passer pour celle du Seigneur. L'esthétisation du sacré dans ce cas devient donc une sorte de décrédibilisation à la fois du prophète en tant que personnage sacré et du coran lui-même en tant que objet sacré aussi.

En plus, l'œuvre laisse voir que le narrateur critique certaines fêtes sacrées au nom des personnages saints de la religion. C'est le cas précisément du personnage Ibrahim qui est célébré pour sa présence Jahilia alors que, selon le narrateur, cette présence est amère puisqu'il s'est montré particulièrement cruel avec sa seconde épouse en prétextant qu'il s'agissait de la volonté divine comme le montre cet extrait :

Dans les temps anciens le patriarche Ibrahim vint dans la vallée avec Hagar et Ismaël, leur fils. Ici, dans le désert sans eau, il abandonna Hagar. Elle lui demanda : cela peut-il être la volonté de Dieu ? Il répondit : oui. Et il s'en alla, le salaud. Dès le début les hommes se sont servis de Dieu pour justifier l'injustifiable. Les voies de Dieu sont insondables, disent les hommes.⁶⁵⁴

Ainsi, non seulement il critique le comportement cruel du personnage sacré, il s'intéresse aussi à la justification qu'il utilise, c'est-à-dire l'exécution la volonté divine. Dans ce sens, il montre comment les hommes utilisent généralement la divinité pour justifier leurs basses besognes. Il va même jusqu'à traiter le personnage vénéré de salaud à cause de son attitude impardonnable vis-à-vis de cette femme et du petit enfant. D'ailleurs, il estime que si la religion devrait célébrer quelqu'un, c'est plutôt le courage et la détermination d'Hagar. De façon ironique, il exprime son agacement de ce choix de célébrer Ibrahim : « Ainsi, Hagar a survécu ; mais pourquoi les pèlerins s'y rassemblent-ils aujourd'hui ? Pour fêter sa survie ? Non, non. Ils fêtent l'honneur rendu à la vallée par la visite de, je vous le donne en mille, Ibrahim. Au nom de cet époux fidèle, ils se rassemblent, prient et dépensent.⁶⁵⁵ » À partir du

⁶⁵³ *Les Versets sataniques*, pp.477-478.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p.128.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 129.

cas précis qu'il évoque, on se rend compte qu'il critique à la fois le personnage vénéré et le choix de la religion. En le faisant, il montre comme le Dieu phallocratique épouse les défauts des hommes. Ibrahim se souvient subitement qu'il doit être fidèle à sa première femme quand elle tombe enceinte après avoir fait un enfant à la seconde. Au même moment, il reçoit la révélation d'abandonner la seconde épouse au désert avec son enfant. Il se crée donc une confusion entre la volonté des hommes et des dieux, donnant l'impression que ce sont les hommes qui les créent avec leurs forces et leurs faiblesses comme le pense Richard Dawkins⁶⁵⁶.

Dans la même perspective, Jean d'Ormesson s'intéresse au fait religieux pour mieux le questionner sa sacralité. Pour mieux le, il donne la parole au personnage maudit, véritable témoins de l'histoire. Cette opportunité fait de la voix marginale du Juif errant une voix prépondérante du texte comme on le note dans cet extrait : « Et, soir après soir, dans le plus beau salon du monde, sous les étoiles de la nuit qui jetaient leur lueur sur le bassin de Saint-Marc et le palais des Doges, il nous raconta, à Marie et à moi tout ce que je viens de vous raconter.⁶⁵⁷ » Saisissant cette occasion, le personnage donne des détails sur des réalités relatives à l'épisode de sa malédiction permettant ainsi de redécouvrir une version « revue et corrigée » et modifier le regard que la religion impose aux croyants sur certains personnages des récits fondateurs. Le lecteur découvre alors un personnage qui change de visage et de statut, contribuant aux grands mouvements de l'histoire. Un changement qui entraîne généralement une errance de perception qui va du moins bon au bon et vice versa, au point de relativiser son statut. L'écriture contribue ainsi à la dédramatisation du personnage maudit. Le narrateur finit même par lui trouver du charme comme on peut le voir dans cette description qu'il fait : « Je l'examinai avec un peu plus d'attention qu'à la Douane de mer. Il ressemblait à tout le monde. Et il avait un grand charme.⁶⁵⁸ » Ainsi, le personnage s'éloigne de la casquette de l'homme maudit vers celle d'un homme charmant qui va même séduire la compagne du narrateur. Partant de l'image de « l'indifférence » qu'on attribue à Ponce Pilate, le récit justifie son attitude par une ambition légitime de changer de zone d'administration pour participer à l'évolution de l'histoire. À l'image du « traître » que les Saintes écritures attribuent à Judas, l'écriture permet de relativiser la question en le présentant comme un

⁶⁵⁶ Richard Dawkins soutient la thèse selon laquelle un créateur surnaturel n'existe probablement pas et qualifie cette croyance en un dieu personnifié de fausse et persistante se maintenant face aux preuves qui la contredisent. Il rappelle aussi que l'on n'a pas besoin de religion pour être moral comme c'est le cas avec la Grèce et Rome qui nous ont laissés de grands modèles de vertu, alors que leurs religions n'avaient aucune exigence de cet ordre et que les origines de la religion et de la moralité peuvent être expliquées de manière non religieuse. Lire à cet effet *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Robert Laffont, 2008.

⁶⁵⁷ *Histoire du Juif errant*, p. 169.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 81.

patriote déçu par Jésus qui avait promis la libération du peuple juif mais qui tardait à le faire. D'ailleurs, le narrateur l'insinue dans l'extrait suivant : « Croyez-vous que trente deniers auraient suffi pour trahir un homme que le Galiléen avait choisi pour disciple ? ⁶⁵⁹ » Entre Jésus et le Juif errant, il met au cœur de leur imbroglio une intrigue amoureuse mal vécu par Ahasvérus qui a fini par voir en Jésus un rival. Dans un cas comme dans l'autre, il y a un travestissement du récit sacré qui requestionne les vérités fondamentales de la religion. En les manipulant ainsi, l'auteur les situe dans le domaine des « des fables qui ressemblent à des choses vrais ou peut-être plutôt à des choses vraies qui ressemblent à des fables. ⁶⁶⁰ »

Même si la situation n'est presque pas semblable à celles analysées plus haut, on note tout de même une imbrication entre les intérêts humains et ceux des divinités dans *Soumission*. On le voit dans la construction des lieux de culte qui sont intimement liées aux conquêtes territoriales des puissances, tout comme dans la poésie qui est chantée. C'est le cas du village chrétien Martels, intimement lié à Charles Martel qui « a battu les Arabes à Poitiers en 732, donnant un coup d'arrêt à l'expansion musulmane dans le nord. ⁶⁶¹ » Il se crée une sorte d'imbrication entre la bataille d'occupation de l'Europe et la question de la religion. La lecture de l'œuvre montre qu'en dehors du nom du village, il y a également de chapelles qui y sont érigées. Partant du fait que le sacré est d'abord une question d'espace, il ressort que les espaces religieux sont très souvent rattachés aux enjeux et à l'histoire des hommes. Ce qui pousse les auteurs à relativiser le caractère sacré du fait religieux, le situant très souvent dans le sillage des envies des hommes.

Au sortir de cette analyse, il ressort le fait que l'utopie d'un monde sans religion passe par la remise en question du caractère sacré du fait religieux. En l'analysant de près, il ressort qu'il est généralement lié aux enjeux des personnages. Pour faire asseoir leurs intérêts, ils créent des dieux, des textes et des espaces sacrés qui servent ces projets. C'est certainement ce qui justifie la présence des personnages sacrés qui sont semblables aux hommes, cumulant leurs forces et leurs faiblesses, capables du pire comme du meilleur. Comme l'affirme Trémintin, « Les hommes, en se dotant de divinités, leur ont attribué les mêmes qualités et défauts qu'eux-mêmes : comme eux, elles se montrent bien plus jalouses, violentes, querelleuses, intolérantes et belliqueuses que bienveillantes et magnanimes. ⁶⁶² » En intégrant la passion de la croyance dans les rêves et les ambitions des hommes, la religion a plutôt a

⁶⁵⁹ *Histoire du Juif errant*, p. 178.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 169.

⁶⁶¹ *Soumission*, p. 148.

⁶⁶² Jacques Trémintin, « Peut-on vivre sans religion ? », *op.cit.*, p. 54.

généralement eu un effet contraire à celui qui était visé. Car, comme « On ne peut que le constater : cette dévotion a généré plus de haine, de sang, de mort, de brutalité que de paix, de sérénité, d'amour du prochain et d'ouverture à l'autre.⁶⁶³ »

VI-3-2 Contre de l'hydre des réformes

Une réforme est un changement important dans l'organisation institutionnelle ou sociale d'un pays ou d'un secteur d'activité, dans le but d'y apporter des améliorations. Elle se distingue de la révolution par un aspect limité ou progressif et s'inscrit dans le cadre des institutions existantes. En ce qui concerne l'institution religieuse, La réforme a généralement été l'une des options choisies à chaque fois qu'une religion s'est retrouvée confrontée à des difficultés tant sur le plan internes ou externes. Les romanciers mis en regard abordent cet aspect pour mieux montrer ses limites. Ils partent du fait que les sources religieuses sont d'une ambiguïté qui pousse les différents acteurs à formuler des interprétations en fonction de leurs diverses sensibilités. Dans une religion comme dans les autres, on retrouve à côté d'un texte qui prône la paix, un autre qui fait la promotion de la violence. Ainsi, selon les interprétations, la question de la réforme pose le problème du vrai et faux, poussant Rainer Brunner à se demander : « Cela a-t-il seulement un sens de reprocher au fondamentalistes leur lecture sélective du coran qui se concentre sur les versets inamicaux – et de faire la même chose qu'eux, mais en se cantonnant aux passages amicaux ?⁶⁶⁴ » Si la question de Brunner concerne l'islam, il faut cependant relever qu'elle reste l'un des problèmes majeur de la notion de réforme. Au lieu d'apporter l'amélioration souhaitée, elle crée plutôt des divisions conflictogènes comme on le voit dans les œuvres.

Dans *À quoi rêvent les loups* par exemple, la société est essentiellement islamique. Cependant, on observe plusieurs tendances qui se côtoient dans l'œuvre, avec des perceptions différentes en ce qui concerne l'islam. Face à la situation qui se présente, on voit chez l'imam Younes une interprétation plus modérée du djihad tandis que la vision n'est pas la même chez les autres leaders islamistes comme l'émir Jaafar qui représente le quadragénaire du bureau d'Omar Ziri. Si l'engagement à l'islam doit être un acte voulu par le croyant parce qu'il est persuadé de son importance d'après l'imam Younes, l'émir Jaafar pense qu'on doit l'imposer à tous les croyants. Il propose même d'exécuter ceux qui hésitent comme le montre cet extrait :

⁶⁶³ Jacques Trémintin, « Peut-on vivre sans religion ? », op.cit., p. 54.

⁶⁶⁴ Rainer Brunner, « Pacifique ou non pacifique ? Pour une confrontation critique avec l'islam », in *Goethe Merkur* n°633, 2002, p. 63.

*Ce qui nous préoccupe aujourd'hui, c'est le recrutement. L'émir Jaafar est catégorique là-dessus. Nous devons enrôler tous les militants du front. Sans exception. Tout le monde doit prendre des armes. S'il y a des réticents, il faut les exécuter. Simple. Qui refuse de nous suivre est un traître. Il mérite le même châtement qu'un taghout.*⁶⁶⁵

Cette recommandation se présente comme une contreproposition à la stratégie de l'imam Younes qui pense le djihad autrement. Il faut relever que ces deux visions du djihad découlent de l'interprétation des textes du coran comme le montre cette citation du texte sacré par le représentant de Jaafar :

*Ils se prévalent devant toi de leur conversion à l'islam comme d'un service qu'ils t'auraient rendu. Dis : " Ne me rappelez pas votre soumission à Dieu comme une faveur de votre part. Bien au contraire, c'est Dieu qui vous a fait la grâce de vous aider vers la foi si toutefois votre conversion est sincère."*⁶⁶⁶

À travers cet extrait, il développe une perception de l'islam fondée sur une soumission complète et obligatoire à la divinité. Une foi qui nécessite un don complet de soi et des autres, quitte à combattre ceux qui ne le font pas ou hésitent à le faire. Ces visions différentes de l'islam issues des interprétations du texte sacré finissent par générer des violences plus aveugles que celles qui ont lieu dans l'opposition entre les islamistes et les forces régulières. On peut le voir dans la période qui suit la mort de l'émir Jaafar et Abou Lhoul. La succession va laisser émerger encore une équipe encore plus radicale au point créer des dissidences dans la cause islamiste comme le montre le narrateur : « Des divergences – voir des dissidences – corrodait les amarres de la mouvance. Après le MIA, d'autres branches armées gagnaient du terrain, de plus en plus expansionnistes.⁶⁶⁷ » Ainsi, l'analyse du cas de l'œuvre montre que si la réforme a pour but d'améliorer le fonctionnement de l'institution religieuse, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle s'oppose à une autre vision de la même institution à laquelle sont viscéralement attachés d'autres croyants. Les réformes en réalité semblent donc apporter une amélioration apparente qui dégénère très souvent lorsqu'il est mis à l'épreuve. L'amélioration souhaitée devient donc source de conflits encore plus sanglants que ceux qui opposent la religion aux entités qui lui sont extérieures.

Même si le contexte est quelque peu différent de celui qui vient d'être analysé, il n'en demeure pas moins vrai *Les Versets sataniques* présentent des branches différentes de l'islam ou de l'indouisme plus ou moins radicales par rapport aux autres. Malgré ces différentes tendances sorties des réformes plus ou moins formelles des textes sacrés, la présence d'une

⁶⁶⁵ À quoi rêvent les loups, p. 155.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 154.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 201.

situation difficile entraîne très souvent la remise en cause de l'une ou de l'autre tendance considérée plus souple ou plus radicale. Le roman de Salman Rushdie inscrit les deux religions dans un mode conflictuel dans le sillage des tensions entre l'Inde et le Pakistan. Cependant, le plus intéressant est de voir comment le contexte radicalise les personnages au sein de leurs communautés religieuses au point critiquer avec véhémence ceux qui semblent relativiser cet idéal. Zeeny va développer la thèse du bon Indien par opposition à Chamcha qu'elle trouve un peu trop conciliante. Il se développe ainsi la recherche d'une pureté religieuse qui met en danger les musulmans vivant en Inde. C'est ce qui arrive au groupe de pèlerins musulmans conduit par Ayesha au moment d'entrer à Chatnapatna. Le narrateur fait état des jeunes hindous radicaux qui attaquent les pèlerins musulmans dans l'extrait suivant : « Plus tard, ce jour-là, dans la chaleur de l'après-midi, un groupe de jeunes de la ville connu pour avoir des liens avec RSS et Vishwa Hindu Parishad commencèrent à leur lancer des pierres depuis les toits avoisinant. ⁶⁶⁸ »

Bien plus, Chamcha est étonné de la radicalisation de son père qui pourtant finançait les dîners entre hindous et musulmans. En remontant sa tendre enfance, le narrateur fait état d'un jeune homme qui accueillait les invités pendant les repas qu'organisaient ses parents. L'objectif était alors d'harmoniser les relations entre les citoyens indiens au-delà de leurs confessions religieuses comme l'illustre cet extrait :

Quand éclata la guerre avec le Pakistan, en septembre de cette année-là, Nasreen décida, dans une sorte de défi, qu'elle n'annulerait pas ses soirées du vendredi, " pour montrer que les hindous-Musulmans peuvent aussi bien s'aimer que se haïr", fit-elle remarquer. Changez vit une lueur dans ses yeux et n'essaya pas de discuter, mais il donna l'ordre aux domestiques de couvrir les fenêtres avec des rideaux de couvre-feu. ⁶⁶⁹

Il vit donc mal son retour en constatant que son père s'est complètement radicalisé. Ainsi, s'ils se comportaient comme des musulmans modérés, le changement de contexte les pousse à durcir leur perception de la religion. Une façon de montrer que l'interprétation modérée de la religion change généralement avec le contexte, poussant ainsi les personnages vers le renforcement de leur relation au sein de la religion.

Dans un contexte quelque peu différent, *Histoire du Juif errant* met en exergue les tensions au sein de l'Église catholique au sujet de l'enrichissement de l'Église et des membres du clergé. Le narrateur introduit ce sujet à travers une querelle entre le jeune François qui estime que son père s'est enrichi iniquement et son père qui le considère comme un fils

⁶⁶⁸ *Les Versets sataniques*, p. 612.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 66.

prodigue. En l'absence du père, il va prendre l'argent de son père pour aller rétablir une église qui s'écroulait déjà. Ce geste marquera le début d'une nouvelle perception de l'Église du moyen âge, caractérisée par la prière, la joie, la pauvreté, l'évangélisation et l'amour de la création divine, contrairement à celle qui mettait déjà le matériel au centre de l'Église. Une vision qui se matérialise par le geste qu'il pose le jour du procès contre son père devant l'évêque :

Afin de ne rien conserver de l'héritage paternel et des richesses d'iniquité, Francesco, d'un tour de main, se dépouilla de tous ses vêtements, qui étaient déjà très modestes, et, nu comme un ver, sans un mot, il jeta le paquet de ses ardes aux pieds de Pietro di Bernardone. Puis s'écria :

- Jusqu'à présent, j'ai appelé « mon père » Pietro di Bernardone. Maintenant, je peux dire : « Notre Père qui êtes aux cieux. » alors, Giovanni Buttadeo enleva sa propre robe de laine qui, à la façon des paysans de l'époque, était serrée à la taille par une corde de chanvre et il la lança à son ami. Francesco la revêtit et dit à haute voix :

-Voilà ce que je veux, car le seigneur a dit : « Ne vous mettez pas en peine pour votre vie. Voyez les oiseaux du ciel : ils ne sèment, ni ne moissonnent, ni ne font des provisions dans des silos. Cependant, votre père céleste les nourrit. Et vous, ne valez-vous pas mieux qu'eux ? N'ayez dans vos ceintures ni or, ni argent, ni deux tuniques, ni de besace pour la route. »⁶⁷⁰

C'est dans ce sens qu'il est considéré au sein de l'Église catholique comme le Chevalier du Christ et de Dame Pauvreté. Saint François est aussi considéré comme l'un des plus grands saints de l'histoire de l'Église catholique dans la mesure où il fait accomplir au christianisme une mutation décisive, et est rapidement surnommé « l'Alter Christus », l'autre Christ, après sa mort.⁶⁷¹ D'ailleurs, la suite du procès montre qu'il ne s'agissait que d'un début de mutation car,

Émerveillé par tant de piété, l'évêque, en signe d'adoption, posa ses mains sur saint François. L'ordre des frères mineurs était né, et leur habit aussi. Le mouvement franciscain n'était que l'aboutissement de toutes les sectes illuministes qui s'étaient révoltés contre le pouvoir temporel et la richesse de l'Église : Béghards ou Turlupin, Vaudois, Patarins, Illuminés, Bogomiles, Albigeois ou Cathares... Pour différents qu'ils fussent, tous prêchaient le dépouillement et l'austérité.⁶⁷²

Il est donc clair que le personnage a favorisé de nombreuses réformes au sein du catholicisme, tout comme les autres acteurs des autres mouvements cités par le narrateur. Cependant, il faut noter également le caractère hétérogène de ces réformes. Une diversité généralement conflictuelle au sein des membres d'une même religion qui peuvent finir par se critiquer mutuellement ou s'affronter en fonction des contextes.

Parallèlement à la prolifération des mouvements religieux qu'on observe dans *Histoire du Juif errant*, le roman de Calixthe Beyala met en exergue cette prolifération des religions

⁶⁷⁰ *Histoire du Juif errant*, pp. 137-138.

⁶⁷¹ Le livre de mt

⁶⁷² *Ibid.*, p.138.

issue des multiples réformes du christianisme. Si l'Église catholique est perçue comme la mère des églises chrétiennes, il se développe d'autres courants très offensifs, rivalisant d'astuces pour attirer les fidèles du dimanche comme l'illustre la narratrice : « Dès les six heures trébuchantes, la vie courrait vers les églises où les déhanchements des femmes aiguïsaient les sens, où les prophètes autoproclamés testaient la force de leurs discours. Elle affluait vers les temples de l'Éveil chrétien et des églises célestes.⁶⁷³ » Dans cette prolifération de religions à orientation chrétienne, il se développe même une certaine concurrence qui génère des tensions entre ces nouvelles églises de réveil et le catholicisme qui croit toujours jouer un rôle déterminant en Afrique. L'extrait suivant illustre bien cette tension :

Maman s'en allait à l'Église catholique qui avait l'arrogance de croire encore qu'elle jouerait un rôle dans la construction d'une Afrique unie et porterait le flambeau de la future spiritualité nègre. Elle faisait aussi sa publicité, marketait beaucoup, distribuait des prospectus, se sentant de plus en plus menacée par les nouvelles Églises. Les prêtres faisaient traîner la messe exprès pour tenter de rivaliser avec des pentecôtistes qu'ils méprisaient et craignaient.⁶⁷⁴

Le langage utilisé dans ce contexte est donc celui de la cobelligérance, illustrant ainsi les tensions qui existent entre ces religions. Ainsi, si l'objectif était une amélioration significative du christianisme, il se démontre que cet objectif finit par être conflictogène, susceptible de dégénérer en fonction du contexte.

Parallèlement à la diversité des religions que l'on rencontre dans Le Christ selon l'Afrique, l'œuvre de Michel Houellebecq présente, dans un contexte mouvementé à cause des élections, comment des tendances religieuses s'affrontent. En prenant le cas de l'islam, ce sont les salafistes qui s'affirment davantage, contrairement aux musulmans dits modérés. L'ancien responsable des services secrets fait la différence entre les deux en ces termes :

Les djihadistes sont des salafistes dévoyés, qui recourent à la violence au lieu de faire confiance à la prédication, mais ils restent des salafistes, et pour eux, la France est terre d'impiété, dar al koufr ; pour la fraternité musulmane au contraire, la France fait déjà potentiellement partie du dar al islam. Mis surtout pour les salafistes, toute autorité vient de Dieu, le principe même de la représentation est impies, jamais ils ne songeraient à fonder ni à soutenir un parti politique.⁶⁷⁵

Même si le président de la fraternité musulmane est considéré par certains comme un musulman modéré, il n'en demeure pas moins vrai que ce sont des musulmans radicaux qui contribuent de façon déterminante à son élection. Sur le plan de la sensibilisation, du contrôle de la fidélité des membres comme sur le plan des affrontements avec le camp d'en face, ce

⁶⁷³ *Le Christ selon l'Afrique*, p. 195.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 199.

⁶⁷⁵ *Soumission*, p. 142.

sont eux qui sont en première ligne. D'ailleurs comme l'affirme Tanneur, « Cela dit, même s'ils sont fascinés par le djihad mondial, les jeunes extrémistes musulmans souhaitent à fond la victoire de Ben Abbes.⁶⁷⁶ »

La situation est presque la même avec les jeunes identitaires catholiques qui ne feront rien pour faire perdre les élections au Front National. Même s'ils évoluent dans un pays considéré comme laïque, ils continuent de croire en une identité Européenne et chrétienne. Les nombreuses réformes du christianisme n'auront donc servi à rien dans la mesure où, lorsqu'on parle du christianisme dans l'œuvre, il s'agit des identitaires. D'un côté comme de l'autre, il est clair que lorsque le contexte est difficile, ce sont des tendances extrémistes qui s'illustrent le plus, diluant ainsi celles qui sont dites modérés. D'ailleurs que c'est le « modéré » qui va exclure les femmes les femmes du milieu du travail, favoriser le mariage des mineurs, voiler les femmes et bien plus encore.

Ainsi, l'analyse des différents romans a permis de voir comme la question des réformes de la religion est une question complexe dans la mesure où, si ces réformes sont effectuées par des hommes en fonction des difficultés qu'ils rencontrent, celles-ci portent aussi les aspirations de ces personnes dans la limite de leur intelligence et de leur imperfection. En plus, étant donné que les contextes évoluent, l'utilité de la réforme d'hier peut être remise en cause aujourd'hui. L'histoire des religions nous enseigne donc que la réforme est une hydre qui finit par ressortir d'autres tentacules en fonction de l'évolution des contextes et des aspirations des personnes. L'utopie d'un monde sans cultures religieuses est donc un discours qui relève les limites des réformes et postule une nouvelle forme de spiritualité basée plutôt sur l'être humain en particulier.

VI-3-3 Vers une spiritualité humaine

Dans l'imaginaire d'un monde sans religion, la question de la spiritualité est une notion importante, tant il s'agit d'un désir permanent et profond de l'être humain en général. Dans l'ensemble des œuvres en étude, le désir de spiritualité des personnages et des groupes est une nécessité qui ressort régulièrement et surtout des conditions déjà évoquées. La lecture historique des œuvres en étude a permis de démontrer que cette situation n'est pas le propre d'une époque, mais qu'à chaque fois que l'humanité s'est trouvée en perte de repères, le désir de spiritualité a été l'une des solutions exutoires pour faire face à ces situations. Malgré les

⁶⁷⁶ *Soumission*, p. 142.

jeux et les enjeux de notre monde qui, contrairement aux périodes anciennes, est devenu une sorte de village planétaire, accentué par le développement technologique qui renvoie en écho ses prouesses et ses échecs, ses malheurs et ses bonheurs, sa justice et son injustice, la religion est restée au cœur de l'activité humaine. Amin Maalouf fait d'ailleurs le constat de la résistance de la religion face aux soubresauts de l'histoire :

Une grande leçon du siècle qui vient de s'achever, c'est que les idéologies passent et que les religions demeurent. Mais leurs croyances, d'ailleurs, que leurs appartenances, mais aussi le socle de l'appartenance se reconstruisent des croyances (...) À diverses étapes de l'histoire d'autres solidarités, plus neuves, plus 'modernes' -la classe, la nation ont semblé prévaloir. Mais c'est la religion qui ; jusqu'ici, a eu le dernier mot. On pensait pouvoir la chasser de la sphère publique pour la cantonner, difficile à dompter, et impossible de déraciner. Ceux qui la destinaient au musée de l'histoire s'y trouvent eux-mêmes prématurément relégués, tandis que la religion se montre prospère, conquérante, souvent même envahissante.⁶⁷⁷

Celles-ci ont survécu en réalité à cause du désir de spiritualité plus ou moins prononcé qui anime tout individu à différents moments de son existence. Cependant, ce désir de spiritualité est généralement manipulé et travesti par la religion qui l'accompagne au point de finir par ne pas résoudre le problème de départ. De même, il s'illustre comme un échec qui fait regretter les personnages. Considérant les deux aspects de la chose, on peut relever, non seulement le caractère incontournable de la spiritualité, mais aussi la nécessité de la traiter ni avec complicité, ni avec condescendance, étant donné que ce sont ces attitudes qui ont conduit l'humanité vers son dérèglement. Au contraire, le défi est celui de concilier le désir de spiritualité de tout individu avec le goût de la vie et non celui de la mort. En d'autres termes, la réflexion porte sur la possibilité d'orienter l'humanité vers une spiritualité plus humaine. En réalité, la présente étude permet de répondre à la question suivante :

Saura-t-on dans les années qui viennent bâtir entre les hommes, par de-là toutes les frontières, une solidarité d'un genre nouveau-universelle, complexe, subtile, réfléchie, adulte ? Indépendante des religions sans être aucunement antireligieuse ni sensible aux besoins métaphysiques de l'homme, qui sont aussi réels que les besoins physiques ?⁶⁷⁸

Cette question, qui sonne comme un défi chez les différents romanciers, relève le fait que c'est l'être humain qui fait de sa religion ce qu'il veut qu'elle soit. Même si elle prend quelque peu des trajectoires divergentes chez les auteurs qui vont de la relativisation à la désacralisation, il se trouve que les personnages perdent leur bien-être dans la religion ou trouvent leur plein épanouissement en dehors de celle-ci. L'enjeu se trouve donc dans la capacité à mettre le désir de la spiritualité au service de la dignité humaine. Une humanisation

⁶⁷⁷ Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p. 217.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 210.

de la spiritualité qui prend différentes variations, selon les spécificités des romanciers en étude.

Pour ce qui est de Jean d'Ormesson par exemple, la question de la religion est abordée sous le prisme de la relativité. Le personnage Simon migre facilement d'une religion à une autre, tout comme son désir de spiritualité s'accomplit souvent en dehors de la religion. Il peut être Juif, chrétien, musulman, bouddhiste...et même athée sans aucune gêne. Dans l'œuvre en étude, on retrouve le personnage en train de soutenir l'Eglise catholique dans le rêve du pape Innocent III tout en se reconnaissant du judaïsme. On peut le noter dans cet extrait qui montre l'apport du mouvement franciscain au sein de l'Eglise catholique :

Quelques années plus tard, le pape Innocent III [...] aperçut dans le songe l'église Saint-Jean de Latran, l'illustre basilique fondée par Constantin, qui était déjà en ce temps-là, la cathédrale de Rome, entraîné de chanceler sur ses fondements. Au moment même où elle allait s'écrouler, survint un petit homme de mine chétive, suivi d'un grand gaillard. L'un et l'autre étaient vêtus d'une robe de bure munie d'un caprice et serré à la taille avec une corde de chauve. Ils s'aboutaient tous les deux et redressaient l'édifice. L'émotion passé, Innocent III reconnut le petit homme. C'était François d'Assise qui, quelques jours plus tôt était venu se jeter à ses pieds [...] Personne en revanche n'a jamais parlé du compagnon, plus robuste, qui accompagnait saint François dans le rêve d'Innocent III : 'C'était le juif Isaac.'⁶⁷⁹

Au-delà des conflits historiques évoqués un peu plus tôt dans cette œuvre, le Juif se retrouve en train de sauver l'Eglise en tant qu'institution en difficulté. Dans un esprit de détachement, il va contribuer à la construction d'autres édifices religieux et participer à l'œuvre de l'évangélisation avec de grandes figures de cette Eglise. C'est le même Juif qu'on retrouvera en train de rendre des hommages au maître de la loi Bouddhiste un peu plus loin, compagnon d'un musulman à la fin. Ce principe de relativité se poursuit jusqu'à l'absence de religion chez le personnage, avec des actes profanes, pourvu que ce dernier puisse vivre pleinement son désir de spiritualité. Donc, même si chez Jean d'Ormesson, on reconnaît le désir de spiritualité des personnages, il ne l'associe pas forcément à une forme de religiosité précise. Tout comme sa migration constante, son désir de spiritualité est assouvi dans les différentes formes de religiosité qu'il côtoie. Il va au-delà des conceptions habituelles des formes de religiosité pour y introduire des relations amoureuses qui rapprochent de l'absolu, au même titre que les religions. Le fonctionnement de ses personnages, associé à son écriture, traduit cette relativité qui détruit les fondements du totalitarisme religieux pour atteindre chez le Juif errant un état d'absence de religion. Il pose le testament de cette théorie devant les deux jeunes tourtereaux en ces termes :

⁶⁷⁹ Histoire du Juif errant, p. 139.

Je vais vous dire encore quelque chose qui va encore vous faire rire : j'ai envié la foi des constructeurs d'églises. Je ne crois à presque rien. Je n'ai pas cru au galiléen. Je ne sais toujours pas ce qu'est la vérité. J'ai vu défiler et mourir les royaumes et les religions, les dogmes et les convictions. Ceux qui ont construit avec moi les églises de Ravenne, ceux qui ont plié et souffert sous les charges trop lourdes, ceux qui sont tombés des échelles et des échafaudages, ceux qui ont péri écrasés sous les blocs de marbre ou sous les pans de mur en train de s'écrouler, ceux qui ont prié devant les autels qu'ils venaient d'édifier ont atteint à ce que les hommes peuvent atteindre de la vérité et de l'éternité.[...] Des rêves que j'aurais dû être le premier et peut-être le seul à chasser me venaient à l'esprit : leur Dieu n'existait pas, ils avaient tort de croire qu'il les avait créés, c'étaient eux qui le créaient et ils se mettaient à exister parce qu'ils croyaient en lui.⁶⁸⁰

Il se dégage de façon claire chez le romancier le caractère non indispensable des cultures religieuses, étant donné que leurs fondements ne sont en réalité que des créations humaines, en fonction de leurs ambitions. Le Juif errant tire cette conclusion des constructeurs de Ravenne: « Leur foi n'était rien d'autre que la forme de leur espérance.⁶⁸¹ » En réalité, si la religion n'est qu'une forme d'expression des espérances humaines, elle perd par ce fait même sa sacralité et l'infaillibilité de ses dogmes. Bien plus, elle libère le fidèle de conviction asymptotique de la bonne ou de la mauvaise religion. Il devient donc possible d'en considérer ou de ne pas le faire, d'envisager un monde sans les frontières religieuses, où le désir de spiritualité peut se vivre dans d'autres circonstances en dehors des cultures religieuses, pourvu qu'elle puisse être au service de la dignité humaine. C'est certainement ce qui fait du Juif errant l'homme de toutes les religions, et même au-delà. C'est un homme, libre du carcan religieux, qui vit sa spiritualité dans le sacré comme dans le profane.

La situation n'est pas moins différente dans *Les Versets sataniques* où la question de la religion est posée sous le prisme de la tolérance et de l'intolérance. Tout au long de l'œuvre, c'est sous cet aspect-là que la question est posée, comme on peut le voir dans les propos de l'une des terroristes qui ont détourné le vol AI-420 à destination de Londres lorsqu'elle affirme : « Quand une grande idée naît dans le monde, une grande cause, on se pose des questions cruciales à son sujet, murmura-t-elle. L'histoire nous demande quel genre de cause sommes-nous ? Sommes-nous purs, absolus, forts, ou des opportunistes qui faisons des compromis ?⁶⁸² » Ce sont ces questions cruciales qui définissent la religion et même de grandes idéologies dans l'œuvre. Bien plus, en considérant la scène qui conduit à l'implantation de l'Islam à Jahilia, on se rend compte qu'en dehors des aspects socioéconomiques qui sont au centre des enjeux, se trouve la question de la foi en la divinité.

⁶⁸⁰ *Histoire du Juif errant*, pp 347-348.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 348.

⁶⁸² *Les Versets sataniques*, p. 112.

Le prophète Mahound croit en un seul Dieu dont il est le prophète, alors qu'Abu Simbel et d'autres habitants de la ville sont polythéistes. C'est de l'absence du compromis entre les deux formes de croyance qu'il y aura tous les massacres de la ville de sable, d'abord à travers les coups de la femme du maître de la ville, ensuite avec le retour du prophète qui sera aussi sanglant. L'auteur met donc la religion au cœur de ces différentes formes d'extrémismes. À travers les jeux de mots, des questionnements, la narration des faits historiques et les portraits des personnages, on perçoit bien la remise en question de l'institution religieuse dont se réclame l'Islam pour une réflexion sur ses dogmes. Cela commence par la désacralisation du prophète lui-même, garant de l'institution, comme on le note ici :

Son nom : un nom de rêve, changé par la vision prononcée correctement, cela veut dire celui-à-qui-on-devrait-rendre-grâce, mais il n'y répondra pas ici ; et bien qu'il en était tout à fait conscient, il ne répondra pas non plus au surnom qu'in lui donne à Jahilia, en bas-celui-qui-monte-et-descend-le-vieux-coney. Ici il n'est ni Mahomet ni malhonnête ; il a adopté à la place, le talisman du diable pendu autour du cou pour transformer les insultes en force, les whigs, les Tories, les noirs choisirent tous de plein gré de porter les noms qu'on leur donnait en dérision ; de la même façon notre escaladeur de montagne, se solitaire motivé par le profit, va devenir celui qui fait peur aux enfants moyenâgeux, le synonyme du diable : Mahound.⁶⁸³

À partir de cet extrait, plusieurs éléments peuvent être relevés concernant la désacralisation du prophète de l'Islam, notamment ce jeu de mots qui le met à distance égale entre son nom de prophète, c'est-à-dire Mahomet et malhonnête. Cette proximité phonique montre en réalité que le personnage n'est ni ange, ni démon ou peut-être qu'il peut être les deux à la fois. Son utilisation des talismans du diable et son appellation de Mahound qui est même synonyme de diable contrastent avec son statut de prophète. Bien plus, si la première signification de son nom est positive, telle que nous le livre le narrateur, la deuxième, à savoir « celui-qui-monte-et-descend-le-vieux-coney », a un caractère péjoratif et même intrigant, puisqu'il s'agit d'un jeu de mots à connotation sexuelle, relatif à sa relation amoureuse avec la veuve riche plus âgée que lui. Dans cette logique, le narrateur ajoute un certain nombre de détails qui permettent de caractériser le personnage et surtout qui tendent à montrer qu'il est un homme comme les autres, capable du meilleur comme du pire, de force comme de faiblesse. Bien plus, il met en exergue des anges en grève au ciel avec un débat houleux contre Dieu et surtout les techniques humaines de dirigeant que Dieu utilise pour désamorcer cette crise. L'extrait suivant sur la condition des anges l'illustre bien :

⁶⁸³ *Les Versets sataniques*, p.126.

La condition humaine, mais qu'elle est la condition des anges ? A mi-chemin entre Allah bonne et homo sapiens, ont-ils jamais douté ? Oui : défiant la volonté de Dieu un jour ils se sont cachés sous le trône osant poser des questions interdites : des anti-questions. Est-ce juste ? Ne pourrait-on pas en discuter ? La liberté, la vieille antiquité. Evidemment, il les a calmés en employant ses dons de dirigeants au Dieu. Il les a flattés : vous serez les instruments de ma volonté sur terre, à propos de salut damnation de l'homme, tous les habituels etcetera. Et hop presto, fin de la revendication on remet auréoles, et au boulot. Les anges sont faciles à apaiser ; fais-en des instruments et ils joueront ta musique à la harpe. Les êtres humains sont plus coriaces, ils peuvent douter de tout, même de la preuve qu'ils ont sous les yeux.⁶⁸⁴

On voit bien dans cet extrait que les débats s'éloignent du schéma habituel des anges respectueux, obéissant simplement à la volonté divine. On présente des anges qui veulent débattre sur leur condition et surtout un Dieu manipulateur.

Bien plus, l'intérêt de l'analyse se porte sur le personnage Salman, le scribe à qui le prophète a confié la transcription des textes sacrés. Au lieu d'assurer l'authenticité des propos du prophète, il modifie la révélation que lui dicte le messager divin sans que celui-ci ne s'en rende compte. Ainsi il va modifier plusieurs éléments dans la parole sacrée, des simples mots au texte de fond, en passant par le style, sans que l'esprit qui est supposé inspirer le prophète ne le lui révèle. Ce qui remet en question le caractère sacré et la sainteté des écritures du Coran qui ne sont ni plus ni moins que l'expression de la volonté de l'homme à une certaine période et en fonction des enjeux de la période en question.

En adoptant cette stratégie, l'auteur trouve un moyen efficace de décrédibiliser le texte sacré et la religion elle-même. Dans cette entreprise qui a permis à Salman de douter des visions du prophète se cache en réalité cette volonté de l'auteur de dédiviniser la religion. D'ailleurs par le phénomène de paratopie, on peut rapprocher le scribe Salman de l'auteur Salman Rushdie qui, à travers l'écriture de son œuvre, donne une autre vision de la religion : l'expression des fantasmes des individus qui deviennent des paroles sacrées par la force des circonstances et de la foi. Il s'agit donc d'une écriture subversive qu'on peut justifier, même par le titre de l'œuvre. S'il est vrai que le titre s'inspire d'une période de la vie du prophète, il n'en demeure pas moins vrai aussi que Satan dans ce grand contexte est le symbole de la transgression, de la subversion vers un nouvel ordre. D'ailleurs c'est le traitement qu'il en fait au moment où il commence à s'interroger sur certaines valeurs du sacré. Ironiquement, il attribue ces questions à Satan et à son influence. *Les Versets sataniques* sont donc en réalité une subversion de la vérité absolue sur la religion en vérités relatives en ces termes : « Là où il n'y a pas de croyance, il n'y a pas de blasphème.⁶⁸⁵ » Le poète Baal en fait le triste constat

⁶⁸⁴ *Les Versets sataniques*, p. 125.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 494.

lorsqu'il se rend compte que toutes les divinités auxquelles il croyait n'existaient pas en réalité. C'est ce qui le pousse à atteindre un nouvel état spirituel : celui de l'absence de la divinité, ne croyant plus ni à ses divinités d'avant, ni à la divinité de Mahound, comme on peut noter dans cet extrait qui traduit son état :

Après toute une vie vouée à la lâcheté il découvrait à sa grande surprise que l'approche de la mort le rendait vraiment capable de goûter les douceurs de la vie, et il s'étonnait du paradoxe qui consistait à ouvrir les yeux à une telle vérité dans cette maison de mensonge couteux. Et qu'elle était la vérité ? Al-Lah était morte - n'avait jamais vécu - mais ça ne faisait pas de Mahound un prophète. En somme, Baal avait atteint l'état d'absence de divinité. Il commença, en trébuchant, à dépasser l'idée des dieux des chefs et des lois, à se rendre compte que sa propre histoire était tellement mêlée à celle de Mahound qu'une importante résolution devenait nécessaire.⁶⁸⁶

Ainsi, après avoir condamné la rigidité religieuse et contesté sa sacralité, l'auteur conduit son lecteur vers une perspective nouvelle d'une potentielle vie sans les cultures religieuses. Il s'agit d'une possible éventualité d'atteinte de la plénitude de l'existence dans un monde sans religion. D'ailleurs, c'est dans un bordel qu'il réalise la plénitude de son existence tout comme il prend conscience de cette nouvelle réalité qui l'amène à comprendre que la foi en sa déesse et au Dieu de Mahound n'étaient que chimères. La question de la spiritualité ou de la divinité est liée à l'idée qu'on se fait soi-même de la réalité qui nous entoure et aux catégories auxquelles on décide de la réduire. C'est l'homme qui peut la rendre rigide ou flexible, c'est lui qui peut radicaliser ses positions ou accepter le compromis, comme toutes les grandes idées de l'histoire qui ont d'une manière ou d'une autre apporté des avancées, sans oublier celles qui étaient dangereuses. C'est certainement ce qui fait dire à Amin Maalouf : « Ma conviction profonde c'est que toutes les doctrines, religieuses ou profanes, portent en elles les germes du dogmatisme et de l'intolérance ; chez certaines personnes, ces guerres déploient ; chez d'autres, ils demeurent latents.⁶⁸⁷ » Considérant cette opinion sur l'œuvre de Salman Rushdie, on constate que l'auteur met en scène une divinité sans frontière sur le plan du sacré ou du profane, qui erre entre le monde réel et le monde onirique, qui remet lui-même en question des pratiques religieuses pour ne citer que ces aspects. C'est en s'échappant de la rigidité religieuse, du sexe, des catégories généralement connues que l'auteur offre la possibilité aux personnages de vivre librement leur désir de spiritualité. Ce qui illustre l'hypothèse d'un monde au-delà des cultures religieuses.

⁶⁸⁶ *Les Versets sataniques*, p.492.

⁶⁸⁷ Amin Maalouf, *Le Dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p. 219.

Dans une approche différente de celles des auteurs analysés plus haut, c'est l'institution religieuse elle-même qui est attaquée chez Yasmina Khadra et chez Michel Houellebecq. Dans un style ironique, les deux romanciers, à quelques divergences prêtes, se prêtent à ce jeu en mettant en exergue la religion en déphasage avec les aspirations et le sens de l'existence des personnages. C'est une façon d'attaquer son utilité pour le plein épanouissement des personnages et d'envisager l'hypothèse d'un monde au-delà des cultures religieuses.

Dans *À quoi rêvent les loups* par exemple, le personnage principal, tout comme les autres qui s'engagent dans l'idéologie extrémiste du FIS, pensent trouver en l'intégrisme religieux la solution à leurs problèmes. Dans des discours savamment agrémentés par des imams, ils vont définir le sens de leur existence dans cette adhésion. L'engagement corps et âme dans l'idéologie intégriste devient donc une démarche vers l'accomplissement du sens de leur existence. Cependant, la suite du récit met ces personnages en situation de regret lorsqu'ils se rendent compte à la fin de l'inadéquation entre les oripeaux religieux et le sens de cette existence. On peut le noter chez le narrateur qui, englué dans cet engrenage dans lequel la religion l'a conduit, se met à se souvenir avec nostalgie de son enfance :

Nafa essaya de se souvenir du temps où l'on aimait trainer dans les rues, du chahut des gargotes, de la musique aux accents de haouzi, des ribambelles des mioches gambadant dans les squares, essaya de réinventer cette époque qui manquait de solennité, mais jamais de spontanités, les soirées gaillardes autour d'une tasse de café, les boutades qui partaient comme des fusées foraines... Qu'ils étaient loin, ces repères d'antan, ils étaient morts et enterrés.⁶⁸⁸

Malgré les difficultés de son enfance, la rigidité des conditions du FIS pousse le narrateur à retrouver dans son souvenir de merveilleux moments qui lui manquent. C'est le regret de l'intégrisme religieux qui anime ce sentiment en lui. C'est aussi le regret d'une jeunesse volée, d'une ambition dérobée par l'idéologie intégriste. On retrouve le même regret chez le joueur de mandoline qui se retrouve au maquis, alors qu'il rêvait d'une chose : donner un sens à sa vie. La religion en tant qu'institution ainsi présentée devient, non seulement une solution par défaut, mais aussi une orientation dont la sacralité condamne le personnage dans le respect des préceptes religieux sans se soucier de ses aspirations personnelles. La fin du roman qui est certes reprise au début de l'œuvre montre en réalité la vanité de l'intégrisme religieux, comme on peut le noter chez le personnage Abou Tourab qui évoque les promesses des cultures religieuses sous un fond d'ironie et de blasphème :

⁶⁸⁸ *À quoi rêvent les loups*, p.197.

*On ne nous oubliera jamais. Il y aura nos noms dans les manuels, et sur les monuments. Les scouts chanteront nos louanges au fond des bois. Les jours de fête, on déposera des gerbes sur nos tombes. Et pendant ce temps, que font les martyrs ?... Nous paissions tranquillement dans les jardins éternels. Mon regard désapprobateur l'amuse. Il sait combien j'ai horreur du blasphème. [...] Il s'essuie le nez sur son épaule, revient me percuter avec ses yeux d'outre-tombe. Sa voix caverneuse m'atteint dans un souffle dépité : là-haut, nous n'aurons qu'à claquer les doigts pour voir no vœux exaucés. Nous choisirons notre harem devant les contingents de houris qui peuplent l'Eden et chaque soir, à l'heure où les anges rangent leurs flutes, nous irons cueillir des soleils par paniers entiers dans les verges du Seigneur.*⁶⁸⁹

Les réflexions qui ressortent de cet extrait montrent comment le personnage Abou Tourab prend conscience de la vanité de son combat. C'est aussi en réalité la critique de l'institution religieuse qui vend des rêves aux personnes en quête du sens de leur existence. En rappelant les promesses et les titres religieux dans ce contexte, le personnage désacralise cette institution qui est loin du sens qu'il voulait donner à son existence. Le titre de l'œuvre lui-même est très évocateur, car il renvoie à la métaphore des loups qui chassent ensemble et se détruisent en même temps. Autant la situation sociopolitique fait des dirigeants un groupe de loups, autant la machine religieuse en fait de même. La situation de ces personnages montre que la religion ne saurait être forcément la solution au désir de spiritualité des hommes, dans la mesure où elle assujettit le personnage, l'éloignant en quelque sorte de son accomplissement total. Tel l'opium, l'institution religieuse plonge le croyant dans une situation de désillusion dont le réveil tardif est très souvent effrayant.

En ce qui concerne Michel Houellebecq, la critique est beaucoup plus subtile et ironique. En dehors de la violence entre les communautés que cette quête du pouvoir par les intégristes entraîne, le narrateur présente au lecteur la victoire du parti musulman et la soumission du peuple qui suit après. On assiste à de nombreux changements dans la société relativement aux conversions massives et obligatoires pour accéder à certaines fonctions, à l'obligation pour les femmes de se voiler et de cesser toute activité professionnelle. D'ailleurs la réduction de la courbe du chômage tant appréciée chez le nouveau président est liée à cette sortie des femmes du domaine de l'emploi. Le retour de la polygamie et des mariages forcés se fait ressentir à nouveau en France. La situation du narrateur illustre bien ce parcours de la société et de ses différents changements. Longtemps après avoir refusé toutes possibilités de conversion, il se retrouve dans une situation de déchéance sociale et psychologique qui le pousse finalement à envisager la conversion contre ses principes moraux de départ. Il se voit se soumettre aux nouveaux principes. On peut bien le noter dans le rêve de sa conversion qui

⁶⁸⁹ À quoi rêvent les loups, p.13.

se déroule à la grande mosquée de Paris, et surtout les grands changements qui s'en suivront, comme on le voit dans cet extrait :

Quelques mois plus tard, il y aurait la reprise des cours, et bien entendue les étudiantes-jolies, voilées, timides. [...] chacune de ces filles, aussi jolie soit-elle, se sentirait heureuse et fière d'être choisie par moi, et honorée de partager ma couche. Elles seraient dignes d'être aimées ; et je parviendrai de mon côté, à les aimer.⁶⁹⁰

À partir de cet extrait, le lecteur est plongé dans la soumission, comme le signale déjà le titre. Soumission aux lois islamiques, tout comme l'Islam elle-même est une soumission. La situation du personnage lui permet en tant qu'acteur et narrateur de mieux décrire avec une certaine précision le fonctionnement d'une société guidée par la religion. Dans cette perspective, ces pratiques se présentent comme une critique de la solution religieuse qui illustre son modèle de société, la société alternative qu'elle propose pour sortir de la situation dans laquelle la société décrite par le narrateur se trouve. Dans ce roman d'anticipation, le narrateur entraîne avec lui le lecteur dans un univers fictionnel pour lui présenter l'éventualité d'une société intégriste. Il s'agit là d'un mode de vie passéiste avec un recul cinglant des valeurs de la modernité chèrement acquises au fil du temps.

Il faut noter que le désenchantement du personnage n'est pas perceptible seulement dans l'Islam. Au moment où il est épris du désir de spiritualité pour la première fois, il va se rendre au monastère de l'abbaye de Ligugé pour trouver le sens de son existence, à l'exemple de son auteur. Cependant, cette expérience ne s'avère pas concluante, comme on peut le voir dans l'œuvre :

Au cours des deux journées qui suivirent je m'accoutumai à cette litanie des offices sans pour autant parvenir à l'aimer. [...] Tout cela aurait pu me convenir, mais c'est de retour dans ma cellule que les choses se gâtaient pour moi ; le détecteur de fumée me fixait de son petit œil rouge, hostile.⁶⁹¹

L'extrait cité illustre donc ce manque de satisfaction du personnage qui n'arrive véritablement pas à aimer le milieu choisi. Bien plus, il l'assimile même au milieu carcéral à travers son étroitesse et les mécanismes de surveillance mis en place. Ce qui finit même par créer encore un nouveau malaise en lui. Ainsi présenté, les deux religions présentes dans l'œuvre ne sont pas capables de satisfaire le désir de spiritualité des personnages. Ce qui pousse à dissocier les deux, dans la mesure où la religion s'illustre comme une institution

⁶⁹⁰ *Soumission*, p.299.

⁶⁹¹ *Ibid.*, pp. 217-218.

avec un ensemble de principes qui finissent par assujettir les fidèles, au lieu de leur offrir un espace d'épanouissement souhaité. Dans *Soumission* comme dans *À quoi rêvent les loups*, les auteurs éloignent les institutions religieuses de la spiritualité. Ce qui illustre l'idée d'un potentiel monde sans les cultures religieuses.

Chez Calixthe Beyala enfin, on perçoit, au-delà de cette critique de l'intégrisme religieux, la volonté d'une réforme spirituelle propice à l'épanouissement de l'homme et à l'accueil de la diversité. Si l'on s'intéresse aux différentes religions dans *Le Christ selon l'Afrique*, la narratrice présente une Église catholique dépassée par les réalités de la société dans laquelle elle a longtemps été en succès, l'Islam profondément traditionaliste et anachronique, tout comme le retour aux divinités ancestrales et les nouvelles formes de religiosité qui abondent dans l'escroquerie et profitent des malheurs que vivent les populations dans une société en déréliction. Tout cela est fait dans un univers de concurrence religieuse, poussant certains à la quête des fidèles, comme le relève la narratrice dans cet extrait :

Maman s'en allait à l'église catholique qui avait l'arrogance de croire encore qu'elle jouerait un rôle dans la construction d'une Afrique unie et porterait le flambeau de la future spiritualité nègre. Elle faisait aussi sa publicité, marquait beaucoup, distribuait des prospectus, se sentant de plus en plus menacée par un déclassement sans rémission provoqué par les nouvelles églises. Les prêtres faisaient traîner la messe exprès pour tenter de rivaliser avec les pentecôtistes qu'ils méprisaient et craignaient.⁶⁹²

À cette concurrence des nouvelles églises s'ajoute d'autres formes de spiritualité, avec leurs lots de contradiction. En réalité, on est pleinement ancré dans le sens du titre qui présente le Christ, cette figure du sauveur, selon l'Afrique. Ce Christ est tout pour tous, mais personne ne le connaît en réalité, tout comme lui-même avoue ne connaître aucune de ces religions dans le rêve que fait la narratrice en plein culte : « On gospelisait, accompagné par les sons d'une guitare mal accordée ; on négro-spiritualisait au rythme d'un balafon. Tout était si tropicalisé qu'un jour Jésus m'apparut dans une vision. C'est qui ces gens, Boréale ? me demanda-t-il. Je ne les connais pas ces cananéens, moi !⁶⁹³ » Même s'il ne les reconnaît pas, le Christ est cette divinité rédemptrice qu'on cherche partout et dont chacun croit détenir le secret. Surtout, il est la solution à tous les problèmes d'une humanité qui souffre et gémit dans sa grande majorité. La narratrice présente cette situation globale qui s'étend sur tout le

⁶⁹²*Le Christ selon l'Afrique*, p. 199.

⁶⁹³*Ibid.*, p. 197.

continent : « L’Afrique cherchait ses origines à travers une spiritualité insolite, par le biais d’incompréhensibles cérémonies.⁶⁹⁴»

Dans cette logique où chaque religion, bien que gérant son lot de contradictions, est néanmoins sûre de posséder la vérité au point de se battre pour elle sans toutefois parvenir à apporter les solutions qu’elle promet, la narratrice se base sur sa trajectoire et son itinéraire pour postuler la réforme de la spiritualité, en renvoyant dos à dos ces querelles religieuses pour envisager une spiritualité propice à l’épanouissement de l’homme. On le note dans cette conversation entre Homotype et elle : « -J’apprendrai l’égyptologie à notre fils, me murmurait-il à l’oreille. Je ne veux pas que nos soi-disant prophètes lui pourrissent le cerveau, tu comprends ? Je souris tant j’étais convaincue que l’égyptologie comme autres croyances embrouillaient son esprit.⁶⁹⁵» S’il est vrai que c’est grâce à ce féru des religions ancestrales qu’elle vient de gagner son procès au point d’obtenir la garde de son enfant, Il n’en demeure pas moins vrai que cette forme d’inflexibilité de la religion ne peut qu’apporter malheur aux Africains et même au monde entier. C’est la raison pour laquelle elle donne le nom de Christ à son fils, symbole de la renaissance spirituelle en Afrique et dans le monde. C’est ce destin qu’elle trace pour lui dans cet extrait :

J’enverrai mon fils à l’école, qui sait, peut-être irait-il à l’université ? Il y apprendrait à penser. Il apprendrait à montés les coups fourrés pour s’en sortir. Peut-être y découvrirait-il des méthodes adéquates pour terrasser les messieurs de la haute finance internationale dont maman se plaignait. Peut-être réussirait-il à les saborder. Peut-être ferait-il advenir un monde plus juste où l’homme serait le centre et le reste à son service. [...] Peut-être deviendrait-t-il le sauveur des africains, il avait déjà un prénom, il ne lui restait qu’à se faire un nom, et moi je l’y aiderais.⁶⁹⁶

Le « nouveau Christ » n’a pas forcément de religion. Il trouve son inspiration dans l’éducation et la réflexion, fonde son action dans le sens du plein épanouissement de l’homme et non son asservissement. Ce personnage est symbolique déjà en lui-même, étant donné que sa morphologie fait de lui un être de nulle part. Fruit d’une relation hasardeuse entre un Blanc inconnu de passage et Boréale, le nouveau Christ est métis et symbolise aussi cette réforme de la spiritualité qui se présente comme nécessaire au contexte actuel de l’Afrique et du monde caractérisé par une incertitude croissante, telle qu’évoquée dans nos analyses précédentes. La narratrice nous le fait remarquer lorsqu’elle dit :

⁶⁹⁴ *Le Christ selon l’Afrique*, p. 203.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 258.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, pp. 259-260.

*Demain était une incertitude. Ou une incertitude pas seulement pour l'homme noir qui s'était éloigné de sa spiritualité originelle mais également pour l'homme blanc qui s'agrippait au pouvoir de la raison et aux biens matériels. Je me dis que le plus sûr moyen de survivre était de tendre la main à un autre humain.*⁶⁹⁷

Cette mission assignée à la nouvelle spiritualité est un postulat pour une spiritualité humaine, qui sort du carcan religieux et lui offre l'opportunité et la liberté d'aller vers l'autre au-delà de sa foi ; un Christ capable de tendre la main aux autres hommes pour les mettre au service de l'homme, au-delà des origines ethniques et religieuses. Bref « le projet de divinisation de l'humain, grâce à une humanisation du divin proposé par Luc Ferry dans l'homme-Dieu.⁶⁹⁸ »

Ainsi, si le désir de spiritualité est inhérent à l'humanité tout entière, il n'en demeure pas moins vrai qu'il faudrait l'éloigner de la religion qui demeure et reste le creuset de l'intégrisme religieux, dans la mesure où ses usages sont généralement le ferment qui fait généralement dégénérer des situations complexes. Dans des conditions catastrophiques, dogmatisme et l'intolérance latente se déploie pour donner naissance à l'intégrisme religieux. De *À quoi rêvent les loups* à *Soumission*, en passant par *Histoire du Juif errant*, *Le Christ selon l'Afrique* et *Les Versets sataniques*, le retour vers la religion n'est que le fruit ou le résultat de l'impasse sociopolitique et économique. Nafa Walid écoute l'appel du muezzin parce qu'il a tout perdu en ce qui concerne ses rêves. Les disciples de Mahound le suivent parce qu'ils sont marginalisés à Jahilia, tout comme ceux qui vont se convertir après le font parce qu'ils risquent la mort. Le narrateur François s'en va vers le monastère après une crise affective liée au bouleversement de la société française. Boréale, pour la première fois, se tourne vers Dieu parce qu'elle a peur de perdre son fils. Cette situation qui concerne uniquement les personnages principaux touche massivement les personnages secondaires, comme on peut le noter dans les conversions massives dans l'Espagne de l'inquisition, tout comme l'ensemble des fidèles du prophète Paul que la narratrice présente comme des désespérés sociaux. La religion devient leur dernière solution, même si elle est une solution par défaut. En réalité, nous sommes dans le schéma de l'opium consolateur de Karl Marx qui pense que « la détresse religieuse est à la fois l'expression d'une vraie détresse et une protestation contre cette détresse. La religion est le soupire de la créature opprimée, le cœur

⁶⁹⁷ *IIIIII* *Le Christ selon l'Afrique*, p.259.

⁶⁹⁸ P.95.

d'un monde sans cœur, l'âme d'un monde sans âme. Elle est l'opium du peuple.⁶⁹⁹ » Le narrateur dans *Les Versets sataniques* présente cette situation en ces termes:

La société était orchestrée par ce qu'elle appelait les grands récits : l'histoire, l'économie, l'éthique. En Inde, le développement d'un appareil d'Etat fermé et corrompu avait exclu la grande masse des habitants du projet éthique » En conséquence, les gens recherchaient des satisfactions éthiques dans le plus ancien des grands récits, c'est-à-dire la foi religieuse. 'Mais ces récits sont manipulés par la théocratie et divers éléments politiques d'une façon totalement rétrograde.'⁷⁰⁰

En faisant le rapprochement avec la société contemporaine, on se rend compte que c'est cet échec de la mondialisation et ses valeurs qui orientent l'humanité vers la religion, comme cet opium consolateur qui, malheureusement, conduit vers plus de violence. L'idéal d'un monde sans les cultures religieuses proposé par les auteurs se présente comme une solution efficace capable d'orienter l'humanité vers la sortie de ce marasme et faire émerger chez des personnes une spiritualité humaine. C'est une aventure humaine qui intègre toutes les composantes culturelles positives pour l'émergence de la civilisation humaine. Salman Rushdie, tout comme Michel Houellebecq, Yasmina Khadra, Jean d'Ormesson et Calixthe Beyala, malgré la diversité des approches, laissent entrevoir cette inévitable solution pour la réussite de l'aventure humaine. De la condition de la femme à la diversité ethnique et religieuse, de la condition de puissance à celle des peuples sous-développés, l'ensemble des auteurs, au-delà des frontières de la culture et de la race, orientent l'humanité vers cet idéal pour le succès de cette aventure humaine. À travers une écriture qui transgresse les frontières normatives rigides, des personnages insaisissables, du discours hybride entretenu dans leurs œuvres, les auteurs font le pari de l'ouverture spirituelle, loin du carcan religieux. Une écriture qui va à la rencontre de l'autre, sans le condamner d'avance, comme cette mise en garde de Bhupen : « Nous ne pouvons nier l'Ubiquité de la foi si nous écrivons en condamnant à l'avance telle croyance comme trompeuse ou fausse, ne sommes-nous pas coupables d'élitisme, ne peut-on pas nous reprocher d'imposer notre conception du monde aux masses ?⁷⁰¹ » Le village global dans lequel nous vivons nous impose ce défi, celui de nous éloigner de cette propension à voir l'autre à travers la religion, son ethnologie et sa peau ; à lier la plénitude de notre existence à ces catégories verticales de notre existence. Une façon de faire qui nous est préjudiciable si nous comptons réussir le défi commun de l'humanisation de la spiritualité. La spiritualité humaine passe aussi par cet exemple que prend Amin Maalouf et qui pourra amener les hommes à aller au-delà de ses appartenances lorsqu'il affirme :

⁶⁹⁹ P211.

⁷⁰⁰ *Les Versets sataniques*, p. 688.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 688.

La sagesse me semble résider dans une approche plus subtile, plus affinée, et moins paresseuse. Il ne s'agit pas d'ignorer les différences qu'il pourrait y avoir entre un Néerlandais et un Algérien pour rester dans le même exemple ; mais ayant pris acte de ces différences, de se donner le temps d'aller au-delà, en se disant que tous les Algériens non plus ; qu'un Néerlandais peut être croyant agnostique, éclairé ou obtus, de droite ou de gauche, cultivé ou inculte, travailleur ou glandeur, honnête ou voyou, grincheux ou bon vivant, généreux ou mesquin-et un algérien de même⁷⁰²

Il s'agit, dans cette utopie, de s'adresser à lui comme un être à part entière, libre, adulte et non de l'embarquer dans une expérience dépendante de son appartenance communautaire, religieuse ou raciale. Ce n'est que dans ce sens que l'humanité tout entière rétablira la confiance perdue et mobilisera ses ressources vers cette aventure humaine.

Le présent chapitre a permis de questionner le sens de l'histoire des religions. Partant de leur impact sur le dérèglement du monde à l'utopie d'une existence sans cultures religieuses en passant par une écriture pourfendeuse des totalitarismes religieux, les auteurs tirent les leçons du vécu des religions dans le monde. Ce vécu s'inscrit dans le cadre d'une expérience qui se vit parallèlement avec le déroulement de l'histoire de l'humanité. Les auteurs reconnaissent donc d'abord l'impact négatif des cultures religieuses dans le processus de dérèglement du monde qui résulte de la globalisation des attitudes d'enfermement et du rejet de l'autre intimement lié aux religions. C'est cette situation qui a forgé avec le temps et surtout dans le cas de notre monde devenu global de multiples conflits qui s'internationalisent. C'est Jean-Loup Amselle qui en fait un résumé poignant dans une analyse consacrée à la pensée postcoloniale lorsqu'il parle d'un monde où « tout est sens dessus dessous »⁷⁰³. Ainsi, il se développe donc chez ces auteurs une écriture contre les totalitarismes religieux qui en sont à l'origine. Au sortir de là, se déploie donc l'utopie d'un monde sans cultures religieuses. Au sortir de ce chapitre, il apparaît que le sens de l'histoire des religions a montré comment celle-ci a été le ferment des atrocités les plus inimaginables dans le monde. Même si elle est souvent créditée d'un certain humanisme, celui-ci n'est lié ni à son caractère sacré, ni à la religion elle-même. Les religions, comme ses personnages sacrés ne sont que des fabrications humaines, avec des défauts et des qualités humains. C'est la raison pour laquelle les réformes religieuses n'ont jamais aboli les intégrismes. Au contraire, elles ont généralement été des catalyseurs de ces extrémismes. Il ne reste donc qu'à envisager un monde sans cultures religieuses, monde dans lequel, l'individu pourra vivre sa spiritualité au-delà des exigences des religions.

⁷⁰²Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p. 239.

⁷⁰³Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008, réédition Fayard/Pluriel, 2010, p.7.

CONCLUSION PARTIELLE DE LA TROISIÈME PARTIE

La troisième partie de cette recherche a permis de questionner les usages des cultures religieuses et le sens de l'histoire des religions. Partant des usages des cultures religieuses, le cinquième chapitre a permis de faire une autopsie de ces pratiques qui sont généralement contradictoires aux idéaux qu'elles prétendent promouvoir. Bien plus, en mettant les usages des cultures religieuses aux côtés des valeurs interculturelles, il s'est avéré que les deux sont aux antipodes. Tandis que certains promeuvent l'ouverture et l'intégration, d'autres ramènent les individus au carcan de l'originalité de la religion. En rapprochant les usages des cultures religieuses et les pratiques totalitaires, il s'est établi une similitude qui fait de ces pratiques des sortes de totalitarisme. En orientant l'écriture de l'intégrisme dans ce sens, les romanciers mis en regard critiquent les totalitarismes religieux qui, au lieu de contribuer à l'épanouissement espéré des personnes, les embrigadent plutôt dans un état d'asservissement et de violence.

Le sixième chapitre, à la suite du cinquième, s'est inscrit dans le questionnement du sens de l'histoire des religions. Partant de leur impact sur le dérèglement du monde à l'utopie d'une existence sans cultures religieuses en passant par une écriture pourfendeuse des totalitarismes religieux, les auteurs ont pu tirer les leçons du vécu des religions dans le monde. En reconnaissant l'impact négatif des cultures religieuses dans le processus de dérèglement du monde, il se développe chez ces auteurs une écriture contre les totalitarismes religieux qui en sont à l'origine. Au sortir de là, se déploie donc l'utopie d'un monde sans cultures religieuses. Il apparaît que le sens de l'histoire des religions montre comment elles peuvent être à l'origine des atrocités les plus inimaginables dans le monde. Même si elles sont souvent créditées d'un certain humanisme, celui-ci n'est lié ni à son caractère sacré, ni aux religions elles-mêmes. Les religions, comme ses personnages sacrés sont des fabrications humaines, avec des défauts et des qualités humains. Il ne reste donc qu'à envisager un monde sans cultures religieuses, monde dans lequel, l'individu pourra vivre sa spiritualité au-delà des exigences des religions. Ainsi, les questions sur les usages des cultures religieuses et le sens de l'histoire des religions orientent vers une réponse : les cultures religieuses sont des totalitarismes que le monde actuel, guidé par des principes d'acceptation, d'intégration et d'ouverture ne peut plus se permettre d'ériger en valeur. Il est désormais temps de postuler l'hypothèse d'un monde dans lequel tout individu pourra vivre sa spiritualité au-delà des carcans religieux.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au bout du compte, il est important de rappeler que la présente recherche s'articulait autour de « discours sur l'intégrisme religieux : une lecture de quelques romans contemporains ». Il s'agissait d'examiner comment la littérature met en scène l'intégrisme religieux et les postulations imaginaires qui en découlent. Pour mieux cerner les contours de cette étude, nous nous sommes servi de la sociocritique, outil scientifique qui nous a permis de parvenir au terme de cette étude. Il s'agissait en fait de la sociocritique d'Edmond Cros qui permet, à travers une étude des modalités de la mise en texte, telles que les idéosèmes et les médiations, d'analyser la double relation qui unit le texte à la sémiologie sociale. Il était question de voir, chez les auteurs qui littérisent la résurgence de l'intégrisme religieux, comment cette mise en texte permet de reconsidérer la question de nos jours. Ainsi, il ressort de notre analyse que l'intégrisme religieux est une expression du totalitarisme religieux qui profite de l'angoisse d'une humanité prise au piège par une modernité assujettissante. Partant de l'expérience catastrophique des cultures religieuses, l'écriture de l'intégrisme religieux postule une nouvelle relation entre les espaces, les idées et les individus. Cette relation interculturelle est fondée sur l'effacement de l'Être tutélaire, physique ou imaginaire, social ou culturel sacré susceptible de déterminer les choix des personnes. Voilà pourquoi elle prône la fin des totalitarismes religieux pour postuler un monde sans religion. Pour y arriver, nous avons, en respect des principes méthodologiques de la sociocritique, organisé notre travail en trois parties, à savoir : les motivations socio-historico-politiques et orientations idéologiques de l'intégrisme religieux, les structures discursives et les configurations du récit intégriste pour aboutir enfin au requestionnement des cultures religieuses et au sens de l'histoire des religions.

Comme indiqué plus haut, la première partie de la présente recherche s'est articulée autour des motivations socio-historico-politiques et orientations idéologiques de l'intégrisme religieux. Si le phénomène intégriste renvoie à cette posture de l'enfermement, de l'attardement d'un individu qui clame sa dévotion à un passé plus ou moins glorieux, il n'en demeure pas moins vrai que dans la pratique, ce retour au passé et cette adoration du passé sont liés aux dilemmes que font surgir les contradictions du monde, ainsi que ses effets dévastateurs. C'est une position qui a donc permis, conformément à la méthode sociocritique, d'étudier comme ce phénomène est mis en texte. Elle s'est d'abord articulée autour de ses ressorts socio-historico-politiques. En ce qui concerne ce premier aspect, l'intégrisme religieux a présenté plusieurs événements historiques conflictuels et civilisationnels qui ont alimenté des conflits et sont porteurs eux-mêmes des gènes de conflits. Ce sont ces réseaux

tensifs qui sont généralement portés et récupérés par l'intégrisme religieux qui finit par travestir les ambitions légitimes des personnages pour les orienter vers la radicalisation religieuse. Les exemples relatifs au rejet de l'impérialisme occidental ou encore à la guerre de l'Assam et même à la domination romaine nous ont permis de voir comment ces faits historiques ont généralement été manipulés par la religion pour la radicalisation des personnages.

Sur le plan sociopolitique, la même analyse a été effectuée pour voir également comment les auteurs mettent en scène les conditions sociopolitiques de l'intégrisme religieux. Cet aspect a permis de déceler plusieurs de ces faits sociopolitiques chez les romanciers en étude. La prolifération des différentes formes de religiosité vont des croyances modernes aux pratiques traditionnelles, des monothéismes aux polythéismes. Cette présence multiple les met dans une situation de concurrence et de suspicion, traçant des schémas du genre vrai/faux, dilué, traître /authentique. S'accompagnant d'une situation sociale catastrophique, elle finit par unir les personnages selon qu'ils sont de la catégorie des riches, dominants ou autochtones et selon qu'ils sont de la catégorie des pauvres, dominés, assujettis ou étrangers, une situation qui les met dans un état de hantise permanente : les uns voulant accéder au monde de leurs désirs, les autres faisant tout pour s'y maintenir. Ainsi, qu'il s'agisse de ceux qui sont pauvres et même de ceux qui sont riches, les êtres marginalisés se trouvent généralement dans des conditions de déséquilibre psychologique qui sont généralement exploitées par des ambitions intégristes. L'appel du muézin qu'écoute Nafa Walid le pénètre dans cet état, tout comme le retour du monastère de François. La situation de Boréale, tout comme celle des convertis de l'Espagne de l'inquisition, n'est pas très différentes de celles évoquées plus haut. La rhétorique intégriste utilisée dans un cas comme dans l'autre n'est donc fructueuse que parce qu'elle trouve les personnages dans cet état de déséquilibre.

Dans la même perspective, la présente étude s'est ensuite orientée vers les apports idéologiques du phénomène intégriste. Il s'agissait pour nous de voir comment l'intégrisme, en tant qu'idéologie, naît et émerge dans une société qui prône des valeurs opposées. En analysant les différentes œuvres en étude, on a pu constater que l'intégrisme religieux naissait très souvent de la faiblesse des politiques en présence qui favorisent son enracinement social. Ce qui le démontre, ce sont : les interprétations nées de la corruption, le clientélisme politique et la réduction des libertés, le fossé abyssal entre les gouvernants et les populations qu'ils sont supposés représenter et surtout dont ils doivent assurer le bien-être. Les exemples de la corruption endémique des villes d'Alger et de Douala ont montré cet échec de la politique des

gouvernants, tout comme le clientélisme politique en France et la réduction généralisée des libertés que l'on retrouve dans tout le corpus. Cet échec des politiques en présence est à l'origine de l'idéologie intégriste, présentée comme une alternative susceptible de réaliser les aspirations légitimes des peuples. Après l'analyse de l'échec des politiques en présence, la même idée s'est arrêtée sur les méthodes d'adhésion à l'idéologie, en commençant par des acteurs charismatiques qui sont capables d'asseoir leur influence. Celle-ci a conduit à l'analyse de l'influence des religieux intolérants /ambitieux, des financiers ambitieux et des croyants fanatiques. Bien plus, les espaces d'adhésion sont également d'une importance capitale. Ces acteurs se servent des espaces de prolifération de l'idéologie qui sont entre autres les lieux des cultes secrets et ouverts, le noyau familial ou encore l'orientation religieuse du système éducatif. C'est cette capacité de l'idéologie à se diffuser de façon hétérogène par la diversité des acteurs et de ses espaces de diffusion qui la rend globale et permet aussi aux différents personnages de la porter.

On se rend compte que l'intégrisme religieux n'est pas uniquement une question de religion ou d'interprétation des textes religieux ; il s'accompagne aussi d'un contexte social-historique, idéologique et économique qui influence les dogmes religieux plus ou moins latents chez les personnages. C'est une conception qui fait de la religion un ferment de l'intégrisme, étant donné que tous les soubresauts de l'histoire de la société et de l'économie peuvent être interprétés sous le prisme de cette base culturelle. La lecture historique des différents textes en étude nous a permis de voir, au-delà de la diversité linguistique et stylistique des productions littéraires, comment cette réalité a été l'une des circonstances et souvent même le moteur de l'intégrisme religieux. C'est certainement cette logique qu'Amin Maalouf relève dans le dérèglement du monde lorsqu'il analyse la question des légitimités entre chiïtes et sunnites :

Sur cette querelle dynastique que se sont greffée comme ce fut d'ailleurs le cas le cas pour les querelles théologiques des chrétiens, des considérations d'un autre ordre. Lorsque Rome jadis condamnait comme hérétiques les croyances d'un patriarche d'Alexandrie ou le Constantinople lorsque Henri d'Angleterre rompait avec l'église romaine, ou qu'un prince allemand prenait parti pour Luther, il y avait souvent des considérations politiques, et même des rivalités commerciales conscientes ou pas, qui jouaient un rôle souterrain. De la manière, les thèses du chiïsme ont parfois été adoptées par des populations qui voulaient marquer leur opposition au pouvoir du moment.⁷⁰⁴

Autant dire que la question de l'intégrisme religieux n'est seulement pas une question d'interprétation ou d'évolution dans la compréhension des textes sacrés ; elle permet aussi à la

⁷⁰⁴Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde, quand nos civilisations s'épuisent*, op.cit., p.110.

religion s'est d'être imbriquée dans la réalité sociopolitique et économique de son temps. Cela pousse les uns à construire des images négatives ou positives des autres. Cette construction qui peut se faire dans les contextes de différence identitaires, raciaux, culturels ou de sexe. Dans un cas comme dans les autres, la religion sera utilisée pour donner une logique à la situation tensive qui prévaut.

Après avoir relevé ces éléments mis en texte, la présente étude s'est orientée vers les altérités langagières qui ont permis à l'auteur d'esthétiser l'intégrisme religieux. Il s'agissait également d'une autre exigence de la sociocritique qui voudrait qu'on s'intéresse aux altérités langagières constitutives du phénomène étudié que le texte mobilise en son « dedans » vers la sémiotique sociale. C'est la raison pour laquelle elle s'est intéressée aux structures discursives et aux configurations du récit intégriste. En première analyse, elle s'est orientée vers les modalités discursives qu'utilisent les différents auteurs. S'intéressant à l'analyse de la métaphore que fait Edmond Cros, l'on s'est arrêté de façon concrète sur la manière dont les médiations langagières relatives à l'intégrisme religieux laissent apparaître l'ensemble des discours sociaux imbriqués à cette idéologie. À travers l'analyse des médiations socio-discursives et culturelles, on s'est rendu compte que l'écriture de l'intégrisme religieux est la mise en scène d'un discours polyphonique qui s'éloigne de l'univocité de l'idéologie intégriste pour une pluralité de voix et de discours sociaux qui s'affrontent dans le texte. C'est cela qui fait du discours intégriste un discours agonistique. À travers la dislocation des structures langagières et textuelles, et même une imagologie fondée sur le cliché, l'écriture de la violence et la répartition des chronotopes, les auteurs posent les bases d'une possible déconstruction de cette rigidité totalitaire pour laisser découvrir les voix marginales. Cette perspective s'inscrit dans la découverte et l'ouverture vers d'autres discours et d'autres horizons.

La même analyse s'est poursuivie au quatrième chapitre qui s'est intéressé aux structures narratives de l'intégrisme religieux. Dans cette perspective, la présente étude a analysé plusieurs aspects relatifs aux modalités narratives pour se rendre compte d'une porosité qui peut s'observer au niveau des différentes désinences du récit, de la polyphonie narrative et même des personnages et leurs multiples quêtes. Partant de ces désinences du récit, on s'est rendu compte qu'il y a un chaos narratif qui crée des mélanges entre alternance et enchâssements des récits, sortant de la pureté du récit Balzacien au nouveau récit, avec une chronologie déstructurée. L'écriture de la transgression devient donc une forme de critique de la rigidité sur le plan narratif pour la fluidité, la dynamique et la porosité. La même logique se

perçoit par la diversité du choix des personnages et leurs multiples quêtes. L'analyse de ceux-ci laisse entrevoir des portraits instables et souvent trompeurs. Au moment où on croit saisir le personnage, une situation de sa vie vient bouleverser l'idée qu'on avait déjà de lui. Leurs multiples quêtes les orientent perpétuellement vers des ailleurs aux multiples désirs, comme si l'ici n'était pas suffisant pour eux, une façon d'insuffler une logique du dépassement de la transgression des structures de départ ou du passé vers de nouvelles structures. C'est ce désir de changement des paradigmes qui constitue aussi une déconstruction de l'intégrisme religieux.

En ce qui concerne la polyphonie narrative, si on peut évoquer la même réalité mentionnée plus haut, on verra le manque de liberté des personnages qui n'agissent pas mais qui sont agis, critiquant ainsi l'emprise des religions sur les personnages. La déconstruction de l'intégrisme religieux est donc d'abord une réalité scripturale dans sa représentation littéraire. Cette écriture contestataire met la religion en procès. D'ailleurs le personnage Salman, tout comme le poète Baal dans *Les Versets sataniques*, sans oublier Sid Ali dans *À quoi rêvent les loups*, font ce procès des religions à travers leur écriture. La même réalité peut se voir à travers la musique chez Calixthe Beyala, Jean d'Ormesson et les citations poétiques chez Michel Houellebecq. En réalité, c'est grâce à l'écriture en particulier et à l'art en général qu'on arrive à interroger l'intégrisme religieux et c'est l'ensemble de ces médiations qui nous permet de nous orienter vers la "sémiosis sociale" que les auteurs de ces différents textes comptent imprimer.

Après avoir étudié les altérités langagières de l'intégrisme religieux, la présente étude pouvait enfin se tourner vers la relation bidirectionnelle qui unit le texte à la sémiosis sociale. Il s'agit en réalité d'un travail en aller-retour, favorisé par les différentes médiations sus citées, qui permettent de voir comment l'intégrisme religieux s'adresse à la société et comment celle-ci, par le biais de l'écriture, réoriente le phénomène. Partant du postulat que l'intégrisme religieux n'est pas qu'une question religieuse, et fort de l'analyse des modalités d'incorporation du phénomène intégriste, on peut désormais voir quelles sont les postulats idéologiques de ce phénomène dans le monde contemporain. C'est la raison pour laquelle elle s'est donc articulée autour du questionnement sur les cultures religieuses et le sens de l'histoire des religions. Dans cette optique, la présente étude a d'abord questionné les usages des cultures religieuses en relation avec les aspirations légitimes des personnes. Ce questionnement a montré que ces pratiques sont généralement contradictoires aux idéaux qu'elles prétendent promouvoir. Bien plus, les usages des cultures religieuses sont aux

antipodes des valeurs interculturelles dans la mesure où les religions ramènent les individus dans le carcan de leur vision. En rapprochant les usages des cultures religieuses et les pratiques totalitaires, il s'est établi une similitude qui fait de ces pratiques des sortes de totalitarisme.

En orientant l'écriture de l'intégrisme dans ce sens, les romanciers mis en regard critiquent les totalitarismes religieux qui, au lieu de contribuer à l'épanouissement espéré des personnes, les embrigadent plutôt dans un état d'asservissement et de violence. Cette alternative illusoire finit généralement par les conduire au regret et à l'incapacité d'atteindre les objectifs de départ. Comment sortir de cette situation qui pousse les individus à se transformer en de véritables meurtriers au nom de la religion ? Comment amener les uns et les autres à vivre leur spiritualité au-delà des totalitarismes religieux ?

Le dernier chapitre de notre recherche qui questionne le sens de l'histoire des religions opte pour l'utopie d'un monde sans cultures religieuses. Conscient des enjeux de notre époque et du défi de l'aventure humaine qui nous incombe, cette utopie se présente comme un défi et une urgence, vu les nombreux soubresauts que traverse notre monde et le record des conflits à caractère religieux qu'on y dénombre. Ce défi commence par la reconnaissance de l'impact de la religion dans la situation de dérèglement du monde actuel. Il s'agit d'un constat qui peut se faire un peu partout dans le monde, indépendamment des cultures et des civilisations. Au sortir de là, se déploie donc l'utopie d'un monde sans cultures religieuses. Ainsi, il apparaît que le sens de l'histoire des religions montre comment celle-ci a été le ferment des atrocités les plus inimaginables dans le monde. Même si elle est souvent créditée d'un certain humanisme, celui-ci n'est lié ni à son caractère sacré, ni à la religion elle-même. En réalité, cet humanisme n'est pas l'apanage des religions. De même, ses personnages sacrés ne sont que des fabrications humaines jouissant de leurs défauts et de leurs qualités. C'est la raison pour laquelle les réformes religieuses n'ont jamais aboli les intégrismes. Au contraire, elles ont généralement été des catalyseurs de ces extrémismes. Il ne reste donc qu'à envisager un monde sans cultures religieuses, monde dans lequel l'individu pourra vivre sa spiritualité au-delà des exigences des religions.

Ainsi, ce plan guidé par la sociocritique d'Edmond Cros nous a conduit à plusieurs résultats : Du point de vue de la nature des personnages, l'ensemble des œuvres du corpus a mis en évidence une diversification du personnage intégriste. De l'artiste à l'homme d'affaire ambitieux, en passant par les hommes politiques, les étudiants, les personnages marginaux et les religieux nostalgiques du passé, nous sommes loin du portrait limité de l'intégriste

religieux. Celui-ci est généralement dressé et réduit aux illettrés. C'est laisser entendre que parmi les intégristes on en trouve aussi des intellectuels, des artistes, des hommes d'affaires et, bien-sûr, des religieux et des guerriers fascinés par un potentiel idéal passéiste. Bien plus, cette diversité des personnages a permis de dépasser des théories relatives à l'espace de l'intégrisme qui est généralement associé aux lieux qui ne sont pas ouverts à la modernité. Cependant, la diversité des espaces et des personnages montre en réalité que le phénomène peut aussi se vérifier dans des espaces ouverts à la modernité. La nature des personnages ainsi que les espaces dans lesquels ils évoluent, ne sont pas des éléments qui déterminent forcément l'adhésion à l'intégrisme religieux ou à toute autre idéologie radicale. Cette diversité des personnages qui nous fait évoluer de l'espace sacré à l'espace profane, des personnages religieux aux non religieux, des pays modernes aux pays sous-développés montre en réalité le caractère global de l'intégrisme religieux. La fictionalisation du phénomène intégriste permet de transgresser les clichés qui lui sont rattachés et surtout de l'envisager comme un phénomène global. Il y a certes des espaces dans lesquels la manipulation des textes sacrés est beaucoup plus accentuée. Cependant, tout ceci est souvent lié à l'échec de ces personnages à bénéficier tant sur le plan matériel que sur le plan psychologique des bienfaits de la modernité qu'ils contemplant à distance. Dans ce sens, si la diversité des personnages et des espaces arrive à créer une esthétique de la transgression des frontières, elle favorise également une solution globale à l'intégrisme religieux.

Bien plus, la redéfinition de la notion de relation entre les humains et l'être sacré reste la meilleure option dans l'amélioration de ce climat délétère qui pousse les uns et les autres à se regarder en ennemis. Il y a certes des difficultés dans ces relations entre personnages et espaces, mais celles-ci se solidifient et se réinventent au fil du temps et des rencontres, favorisant ainsi leur reconfiguration. Cette solidification des rapports entre personnages les pousse à rejeter ou à regretter l'option intégriste. Nafa Walid et le joueur de la mandoline finissent par regretter la confiance aveugle faite à la religion ; Boréale renvoie dos à dos le radicalisme de prophète Paul et l'intégrisme religieux d'Homotype pour la réinvention d'un Christ beaucoup plus humain. Salman et François finissent par tourner en bourrique le radicalisme des cultures religieuses auxquelles ils associent plutôt les intérêts égoïstes des acteurs. Tout cela est lié à une relation approfondie entre les hommes, à la découverte approfondie du phénomène religieux qui finissent par valoriser ce qu'ils ont de plus sacré en eux pour l'aventure humaine. Ainsi, dans un monde où on assiste plus ou moins à l'abolition des frontières physiques et au renforcement de celles relatives à la culture, la représentation de

l'intégrisme religieux permet de promouvoir une mondialisation complète, où les hommes auront « la force imaginaire de concevoir toutes les cultures comme exerçant à la fois une action d'unité et de diversité libératrice.⁷⁰⁵ »

En ce qui concerne les sources des différents auteurs, leur rapprochement a permis d'évaluer la vastitude de leur culture dans le temps et dans l'espace. Nous sommes partis dans les quatre coins du globe où nous avons exploré l'imaginaire de ces peuples relatifs à l'intégrisme religieux. Ainsi, nous avons pu identifier les différentes sources orales et écrites qui enrichissent les œuvres en étude. Les personnages qui figurent dans ces différentes œuvres relèvent bien de la religion comme de la scène folklorique ; de la richesse, comme de la pauvreté ; de l'érudition, comme de l'ignorance ; du passé, comme du présent ; de la littérature écrite, comme de la tradition orale. Cette cohabitation des figures héroïques du texte est également illustrée par la cohabitation des divinités où Yahvé est à côté des dieux grecs, Allah et Ah-Lat se côtoient aussi, tout comme Simon est à la fois juif, chrétien, musulman, bouddhiste et athée. On note la même logique chez Gibreel qui se confond entre sa posture de l'ange, du prophète d'amoureux inconditionnel du sexe et de narrateur. Au-delà donc des barrières du temps, de l'espace, de la religion, de la race et de la culture, il se dégage une certaine universalité dans le traitement de la question de l'intégrisme religieux. Ainsi, en dépassant ces simples références relatives au texte, il est possible de voir en nous, lecteurs contemporains, le reflet de ces différents personnages qui illustrent ces attitudes, tout comme on peut se trouver en train de devenir des personnages qu'on n'a pas souhaité être au départ. C'est aussi l'illustration de notre condition aujourd'hui qui voit en la religion un phénomène ramant à contre-courant de l'idéal contemporain d'ouverture. Pendant que les frontières physiques s'amenuisent au fil du temps, la religion reste l'un des derniers remparts qui impose désormais des frontières culturelles.

En fin de compte, la prépondérance de l'histoire dans la représentation de l'intégrisme religieux nous a permis d'établir le rapport entre l'histoire et l'idéologie intégriste. Malgré l'évolution de l'histoire, la présente étude a pu remarquer que ce phénomène a été prépondérant tout au long de l'histoire. Bien que relevant cette constance du phénomène, les auteurs illustrent la particularité de notre époque dominée par la mondialisation qui fait craindre les conséquences de l'intégrisme religieux sur le plan global. La littérature francophone contemporaine permet donc une réorientation de l'histoire au-delà de la théorie

⁷⁰⁵ Edouard Glissant. *Introduction à une poétique du divers*, p.71.

du choc des civilisations pour la construction d'une humanité, unique et diverse. Le sens de l'histoire montre de nombreuses réformes qui n'ont pas empêché des interprétations diverses en fonction des soubresauts. C'est la raison pour laquelle il pousse l'humanité à rompre avec les frontières culturelles qu'imposent les religions pour envisager un monde au-delà des cultures religieuses.

De toutes ces interprétations qui découlent des représentations de l'intégrisme religieux dans le roman francophone contemporain, il ressort que ces représentations donnent les clés d'une lecture du monde proposée par les romanciers en étude. Loin de sombrer dans les thèses simplistes et paresseuses qui fondent l'intégrisme dans certains espaces, loin de cataloguer certaines religions et certains peuples, la représentation de l'intégrisme religieux permet en réalité d'attirer l'attention de notre société sur le fait que la religion est l'un des germes de son propre dérèglement. Combinée au désespoir d'une humanité confrontée à une modernité sélective, exclusive et méprisante, elle est généralement à l'origine du désastre que cause l'interprétation suicidaire des textes sacrés que nous vivons de nos jours. On ne peut donc plus considérer le retour de l'intégrisme religieux comme un simple phénomène normal de l'histoire à cause des spécificités de notre monde. La solution en elle-même ne se limiterait donc pas à la réforme d'une quelconque religion ou même à l'exclusion d'un peuple ou d'une doctrine condamnée d'avance. Les auteurs proposent la redéfinition des relations dans le monde contemporain. Cette redéfinition est fondée sur l'effacement de l'Être religieux qui facilitera la démarche vers l'Autre. Il s'agit de l'utopie d'un monde sans religion susceptible de libérer le désir de spiritualité des personnes du carcan des usages des cultures religieuses. Loin donc du choc des civilisations religieuses, naîtra une humanité unique et diverse, qui privilégiera la réussite de son aventure sur terre. Ce n'est que dans ce sens que l'humanité tout entière pourra rejeter le bonheur illusoire de l'intégrisme religieux pour le bonheur réel d'une aventure terrestre réussie.

BIBLIOGRAPHIE

I-CORPUS

BEYALA, Calixthe, *Le Christ selon l'Afrique*, Paris, Albin Michel, 2014.

HOUELLEBECQ, Michel, *Soumission*, Paris, Flammarion, 2015.

KHADRA, Yasmina, *À quoi rêvent les loups*, Paris Julliard, 1999.

D'ORMESSON, Jean, *Histoire du Juif errant*, Paris, Gallimard, 1991.

RUSHDIE, Salman, *Les Versets sataniques*, Paris, Plon, 1999.

II- ŒUVRES COMPLÉMENTAIRES AU CORPUS

BEYALA, Calixthe, *Les honneurs perdus*, Paris, Albin Michel, 1996.

Amours sauvages, Paris, Albin Michel, 1999.

Lettre d'une Afro-Française à ses compatriotes, Paris, Mango, 2000.

Les Arbres en parlent encore, Paris, Albin Michel, 2002.

Femme nue, femme noire, Paris, Albin Michel, 2003.

La Plantation, Paris, Albin Michel, 2005.

L'Homme qui m'offrait le ciel, Paris, Albin Michel, 2007.

HOUELLEBECQ, Michel, *Extension du domaine de la lutte*, Paris, Maurice Nadeau, 1994.

Les particules élémentaires, Paris, Flammarion, 1998.

Plateforme, Paris, Flammarion, 2001.

La Possibilité d'une île, Paris, Fayard, 2005.

La Carte et le Territoire, Paris, Flammarion, 2010.

Sérotonine, Paris, Flammarion, 2019.

KHADRA, Yasmina, *Les Agneaux du Seigneur*, 1998, Paris, Julliard, Paris

Les Hirondelles de Kaboul, Paris, Julliard, 2002.

L'Attentat. Paris, Julliard, 2005.

La Rose de Blida, 2005, Paris, Après la lune, 2007.

Les anges meurent de nos blessures, Paris, Julliard, 2013

La Dernière Nuit du Raïs, Paris, Julliard, 2015

Dieu n'habite pas La Havane, Julliard, 2016

D'ORMESSON, Jean, *La Gloire de l'Empire*, Paris, Gallimard, 1971.
Au plaisir de Dieu, Paris, Gallimard, 1974
Dieu, sa vie, son œuvre, Paris, Gallimard, 1981
Presque rien sur presque tout, Paris, Gallimard, 1996.
C'est une chose étrange à la fin que le monde, Paris, Robert Laffont, 2010.
Dieu, les affaires et nous, Paris, Robert Laffont, 2015.

RUSHDIE, Salman, *Les Enfants de minuit*, (1981), Paris Stock, 1983.
La Honte, (1981), Paris Stock, 1985.
Le Dernier Soupir du Maure, Londres, Random House, 1995.
La Terre sous les pieds, Paris, Plon, 1999.
L'Enchanteresse de Florence, Paris, Plon, 2008.

III- OUVRAGES ET ARTICLES SUR LES AUTEURS DU CORPUS

III-1 OUVRAGES

AGERUP, Karl. *Didafictions. Littérarité, didacticité et inter discoursivité dans douze romans de Rober Bober, Michel Houellebecq et Yasmina Khadra*. Stockholm : US-AB, 2013.

BENSALMA Fethi, *une fiction troublante : De l'origine en partage*, Montpellier, éditions de l'Aube, 1994.

PACHET Pierre, *Un à Un : De l'individualisme en littérature (Michaux, Naipaul, Rushdie)*. Paris, seuil, 1993.

POREE Marc et MASSERY Alexis, *Salman Rushdie*, Paris, seuil, 1996.

III-2 ARTICLES

BENCHEIKH Jamel Eddine, « Islam et littérature », *Le monde des livres*, 7Avril1989.

BEN JELLOUN Tahar, « Blasphème et liberté », *Le Monde*, 4 mars1989.

BOUKEBBAB, Nadjat, « À quoi rêvent les loups ou l'émergence d'un espace apocalyptique », in *Synergie Algerie* n° 21- 2014.

DHOMBRES Dominique, « *Les passages des Versets sataniques qui choquent les musulmans* », *Le monde*, 20février 1989.

-« Mahomet doit-il être protégé par la loi britannique sur le blasphème? », *Le monde*, 2 février 1989.

DELOURME Chantal, « Territoire et écriture dans *Midnight's Children* », in *L'exil et l'allégorie dans le roman anglophone contemporain*, Michel Morel éd., Paris, Editions Messène, 1998.

FONTAINE André, « Fanatisme et hospitalité », éditorial, *Le Monde*, 1^{er} mars 1989.

-« Appel au meurtre », éditorial, *Le monde*, 15 février 1989.

GAUDEUL, Jean-Marie, « j'ai lu les "versets sataniques" de Salman Rushdie », in *Hommes et Migrations*, n°1122, mai 1989.

GUEYRAS Jean, « L'arrière-plan iranien de l'affaire Rushdie », *Le Monde*, 23 février 1989.

KHADRA, Yasmina. « Aller au commencement du malentendu ». *Entretien* (avec Christine Rousseau). *Le monde des livres*. [En ligne]. Mis en ligne le 28.09.2006. URL : http://www.lemonde.fr/livres/article/2006/09/28/Yasmina-Khadra-aller-au-commencement-dumalentendu_817959_3260.html#SqgiVz6X3AsQkKkb.99.

KHADRA, Yasmina. *Entretien* (avec Mohamed Chafil Mesban). *Le soir d'Algérie* : « Entretien du mois » [En ligne]. Mis en ligne le 26. 04. 2007. URL : [http://www.lesoirdalgerie.com/articles/2007/04/26/article.Php?sid=52831&cid=30.\(Consulté](http://www.lesoirdalgerie.com/articles/2007/04/26/article.Php?sid=52831&cid=30.(Consulté).

KHADRA, Yasmina. « Le choc des cultures : un choc d'incultures » (propos recueillis par Didier Billion et Marie de Jerphanion le 11 mars 2009). *Revue internationale et stratégique* n°74(2/2009) : 7-13. [En ligne]. URL : www.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2009-2-page-7.htm. DOI : 10.3917/ris.074.0007.

LESPRIT Bruno, « Salman Rushdie enfant du rock », *Le monde*, 1^{er} Octobre 1999.

MONEYANG, Patrick, « Le Christ selon l'Afrique ou la littérature de la résistance selon Calixthe Beyala », in *La littérature camerounaise d'expression française : Des années de braise aux années d'espérance*, Paris, L'Harmattan, 2018.

PACHET Pierre, *La règle du jeu*, « Avec Salman Rushdie », n°10, mai 1993, diffusion Hachette.

PAWLIKI, Jędrzej. « La trilogie du grand malentendu de Yasmina Khadra : implication plurielle des héros Khadraiens ». *planeta Literatur. Journal of global Literary studies* 1/2014. [En ligne]. URL: <http://www.planeta-litteratur.com/uploads/2/0/4/9/20493194/>.

PERONCEL-HUGOZ Jean-Pierre, « Le dédale de Salman Rushdie », *Le monde des livres*, 28 juillet 1989.

POREE Marc et MASSERY Alexis, « *Midnight's Children* ou les avatars du corps dans l'histoire », in *Les figures du corps*, sous la direction de Bernard Brugière, Paris, Publications de la Sorbonne, 1991.

-« Ceci n'est pas le Pakistan: *Shame de Salman Rushdie* », in *L'exil et l'allégorie dans le roman anglophone contemporain*, Sous la direction de Michel Morel, Paris, Editions Messène.

SCARPETTA Guy, « Rushdie écrivain », *La règle du jeu*, n°10, diffusion Hachette, mai 1993, pp.173-202

SILBER Martine, « *Versets de poche* », *Le monde*, 5 mai 2000.

SINGH Vijay, « Un écrivain n'est jamais "trop libre" », *Le monde*, 16 février 1989.

THOMSON Anne, « Et si l'on parlait du livre de Rushdie? », *Le monde*, 10 mars 1989.

GUEYRAS Jean, « L'arrière-plan iranien de l'affaire Rushdie », *Le Monde*, 23 février 1989.

IV- OUVRAGES ET ARTICLES THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES

IV-1 OUVRAGES

ABADA MEDJO Jean-C. et MOUNTAPMBEME P. NJOYA, Y., *De l'extrême dans les littératures francophones des Suds*, Paris, L'Harmattan, 2021.

BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.

- *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire du Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.

- *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1970.

BARTHES Roland et al. *Littérature et réalité*, Paris, Seuil, 1982.

BARTHES, Roland, *Le Degré zéro de l'écriture suivi de nouveaux essais critiques*, Paris, Le Seuil, 1972.

BARTHES, Roland, *S/Z*, Paris, Le Seuil, 1970.

- *Œuvres complètes, Tome III, Paris, Le Seuil, 1975.*

- *Mythologies, Paris, Seuil, coll. « Points », 1957.*

- *Essais critiques, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1964.*

- « Introduction à l'analyse structurale du récit », *Communications* 8, Octobre 1966.

- *Le plaisir du texte, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1982.*

- *Le bruissement de la langue, Paris, Seuil, 1984.*

- *Œuvres complètes 1974-1980, tome III, Paris, Seuil, 1995.*

BOURNEUF. R et OUELLET. R, *L'Univers du roman*, Paris, PUF, 1972.

BOUVERESSE, Renée, *L'expérience esthétique*, Paris, Armand Colin, 1998.

BRUNEL P. et Alii, *Qu'est-ce que la littérature comparée ?* Paris, Armand Colin, (1963), 1996.

- CARCAUD-MACAIRE, Monique**, *Questionnement des formes. Questionnement su sens*, « pour Edmond Cros », Montpellier, CERS, 1997.
- CHARAUDEAU, Patrick**, *Le discours de manipulation entre persuasion et influence sociale*, actes du colloque de Lion, 2009.
- CHEVREL, Yves**, *La Littérature comparée*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1989
- COMPAGNON Antoine**, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.
- Le Démon de la théorie - Littérature et sens commun*, Paris, Seuil, coll. « point Essais », 2002.
- CROS, Edmond**, *Séminaire de recherche de l'institut International de sociocritique*, Université Paul Valéry, Montpellier, 1991.
- *De l'engendrement des formes*, Montpellier, Éditions du CERS, 1985.
- Genèse socio-idéologique des formes. Théoriques et pratiques sociocritiques*, Paris, Éditions du CERS, coll. « Études sociocritiques », 1998.
- *La Sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- *Le Sujet culturel : sociocritique et psychanalyse*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix**, « Rhizome », in *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuits, 1980.
- *Le pli-Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, coll. « Critique », 1988.
- DERRIDA Jacques**, *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, coll. « Critique », 1972.
- Marges de la Philosophie*, Paris, Editions de Minuit, coll. « Critique », 1972.
- Positions*, Paris, Editions de Minuit, coll. « Critique », 1972.
- DUCHET, Claude**, *Sociocritique*, Paris, Nathan, 1979.
- DUPERAY, Max**, *Fiction et entropie - Une autre fin de siècle anglaise*. Publications de l'Université de Provence, 1996.
- DURAND, Gilbert**, *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel ; 1996.
- L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994.
- L'Imagination symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archétypologie -générale*, Paris, Bordas, 1969.
- ELIADE, Mircea**, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- Traite de l'histoire des religions*, Paris, Payot, 1953.
- Images et symbolisme : essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952.

FABRE-SERRIS Jacqueline, *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d'Ovide-Fonctions et significations de la mythologie de la Rome augustéenne*, Paris, Klincksiek, 1995.

GENETTE, Gérard, *Figures I*, paris, seuil, coll. « Points », 1976.

-*Figures II*, paris, seuil, coll. « Points », 1979.

-*Figures III*, paris, seuil, coll. « Poétique », 1972.

-*Nouveau discours du récit*, Paris, seuil, coll. « poétique », 1983.

-*Figures IV*, paris, seuil, coll. « Tel Quel », 1999.

-*Métalepse, De la figure à la fiction*, paris, Seuil, coll. « Poétique », 2004.

-*Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982.

-*Discours du récit*, Paris, Seuil, 2007.

GLISSANT Edouard, *Poétique II- L'intention poétique*, paris, Gallimard, 1997.

-*Poétique III- Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.

-*Poétique IV-Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997.

-*Le discours antillais*, paris, Gallimard, coll. « Folio », 1997.

GOLDMANN, Lucien, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959.

MAALOUF, Amin, *Les Identités meurtrières*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1998.

- *Le Dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2009.

MBALA ZE, Barnabé, *Algirdas Julien Greimas et la science des signes*, Paris l'Harmattan, 2012.

-*La Narratologie revisitée. Entre Antée et Protée*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2003.

MBEMBE, Achille, *Politiques de l'inimitié*, Paris, la Découverte, 2016.

MOURA, Jean-Marc, *Littératures francophones et théories postcoloniales*, Paris Presses Universitaires de France, 1999.

PAGEAUX, Daniel Henri, *Littérature et culture en dialogue*, Paris, L'Harmattan, 2007.

PICHOIS C. et ROUSSEAU A.M, *La littérature comparée*, Amand Colin, 1967.

POUVET, Roger et alii, *L'ontologie de l'œuvre d'art : théorie, pratique, médiation*, Rennes, Presses universitaires Rennes, 1997.

RICŒUR, Paul, *Idéologie et utopie*, Paris, Le Seuil, 1996.

ROBIN, Regine et ANGENOT, Marc, *La sociologie de la littérature : un historique*, Montreal, CIADEST, université du Québec à Montréal, 1991.

RODINSON Maxime, *Mahomet*, Paris, Club français du livre, 1961.

ROY, Olivier, *Généalogie de l'Islam*, Paris, Hachette, 1995.

- SAÏD, Edward**, Culture et impérialisme, Paris, Fayard, 2000
 -*L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- SOMMIER, Isabelle**, *Le terrorisme*, Paris, Flammarion, 2000.
- TORSELLO, David**, *Corruption in public administration: an ethnographic approach*, 2016.
- VALETTE, Bernard**, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Nathan, 1985.
- VAUDAY, Patrick**, *L'invention du visible : l'image à la lumière des arts*, Paris, Hermann, 2008.
- VIDAL, David**, *Essai sur l'idéologie*, Editions Antropos, 1971.
- WILAIME, Jean-Paul**, *Sociologie des religions*, Presses Universitaires de France, 1995.
- ZIMA, Pierre**, *Manuel de sociocritique*, Paris, Picard, 1985.

IV- 2 ARTICLES

- BARBÉRIS, Pierre**, « La sociocritique », in *introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*, Paris, Dunod, 1999.
- BARTHES, Roland**, « L'effet réel », in *Communication*, n°11, 1968.
- BERTHET, Cathérine**, « Recherches sur la morphogenèse de *Maladron* de Miguel Angel Asturias », in CARCAUD-MACAIRE, Monique, *Questionnements des formes. Questionnements du sens*, « pour Edmond Cros », Montpellier, CERS, 1997.
- DELEUZE, Gilles** et **GUATTARI, Félix**, « Rhizome », in *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuits, 1980.
- DUCHET, Claude**, « Introduction. Positions et perspectives », in DUCHET, Claude, MERIGOT, BERNARD et VAN TESLAAR, Amiel (dir.), *Sociocritique*, Paris, Nathan, 1979.
 -« Une écriture de la socialité », in *Poétique*, n°16, 1973.
- DUCHET, Claude** et **TOURNIER, Isabelle**, « Sociocritique », in DIDIER Béatrice (dir.), *Dictionnaire universel des littératures*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 1994.
- GLINOER, Antony**, sociocritique et médiations, in *Sociocritica e interdisciplinariedad*, Instituto internacional de Sociocritica Ediciones Dauro, 2010.
- PAGEAUX, Daniel Henri**, « Littérature comparée et comparaisons », in *Vox Poetica*, n° du 15/09/2005.
- POPOVIC, Pierre**, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *Pratiques*, 151-152, 2011.
- RICŒUR, Paul**, « Mémoire, Histoire, Oubli », in *Esprit*, n°323, « La pensée de Ricœur », mars/Avril 2006.

V- OUVRAGES ET ARTICLES GÉNÉRAUX

V-1 OUVRAGES

ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine, *Vers une pédagogie interculturelle*, Paris, Éditions Anthropos, 1996.

ALBARET, Laurent, *L'Inquisition, rempart de la foi*, Gallimard, 2010.

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Maspero, 1966.

AMHERDT, François-Xavier, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Théology School*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2004.

ARISTOTE, Poétique, texte et établi et traduit par J. Hardy, 2^{ème} éd., Paris, Les Belles Lettres 1952.

BAECHLER, Jean, *Contre points et commentaires*, Calmann-Lévy, 1996.

BAUDRILLARD, Jean, *La société de consommation*, Paris, Editions Denoël, 1970.

BAUR, André, *L'islamisme : une forme d'intégrisme*, BT2N 34, decembre200.

BENAT TACHOT, L. et GRUZINSKI, S. (dir), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Paris, Presses universitaires de Marne-la-Vallée, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2001.

BENSALMA Fethi, *une fiction troublante : De l'origine en partage*, Montpellier, éditions de l'Aube, 1994.

BENVÉNISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, « Structure des relations de personne dans le verbe », Paris, Gallimard, coll. « N.R.F », 1966.

BEIDA, Chikhi, *Littérature algérienne : désir d'histoire et d'esthétique*, Paris, L'Harmattan, 1997.

BIROU, Alain, *vocabulaire pratique des sciences sociales* 2è ed., Paris, Ouvrières, 1966.

CAILLÉ, Alain et alii, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, 2001.

CASANOVA, Pascale, *La République mondiale des Lettres*, Paris, Le seuil, 1999.

CHEVRIER Jacques, *Poétiques d'Edouard Glissant*, Actes du colloque International 11-13 mars 1998, Paris-Sorbonne, presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

- COULMAS, Peter**, *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme* (1990), Paris, Albin Michel, coll. « idées », 1995.
- DAWKINS, Richard**, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Robert Laffont, 2008.
- DEWULF, Bernard**, *Peintures et scénarios*, Paris, Robert Devrient, 2009.
- DUPERAY Max**, *Fiction et entropie - Une autre fin de siècle anglaise*. Publications de l'Université de Provence, 1996.
- DUPUY René-Jean et al.**, *Ordre et désordre, XXIX Rencontres Internationales de Genève*, (René-Jean Dupuy, Edgar Morin Werner Arber, René Thom, Michel Crozier), « Histoire et société d'aujourd'hui », Neuchâtel, Editons de la Baconnière, 1983.
- EI MAAROUF, Samir Patrice**, *Les Prémices littéraires des révolutions arabes*, Paris, Harmattan, 2014.
- GENTILE, Emilio**, *La Religion fasciste*, paris, Perrin, 2002.
- La Voie italienne au totalitarisme. Le parti et l'État sous le régime fasciste*, Paris, Edition du Rocher, 2004.
- Les Religions de la politique. Entre démocratie et totalitarisme*, Paris, Seuil, 2005.
- GIRARD René**, *La violence et le Sacré*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1998.
- FREUD Sigmund**, *Œuvres complètes*, 1921-1923, vol. XVI siècle, paris, Flammarion, coll. « Idées et Recherche », 1994.
- FUMAROLI Marc**, *L'école du silence-Le sentiment des images au XVIIe siècle*, Paris, Flammarion, coll. « Idées et Recherche », 1994.
- GAUCHET, Marcel**, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985.
- HAWKING, Stephen W.**, *Une belle histoire du temps*, Paris, Flammarion, 2005.
- HENDERSON, Bobby**, *L'Évangile du Monstre en spaghettis volant*, Le Cherche midi, Paris, 2008.
- KARL, Axel**, *L'homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris, Nils, 2000.
- LAGADEC SADOULET, Elisabeth**, *Temps et récit dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, Paris Klincksiek, 1988.
- LE BRIS, Michel et ROUAUD, Jean**, *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007.
- LEVI-STRAUSS Claude**, *Anthropologie structurale*, Tomes1, Paris Plon, 1977.
- Anthropologie structurale*, Tomes2, Paris, Plon, 1980.
- LYOTARD, Jean-François**, *La Condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

MOKHTARI, Rachid. *La graphie de l'horreur : essai sur la littérature algérienne*, 1990-2000

MOTAZE AKAM, *Sociologie de Jean-Marc Ela : Les voies du social*, Paris, Harmattan, 2011.

MOUTOMBI, Alphonse, *Le cosmopolitisme littéraire de Romain Gary (1014-1980)*.

MVOGO, Faustin, *Le Printemps arabe, prémisses et autopsie littéraire*, Paris, L'Harmattan, 2012.

NODIER, Charles, *Question de littérature légale, du plagiat, de la supposition d'auteurs, des supercheres qui ont rapport aux livres*, Droz, Paris, 2003.

OMGBA Richard L. et ATANGANA KOUNA D., *Utopies littéraires et création d'un monde nouveau*, Paris, Harmattan, 2012.

ONFRAY, Michel, *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset, 2005.

PERRIN, Gaëtan, *Sociologie de Pareto*, Presses Universitaires de France, 1966.

V-2 ARTICLES

ABADA MEDJO Jean-C. et MOUNTAPMBEME P. NJOYA, Y. « Note de présentation : le produit des extrêmes ! », in *De l'extrême dans les littératures francophones des Suds*, Paris, L'Harmattan, 2021.

ASAAH, Augustine, « Calixthe Beyala ou le discours blasphématoire au propre », *Cahiers d'études africaines*, 181 | 2006.

ATANGANA KOUNA, Désiré, « immigration, quête de soi et interculturalité dans *Désert et l'Afrique* de Jean-Marie Gustave Le Clésio », in *Annales de la Falsh*, N° 14, 2012.

BARR, James, « Fondamentalisme », in *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 62, n° 50/2, 1980.

BENCHEIKH Jamel Eddine, « Islam et littérature », *Le monde des livres*, 7Avril1989.

BEN JELLOUN Tahar, « Blasphème et liberté », *Le Monde*, 4 mars1989.

BERRICHI, Boussad « La déconstruction de l'idéologie intégriste islamiste dans les littératures francophones. Une lecture postcoloniale et transversale de *Paris berbère* d'Hédi Bouraoui et *La Traversée* de mouloud Mammeri », in *Les Cahiers du Grelcef*, n°8, mai, 2016.

BRUNNER, Rainer « Pacifique ou non pacifique ? Pour une confrontation critique avec l'islam », in *Goethe Merkur* n°633, 2002.

CORRADI, Consuelo. « Violence, identité et pouvoir ». Socio-logos. *Revue de l'association française de sociologie*. [En ligne]. Mis en ligne le 4 mai 2009. URL : <http://sociologos.revues.org/2296>.

DAVID, Renée, « Eros indien, plaisir des dieux », *Le Monde*, 30-31 mars 1986.

DAOUD, Mohammed. « La littérature et la communication interculturelle ». *Agapes Francophones*, Editions de l'Université de l'Ouest, 2012.

FONKOUA, Romuald, « Postface. Les leçons d'un critique engageant », in Ambroise Kom, *Le devoir de l'indignation. Éthique et esthétique de la dissidence*, Paris, Présence Africaine, 2012.

FONTAINE André, « Fanatisme et hospitalité », éditorial, *Le Monde*, 1^{er} mars 1989.

-« Appel au meurtre », éditorial, *Le monde*, 15 février 1989.

FRAPPAT, Bruno, « La maison commune », *Le Monde*, supplément Radiotélévision, 26-27 février 1989.

GADREY, Jean, « Nouvel esprit du capitalisme et idéologie néo-libérale », in *Symposium sur le Nouvel esprit du capitalisme*, éditions scientifiques et médicales Elsevier SAS, 2001.

GAUDEUL, Jean-Marie, « j'ai lu les "versets sataniques" de Salman Rushdie », in *Hommes et Migrations*, n°1122, mai 1989.

GENTILE, Emilio. « Fascisme, totalitarisme et religion politique : Définitions et réflexions critiques sur les critiques d'une interprétation », *Raisons politiques*, vol. n° 22, no. 2, 2006.

GREEN, André, « Atomes de parenté et relations œdipiennes », in Claude Lévi-Strauss, (Dir), *L'Identité*, Paris, Quadrige/PUF, 1995.

JENNY, Laurent, « La stratégie de la forme », in *poétique* N°27, 1976.

KEPEL, Gilles, « Mobilisations religieuses et désarrois politiques à l'aube de l'an 2000 », *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, vol. 2.

KHALIFE, Paul Elie, « le fondamentalisme et ses incidences sur la société », in *Revue juridique* de l'USEC N°4, 1995.

KUNDERA Milan, « Le jour ou panurge ne fera plus rire », in *L'infini* n°39, Gallimard, automne 1992.

MARIE, André, « Messianisme et syncrétisme dans les initiatives prophétiques de l'Afrique noir », in *archives des sciences sociales des religions*.

MILLOT, Micheline, « Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde », *Cahiers de recherche sociologique*, no 30, 1998.

MOLINA Jean-Pierre, « Le sens du sacré », *Le Monde*, 23 février 1990.

NKUNZIMANA, Obed, « Le débat postcolonial et le Québec », *Quebec studies*, vol. 35, printemps/été, 2003.

PENA-RUIZ, Henri, « l'Europe a besoin de laïcité », in *Le Monde diplomatique*, n° de juin 2000.

POULAT, Emile, « Modernisme et « intégrisme ». Du concept polémique à l'irénisme critique, in *archives des sciences sociales des religions*, N° 27, 1969.

ROBIN, Régine, « le sociogramme en question. Le dehors et le dedans du texte » in *Discours social*, Vol.5, N°^S 1-2, 1993.

TAGUIEFF, André, « Autour du communautarisme », *Les cahiers du Cevipof*, n°43, septembre 2005.

TINCQ Henri, « Khaled Bentounès, 'Pauvre en Dieu' du soufisme », *Le Monde*, 4 août 1990.

TODOROV, Tzevetan, « Les catégories du récit littéraire », in *Communication 8*, Paris, Seuil, 1981.

TONYE, Alphonse, « Le concept de corps textuel à propos de Don Juan », in *Francophonie* N°4, octobre, 2005

TREMINTIN, Jacques « Peut-on vivre sans religion ? », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, vol. 74, n°4, 2008.

TOURNIER, Maurice, « Identité et appartenances. Entretien », in *Mots. Les langages du politique*, n°50, mars 1997.

WARY, Justine, « De la notion de transgression pour l'étude d'une œuvre moderniste : le cas de l'œuvre d'Elisabeth Bowen », *1^{ère} journée d'étude des Doctorants* du CIRLEP, Université de Reims, 2012.

ZHEGIDOUR Slimane, « Eros des sables », *Le Monde*, 24 août 1990.

VI- USUELS

CHEBEL, Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans*, Éditions Albin Michel, p. 196.

ELIADE, Mircea et COULIANO, Ioan, *Dictionnaire des religions*, Paris, Plon.

MICHEL, Alain, *Dictionnaire des genres et des notions littéraires*, Paris, Collection Encyclopaedia universalis, Nouvelle édition augmentée, 2001.

Le Coran traduit par Kasimirski, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, 512p.

Le Coran – Essai de traduction, J. Berque, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2002.

Encyclopædia Universalis, Corpus et Thesaurus, Encyclopædia Universalis, Editeur à Paris, 2002.

La sainte Bible, nouvelle version second révisée, Alliance Biblique Universelle, 1989.

VII- THÈSES ET MÉMOIRES

ATANGANA NGONO, Adrien, *L'utopie du néolibéralisme dans la prose romanesque de Michel Houellebecq*, thèse de doctorat Ph/D, Université de Yaoundé I, 2019.

BLACHE, Sébastien, *Le vertige des marges dans l'œuvre de Salman Rushdie. Stratégies métaphoriques et métonymiques*, Littératures, Université de la Sorbonne nouvelle-Paris III, 2009.

BIKOKO, Isidore pentecôte, *L'imaginaire utopique de la diversité culturelle chez Amin Maalouf et Jean-Marie Gustave Le Clézio*, thèse de doctorat Ph/D, Université de Yaoundé I, 2013.

BOUKEBBAB, Najet, *Violence et Idéologie dans l'œuvre de Yasmina Khadra*, Science des textes littéraires, Université de Constantine I, 2018.

PESSO-MIQUEL Catherine, *Continu et discontinu dans la fiction anglaise contemporaine*, thèse dactylographiée, Université paris III, 1995.

VIII- WEBOGRAPHIE

BRANCHE, Raphaël. « La violence coloniale. Enjeux d'une description et choix d'écriture ». *Tracés. Revue de sciences humaines*, 19 | 2010. [En ligne]. Mis en ligne le 30 novembre 2012. URL : <http://traces.revues.org/4866>. DOI : 10400/traces.4866.

FOURQUET, François, « Totalitarisme et religion », *Revue du MAUSS permanente*, 2016. <https://www.journaldumauss.net/./?Totalitarisme-et-religion-1292>.

GONTIER, Thierry, Eric Voegelin et les "religions politiques", 2015, http://www.asmp.fr/travaux/communications/1015_06_29_gontier.htm. Hal-01744999

DE GRÈVE, Marcel, « collage » Du *Dictionnaire international des termes littéraires*, (<http://www.ditl.info/attest/art1213.php>)

KHADRA, Yasmina. « Aller au commencement du malentendu ». *Entretien* (avec Christine Rousseau). *Le monde des livres*. [En ligne]. Mis en ligne le 28.09.2006. URL : http://www.lemonde.fr/livres/article/2006/09/28/Yasmina-Khadra-aller-au-commencement-dumalentendu_817959_3260.html#SqgiVz6X3AsQkKkb.99.

KHADRA, Yasmina. *Entretien* (avec Mohamed Chafil Mesban). *Le soir d'Algérie* : « Entretien du mois » [En ligne]. Mis en ligne le 26. 04. 2007. URL : <http://www.lesoirdalgerie.com/articles/2007/04/26/article.Php?sid=52831&cid=30>.

MEITINGER, Serge. « Ecriture de la violence, violence de l'écriture : Le cas des jeunes « Le cas des jeunes écrivains malgaches ». [En ligne]. Mis en ligne le 16 février 2004 sur le site CRITAOI de l'AUF. URL : <http://critaoi.org/bib/archive/00085/02/PMO.001.Pdf>.

PAWLIKI, Jędrzej. « La trilogie du grand malentendu de Yasmina Khadra : implication plurielle des héros Khadraiens ». *planeta Literatur. Journal of global Literary studies* 1/2014. [En ligne]. URL: <http://www.planeta-litteratur.com/uploads/2/0/4/9/20493194/> .

PESQUEUX, Yvon, À propos d'idéologie et d'utopie, article en ligne à retrouver sur [www.https://halshs.archives-ouvertes.fr](http://www.halshs.archives-ouvertes.fr).

THEISSEN, Gerd, La foi comme confiance inconditionnelle perspectives théologiques, in *Etudes théologiques et religieuses*, Tome 86, 03 /2011, p.374[en ligne], url : <https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2011-3-page-373.htm>

<http://eddenyaup.com/index.php/sante-et-sciences/464-psychanalyse-de-l-integrisme-la-frustra>.

<http://eddenyaup.com/index.php/sante-et-sciences/464-psychanalyse-de-l-integrisme-bon-terroriste>

<http://www.vox-poetica.org/sflgc/biblio/comparaisons.htm> .

[http:// www.fabula.org/revue/document7446.php](http://www.fabula.org/revue/document7446.php)

INDEX DES AUTEURS

A

ABADA MEDJO, 8
ABDALLAH-PRETCEILLE, 334
ABOUBAKAR, 189, 191, 192
ALBARET, 399
ALTHUSSER, 89, 103, 399
AMHERDT, 141, 399
ANGENOT, 25, 137
ANTLIFF, 219
ARENDR, 260, 267
ARISTOTE, 399
ASAAH, 20, 21, 401
ATANGANA KOUNA, 7, 279, 287,401
ATANGANA NGONO, 170, 267, 404

B

BAECHLER, 399
BAKHTINE, 169, 221
BARBÉRIS, 398
BARR, 401
BARTHES, 137, 195, 236, 305
BAUDRILLARD, 399
BAUR, 399
BEHAR, 220
BEIDA, 9, 399
BEN JELLOUN, 401
BENAT TACHOT, 399
BENCHEIKH, 401
BENSALMA, 399
BENVÉNISTE, 399
BENZID, 237
BERGERON, 149
BERRICHI, 20, 401
BEYALA, 9, 13, 20, 21, 53, 84, 101, 112, 147, 157, 163,
164, 173, 191, 204, 217, 224, 225, 231, 232, 247, 263,
272, 276, 281, 290, 299, 333, 342, 363, 375, 378, 386,
394, 401
BIKOKO, 140, 305, 404
BIROU, 125
BLACHE, 17, 18
BOMFIE, 54, 61, 125
BOUKEBBAB, 18, 19, 171, 172
BOURDIEU, 305
BOURNEUF, 169
BOURNEUF ET OUELLET, 169
BOUVERESSE, 395
BRANCHE, 404
BRUNEL, 395

C

BRUNNER, 360, 401
CAILLÉ, 399
CARCAUD-MACAIRE, 26, 136
CHARAUDEAU, 104, 140, 141
CHEBEL, 403
CHEVREL, 29
CHEVRIER, 399
CORRADI, 401
COULIANO, 63, 403
COULMAS, 182
CROS, 26, 27, 28, 29, 33, 136, 137, 141, 142, 255, 382,
385, 387, 395

D

DAOUD, 402
DAWKINS, 358
DE GREVE, 220
DELEUZE, 8,334,396, 398
DERRIDA, 7
DEWULF, 37
DHOMBRES, 9
DION, 290
DUCHET, 25, 141
DUMOULIN, 220, 228, 234
DUPERAY, 396, 400
DUPUY, 400
DURAND, 396

E

EL MAAROUF, 18, 19, 400
ELIADE, 63, 74, 140, 396, 403
EVOUNG FOU DA, 277

F

FABRE-SERRIS, 396
FAME NDONGO, 19, 20
FONKOUA, 27, 402
FONTAINE, 402
FORTIER, 290
FOURQUET, 261, 404
FRAPPAT, 402
FREUD, 400
FUMAROLI, 400

G

GADREY, 402
GASTAUT, 182
GAUCHET, 400
GAUDEUL, 16, 17, 402
GENETTE, 204, 207, 208, 209, 211, 212, 215, 222, 226, 229
GENTILE, 260, 261, 329, 330, 331
GERMAIN, 353
GIBON, 39
GIRARD, 400
GLINOER, 137
GLISSANT, 8, 37, 389, 399, 397
GOLDSTEIN, 253
GOLMANN, 26, 397
GONTIER, 404
GREEN, 334
GRUZINSKI, 258, 399
GUATTARI, 8, 334
GUSTAVE, 7, 140, 279, 287, 305, 401, 404

H

HAGHEBAERT, 290
HAMON, 261
HAWKING, 169
HENDERSON, 400
HOUELLEBECQ, 9, 13, 39, 82, 84, 99, 100, 109, 113, 117, 120, 121, 133, 145, 167, 170, 173, 175, 176, 183, 190, 206, 208, 227, 231, 250, 263, 267, 270, 273, 277, 294, 301, 311, 318, 331, 336, 344, 350, 351, 364, 372, 373, 378, 386, 404
HUNTINGTON, 295, 296, 328, 330, 343

J

JENNY, 229, 402
JOUVE, 235, 239

K

KARL, 257, 294, 377
KEPEL, 12, 328
KHADRA, 13, 18, 19, 44, 46, 51, 65, 66, 71, 78, 79, 81, 95, 110, 114, 122, 123, 124, 126, 133, 143, 148, 152, 170, 176, 180, 188, 212, 217, 225, 232, 246, 273, 284, 307, 322, 343, 349, 355, 372, 378, 404, 405
KHALIFE, 10, 11, 402
KUNDERA, 402

L

LAGADEC SADOULET, 202, 400
LE BRIS, 400
LEIGHTEN, 219

LEVI-STRAUSS, 400
LORENT, 28
LYOTARD, 400

M

MAALOUF, 7, 8, 25, 30, 77, 78, 82, 140, 154, 155, 258, 299, 302, 303, 305, 306, 307, 310, 311, 314, 317, 320, 321, 325, 327, 366, 371, 378, 379, 384, 404
MAÏLA, 53
MAINGUENEAU, 26, 136, 140, 141
MBALA ZE, 235, 253
MBEMBE, 22, 24, 287, 397
MEITINGER, 404
MEMMI, 23, 65, 70, 101, 124, 315
MILOT, 11, 12, 16, 122, 123
MINGUENEAU, 136, 140, 141
MOKHTARI, 400
MOLINA, 402
MOLINIE, 290
MONEYANG, 21, 342
MONOTHEISME, 56, 57, 58
MOTAZE AKAM, 86
MOUNTAPMBEME, 399, 401
MOURA, 23
MOUTOMBI, 182, 401
MVOGO, 19, 401

N

NKUNZIMANA, 24, 402
NODIER, 233

O

OMGBA, 7
ONANA, 295
ONFRAY, 401
ORMESSON, 13, 42, 47, 52, 58, 59, 63, 74, 104, 105, 126, 131, 148, 161, 174, 176, 186, 187, 198, 203, 227, 229, 278, 293, 297, 302, 338, 339, 358, 367, 378, 386

P

PAGEAUX, 29
PATRON, 28
PAWLIKI, 405
PENA-RUIZ, 402
PERPESTRAETE, 287, 288
PERRIN, 89, 330, 400
PESQUEUX, 89, 90, 103, 128
PESSO-MIQUEL, 404
PICHOIS, 29
POPOVIC, 26, 257
POUIVET, 287
POULAT, 10

R

REUTER, 236
RICEUR, 103, 141, 257, 398, 399
ROBIN, 27, 137
RODINSON, 397
ROTMAN, 261
ROUAUD, 400
ROUSSEAU, 29, 404
ROY, 10, 11
RUSHDIE, 9, 13, 16, 17, 18, 39, 47, 52, 53, 56, 66, 71,
72, 79, 81, 93, 97, 105, 147, 163, 164, 165, 172, 179,
183, 187, 202, 223, 230, 233, 245, 290, 302, 319, 324,
335, 339, 349, 362, 370, 371, 378, 393, 394, 395, 402,
404

S

SAÏD, 23
SOLLERS, 210, 211
SOMMIER, 79, 149, 152, 159
SOULERY, 9

T

TACHOT, 258
TAGUIEFF, 341
TAYLOR, 219

THEISSEN, 162
TINCQ, 403
TODOROV, 197, 198, 201, 203, 403
TONYE, 290, 403
TORSELLO, 90
TOURNIER, 258, 403
TREMINTIN, 356, 359, 360, 403

V

VALETTE, 197
VANDERPELEN-DIAGRE, 287, 288
VAUDAY, 287
VIALA, 290
VIDAL, 89

W

WARY, 195, 196
WEISBROD, 347, 348
WILAIME, 54
WILAIME, 398

Z

ZHEGIDOUR, 403
ZIMA, 25

INDEX DES NOTIONS

A

Afrique, 8, 9, 13, 15, 16, 19, 20, 21, 42, 47, 48, 56, 57, 59, 61, 64, 68, 72, 77, 81, 83, 84, 89, 90, 97, 100, 101, 107, 110, 111, 112, 123, 126, 127, 128, 142, 144, 147, 155, 157, 158, 159, 163, 164, 170, 173, 178, 185, 186, 188, 191, 204, 205, 214, 217, 225, 228, 232, 238, 243, 248, 263, 264, 270, 271, 273, 277, 282, 283, 291, 292, 293, 300, 310, 311, 315, 316, 317, 321, 324, 341, 342, 343, 354, 355, 356, 365, 376, 377, 378, 393, 398, 400, 413
agonistique, 137, 140, 159, 168, 193, 255, 386
authenticité, 49, 166, 224, 245, 246, 247, 250, 287, 336, 357, 358, 371, 415

C

chaos, 22, 24, 30, 43, 81, 145, 169, 196, 203, 253, 256, 258, 306, 307, 326, 328, 413
choc des civilisations, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 329, 331, 344, 390, 391, 415
civilisations, 7, 8, 35, 140, 154, 155, 187, 231, 268, 296, 297, 299, 300, 301, 303, 304, 307, 308, 311, 314, 315, 318, 321, 322, 326, 328, 329, 336, 367, 372, 380, 385, 388, 395
communautarisme, 116, 184, 312, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 401, 416
compagnon, 51, 231, 238, 264, 293, 368
conflits, 29, 36, 38, 41, 42, 43, 47, 49, 52, 85, 93, 97, 98, 117, 141, 149, 161, 278, 280, 296, 297, 303, 311, 322, 327, 328, 344, 362, 368, 380, 383, 388, 412
cosmopolitisme, 182, 183, 185, 192, 396, 397, 414
cultures, 400

D

Dérèglement, 7, 8, 77, 395
Dieu, 8, 9, 11, 16, 21, 25, 38, 44, 45, 54, 55, 56, 57, 59, 62, 63, 64, 68, 72, 75, 76, 82, 84, 90, 96, 101, 107, 112, 114, 128, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 155, 158, 161, 162, 163, 164, 179, 184, 211, 214, 224, 225, 231, 237, 238, 240, 241, 242, 252, 273, 277, 281, 282, 287, 295, 325, 329, 330, 331, 334, 338, 341, 343, 349, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 365, 369, 370, 371, 372, 378, 395, 397, 401, 413
Discours, 26, 222, 226, 395, 401
diversité, 7, 16, 28, 51, 58, 69, 86, 116, 123, 131, 134, 140, 161, 182, 185, 186, 192, 193, 227, 228, 239, 244, 245, 253, 255, 261, 276, 280, 281, 282, 285, 286, 288,

298, 299, 303, 304, 306, 339, 341, 364, 365, 376, 379, 385, 386, 389, 390, 402, 414, 415

E

endoctrinement, 115, 116, 118, 119, 122, 123, 131, 347, 348, 413
enracinement, 29, 89, 91, 97, 131, 352, 384

F

fait religieux, 20, 22, 25, 354, 357, 359, 360, 416
Fanatisme, 399

H

histoire, iii, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 22, 26, 30, 35, 36, 41, 43, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 73, 75, 82, 85, 96, 119, 137, 140, 169, 177, 182, 187, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 211, 212, 213, 222, 223, 224, 232, 233, 237, 238, 239, 242, 258, 259, 261, 262, 282, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 308, 309, 315, 323, 329, 336, 353, 359, 360, 364, 366, 367, 369, 372, 378, 380, 381, 383, 385, 387, 390, 391, 394, 397, 398, 400, 401, 415

I

identité, 17, 23, 37, 38, 43, 49, 57, 81, 104, 109, 114, 116, 118, 143, 144, 162, 165, 175, 241, 245, 247, 279, 287, 297, 307, 310, 312, 314, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 345, 366, 399
imaginaire, iii, 7, 11, 23, 44, 66, 70, 76, 77, 102, 137, 140, 159, 160, 161, 163, 165, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 189, 190, 192, 193, 212, 216, 217, 219, 244, 255, 278, 280, 281, 285, 306, 357, 366, 383, 389, 394, 402, 413, 414
intégrisme, iii, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 32, 35, 36, 37, 43, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 63, 64, 67, 69, 70, 73, 78, 79, 80, 82, 85, 88, 89, 91, 97, 99, 101, 102, 103, 106, 107, 109, 110, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 124, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 140, 141, 142, 145, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 158, 159, 161, 168, 170, 173, 175, 177, 178, 182, 186, 189, 190, 191, 193, 195, 196, 197, 200, 204, 207, 208, 210, 213, 215, 218, 219, 223, 226, 228, 229, 231, 232, 235, 236, 237, 239, 244, 252, 253, 255, 256, 258, 259, 262, 263, 268, 280, 287, 288, 289, 303, 306, 307, 312, 328, 329, 341, 345, 348, 351,

353, 373, 376, 378, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 397, 400, 401, 413
intégrisme religieux, iii, 9, 16, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 32, 35, 36, 47, 52, 53, 64, 71, 74, 78, 82, 85, 88, 97, 102, 108, 109, 116, 131, 133, 136, 140, 142, 145, 149, 168, 169, 178, 192, 193, 195, 197, 201, 204, 209, 215, 218, 236, 253, 256, 258, 259, 303, 306, 328, 329, 353, 373, 378, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 391
interculturalité, iii, 28, 280, 287, 288, 298, 301, 303, 398

L

l'égocentrisme, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 300, 304, 415
légitimité, 11, 44, 45, 154, 155, 215, 234, 297, 302, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 355

M

Marginalisation, 312, 415
mobilité, 182, 186, 187, 189, 280, 287, 345, 414
monothéisme, 55, 56, 57
Mythe, 394

O

Occident, 7, 14, 19, 23, 48, 49, 78, 97, 100, 101, 154, 155, 156, 157, 250, 251, 301, 302, 308, 309, 310, 311, 314, 318, 326, 328, 329, 338, 380, 413
Orient, 19, 23, 97, 155, 159, 251, 328, 413

P

Politiques, 21, 24, 288, 395
polythéisme, 39, 57, 58, 59, 60, 63
puritanisme, 335, 338, 339, 341, 415

Q

quête, 7, 21, 42, 49, 77, 91, 98, 119, 126, 131, 166, 186, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 259, 269, 272, 280, 288, 302, 311, 318, 320, 334, 356, 374, 376, 398, 415

R

religion, iii, 8, 9, 10, 12, 15, 17, 22, 24, 30, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 53, 54, 55, 56, 60, 63, 64, 68, 72,

75, 84, 85, 91, 96, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 115, 117, 120, 124, 126, 127, 129, 132, 133, 134, 140, 144, 149, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 173, 177, 206, 214, 230, 231, 237, 242, 244, 245, 246, 253, 259, 261, 262, 263, 265, 266, 268, 270, 274, 276, 280, 282, 285, 287, 288, 296, 307, 309, 310, 315, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 338, 339, 342, 349, 350, 351, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 398, 400, 401, 402, 415

S

sacré, 20, 45, 60, 61, 63, 73, 78, 102, 133, 140, 146, 147, 148, 174, 177, 181, 225, 228, 230, 232, 248, 258, 261, 276, 287, 292, 297, 303, 329, 349, 354, 355, 356, 357, 358, 360, 362, 369, 371, 372, 380, 381, 383, 388, 389, 400, 416
sens de l'histoire, 30, 258, 259, 306, 380, 381, 388, 390
silence, 24, 181, 189, 190, 191, 192, 193, 206, 209, 253, 313, 327, 398, 414
Sommier, 78, 149, 151, 159
Spiritualités, 402

T

terrorisme, 78, 149, 151, 159, 275, 395
terroristes, 78, 79, 81, 143, 149, 159, 239, 249, 369, 412, 413
totalitarisme, iii, 22, 261, 262, 268, 269, 273, 276, 279, 304, 306, 329, 330, 331, 332, 336, 348, 351, 352, 353, 368, 381, 383, 388, 398, 400

V

violence, 7, 8, 15, 16, 18, 43, 44, 45, 47, 52, 53, 55, 56, 60, 64, 68, 73, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 93, 98, 99, 100, 101, 103, 106, 112, 113, 114, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 142, 144, 145, 146, 148, 149, 154, 158, 160, 165, 168, 173, 178, 181, 185, 203, 208, 218, 234, 247, 248, 255, 274, 278, 280, 281, 286, 290, 295, 302, 311, 313, 315, 317, 322, 323, 331, 332, 333, 334, 339, 345, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 361, 365, 374, 379, 381, 386, 388, 398, 402, 403, 412, 413

TABLE DE MATIERES

DÉDICACE.....	i
REMERCIEMENTS.....	ii
RÉSUMÉ.....	iii
ABSTRACT	iv
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE :L'INSCRIPTION DE L'INTÉGRISME RELIGIEUX DANS LES TEXTES DU CORPUS	27
CHAPITRE I :LES MOTIVATIONS HISTORIQUES ET SOCIOPOLITIQUES DU FAIT INTÉGRISTE	30
I-1 L'ASPECT HISTORIQUE DU PHÉNOMÈNE INTÉGRISTE	31
I-1-1 Le rappel des conflits religieux.....	32
I-1-2- La violence des mouvements révolutionnaires.....	39
I-1-3 Les souvenirs des politiques hégémoniques des peuples	43
I-2 LES AFFLUENCES SOCIOPOLITIQUES DE L'INTÉGRISME RELIGIEUX	49
I-1-2 La prolifération des différentes formes de religiosité.....	49
I-1-2-1 Les monothéismes	50
I-1-2-3 Les polythéismes	53
I-2-3 Les autres formes de religiosité	56
I-2-2 La part du malaise social	60
I-2-2-1 La répartition inégale des richesses	60
I-2-2-2 Frustration sociale et déséquilibre psychologique.....	65
I-1-2 La résurgence des mythes fondateurs	69
I-1-2 L'exposition généralisée de la violence	74
I-1-3 L'exécution des actes terroristes	74
I-1-4 L'oppression de la femme	78
CHAPITRE II :LES SOURCES IDÉOLOGIQUES DU PHÉNOMÈNE INTÉGRISTE	83
II-1 L'ENRACINEMENT DE L'INTEGRISME DANS LES RAPPORTS SOCIAUX	85
I-1-1 la fracture sociale liée à la corruption.....	85

II-1-2 Les enjeux des luttes politiques	90
II-1-3 Les opinions nées de la mémoire historique	93
II-2 IRRADIATION DE L'IDÉOLOGIE ET ÉMERGENCE DES ACTEURS CHARISMATIQUES	98
II-2-1 Les religieux intolérants et/ou ambitieux	99
II-2-2 Les financeurs ambitieux.....	103
II-2-3 Les croyants fanatiques	106
II-3 LES MÉTHODES D'ADHESION À L'IDÉOLOGIE INTÉGRISTE	111
II-3-1 Prolifération des espaces d'endoctrinement	112
II-3-2 La violence comme moyen de pression.....	120
II-3-3 La vision réductrice des événements sociohistoriques	123
CONCLUSION PARTIELLE DE LA PREMIÈRE PARTIE	128
DEUXIÈME PARTIE :STRUCTURES DISCURSIVES ET CONFIGURATIONS DU RÉCIT INTÉGRISTE	130
CHAPITRE III :UNE CONSTRUCTION DISCURSIVE AGONISTIQUE	134
III-1 UNE RHÉTORIQUE DU STÉRÉOTYPE.....	136
III-1-1 Le choix d'une communication injurieuse	137
III-1-2- Le chaos linguistique, une violence organisée.....	141
III-1-3 Les discours opposés liés à l'intégrisme religieux.....	144
III-1-3-1L'intégriste perçu comme un « fou de Dieu»	144
III-1-3-2 L'image du vengeur des opprimés	147
III-1-3-3 L'Occident, un prédateur pervers	149
III-1-3-4 L'Orient et l'Afrique terroristes	154
III-1-3-5 L'imaginaire religieux de la vérité unique	156
III-1-4 La perception négative de l'immigré	160
III-2- LA CONSTRUCTION DE L'IMAGINAIRE ET DE L'ACTION INTÉGRISTE	163
III-2-1 La répartition des chronotopes et la perception du conflit social	164
III-2-1-1 L'espace-temps urbain ambivalent.....	165
III-2-1-2 Les espace-temps du ressourcement	168
III-2-1-3 Les espace-temps de la révolte.....	173
III-2-2 L'imaginaire de la diversité: entre utopie et réalité	176
III-2-2-1 L'idée du cosmopolitisme.....	177
III-2-2-2 La difficulté de la mobilité des Personnes	181

III-2-3 L'écriture du silence.....	184
CHAPITRE IV :LES CONFIGURATIONS DU RÉCIT INTÉGRISTE.....	189
IV-1 L'ARCHITECTURE CHAOTIQUE, UNE MODALITÉ D'UN RÉCIT EN PROCÈS.....	191
IV-1-1 Les procédés narratives d'un récit de légitimation.....	192
IV-1-1-1 Les récits enchâssés.....	192
IV-1-1-2 Les récits alternants.....	196
IV-1-1-3 Une narration proleptique	199
IV-1-1-4 Les ellipses temporelles	202
IV-1-2- Les procédés d'un récit de contestation.....	205
IV-1-2-1 La narration analeptique	206
IV-1-2-2 La transgression des codes génériques.....	210
IV-1-2-3 La technique du collage.....	214
IV-1-2-3-1 Polyphonie narrative et interdiscursivité	216
IV-1-2-3-2 Les modalités intertextuelles.....	223
IV-2 ÉCRITURE DE L'INTÉGRISME ET PERSONNAGES HORS NORME.....	230
IV-2-1 Le personnage intégriste, un être insaisissable	231
IV-2-1-1 L'être des personnages intégristes.....	231
IV-2-1-1 La dénomination du personnage intégriste.....	231
IV-2-1-2 Des êtres difficilement classables	234
IV-2-2 De la diversité des personnages à la diversité des quêtes	239
IV-2-2-1 La quête de l'authenticité.....	239
IV-2-2-2 La Quête du bonheur.....	242
CONCLUSION PARTIELLE DE LA DEUXIÈME PARTIE.....	249
TROISIÈME PARTIE :CRITIQUE DE L'INTÉGRISME ET HUMANISME RELIGIEUX.....	251
CHAPITRE V :LA REPRÉSENTATION DES CULTURES RELIGIEUSES, UNE CRITIQUE DE L'ORDRE TOTALITAIRE	254
V-1 DÉNONCIATION DE LA DÉRIVE TOTALITAIRE DES CULTURES RELIGIEUSES	256
V-1-1 La fragmentation des familles	257
V-1-1-1La propension à l'égoïsme	262
V-1-1-2 La banalisation des vies	267
V-1-1-3 La critique d'une vision uniformiste du monde	270

VI-2 USAGES DES CULTURES RELIGIEUSES ET DIVERSITÉ CULTURELLE	274
.....	274
VI-2-1 Les difficultés d'une démarche interculturelle.....	274
VI-2-2 La diversité artistique embrigadée.....	282
VI-2-3 Cultures religieuses et histoire : une vision proche du choc des civilisations	
.....	290
CHAPITRE VI :QUESTIONS SUR LE SENS DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS..	299
VI-1 L'influence des cultures religieuses dans le processus du dérèglement du monde	
.....	301
VI-1-1 La généralisation du sentiment anti-occidental	302
VI-1-2 La Marginalisation des faibles.....	306
VI-1- 3 Les conséquences de la crise des légitimités	316
VI-2 Vers une écriture pourfendeuse des totalitarismes religieux.....	323
V-2-1 Le rejet de la politisation de la religion	323
V-2-2 La dénonciation du puritanisme identitaire	329
V-2-3 Pour un rejet du communautarisme religieux.....	335
V-2-4 La Généralisation de la Violence	342
VI-3 Pour l'utopie d'un monde sans cultures religieuses	347
VI-3-1 Questions autour du caractère sacré du fait religieux.....	348
VI-3-2 Contre de l'hydre des réformes	355
VI-3-3Vers une spiritualité humaine.....	360
CONCLUSION PARTIELLE DE LA TROISIÈME PARTIE.....	375
CONCLUSION GÉNÉRALE	376
BIBLIOGRAPHIE	386
INDEX DES AUTEURS	401
INDEX DES NOTIONS.....	404
TABLE DE MATIERES	406