



Université d'Oran 2
Faculté des Langues étrangères

THESE

Pour l'obtention du diplôme de Doctorat
Français LMD
Spécialité : Analyse du discours en contexte algérien
Option : Analyse du discours Littéraire

Dynamique du discours antireligieux au service des enjeux littéraires
Dans les romans *2084* de Boualem Sansal et *Le Silence*
de Mahomet de Salim Bachi

Présentée par : Boudjemàa Bachir Hichem

Devant le jury composé de :

CHIALI LALAOUI Fatima Zohra Professeure Université Oran 2 Présidente
HADOUCHE DRIS Leila Louise Professeure Université Oran 1 Rapporteur
EL BACHIR SAYAD Hanane Professeure Université Oran 2 Examinatrice
MIMOUNI MESLEM Leila Dounia Professeure Université Oran2 Examinatrice
BOUTERFAS Belabbas Professeur Université Ain Témouchent Examineur
SARI MOHAMMED Latifa Professeure Université de Tlemcen Examinatrice

Année universitaire : 2018/2019

Je dédie ce modeste travail à mes parents pour tout leur amour ainsi qu'à mes grandes sœurs, Fouzia et Mansouria.

Remerciements

Avant tout, je remercie Dieu pour m'avoir donné la force et le courage de finir cet humble travail.

Mes sincères remerciements vont à Madame Dris Leila Louise pour avoir accepté de diriger ce modeste travail. Pour tous ses conseils et sa disponibilité.

Toute ma gratitude à ma famille pour m'avoir encouragé et soutenu durant toutes ces années et surtout pour avoir été patiente avec moi.

Je remercie également tous mes amis et collègues: Belkaid Meriem, Kaouadji Charaf Eddine, Lachachi Amina, Belmokhtar Hichem, Bensadek Rachid, Amari El-Arbi, Hamiani Khadidja, Zatout Fatima et Guendil H'mida.

Table des matières

Propos préliminaires	2
Table des matières	4
Introduction	9
1- Le discours antireligieux : un contexte favorable ?.....	10
2- Le discours antireligieux : un discours comme un autre ?.....	13
3- Sansal et Bachi, deux romanciers différents, deux œuvres complémentaires.....	14
Première partie. Le discours antireligieux entre paratexte et structure	20
-	
Introduction.....	21
Chapitre un. L’image de l’Islam en Occident	23
-Introduction.....	24
1- L’islam et son prophète vus par l’Occident.....	24
1.1- Durant le Moyen-âge.....	24
1.2- Durant la Renaissance jusqu’à la période classique.....	28
2- Du discours religieux au discours antireligieux.....	32
2.1- Le discours religieux.....	33
2.2- Le discours antireligieux.....	36
2.3- Du XVIIIème siècle jusqu’au XXème.....	39
-Pour conclure.....	45
Chapitre deux. Etude paratextuelle et présentation du corpus	46
-Introduction.....	47
1- Résumé et définition du corpus.....	47
2- Le paratexte.....	51
2.1- Le titre.....	52
2.2- Les épigraphes.....	60
2.3- L’avertissement, le glossaire et les remerciements.....	67
a- L’avertissement.....	68

b- Le glossaire et les remerciements.....	70
-Pour conclure.....	71
Chapitre trois. Etude narrative du corpus.....	73
- Introduction.....	74
1- Les personnages.....	74
2- Les personnages dans <i>Le Silence de Mahomet</i>	75
2.1- La figure du prophète en tant que personnage central	75
a- Des paroles ou des actes fidèles à l'Histoire officielle.....	79
b- Des paroles ou des actes contraires à l'Histoire officielle	79
c- Des paroles ou des actes relevant de la vie intime du prophète	80
2.2- La figure du prophète entre fiction et désacralisation.....	81
a- Le point de vue du prophète	83
b- L'explication rationnelle des événements miraculeux.....	84
2.3- Les personnages narrateurs.....	88
2.3.1- Résumé des quatre récits.....	88
2.3.2- Statut des personnages narrateurs.....	91
2.4- Les figurants.....	96
3- Les personnages dans <i>2084</i>	99
3.1- Présentation des personnages de <i>2084</i>	99
3.2- Les personnages principaux.....	100
3.3- Les personnages figurants.....	102
3.4- L'intrigue des personnages et les personnages de l'intrigue : deux points de départ complémentaires.....	103
4- L'étude spatio-temporelle.....	111
4.1- L'espace entre réalité historique et monde fictionnel.....	111
a- Un espace d'oppression.....	114
b- Un espace de questionnement	116
c- Un espace de révolte	117
d- Un espace de liberté	118
4.2- La temporalité entre histoire et prédiction.....	119
-Pour conclure.....	128

Deuxième partie. Les stratégies discursives et la dimension argumentative du discours antireligieux.....	131
Introduction.....	132
Chapitre quatre. Le lexique et les perspectives discursives et argumentatives dans 2084.....	134
-Introduction.....	135
1- L' <i>abilang</i> entre langage perverti et allusion.....	135
2- Le dictionnaire de l' <i>abilang</i>	140
a- Des noms propres subvertis.....	141
b- Des noms propres non-subvertis.....	142
c- Des noms communs.....	143
d- Des noms communs qui renvoient à la culture arabo-musulmane.....	144
e- Des noms communs composés et des acronymes.....	144
3- La problématique du néologisme.....	145
4- Le second plan au service du discours antireligieux.....	154
4.1- La description et le point de vue du personnage.....	158
4.2- Ironie et point de vue du narrateur.....	162
Pour conclure.....	166
Chapitre cinq. Lexique et référentialité dans <i>le Silence de Mahomet</i>.....	168
-Introduction.....	169
1- L'importance du lexique dans le roman.....	169
2- Le jeu énonciatif dans la perspective lexicale.....	174
3- Les instances énonciatives et leur éthos pour le discours du roman.....	174
4- La subjectivité des narrateurs et la référentialité problématique.....	181
4.1- La spiritualité problématique du prophète.....	184
4.2- La religion comme instrument du pouvoir.....	190
4.3- La sensualité controversée du prophète.....	200
-Pour conclure.....	207
Chapitre six. Les pratiques hypertextuelles comme finalités discursives.....	208
-Introduction.....	209

1- L’hypertextualité entre narration et discours.....	209
2- La captation : de la fiction à la dénonciation dans <i>2084</i>	211
2.1- L’ancrage textuel à travers le titre.....	212
2.2- De Winston Smith à Ati : la révolte d’un personnage.....	215
3- La captation comme stratégie discursive.....	218
4- La subversion dans <i>2084</i>	223
4.1- La transformation parodique.....	223
4.2- Le pastiche où l’imitation satirique.....	226
5- L’hypertextualité dans <i>Le Silence de Mahomet</i>	232
5.1- La polyphonie où la réécriture historique.....	232
5.2- L’imitation de la démarche historique.....	238
5.3- Les citations coraniques.....	241
5.4- L’illusion hagiographique.....	245
Pour conclure.....	247
Troisième Partie. Les enjeux littéraires et médiatiques du discours antireligieux.....	248
Introduction.....	249
Chapitre Sept. La sphère d’activité littéraire.....	250
Introduction.....	251
1- L’Islam dans la littérature algérienne francophone.....	251
2- Le genre : un critère postmoderne ?.....	256
3- La question religieuse à travers la dystopie.....	257
3-1. La figuration sémiotique de l’utopie religieuse et de la dystopie antireligieuse.....	259
3-2. L’écriture mnésique où le paradigme dystopie-utopie.....	263
3-3. La frontière libératrice : entre le réel et le virtuel.....	265
3-4. Les personnages stéréotypiques.....	267
4- La question religieuse à travers la fiction biographique.....	268
4-1. La double référentialité.....	270
4-2. La perception fragmentaire : entre témoignages et mémoires.....	272
Pour conclure	277

Chapitre Huit. La sphère d'activité médiatique : entre image d'auteur et éthos auctorial	278
.....	
Introduction	279
1- L'éthos et l'image d'auteur.....	279
2- L'image d'auteur par autrui.....	281
2-1. Trajectoires d'auteurs : entre origine et succès.....	281
2-2. La mise en scène des deux écrivains	285
3- L'éthos où la légitimité auctoriale	287
3-1. La légitimité auctoriale par soi-même	289
3-2. La légitimité auctoriale par les médias	291
3-3. La légitimité auctoriale par les locuteurs « à statut »	295
3-4. La légitimité auctoriale par l'œuvre	297
Pour conclure.....	298
Conclusion	299
-Bibliographie.....	304

INTRODUCTION

Depuis quelques siècles, le processus historique remet au devant de la scène mondiale des événements, des faits d'actualités permettant à l'humanité de passer d'un état à un autre, d'une époque à une autre, d'une pensée débouchant sur d'autres. Aujourd'hui, ce processus historique semble avoir choisi de sortir quelques vieilles reliques du passé pour en faire des neuves. C'est ainsi que l'on se retrouve dans un monde obsédé par le phénomène religieux ou plutôt antireligieux. Pour redécouvrir les contours de cette relique, nous proposons de nous introduire dans le discours antireligieux qui a, actualité oblige, refait surface.

1- Le discours antireligieux : un contexte favorable ?

L'aube du nouveau millénaire a connu un basculement historique soumis à un clivage idéologique inédit. Le monde est passé d'une bipolarisation communiste/capitaliste vers une autre victime/ terroriste ou plutôt monde/islamisme, voire monde/islam.

A la fin des années 1980, le New York Times titrait « *La menace rouge est partie, maintenant nous faisons face à l'Islam* ». Le journal ira plus loin en affirmant que l'Islam est assimilable au Nazisme en Allemagne et au mouvement Fasciste italien des années 1930¹. Quelques années plus tard, les événements du 11 septembre 2001 finiront par propulser ce genre de constats médiatiques en première ligne. Ce qui aboutira à une équation simpliste mais abordée au premier degré : gentils vs méchants.

Telle est la situation qui conditionnera le déroulement des événements les plus marquants par la suite. Nous aurons ainsi l'invasion américaine en Irak et la guerre civile ; les attentats de Madrid et de Londres ; le soulèvement des peuples arabes suivi de la tombée des régimes en Libye, en Tunisie et en Egypte ; la guerre en Syrie et les attentats sans précédent à Paris. Cet engrenage historique concrétise d'ailleurs un concept qui a suscité de nombreux commentaires allant de la critique virulente à l'approbation générale : *le choc des civilisations*. Ce concept élaboré dans l'essai de Samuel Huntington qui porte le même titre², oppose la civilisation occidentale et le mode de vie démocratique aux ambitions économiques affichées par le monde multipolaire d'une part ; mais surtout à l'extrémisme idéologique représenté par le monde musulman et ses différentes doctrines d'autre part. En d'autres termes, l'essai remet au centre d'intérêt le conflit Orient - Occident avec pour toile de fond la question religieuse.

¹ Cité par Alain Gresh dans son article intitulé *Islam et Médias* publié par le site islamlaicite.org

² Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Editions Odile Jacob, Paris, 1997

Il n'est donc pas surprenant de voir émerger dans différentes pensées et à travers plusieurs genres discursifs des écrits à propos du fait religieux, en l'occurrence l'Islam et ses symboles. Le champ médiatique peut d'ailleurs constituer une sorte de baromètre pour mesurer cet intérêt sans cesse croissant pour la religion en général, musulmane en particulier. En 2012, bien avant les attentats de Charlie Hebdo, l'éditorialiste Rokhaya Diallo publie un article où elle passe en revue des titres d'hebdomadaires et de journaux français qui évoquent la question de l'Islam. Voici comment elle présente la chose :

« "Cet islam sans gêne", "Les convertis d'Allah", "Le spectre islamiste", "La peur de l'islam", "Islam : ces vérités qui dérangent", "L'Occident face à l'islam", "Les islamistes et nous", "Pourquoi l'islam fait peur"... Ces deux dernières semaines, les unes du "Point" et de "Valeurs Actuelles" sont venues allonger la liste de ces titres anxiogènes qui se sont succédés ces derniers mois en couverture de grands hebdomadaires d'information français »³

Diallo semble reprocher à la presse française son acharnement pour la religion musulmane en les accusant d'alimenter la haine et l'islamophobie. Elle n'est d'ailleurs pas la seule à faire ce reproche à l'idéologie dominante depuis les événements géopolitiques que nous avons énumérés plus haut. Dans son ouvrage intitulé *La haine de la religion*, le philosophe Pierre Tavanian affirme que le rejet religieux est comparable au discours islamophobe, et soutient que son élan : *« s'adosse à un registre argumentatif spécifique qui n'est ni celui de la laïcité en tant que telle ni celui du féminisme, mais celui du combat antireligieux »*.⁴

Le même auteur s'attaque dans son ouvrage à la fameuse citation de Carl Marx qui désignait la religion comme *« l'opium du peuple »*. Il soutient de ce fait que désormais, il serait plus convenable de désigner la lutte antireligieuse mise en place par un discours médiatique comme étant *« l'opium du peuple »*.

Ce discours antireligieux qui est véhiculé entre autre par le discours médiatique ne peut pas prétendre à une quelconque légitimité s'il n'est pas confronté à un discours religieux qui conforte son élan. Ainsi, on assiste ces dernières décennies à une radicalisation du discours religieux que l'on peut qualifier, d'un point de vue historique, de « soudaine » ou du moins inattendue. Pour illustrer cela, prenons par exemple les propos du philosophe Michel Onfray sur l'islam :

³ Rokhaya Diallo, *L'islam et les médias : cet acharnement sans gêne*, L'obs Le Plus publié le 08 novembre-2012.

⁴ Pierre Tavernier, *La Haine de la Religion*, Editions La Découverte, Paris 2013, p. 9.

« Si vous lisez le Coran, la vie du Prophète, les hadiths, on n'est pas du tout dans la logique républicaine, on est dans une logique inégalitaire. On n'est pas dans une logique féministe, mais misogyne, phallocrate. On n'est pas dans une logique cosmopolite, on est dans une logique d'antisémitisme. On est dans la haine de l'étranger, on n'est pas dans la logique pacifiste »⁵

Les propos d'Onfray résument la doctrine musulmane telle qu'elle est perçue en Occident. Rappelons que le philosophe français est l'auteur de plusieurs écrits sur la religion musulmane dans lesquels il n'arrête pas dans ses différentes déclarations de parler au nom de cette religion qu'il affirme connaître contrairement à d'autres⁶. D'ailleurs, le discours religieux qui est fortement médiatisé justifie les déclarations d'Onfray sur l'Islam et sa doctrine. Il est indéniable que la médiatisation par des organes de presse propagandistes – sans parler d'internet qui contient des sites, des blogs, des réseaux sociaux ou des chaînes – participe à la propagation du discours radical islamiste. L'exemple de la chaîne qatarie Al-Jazeera est édifiant à ce sujet. Reprenons les propos de la politologue tunisienne Olfa Lamoum en ce qui concerne le caractère de la chaîne :

« Une des singularités de la chaîne dans l'espace médiatique panarabe est sans conteste son traitement de l'islam politique. Al-Jazeera a choisi de donner la parole, sans tabou ni émoi, à toutes les expressions islamistes: des plus libérales aux plus extrémistes. Elle a été par là-même un grand espace de débat public pour la critique des politiques d'éradication de l'islamisme et un lieu de banalisation de ce courant politique »⁷

Ainsi force est de constater qu'à l'époque actuelle, il est impossible d'éviter le sujet de l'Islam ou de l'islamisme. Ce constat est, selon nous, sans équivoque à juger par les débats médiatiques, les productions artistiques et littéraires, ou encore les innombrables essais à polémiques qui sont consacrés à la religion musulmane. En ce sens, ce regain d'intérêt pour le discours antireligieux ou religieux suscite notre attention et nous amène à nous interroger sur ses orientations actuelles, son intention affichée et implicite, son inscription dans les différents genres et formations discursives. Comment alors pouvons-nous aborder le discours antireligieux dans le domaine de l'analyse du discours ?

⁵ Propos recueillis lors d'une interview de Michel Onfray dans la radio française RMC EN JUIN 2010.

⁶ Nous ne faisons ici que reprendre le positionnement d'Onfray qui a déclaré à plusieurs reprises que beaucoup qui critiquent ou défendent l'Islam ne le connaissent pas car ils n'ont jamais lu le Coran ou les Hadiths.

⁷ Olfa Lamoum, « Al-Jazeera, miroir rebelle et ambigu du monde arabe », <<http://oumma.com/Entretien-avec-Olfa-Lamoum-Al>>

2-Le discours antireligieux : un discours comme un autre ?

Comme nous pouvons le constater, le discours antireligieux a trouvé un terrain géopolitique favorable à sa propagation. Il a surtout été conforté par un discours religieux particulièrement violent. Nous reviendrons au cours de notre travail sur la définition des deux discours religieux et antireligieux. Mais avant cela, que pouvons nous dire à leur sujet ?

Il nous faut préciser que le discours religieux tout comme son antagoniste sont considérés du point de vue de l'analyse du discours comme des « types » de discours. Ce que nous entendons par « type » de discours ne doit toutefois pas être confondu avec « genre » du discours. Par type nous entendons la portée sémantique, thématique ou idéologique donnée par un locuteur afin de véhiculer un message précis et prédéterminé. Dominique Maingueneau définit la notion de discours comme suit :

« [C'est] un système de contraintes qui régissent la production d'un ensemble illimité d'énoncés à partir d'une certaine position sociale ou idéologique (par exemple le discours féministe) »⁸

Nous comprenons par cette définition que tout type de discours répond à une inscription sociale ou idéologique que lui confère l'énonciateur. Le discours antireligieux peut alors être assumé à partir de diverses positions : athéiste, matérialiste, laïque, politique, philosophique, voire même théologique. Toujours est-il que nous devons préciser que lorsque nous parlons de discours antireligieux en termes d'analyse du discours, nous entendons par là un discours qui s'oppose à celui qui est fait au nom de la religion. Autrement dit, c'est un discours qui est porté contre l'instance discursive de la religion. Nous ne parlons donc pas de spiritualité, de foi, ni même de religiosité qui ne seront pas de notre ressort lors de ce travail.

Le discours antireligieux doit donc être considéré, autant que les autres, selon une organisation discursive particulière complète, qu'elle soit argumentative, vindicative ou autre. Il doit être considéré selon le genre de discours qui l'aborde : un roman, un article, une conférence, un tract, un sermon...etc. Le discours antireligieux doit être étudié d'après l'orientation idéologique du locuteur, son positionnement, son inscription dans une forme de discours spécifique, bref suivant la scène énonciative qui encadre son discours⁹. Enfin, il peut

⁸ Georges-Elia Sarfati, *Eléments d'Analyse du Discours*, Editions Nathan, Paris 1997, p. 14.

⁹ Tous ces traits du discours ainsi énumérés ont été élaborés par plusieurs théoriciens de l'analyse du discours. Citons Dominique Maingueneau, *Analyser Les Textes de Communication*, Editions Armand Colin, Paris, 2016, pp 46 – 50.

également être pris en considération selon son intentionnalité, sa mise en œuvre et son mode de production. On parle dans ce cas de l'interdiscours qui englobe le champ discursif, l'univers discursif et l'espace discursif¹⁰.

Tous ces éléments qui caractérisent le discours de manière générale peuvent être appliqués au discours littéraire qui, par sa subtilité et sa grille infinie de lecture, peut offrir plusieurs facettes quant à la mise en place de ce type de discours et à son analyse. L'amélioration des relations entre linguistique et littérature qui a d'ailleurs donné naissance à une linguistique du texte littéraire nous permet d'élargir notre champ de recherche à propos du discours antireligieux en littérature. Quel corpus nous avons choisi pour notre analyse?

3-Sansal et Bachi, deux romanciers différents, deux œuvres complémentaires

La question du fait religieux au sein de la littérature ne date pas d'hier et il serait impossible pour nous d'en dresser même un bref aperçu tant que cette thématique y est presque toujours présente. La littérature algérienne d'expression française n'a pas fait exception. Nous pouvons même dire, compte tenu de son avènement récent que cette littérature a toujours et dans toutes ses œuvres abordé le fait religieux dans tous ses états et à différents degrés.

Ceci s'explique par le contexte qui a vu émerger le roman algérien francophone et sa difficulté à se départir d'un référent qui devient parfois encombrant. D'ailleurs, cette particularité de la littérature francophone fera l'objet, compte tenu de notre sujet de recherche, d'une étude à part entière. Rappelons seulement lors de notre introduction que le fait religieux est abordé dans la littérature algérienne selon le facteur historique que l'on peut énumérer comme suit : le discours colonial assimilationniste ; la littérature dite de combat à partir des années 1950 ; la période post coloniale qui coïncide avec l'instrumentalisation religieuse par le régime algérien et l'arabisation forcée du peuple ; enfin la période de la décennie noire qui est imprégnée de la thématique religieuse à cause de la menace islamiste en Algérie. Lors de cette période, nous avons assisté à la naissance de ce qu'on désigne par littérature de « l'urgence », une littérature née dans l'urgence pour les écrivains de dénoncer la situation en Algérie. C'est donc pendant cette période que nous vivons une floraison de discours

¹⁰ Ces différents points feront l'objet lors de notre travail de définitions plus précises selon les besoins de notre problématique.

antireligieux pour s'opposer à l'un des discours religieux, celui du fondamentalisme islamique¹¹.

Dans ce court récapitulatif concernant la présence du religieux au sein de la production littéraire algérienne, nous ne pouvons ignorer un trait particulier de sa production et de son édition : sa dépendance d'un système éditorial étranger, en l'occurrence ici français. Cet élément qui nous semble important ne manquera pas de prendre une part à notre réflexion analytique du corpus. L'inscription du roman algérien dans une perspective postmoderne, qui se veut détachée de la période urgentiste qui l'a caractérisé pendant plus d'une décennie nous servira aussi pour mesurer les enjeux littéraires de notre corpus. C'est en ce sens que les œuvres de Boualem Sansal et de Salim Bachi nous semblent significatives puisqu'ils abordent la question musulmane non plus dans le cadre de l'Algérie mais en l'inscrivant dans une optique universelle, donc élargie. Dans le cadre de notre travail, nous avons choisi comme corpus d'étude *2084, La Fin du Monde* de Sansal publié en 2015, ainsi que *Le Silence de Mahomet* de Bachi publié en 2008.

Si nous avons choisi comme objet de recherche ces deux romans, ce n'est pas par hasard. Notre choix est dicté par divers motifs.

Tout d'abord, en raison de la thématique religieuse très présente dans l'œuvre des deux romanciers. En effet, tous les romans des deux auteurs, tous les articles et récits (ou presque) abordent la question musulmane et le fait religieux en général. Depuis *Le Sermon des Barbares* publié en 1999, en passant par *Le Village de l'Allemand* (2008) ou encore *Rue Darwin* (2011) et *Gouverner au Nom d'Allah* (essai, 2013) - pour ne citer que ceux-ci - tous ces écrits de Sansal accordent un grand intérêt à la foi, au discours islamiste, aux fondements de la religion musulmane, et aussi à l'athéisme. La production littéraire de Bachi n'est pas différente. Avec *Tuez-les Tous* (2006), *Moi, Khaled Kelkal* (2012), *Dieu, Allah, Moi et les Autres* (2017), et *Un Jeune Homme en Colère* (2018), Bachi met la religion au centre de sa réflexion romanesque en abordant notamment le thème des attentats islamistes, de la foi intime ou encore de la révolte individuelle.

L'intérêt des deux auteurs à la religion musulmane et aux discours qui la composent se vérifie aussi dans leurs déclarations médiatiques et leur positionnement respectifs sur la question. En plus du fait qu'ils soient présentés comme des auteurs qui ont une grande

¹¹ Nous ne manquerons pas lors de notre travail de revenir sur la définition du discours religieux et ses différentes orientations idéologique ou politiques.

connaissance de l'Islam, Bachi et Sansal multiplient les déclarations à propos de l'Islam. Ils n'hésitent pas à donner leur avis sur l'évolution de la pensée islamique ou sur l'histoire musulmane. Sansal déclare lors d'une interview à la radio française que « *la frontière entre l'islam et l'islamisme est difficile à cerner* ». Il ira même jusqu'à confirmer le contraire en disant que « *l'islamisme n'est qu'une évolution de l'islam.* »¹². Quant à Salim Bachi, il n'hésite pas à se mettre en avant en déclarant ne pas être croyant tout en refusant l'héritage exclusivement islamique de l'Algérie¹³. Nous aborderons d'ailleurs lors de notre analyse la question du positionnement médiatique et littéraire des deux auteurs sur la question musulmane.

Le contexte qui a vu naître les deux romans de notre corpus est aussi un point essentiel qui a conditionné notre choix. *Le Silence de Mahomet* publié en 2008 coïncide avec la polémique autour des caricatures du prophète de l'Islam. Ces caricatures ont provoqué un grand émoi dans la communauté musulmane que ce soit dans les pays musulmans ou en Occident. D'ailleurs, le romancier qui inscrit son entreprise dans le cadre de l'éclairage et pour un appel à la tolérance et au réformisme islamique explique la portée de son roman et de son discours comme suit :

« *Il fallait que je mette en lumière ce qu'il y avait de mieux dans l'islam à travers la figure du Prophète.* »¹⁴

Avant d'ajouter plus loin :

« *Raconter l'histoire de cet homme exceptionnel me tenait à cœur mais il me semblait nécessaire que les musulmans - et les non-musulmans -, qui entendent toujours parler de lui par des spécialistes ou des agitateurs, puissent se faire leur propre idée de ce personnage. Je n'ai rien inventé, j'ai cherché à le cerner à travers les textes, mais j'ai pensé qu'un roman apporterait nécessairement un éclairage plus apaisé sur la figure de Mahomet* »¹⁵

Ces déclarations de Bachi afin de justifier son entreprise romanesque font écho à la polémique autour des caricatures, d'où l'intérêt de l'auteur de clarifier sa position dans le champ littéraire et médiatique de l'époque.

¹² Propos recueillis lors d'une interview de Boualem Sansal à la radio Europe1 le 23/10/2015

¹³ Voir à ce propos son interview sur la chaîne TV5 Monde, le 22 janvier 2017

¹⁴ Article écrit par Bernard Loupias, intitulé « Mahomet à quatre voix », publié sur le Nouvelobs.com le 11 décembre 2008

¹⁵ Ibid.

2084, *La Fin du Monde* de Sansal, publié en 2015 a pour contexte les attaques terroristes en France durant la même année. Les attentats de Charlie Hebdo ainsi que ceux du Bataclan provoquent une onde de choc en France tant par leur caractère inédit que par leur violence. On les a même qualifié par « le 11 septembre français ». Ce qui explique sans doute le succès de l'œuvre et sa nomination à plusieurs prix littéraires. Lorsqu'on lui demande de commenter les attentats en France, voici ce que déclare Sansal :

« Je vois se reproduire en France, en Europe ce qui s'est déjà produit dans mon pays l'Algérie »¹⁶

Il ira même jusqu'à prédire un scénario catastrophique pour la France en disant :

« Sur le plan sécuritaire, cela va s'aggraver car c'est [le terrorisme] un processus naturel qui s'inscrit dans une action réaction (...). Il faudra introduire l'Islam et le terrorisme dans la politique française »¹⁷

Ces déclarations démontrent que Sansal est considéré comme légitime pour parler de l'Islam et d'expliquer son discours, voire son danger pour les français. Il est d'ailleurs considéré comme un lanceur d'alerte en dénonçant les dérives de l'islamisme radical. La légitimité auctoriale des deux auteurs sera également un point crucial dans notre analyse.

Enfin, nous invoquerons le prétexte d'écriture des deux récits comme critère de choix de notre corpus. En effet, les deux romans abordent la question religieuse de façon inédite, en tout cas dans le champ littéraire actuel. Le roman de Bachi est une biographie fictionnelle de la vie du prophète de l'Islam. Il met en scène une polyphonie narrative pour raconter la vie de ce dernier et les principaux événements qui l'ont marquée. *2084* raconte plutôt le monde régi par une dictature religieuse en 2084. Sansal met en scène une société future qui ne vit et ne meurt que par la religion et ses symboles. L'inscription du récit dans le roman d'anticipation prendra une grande part dans notre réflexion.

Nous allons définir notre corpus dans notre travail de manière plus détaillée, or nous pouvons déjà dire que les deux romans semblent se compléter l'un et l'autre. Le premier revisite l'histoire et le passé de l'Islam à travers la figure de son prophète, tandis que le second anticipe son avenir puisque son récit est allusif comme nous le verrons à la doctrine musulmane. Les deux semblent se rejoindre dans leur inscription discursive à éclairer le

¹⁶ Propos recueillis sur la radio Franceinfo, le 20 novembre 2015.

¹⁷ Ibid.

présent. C'est ce qui nous autorise de les regrouper en un seul et même corpus et de les analyser en répondant aux questions que voici :

- 1- Quels sont les critères narratifs, discursifs ou idéologiques que l'on peut identifier pour parler du discours antireligieux dans les deux romans?
- 2- Comment se manifeste l'originalité de ces deux corpus dans leur approche du fait religieux et quelles conséquences en tirer au sein de la doxa actuelle ?
- 3- Qu'est-ce qui caractérisent le récit biographique et le récit dystopique au sein de cette thématique? Existe-t-il au-delà de leur structure apparente une visée idéologique, sociale ou littéraire ?
- 4- Quelle est la finalité lexicale et sémantique dans ces deux romans pour rendre compte ou non du discours antireligieux ?
- 5- En dernier lieu, comment se manifeste le positionnement des deux auteurs sur le fait religieux en corrélation avec leurs œuvres respectives et leur image d'auteur ?

Au terme de cette lecture, qu'allons-nous concrètement apporter à tout ce qui a déjà été dit, étudié et écrit sur le sujet ? Et quelle méthodologie de recherche allons-nous suivre pour mener à bien notre réflexion ?

Notre ambition se résume, par le biais de notre lecture dans les perspectives suivantes : d'abord révéler une facette peu abordée ou admise dans les réflexions sur la production littéraire algérienne. Dans quelle lignée et pour quel lectorat se présente-elle notamment dans le climat idéologique actuel ? Quelles peuvent être les stratégies discursives mises en place pour nourrir éventuellement ce type de discours ? Par notre lecture de ces écrits, nous souhaiterions apporter un petit plus à la réflexion sur l'intention discursive et analytique de la littérature algérienne d'expression française, et surtout à l'intérêt du discours antireligieux qui lui est jusqu'à un certain point afférent.

À propos de la méthodologie que nous adopterons lors de notre travail, nous dirons que nous n'avons privilégié aucune approche en particulier. Nous tentons de concilier les concepts littéraires et linguistiques que nous jugeons utiles et adaptables à notre recherche. Tout en les inscrivant dans le domaine de l'analyse du discours, nous avons opté dans la première partie pour une approche structurale et narratologique qui nous permettra de dégager l'inscription du discours antireligieux dans notre corpus.

Lors de la deuxième partie, nous avons fait appel non de manière exclusive ni exhaustive à l'approche pragmatique afin d'analyser les stratégies argumentatives et discursives qui concrétisent l'originalité des deux romans dans leur discours sur le fait religieux. Nous avons également utilisé la méthode de la sémantique globale pour étudier le lexique du corpus qui détient selon nous une part importante pour rendre compte du discours antireligieux. Dans la troisième partie où nous abordons les enjeux littéraires et médiatiques des deux récits, l'approche sémiotique nous permet de dégager l'importance de la généricité des œuvres et son importance pour la réception médiatique.

PREMIERE PARTIE.

Le discours antireligieux entre paratexte et structure

Introduction

« Le problème central pour l'occident n'est pas le fondamentalisme islamique. C'est l'islam, civilisation différente dont les représentants sont convaincus de la supériorité de leur culture et obsédés par l'infériorité de leur puissance. »¹⁸

Il y a des phrases, des expressions, des mots prononcés ou écrits qui ont cette fonction de résumer une situation, une pensée, parfois même définir une idéologie et un concept ; la citation de Samuel Huntington qui ouvre cette introduction remplit cette fonction.

La question de l'Islam a toujours suscité de nombreuses réflexions mêlées d'une profonde admiration et d'une peur violente de la part du monde occidental. Il n'est pas politicien, philosophe, écrivain, romancier, journaliste, chroniqueur, animateur de débats télévisés et même parfois artiste et humoriste qui n'ait abordé cette question. C'est même devenu, pour certaines de ces figures médiatiques un passage obligé.

Dans cette première partie de notre travail, nous suggérons d'abord d'établir un constat concret de ce phénomène à travers le premier chapitre : « *L'image de l'islam en occident* ». Nous reviendrons dans ce chapitre sur les principales étapes qui ont marqué la relation entre Islam et occident. A travers le témoignage d'écrivains et de voyageurs, l'opinion d'essayistes chrétiens ou laïques, ou la pensée philosophique en occident nous tenterons de déterminer les circonstances qui ont conditionné certain discours au détriment d'un autre à différents moments historiques. En outre, nous tenterons de définir aussi le discours religieux afin de préciser ce que nous entendons par le discours antireligieux et de déterminer la perspective dans laquelle nous utiliserons ce qualificatif à propos de notre corpus d'étude. Le but de ce premier chapitre est donc de définir les critères et les éléments qui permettent de parler de la présence du discours antireligieux dans notre corpus.

Nous aborderons dans le second chapitre intitulé « *Etude paratextuelle et présentation du corpus* » la présentation de notre corpus d'étude, d'abord en procédant à son identification en termes d'analyse du discours ; puis à travers le résumé des deux romans et du genre romanesque auquel ils appartiennent. Nous opterons ensuite pour une étude paratextuelle étant donnée son importance pour le texte lui-même et surtout comme première manifestation d'un contre discours religieux.

¹⁸ Samuel Huntington, op.cit. p.239.

Dans le chapitre trois intitulé « *Etude narrative du corpus* », nous tenterons de voir la façon se concrétise le discours antireligieux des deux récits à travers des éléments narratologiques. Ainsi, nous nous focaliserons sur l'étude des personnages et leur évolution dans un cadre spatiotemporel précis. Ces deux points majeurs que nous avons choisi détermineront le fonctionnement de l'intrigue romanesque et mesureront la teneur du discours antireligieux au niveau macro-textuel.

Le principal but de cette première partie est de répondre au premier questionnement de notre problématique qui est de savoir pourquoi nous parlons de discours antireligieux dans les deux romans de notre corpus. Il s'agira aussi de révéler la façon dont se manifeste ce discours à la surface des récits et ceci avant de nous intéresser au niveau micro-textuel dans la seconde partie.

CHAPITRE UN.

L'image de l'Islam en occident

Introduction

En nous aidant de quelques biographies occidentales sur la vie du prophète de l'islam, ainsi que les réflexions philosophiques et anthropologiques qui sont consacrées à sa personne et à sa religion, nous tenterons dans ce chapitre de dresser un panorama des différentes visions occidentales que suscitent ces deux thèmes, Mahomet et l'islam. De ce fait, nous mesurerons la teneur des deux discours portés sur l'islam, à savoir le discours religieux et le discours antireligieux que nous définirons au cours de ce bref aperçu. Nous nous appuierons sur les informations collectées dans ces points pour nous permettre d'analyser la structure narrative de notre corpus dans la suite de la première partie.

1. L'islam et son prophète vus par l'occident

Depuis les croisades lancées contre l'expansion de l'Islam en occident vers la fin du onzième siècle, le monde musulman et le monde occidental n'ont cessé de se heurter par moments, ou de se jauger avec animosité par d'autres. Les désaccords à propos de Jérusalem qui datent de la deuxième croisade en l'an 1146, la prise de Constantinople en 1453 par les Ottomans, la campagne de colonisation menée par les Européens contre les terres musulmanes et l'impérialisme occidental pour la gouvernance mondiale - pour ne citer que ces événements - ont toujours entretenu des braises de cette hostilité historique.

Il n'est donc pas étrange que les occidentaux se penchent sur les questions relatives à l'Islam. Ceci dit, cette opposition entre Islam et Occident s'est faite selon deux considérations distinctes : l'Islam contre la Chrétienté, d'une part, et l'Islam contre la laïcité, d'autre part. Regardons de plus près comment cette relation a évolué au cours des siècles.

1.1- Durant le Moyen-âge

L'élargissement de la religion musulmane aux portes des terres européennes a ébranlé le monde chrétien qui craignait pour la sauvegarde de sa croyance et de ses racines. Tous les moyens ont été entrepris pour stopper cette influence grandissante des Sarrasins. Outre les croisades lancées au nom de cette sauvegarde, on a commencé à s'intéresser de plus en plus aux fondements de l'Islam en menant des réflexions sur ses principes et son prophète. Ces réflexions avaient pour but de valoriser la religion chrétienne et par là même de déconsidérer l'existence de la religion musulmane. C'est cette attitude que Victor Segesvary appelle la

méthode apologétique et polémique¹⁹ : tantôt on faisait l'apologie du christianisme, tantôt on polémiquait sur l'Islam. Cette méthode est compréhensible et logique dans la mesure où la majorité des travaux effectués a été réalisée par des hommes d'église ou bénéficiant de sa protection et de son autorité. Toute littérature dite populaire qui s'intéresse à l'Islam est considérée à cette époque comme un « *un sous-produit des œuvres littéraires ecclésiastiques.* »²⁰.

C'est en ce sens qu'au XII^{ème} siècle, à l'initiative de l'abbé de Cluny, une traduction du Coran en latin est réalisée et publiée en l'an 1143²¹. Cette première traduction du livre saint de l'Islam est annotée de plusieurs références à la vie du prophète insistant sur quelques événements précis qui prêtent à confusion et donc à polémisation. Bien que d'un point de vue intellectuel et purement scientifique, l'œuvre aurait dû être une date importante dans la relation entre la religion musulmane et l'Occident, elle avait surtout pour visée cachée de discréditer aux yeux des chrétiens d'Europe²². Ce Coran traduit est considéré tout au long du Moyen- Age jusqu'à la Renaissance comme la version canonique du livre des Mahométans, et ce malgré ses jugements de valeur et son caractère subjectif. L'initiative a longtemps conditionné la vision chrétienne sur l'Islam. Elle n'est de ce point de vue pas la seule. Nous aurons l'occasion d'en citer d'autres tout au long de notre réflexion.

La traduction réalisée par Marc de Tolède au début du siècle suivant est une preuve de l'intérêt croissant des chrétiens pour le livre saint de l'Islam. Mais c'est surtout la biographie du prophète qui accompagne sa traduction qui reste célèbre. L'auteur y affirme que le prophète de l'Islam connaissait les anciens livres sacrés des juifs et des chrétiens sur le bout des doigts mettant ainsi en doute l'authenticité du coran. Il est rejoint dans sa réinterprétation

¹⁹ Victor Segesváry, *L'Islam et la Réforme*, Editions Mikes International, La Haye, 2005, p19

²⁰ Ibid., p20

²¹ Il faut toutefois préciser que les écrits concernant l'Islam écrits par les chrétiens n'ont pas commencé au XII^{ème} siècle. Plusieurs auteurs appartenant notamment à la chrétienté byzantine ont consacré des textes à la religion musulmane suivant la même méthode que mentionne Segesváry. Nous pouvons citer entre autres Théophane Le Confesseur ; Nicéas de Byzance ; Barthélémy d'Edesse et Jean Damascène. Néanmoins, la majorité de leurs textes traitaient essentiellement de questions d'ordre théologique comme la Trinité, Jésus prophète ou Dieu, l'Islam comme secte chrétienne...etc. Ceci peut s'expliquer par le fait que les auteurs byzantins n'étaient pas sous la diction d'un contexte d'adversité de même ampleur que ceux des siècles suivants, d'une part. D'autre part, la récente apparition de l'Islam suscitait en eux un intérêt intellectuel et confessionnel plutôt que civilisationnel ou territorial. C'est pour cette raison que nous avons choisi lors de ce chapitre de passer directement à la période de confrontation entre l'Islam et l'occident car celle-ci est plus à même de servir notre thèse.

²² Sylvette Larzul, *Les premières traductions françaises du Coran, (XVII^e-XIX^e siècles)*, Archives de sciences sociales des religions, 147 | juillet-septembre 2009, <http://assr.revues.org/21429> ; DOI : 10.4000/assr.21429, consulté le 17 mars 2017

par l'abbé de Cluny qui classe la religion musulmane parmi les hérésies qu'a connues le christianisme pendant le premier millénaire.²³

Il n'y a pas que les traductions et la réécriture biographique qui ont marqué l'intérêt de l'occident pour l'Islam. Le romanesque et la fiction ont également leur part du discours occidental à propos de l'Orient. En 1258 est publié un roman en vers intitulé *Le Roman de Mahomet* d'Alexandre Dupont adapté des poèmes intitulés *Otia De Machomete*²⁴ de Gautier de Compiègne écrit environ un siècle plus tôt. Dans ce roman versifié, Dupont dresse une biographie du prophète de l'islam qui restera gravée dans l'imaginaire européen et chrétien pendant plusieurs siècles. En reprenant la même image légendaire de Gautier de Compiègne²⁵, l'auteur présente son personnage « Mahomet » comme un homme qui a eu un précepteur chrétien. Il lui aurait confié des secrets religieux pour calmer ses crises d'épilepsies.²⁶ En outre, Alexandre Dupont réfute l'analphabétisme du prophète chose que Salim Bachi fait également dans son roman comme nous le verrons plus loin.

Dans ce registre fictionnel, nous ne pouvons parler du regard occidental sur la religion Mahométane sans parler du *Livre de la Loi au Sarrazin* de Raimond Lulle écrit au XIV^{ème} siècle. Ce livre est la quatrième partie du traité intitulé *Le Livre du Gentil et des trois sages*. Il y est question d'un débat qui oppose trois religieux représentant chacun les trois religions monothéistes à un gentil, quelqu'un qui ne croit à aucune de ces religions mais qui se dit chercheur de vérité. Vers la fin de ce débat, le gentil opte finalement pour la religion chrétienne comme seule détentrice de la vérité²⁷. La conclusion finale du traité a pour but de faire l'apologie du christianisme contre l'Islam. Lulle est mu par son désir de connaître la religion musulmane. Il est même crédité de la part de l'autorité cléricale comme missionnaire auprès des *infidèles musulmans*. Après avoir appris la langue arabe, il a effectué plusieurs voyages en Afrique du Nord et a fréquenté les savants musulmans pendant plusieurs années.

²³ Victor Segesvary, op.cit. p. 27.

²⁴ Il existe très peu d'informations sur ce recueil de poème notamment à propos de la langue d'origine dans laquelle il a été composé.

²⁵ Cambier Guy. Yvan G. Lepage et R. B. C. Huygens, *Le « Roman de Mahomet » de Alexandre du Pont (1258). Avec le texte des « Otia de Machomete » de Gautier de Compiègne, 1977*, publié dans les Cahiers de civilisation médiévale, 24^e année (n°95-96), Juillet-décembre 1981. pp. 303-304 http://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1981_num_24_95_2184_t1_0303_0000_4. Article consulté le 24 mars 2017.

²⁶ Alexandre Dupont, *Le roman de Mahomet*, Editions Gallica, Collections Bnf (Version électronique), 1978

²⁷ Raimond Lulle, *Livre de la loi au Sarrazin*, Editions Gallica, Collections Bnf (Version électronique), 1978

Le but de ses voyages est d'apporter la foi chrétienne en terres musulmanes et aussi de découvrir les défaillances de la religion rivale au Christianisme.²⁸

Tous les écrits que nous venons de mentionner ainsi que bien d'autres ont conditionné la perception de l'Islam chez les chrétiens et les occidentaux au Moyen-âge et bien au-delà. De cette perception « polémiste » naîtra cette représentation de l'Islam qui influencera l'esprit occidental jusqu'à l'époque de la Renaissance et des études orientalistes. Norman Daniel résumera cette influence par les mots suivants :

« Les gens semblent s'imaginer qu'une société d'une conception différente est dangereuse sinon hostile, et l'ouverture spasmodique d'hostilités entre l'Islam et la chrétienté, au cours de toute l'histoire, fut la manifestation de cette mentalité. Sous l'effet d'un sentiment de danger, réel ou imaginaire, une image déformée des croyances de leurs ennemis s'installe, apparemment, dans l'esprit des gens. Par suite de malentendus et de fausses idées, ce qu'on voit des croyances et des mœurs d'une communauté se transforme en mythe incontesté au sein d'une autre communauté et peut y revêtir une forme si contrefaite qu'elle ne correspond plus guère aux faits réels. »

Il ajoutera plus loin :

Les doctrines spirituelles de l'ennemi sont interprétées de manière restrictive et sous l'influence de préjugés, et les faits eux-mêmes se trouvent modifiés, en toute bonne foi, afin de répondre au besoin de l'interprétation. De cette manière, un ensemble de croyances se constitue relativement à ce qu'un autre groupe confesse. Une « vérité véritable » s'établit qui est en parfait contraste avec ce que l'ennemi prétend croire ; mais l'ennemi n'est pas autorisé à se défendre lui-même. Un tel enseignement sur un autre enseignement se répète alors ici ou là et obtient confirmation par suite de répétitions sous des formes peu variées. »²⁹

Les deux citations que nous mentionnons résument bien l'élaboration de l'image de l'Islam chez les Européens. Dans ce passage, Daniel démontre les étapes d'une représentation mentale ou, comme le nomme Sagesvary un processus psychologique qui conduit à une conception particulière de la religion musulmane. D'abord il y a un préjugé suscité par un

²⁸ Morazzani André. *Raymond Lulle, le Docteur illuminé*. In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°2, juin 1963. pp. 190-208;doi : 10.3406/bude.1963.4030 http://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1963_num_1_2_4030

²⁹ Cité par Victor Segesvary, op.cit. p. 20.

danger réel ou imaginaire qui se transforme en mythe alimenté par une succession de croyances et d'informations erronées. Cela entraîne une déformation complète d'une série de faits pour arriver enfin vers la construction d'une vérité. Celle-ci sera basée sur un savoir supposé être conforme à la réalité et qui sera *la vérité* incontestée.

Malgré cette image de l'Islam véhiculée durant tout le Moyen-âge par plusieurs auteurs, il y en a eu quelques-uns que Segesvary appelle les non-conformistes, qui se sont intéressés à cette religion de manière plus objective sinon positive. Nous citerons Pascase Radhet, Guillaume de Tripoli, Roger Bacon et Jean Wyclif. Ceux-ci ont tenu dans leurs écrits un langage plus tolérant en appelant à une compréhension juste de l'Islam et en prônant un dialogue interreligieux. Cependant mis à part Roger Bacon, tous les autres l'ont fait dans un but ultime : convertir les musulmans à la foi chrétienne. Ils considéraient en effet l'Islam comme une dérivation du Christianisme et imputaient aux représentants chrétiens la responsabilité de sa création. Ils ont accusé ainsi le corps du clergé d'avoir abandonné la véritable foi du Christ encourageant du coup l'avènement de l'Islam et de son succès. Ces auteurs, des hommes d'église, ont proposé alors de ramener à travers le dialogue et la parole les mahométans sur le droit chemin.

Cette initiative intellectuelle des non-conformistes ainsi que la précédente démarche missionnaire de Raymond Lulle auprès des représentants de l'Islam influenceront les humanistes et les réformistes de la période de la Renaissance, notamment à partir du XVème siècle.

1.2- Durant la Renaissance jusqu'à la période classique

Au lendemain de la prise de Constantinople alors capitale Byzantine par les Ottomans, la peur et la méfiance à l'égard du mahométisme frappant à la porte de l'Europe orientale sont de plus en plus grandissante. Ceci a eu pour conséquence un nouvel élan pour une meilleure connaissance de l'Islam qui se fera notamment par le biais de l'apprentissage de la langue arabe. On assiste alors à la naissance des études orientalistes. Durant la période du XVème et du XVIème siècles marquée par la Renaissance et l'Humanisme, plusieurs auteurs entreprennent d'acquérir et d'enseigner la langue arabe provoquant du coup un profond désaccord quant à la raison de leur entreprise en tant qu'humanistes. En effet, certains ont voulu prémunir la foi chrétienne en poursuivant l'apologétique et la polémique antimusulmane du Moyen-âge comme Lefèvre d'Étaples. D'autres ont par contre souhaité

rapprocher les églises occidentales et orientales arabisantes en leurs faisant parvenir des manuscrits latins traduits en arabe. C'est ce qu'ont fait par exemple Teseo Amrogio et Léon l'Africain. Enfin, il y eu ceux qui ont désiré rompre complètement avec l'attitude médiévale hostile à l'Islam comme Nicolas de Cues et Jean Ségovie. Ces derniers considèrent cette religion et son prophète comme une variante du christianisme qui a réussi à déraciner le paganisme en Orient. Par conséquent, ils ont appelé à établir un dialogue interreligieux entre les représentants des deux croyances.

Par la suite, deux événements historiques vont conditionner la perception de l'Islam en Occident durant la Renaissance : la naissance du protestantisme et la paix signée entre les Ottomans et François Premier. Le premier événement a donné naissance à des auteurs protestants peu désireux de se conformer aux exigences catholiques. Ils se libèrent alors de la perspective moyenâgeuse donnée à l'étude de la religion Mahométane. Le second a permis entre autre l'avènement de véritables études islamologistes et à l'établissement de ce qu'on appelle l'Orientalisme Moderne. Ces deux facteurs historiques vont lancer une nouvelle manière de s'intéresser à l'Islam. Plusieurs auteurs vont tenter de rendre plus scientifique leur approche de la « secte » mahométane en accordant comme référence à leurs écrits une source musulmane exclusive. Ceci implique la nécessité d'apprendre la langue arabe pour dépasser les jugements de valeur que peuvent comporter la traduction latine. Les travaux de Guillaume Postel et de Théodore Bibliander sont représentatifs de cette période.

Postel est considéré comme l'humaniste qui a œuvré le plus afin d'apporter un regard neuf sur l'Islam. Ses œuvres sont considérées comme la matrice des études orientalistes et islamologistes actuelles. Bien qu'il ait déclaré à la fin de sa vie que son œuvre s'inscrivait dans un projet apologétique au profit du christianisme, il n'a pas cessé de se considérer lui-même comme chercheur de vérité. Il est le premier à avoir annulé tout ce qui a été dit et écrit sur l'Islam durant les siècles précédents et à avoir parlé de civilisation musulmane. Postel est surtout connu pour avoir été le premier professeur de la langue arabe à la première chaire des études arabes à Paris en 1539 qui deviendra plus-tard le Collège de France.

Théodore Bibliander a affiché les mêmes ambitions que Postel avec qui il était en contact. S'intéressant à l'Islam et à sa doctrine, il publie en 1543 une traduction du Coran qui deviendra la traduction référentielle par excellence du livre saint. Ceci dit, sa traduction accompagnée d'une documentation riche sur l'Islam, Bibliander la présente comme une

réponse aux nombreuses conversions des chrétiens à la doctrine musulmane. Sagesvary résume les propos de Bibliander dans les termes suivants :

« Les victoires successives des troupes du sultan de Constantinople posant le problème de l'Islam d'une façon de plus en plus aiguë, Theodor Bibliander décide de mettre à la disposition de ses contemporains une arme autrement plus efficace que l'épée : la connaissance approfondie de la religion du Prophète afin qu'ils puissent s'en défendre et — peut-être — vaincre par la force de la vérité. Il estime, comme il l'écrit à l'un de ses amis bâlois, Myconius, que la publication de n'importe quel autre livre ne serait pas plus actuelle que celle du Coran. »³⁰

Sagesvary ne manque pas de préciser que le projet de Bibliander est à caractère scientifique, dépourvu de toutes considérations fantaisistes sur l'Islam. C'est d'ailleurs pour cette raison que son entreprise a été soumise à un conseil qui devait statuer sur une telle publication. L'objectivité de Bibliander dans son œuvre a fait craindre à l'Eglise qu'elle ait l'effet contraire que ce pour lequel elle a été conçue au départ.

Il nous semble toutefois nécessaire de rappeler que malgré leur désir de représenter l'Islam avec neutralité, les auteurs de cette période n'ont pas moins critiqué ou polémique dans telle préface ou dans un autre ouvrage la position de l'Islam sur certains points comme la polygamie. Même s'ils admettent en tant que chrétiens que cette pratique n'est pas étrangère aux figures emblématiques de l'Ancien Testament, ils ne parviennent pas à la justifier dans le Coran. Ils iront même jusqu'à affirmer que la polygamie est un moyen pour faire du commerce car l'époux musulman se préserve le droit de vendre sa fille ou une de ses nombreuses épouses. Ils dénoncent aussi la licence sexuelle dont jouit le prophète de l'Islam et ne voient en lui qu'un obsédé du sexe opposé³¹.

Autre élément de controverse : l'authenticité divine du Coran. Le caractère épars du Coran ne présentant aucune continuité narrative comme la Bible leur permet de soutenir que « Mahomet » n'est qu'un homme qui a succombé aux charmes du christianisme et l'a donc emprunté – maladroitement – pour convertir ses amis païens. Ils justifient cette position en se référant aux nombreux voyages qu'il a menés et qui l'ont conduit à connaître les moines et les prêtres nazaréens.

³⁰ Victor Segesvary, op.cit. p. 97.

³¹ Nous verrons dans la deuxième partie de notre travail que cette thématique revient comme un leitmotiv dans le discours antireligieux des deux auteurs de notre corpus

Nous pouvons également souligner leur position vis-à-vis de l'amour de la guerre chez les musulmans. Ils affirment, en ce sens que, si les Turcs musulmans ont pris le dessus sur la civilisation chrétienne, c'est grâce à leur vénération pour le Jihad, la guerre sainte que leur inculque le Coran comme principe de base. Ils entendent ainsi comparer cette religion jugée barbare au pacifisme dont se réclament les chrétiens. Ils affirmeront alors que le prophète de l'Islam a inventé sa religion et son livre saint afin de pouvoir unifier les Arabes et leur permettre de devenir un empire comme Byzance ou la Perse³².

Le XVII^{ème} siècle a été une sorte de continuité dans l'amélioration des études orientalistes et islamologues. Michel Baudier publie en 1625 *L'Histoire de la religion des Turcs*, un ouvrage historique considéré comme une référence dans la connaissance de l'Islam et de ses débuts. En 1651, Hottinger poursuivra l'œuvre de Baudier en publiant un ouvrage clé intitulé *Historia Orientalis*. Ce livre est une sorte d'anthropologie sur la naissance de la doctrine musulmane et de sa foi monothéiste. Hottinger tout comme Baudier auparavant n'a pu se départir de l'élan polémiste à l'égard de l'Islam. Les deux auteurs ont utilisé comme source des chrétiens du Moyen-âge et des écrits byzantins pour confectionner leurs ouvrages. Ceci a jeté un grand discrédit sur la neutralité de leurs ouvrages que quelques auteurs ne manqueront pas de critiquer à la fin du siècle. Par ailleurs, nous ne pouvons pas ne pas mentionner la toute première traduction du Coran en langue française publiée en 1647 d'André du Ryer. Cette traduction permettra ainsi un accès plus généralisé à la méthodologie orientaliste et à son approche de la religion mahométane.

Le fait le plus marquant de ce siècle est la traduction d'écrits arabo-musulmans qui traitent de divers sujets. À titre d'exemple, nous citerons la traduction faite par Thomas Erpe en 1626 du livre intitulé *El-Makin* de l'Égyptien Ibn El-Ameed. Cet ouvrage aborde les procédés littéraires de la langue arabe ainsi que son histoire. Nous mentionnerons également *l'Abrégé des règnes* d'Abul-Farag, œuvre historique dont la traduction a été réalisée par Pocock (l'ancien) en 1650. Finalement, nous ne manquerons pas d'ajouter une des œuvres les plus prestigieuses de la philosophie arabe, *Hai Ebn Yakdan* de Jaafar Ebn Tophail traduite par Edmond Pocock (le jeune) publiée en 1671³³. La traduction de ces ouvrages est significative à cette époque dans la mesure où elle a permis une meilleure compréhension de la culture arabe et surtout de sa reconnaissance en tant que civilisation. Vers la seconde moitié du XVII^{ème}

³² Victor Segesvary, op.cit. pp. 88-96. Précisons que toutes ces critiques se retrouvent dans notre corpus notamment celui du *Silence de Maohmet* de Bachi. Nous y reviendrons ultérieurement dans notre travail

³³ Sadek Neaimi, *L'Islam au siècle des Lumières*, Editions L'Harmattan, Paris, 2003, pp. 29-42

siècle, d'autres auteurs orientalistes ont aussi marqué les études islamologues. Parmi eux figurent : Adrian Reland, Richard Simon, Antoine Galland, Humphrey Prideaux et Pierre Bayle.

Ces auteurs qui ont constaté le préjudice porté par les études orientalistes à l'égard de l'Islam ont entrepris d'éclaircir certains de ses traits. Chacun pour des raisons particulières et suivant des méthodes différentes. Par exemple, Adrian Reland protestant hollandais déclare « *devoir prendre la défense de cette secte -l'Islam- dans les choses qui lui sont faussement attribuées* »³⁴. Ce dernier invitera un musulman pour expliquer certains points relatifs à la polémique sur l'Islam. Il transcrira cet échange dans son œuvre intitulée *De la Religion Mahométane*. Comme le démontre Sadek Neaimi, cette nouvelle ouverture vers la connaissance de la civilisation musulmane ainsi que la méthode des orientalistes qui consiste à donner plus de place à la parole des musulmans dans leurs ouvrages, va fortement influencer les auteurs du XVIIIème siècle. Il écrit à ce sujet :

*« Ainsi, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, une série d'études ont servi à faire progresser la connaissance de l'islam. Ces études et ces efforts seront au service des philosophes des Lumières qui marqueront une rupture avec l'image de l'islam créée au Moyen-âge. »*³⁵

Nous constatons alors que la période des la Renaissance et du Classicisme a recadré la polémique occidentale à propos de l'Islam. L'Orientalisme et les études d'arabisants ont permis d'inscrire le discours occidental dans une perspective plus scientifique et moins belliqueuse. Bien que la polémique concernant l'hérésie supposée de l'Islam soit dépassée, le XVIIIème siècle sera marqué par un fort élan anticlérical. Ceci apportera sans doute un nouveau regard sur la religion musulmane notamment par les philosophes les plus éminents de ce siècle des Lumières.

2- Du discours religieux au discours antireligieux

Si durant le Moyen-âge et la période de la Renaissance, la réponse européenne à la doctrine islamique et à son expansion territoriale se fait sur la base de la Chrétienté et de l'esprit religieux, durant les siècles qui vont suivre l'Islam fera partie, tout autant que d'autres croyances des cibles antireligieuses de la philosophie des Lumières. Avant d'enchaîner sur

³⁴ Rachida El-Diwani *Entre l'Orient et l'Occident*, Edition Lulu Press, USA, 2006, p. 3.

³⁵ Sadek Neaimi, *Op.cit* p. 33.

cette période considérée comme le terreau de la laïcité, nous proposons de définir les deux discours : religieux et antireligieux, ainsi que leur mécanismes interdépendants. C'est à notre sens le point crucial de ce premier chapitre.

2.1- Le discours religieux

Le discours religieux peut être défini à travers le concept même de la religion. Celui-ci est présenté de manière commune et courante comme l'ensemble des croyances ayant pour principal but d'établir un lien entre l'homme et un être supérieur, empirique. La religion se manifeste par des rites et des pratiques censées matérialiser la relation au sacré.³⁶ En ce sens, le discours religieux est toute la matrice idéologique, doctrinale voire doxique dont l'objectif est de représenter une croyance et de défendre ses principes. De manière plus précise, c'est la modalité expressive de la religion qui est inhérente au langage et à l'élocution.³⁷

Dans le cadre de l'analyse du discours, voici la définition que propose Dominique Maingueneau :

« Le discours religieux en tant que " discours constituant " fait partie de ces discours qui sont foncièrement hétérogènes qui associent des genres de discours très fermés, produits par et pour des experts, qui prétendent énoncer au nom de la Source qui les fonde et des genres au plus près de la vie quotidienne. »³⁸

Nous comprenons dans la définition de Maingueneau que le discours religieux est plus complexe que d'autres types de discours (féministe, philosophique...). Parce que d'une part, il concerne à la fois le fond et la forme, c'est-à-dire le discours en tant que tel et le genre dans lequel il s'inscrit³⁹ ; et d'autre part, il appartient à des sphères diverses de son étude ou de son application allant du plus haut niveau de l'érudition jusqu'à sa vulgarisation scientifique. Le discours religieux offre ainsi une palette large d'étude. Cependant, pour les besoins de notre étude, nous nous focaliserons seulement sur le discours religieux en Islam.

³⁶ Voir la définition du Larousse 2016

³⁷ Dans ce cadre, nous ne voyons pas l'intérêt de revenir sur les trois notions du discours dans la religion. Nous estimons que seul le discours religieux nous importe dans la présente étude. Toutefois, nous reviendrons dans la seconde partie de notre travail sur l'importance du langage pour le discours religieux. Pour plus de détails, voir l'article de Lionel Obadia, « Discours et religion : approche synoptique en sociologie et anthropologie », *Langage et société* 2009/4 (n° 130), p. 83-101. DOI 10.3917/ls.130.0083

³⁸ Dominique Maingueneau, Introduction. *La difficile émergence d'une analyse du discours religieux, Langage et société* 2009/4 (n° 130), p. 5-13. DOI 10.3917/LS.130.0005

³⁹ Nous entendons par genre les Textes Sacrés, les exégèses, le prêche, le sermon, la morale religieuses, l'histoire des religions.....etc

Contrairement aux autres religions monothéistes, l'islam est l'objet non pas d'un seul discours mais de plusieurs discours. Dans son article, Saïd Jebbar refuse d'utiliser l'expression « *le discours religieux musulman* » mais il parle plutôt « *des discours religieux musulmans* » qu'il définit comme étant tous les discours qui se réclament de l'islam ou qui s'y rattachent⁴⁰. Dans toute religion, la Source est le fondement de sa foi et, de manière inéluctable, de son discours. Dans le discours religieux musulman, la Source se définit à plusieurs niveaux qui peuvent être réunis sous deux éléments fondamentaux : *al-naçç* et *al-tahkimiyya*, c'est-à-dire le Texte et la Souveraineté⁴¹.

En islam, le texte se répartit sur trois niveaux : le Saint Coran, la Tradition du prophète et la Sira. Le Coran est le Livre Sacré en islam composé de 114 chapitres (sourates) et révélé par Dieu au prophète durant les vingt-trois années de sa prédication. Il constitue en islam le point fondamental sur lequel repose l'intégralité de la doctrine musulmane et de la pratique du dogme religieux. Il est considéré comme le véritable miracle du prophète du fait de son immuabilité et de son inimitabilité.⁴²

La Tradition du prophète touche à ce qu'on désigne chez les savants musulmans par « *Ilm-El-Hadith* » ou la « *science des hadiths* ». Elle constitue la seconde source la plus importante en islam puisqu'elle « *reproduit tout ce qu'elle peut des dits et gestes du Prophète et de ses Compagnons avec la chaîne des témoins et rapporteurs, les détails les plus minutieux et les plus légères variantes* »⁴³. C'est ce qu'on désigne aussi par la *Sounna* (ou *sunnah*) du prophète, autrement dit son exemple pour la doctrine islamique. D'un point de vue historique, la Tradition s'est constituée principalement durant le neuvième siècle de notre ère. Elle s'est manifesté par la réalisation et la publication de six recueils traditionnels fondamentaux considérés comme authentiques et fiables : deux dits *Çahih* : El-Bokhari et Moslim ; et les quatre surnommés les *Sounan* : En-Nasaï ; Abou Dawùd ; Al-Tarmidi et Ibn Mâdja⁴⁴

Enfin, la Sira qui concerne la biographie du prophète de l'islam. S'inspirant de la tradition et du texte coranique, la Sira propose depuis la fin du VIIIème siècle un récit cohérent et chronologique pour rapporter la vie du prophète et la naissance de l'islam. Les premiers

⁴⁰ Jebbar Saïd, *L'islam et les discours à propos de l'islam*, article publié dans l'ouvrage collectif intitulé *Les Islamistes au défi du pouvoir*, Editions Konrad-Adenauer-Stiftung, Rabat, 2016, p.61

⁴¹ Voir l'article de Nasr Hâmid Abu Zayd, *Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels*, Égypte/Monde arabe, première, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 11 novembre 2016. URL : <http://journals.openedition.org/ema/243> ; DOI : 10.4000/ema.243

⁴² Nous reviendrons sur ces deux concepts au cours de nos analyses du corpus

⁴³ Emile Dermenghem, *Mahomet et la tradition Islamique*, Editions du Seuil, Paris, 1974, pp. 5-6.

⁴⁴ G.H.Bousquet, *L'authentique tradition Musulmane*, Editions Grasset, Paris, 1964, pp. 20-21.

biographes musulmans sont : Urwa ibn al-Zubayr ibn al-'Awwâm, Abbân ibn 'Utmân ibn 'Affân, et Mûsâ ibn 'Aqaba. Tous les écrits de ces biographes ont été perdus lors des guerres ou n'ont pas été transmis⁴⁵. Mais parmi les plus anciennes biographies du prophète et les plus complètes, c'est celle d'Ibn Ishaq dont la plupart des parties ont été perdues pour les mêmes raisons que les premières chroniques. Celle de Ibn Hichâm est considérée donc comme la plus canonique d'entre-toutes, elle s'intitule *Sirât El-Rasoul* ou La Sira du Prophète⁴⁶. Dans sa biographie, Ibn Hichâm récupère une partie de la biographie d'Ibn Ishaq qui n'a pas été détruite et y ajoute d'autres textes de son propre cru. Sur la base de cette dernière biographie vont se construire d'autres postérieures qui font figure de référence pour le discours religieux contemporain. Nous citerons entre autres : Tabari, Ibn Kathir, Ibn El-Fida, Ibn El Halabi et aussi Ibn Sayyid al-Nâs.

Quant à la souveraineté que nous avons citée plus haut comme étant un élément fondamental dans le discours islamique, elle concerne les différents discours qui se rattachent à ce dernier, chacun suivant son idéologie et le dessein politique de son parti. D'un point de vue historique, la souveraineté consiste à se baser sur le Texte pour construire sa propre doctrine, parfois juste religieuse et d'autres fois religieuse et politique. C'est l'origine de la naissance des différentes doctrines et sectes énonçant au nom de l'Islam. Voyons comment ce concept est né.

La Souveraineté en Islam trouve son origine lors de l'arbitrage par le Coran demandé par Mouàwiya et ses partisans pendant la bataille de Siffin à l'encontre du Calife Ali. Les factions politiques et idéologiques qui ont émergé suite à ce conflit ont créé ce concept qui est devenu « *inhérent au discours religieux* »⁴⁷. Il engendrera en même temps un autre concept: celui de *Takfir* ou l'ex-communication. Ce dernier consiste en une accusation de mécréance lancée par les partisans d'un tel parti contre ceux qui diffèrent avec eux sur le plan idéologique, religieux et aussi politique. Toujours selon les versions historiques, ce sont les Kharidjites (ceux qui se sont détachés de l'armée de Ali lorsqu'il a accepté de se soumettre à l'arbitrage proposé par

⁴⁵ Hussein Amin, *La biographie muhammadienne entre Orient et Occident, Égypte/Monde arabe*, Première série, 9 | 1992, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 14 novembre 2016. URL : <http://journals.openedition.org/ema/1232> ; DOI : 10.4000/ema.1232

⁴⁶ Emile Dermenghem, Op.Cit. p.6.

⁴⁷ Nasr Hâmid Abu Zayd, Op.Cit

son rival Mouâwiya) qui ont donné naissance à ce deuxième concept accusant Ali d'avoir fait preuve de mécréance vis-à-vis du Coran et de Dieu lors de la dite bataille⁴⁸.

En ce sens, cet événement a été à l'origine du concept de Souveraineté qui est devenu une source pour chaque idéologie du discours religieux contemporain dont les principales sont : l'idéologie Sunnite, Kharidjite, Chiite. Mais au sein de ces trois idéologies nous retrouvons plusieurs discours qui construisent leur propre doxa en se basant sur ces trois courants qui sont devenus de facto des intermédiaires au texte et à la foi divine, voire même pour certaines une référence absolue. Il existe par conséquent une pluralité de discours à l'instar de ceux-ci: Islamiste (qui peut aussi être appelé fondamentaliste ou Salafiste); Wahhabite, Ibadite, Ahmadite, Souffi, Alaouite (appelé aussi Nusayrite), Zaydite, Ismaélite, Sofrite ou Azraqite pour ne citer que ces exemples.

Outre ces courants islamiques qui possèdent pour la plupart un caractère politique ou juridique, nous citerons aussi les courants dogmatiques ou ce qu'on appelle aussi les écoles théologiques. Les quatre principales sont l'école : Malikite, Hanbalite, Chafiite et Hanafite. Il est cependant important de signaler que ces quatre écoles qui constituent le fondement du discours religieux sunnite majoritaire dans le discours religieux n'entretiennent pas de rapports conflictuels au niveau politique ou même morale, mais comportent entre-elles des divergences aux niveaux intellectuel et épistémologique quant à leur compréhension du dogme et du texte religieux⁴⁹.

Ainsi, après avoir fait une présentation succincte du discours religieux, musulman notamment, et fait part de ses fondements et de son fonctionnement, nous pouvons désormais s'atteler à définir le discours antireligieux qui est l'objet de notre travail.

2.2- Le discours antireligieux

En nous basant sur la définition du discours religieux et tout ce que cette notion représente, le discours antireligieux se définit de facto comme étant un discours qui porte préjudice au

⁴⁸ Nous ne voyons pas l'intérêt, lors de cette étude de présentation du discours religieux en Islam, de revenir en détails sur l'avènement de cette bataille et de ses conséquences sur le climat juridique, politique et doctrinal de l'empire musulman naissant. Plusieurs historiens et biographes l'ont rapporté avec plus de détails et de précisions. Voir à titre d'exemple : Tabari, *Les Quatre premiers Califes*, Editions Sindbad, Paris, 1980, pp374-391 ; ou encore Amar Dhina, *Grands tournants de l'Histoire de l'Islam*, Editions S.N.E.D, Alger, 1978, pp. 44-48.

⁴⁹ Voir l'article de Pascal Buresi. *Le droit musulman et les courants islamiques modernes*. Universalia, Paris, 2013. 2013. <halshs-01444266>

discours religieux. Autrement dit, c'est un contre discours religieux. Ceci étant, le discours antireligieux n'est pas forcément établi contre la religion elle-même (n'importe quelle religion), mais plutôt comme une contradiction, une polémique, voire une désacralisation au discours fait au nom de la religion.

Le discours antireligieux trouve son origine dans le rationalisme et la fin des guerres de religions qui coïncident avec la création des états nations. Le rationalisme inspiré des grandes figures de la philosophie grecque (notamment Platon) va s'atteler à réduire la pensée humaine à l'observation, au questionnement, à l'expérimentation et aussi à la déduction. Il va ainsi détruire l'intuition profonde, ce que désigne Descartes par « *la liberté éclairée* » ou ce qu'on appelle dans le discours religieux musulman « *El-Bassira* » qui signifie le regard intérieur ou l'observation profonde⁵⁰. La vision rationaliste va donc créer une scission entre l'épistémologie religieuse et l'épistémologie scientifique qui lui était jusque-là inhérente. Nous assistons par conséquent vers le XVIIème siècle à la naissance du matérialisme qui balisera le terrain à une critique antireligieuse dont les Lumières vont s'emparer. Voici en quelques lignes en quoi consiste le projet matérialiste :

« Deux lignes de force traversent le discours du matérialisme moderne : la réduction du surnaturel au naturel et celle du spirituel au matériel. Elles sont consonantes sur le plan politique avec les luttes contre le "poignard du fanatisme et le bandeau de la superstition" auxquels on oppose les droits de la raison et de la conscience. »⁵¹

Dans cette présentation de l'idéologie matérialiste, nous retrouvons tous les thèmes chers aux Lumières qui concrétisent leur discours contre religieux : le recours à la raison, l'abrogation du surnaturel et de la superstition, la lutte contre le fanatisme religieux, et aussi la proclamation d'une religion naturelle proche de la condition humaine et de sa compréhension.

D'un point de vue historique, c'est la fin des Guerres des Religions en Europe et la naissance des relations internationales ou de ce qu'on désigne par les Etats-nations (et non plus des empires) qui vont favoriser l'apparition et la tenue plus au moins franche du discours

⁵⁰ Voir l'ouvrage d'Imran Hosein, *A la recherche des empreintes de Khidr Dans Akhir Al-Zaman*, Editions Ansari Memorial Series, Kuala Lumpur, 2016, pp. 24-33.

⁵¹ Josiane Boulad-Ayoub, Alexandra Torero-Ibad, *Matérialisme des modernes*, Editions Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2009, pp. 8-9

antireligieux⁵². Le traité de Westphalie en 1648 va faire date notamment chez les penseurs du XVII^e siècle qui vont préparer le terrain pour la philosophie des Lumières. C'est dans ce siècle dit du Classicisme que nous retrouvons les prémisses de l'anticléricisme comme l'affirme Emile Faguet dans les propos suivants :

« On peut dire que ce fut le XVII^e siècle qui fut encore cause de cela et que le XVII^e siècle contribua de loin, très indirectement et très involontairement, à la cause de l'anticléricisme, en ce sens que c'est sa gloire littéraire qui fit des hommes de lettres une classe, et une classe très considérable, et qu'il se trouva que les hommes de lettres, après lui[XVIII^e siècle], furent anticléricaux. »⁵³

Nous comprenons dans cette déclaration que l'auteur, tout en conditionnant l'anticléricisme des Lumières à partir de la littérature du XVII^e siècle, revient dans son ouvrage sur les stratégies implicites utilisées par les hommes de lettres pour faire de leur opposition religieuse le centre de leurs créations artistiques. À titre d'exemple, Molière élude la question religieuse dans la majorité de ses pièces théâtrales ou encore Cyrano de Bergerac et Théophile de Viau usent de la satire politique à l'encontre de Richelieu ou encore Père Joseph afin de véhiculer leurs sentiments irréligieux.⁵⁴

Avant de passer à la philosophie antireligieuse du siècle d'après, nous ne pouvons ne pas mentionner l'œuvre considérée comme la plus antichrétienne et faisant l'apologie de l'athéisme dans le siècle classique : en l'occurrence le traité anonyme intitulé *Théophrastus Redivus*. Cet essai publié en 1659 va marquer la critique antireligieuse en l'inscrivant dans un registre explicite, polémique, athéiste et rationaliste, une position qui ne manquera pas d'influencer les écrits du siècle suivant. Cette œuvre était souvent désignée ç l'époque par le « *libertinage érudit* »⁵⁵. Par conséquent, le discours antireligieux du XVIII^e siècle sera dirigé principalement contre le clergé et l'église (catholique et protestante). Autrement dit, ce contre discours à cette époque est une contradiction, voire même une rébellion à l'encontre du christianisme et du discours porté en son nom. Nous nous posons donc la question suivante :

⁵² Gantet Claire. « Le "tournant westphalien", Anatomie d'une construction historiographique ». In: Critique internationale, vol. 9. 2000. Politiques de la biosphère. pp. 52-58; doi : 10.3406/criti.2000.1621 http://www.persee.fr/doc/criti_1290-7839_2000_num_9_1_1621

⁵³ Emile Faguet, *L'anticléricisme*, Edition Hachette Livre BNF, Paris, 2017, p. 91.

⁵⁴ Ibid. pp. 53-88.

⁵⁵ Jean-Pierre Cavailé, « Combat antireligieux et athéisme dans le Theophrastus Redivivus » (1659), Les Dossiers du Grihl [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Libertinage, athéisme, irréligion. Essais et bibliographie, mis en ligne le 01 septembre 2015, consulté le 17 novembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6296>

qu'en est-il de l'Islam et de son prophète dans ce contre discours religieux puisque c'est là l'objet de notre travail ?

2.3- Du XVIIIème siècle jusqu'au XXème

L'Islam et son prophète vont être, comme pendant la Renaissance et à l'époque du commencement de l'Orientalisme moderne, l'objet de critiques et d'admiration à la différence que rien ne sera dit au nom de la Chrétienté ou de sa défense comme nous l'avons indiqué plus haut. Bien au contraire, l'Islam sera un moyen d'atteindre le discours chrétien et le Christianisme au siècle des Lumières. Autrement dit, les auteurs du XVIIIème siècle vont faire soit l'apologie de l'Islam, soit participer à la polémique occidentale (parfois les deux en même temps) dans le seul but de dénigrer la religion chrétienne et le corps du clergé. Plusieurs thèmes vont alors être abordés dans les écrits des Lumières pour mener à bien leur entreprise anticléricale comme ceux des femmes, de l'abus du pouvoir, ou encore de la raison. Voici quelques exemples.

Dans sa critique du despotisme sexuel dont font preuve les musulmans à l'égard de leurs femmes, ainsi que le stéréotype du Sérail et du Harem où l'on rencontre la servitude des femmes pour leur « *maitre* », Montesquieu adresse un discours dédaigneux à l'encontre de la conception sexuelle dans la chrétienté. L'auteur se sert du support musulman pour s'attaquer au concept du Péché Originel dans lequel il voit une frustration de la virilité masculine en Europe. Ceci se voit aussi dans la littérature exotique notamment dans les *Lettres Persanes* où il met en scène un monde oriental largement inspiré dans sa description des *Mille et Une Nuits* traduits par Galland. Il le décrit comme un lieu de rêve, voire d'érotisme aux caractères fantasmagoriques. Ceci démontre à un certain degré l'émerveillement qui contraste avec la vie sexuelle rigide imposée par l'éducation chrétienne en Europe. Dans le même sillage, il dresse un parallèle entre l'emprisonnement des femmes dans les Sérails à la merci des hommes et les femmes chrétiennes obligées de se rendre au couvent et d'y demeurer pour préserver leur chasteté.

Ainsi, chaque critique de Montesquieu à l'égard de l'Islam et du statut qu'il accorde à la femme est reliée à une critique chrétienne et ecclésiastique. Cette conception du discours de Montesquieu sur l'Islam démontre la portée antireligieuse de l'auteur qui s'apparente surtout à un anticléricalisme. Sadek Neaîmi commente le discours du philosophe français et propose la conclusion suivante :

« Or, il semble que cette femme objet ne soit qu'un symbole de l'état de la femme française et occidentale au XVIIIe siècle. A travers les femmes du sérail, Montesquieu critique les pratiques sexuelles de son temps. »⁵⁶

Dans sa pièce de théâtre intitulée « *Mahomet ou le fanatisme* » dont la première représentation est jouée en 1741, Voltaire met en scène le personnage de Mahomet en apparence fidèle à la critique occidentale et surtout chrétienne. Dans sa tragédie, on reconnaît dans le personnage du prophète un fanatique, un imposteur, un calculateur fourbe, voire même un despotique. Au bout de la troisième représentation, la pièce est censurée et interdite de se produire par décret et sous l'influence de l'église catholique. Ceci démontre le véritable but de l'auteur qui, en incriminant le fanatisme religieux comme source des guerres fratricides au nom de la religion, cherche en fait à atteindre la figure de Jésus-Christ et par ricochet le discours ecclésiastique de l'époque. Voici ce que déclare Sadek Neaïmi à ce propos :

« Selon le témoignage de Chesterfield à Crébillon, cette tragédie ne serait qu'un masque pour attaquer Jésus-Christ. Mettre en scène Jésus-Christ pour dénoncer le fanatisme, notre philosophe est conscient qu'une telle intention serait censurée; d'où son choix d'un personnage que l'Occident chrétien n'arrête pas de calomnier. »⁵⁷

La conclusion que défend Neaïmi concernant la tragédie de Voltaire et que nous retrouvons chez d'autres théoriciens se confirme à travers la position du philosophe sur la pensée islamique et son fondateur dans d'autres de ses œuvres. Dans sa tragédie *Zaïre*, Voltaire met en avant les points positifs qu'il retrouve dans la religion musulmane, tandis que dans son *Essai sur les Mœurs* il réfute l'accusation d'imposture dont a fait l'objet le prophète de la part de la polémique occidentale médiévale. Il préfère le désigner comme un « législateur ». Tout en mettant l'Islam et son discours sur le même piédestal que les autres croyances monothéistes, il concède au prophète le prestige de la législation et voit en lui un grand défenseur de l'unicité divine. Sur ce dernier point, Voltaire reconnaît sa propre foi de déiste qu'il n'a cessé d'opposer au clergé catholique. Nous constatons donc que dans sa tragédie sur « Mahomet », il s'agit d'une critique déviée, un discours subtil à travers lequel le philosophe concrétise son anticléricalisme⁵⁸. Napoléon lui-même commentera la tragédie de

⁵⁶ Sadek Neaïmi, Op.Cit. p. 137.

⁵⁷ Ibid, p. 239.

⁵⁸ Ibid.

Voltaire en déclarant : « *Voltaire voulait tout dénigrer, il a atteint Jésus-Christ dans Mahomet* »⁵⁹.

La vision déiste proposée par Voltaire comme un moyen antireligieux efficace trouvera un écho en Allemagne où les guerres de religions ont fait beaucoup de mécontents ce qui a favorisé la naissance d'un sentiment anticlérical. Dans les différents poèmes et la pensée philosophique du roi de Prusse, Frédéric II qui était un ami de Voltaire et partisan d'un despotisme éclairé va s'inspirer de la philosophie des Lumières pour porter le courant antireligieux, voire athéiste et agnostique en Allemagne.⁶⁰

Bien que Rousseau ait été choqué par la tragédie Voltairienne, il rejoint le commentaire que fait l'auteur de la pièce de théâtre lorsqu'il reconnaît en lui le tempérament de « *législateur* ». Dans son ouvrage *Le Contrat Social*, Rousseau commente l'exercice du pouvoir par le prophète de l'Islam en ces termes :

« *Mahomet eut des vues très-saines, il lia bien son système politique, et tant que la forme de son Gouvernement subsista sous les Califes ses successeurs, ce Gouvernement fut exactement un, et bon en cela.* »⁶¹

A travers ces lignes, Rousseau refusera l'accusation d'imposture et ajoutera, tout comme Renan plus tard, l'art de l'éloquence qu'il retrouve dans le Coran et la force persuasive dans les paroles du prophète. Dans ses *Confessions*, Rousseau défendait déjà la civilisation musulmane et son messager parce que son propre père connaissait Constantinople et l'admirait. Mais c'est dans son *Essai sur l'Origine des Langues* qu'il introduit un autre critère inédit dans le jugement occidental sur le prophète : la pureté de sa langue et la portée littéraire de son message. Par là-même, Rousseau dénigre le discours clérical qu'il juge violent et sans aucune ambition littéraire⁶².

D'un point de vue idéologique, les idées révolutionnaires qui ont commencé à prendre formes dans la seconde moitié du siècle vont trouver leur écho dans l'Islam. En effet, certains idéologues et partisans de la révolution vont voir en cette religion et dans la personne de son fondateur un exemple à suivre pour détruire une autorité sans vertu et imposer une justice

⁵⁹ Cité par Francesco Gabrieli, *Mahomet*, Edition Albin Michel, Paris, 1965, p. 352.

⁶⁰ Daniel Minary, *Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du siècle des Lumières*, Presses Universitaires de Franche Compté, Paris, 1993, pp. 302-309.

⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, in Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012, pp. 85-86.

⁶² Sadek Neaïmi, Op.Cit

sociale. Savary à titre d'exemple qui a proposé une traduction du Coran n'a cessé d'influencer la vision des occidentaux sur la religion mahométane en présentant le prophète comme un homme de grand talent qui a su modifier la face du monde⁶³.

Au XIX^{ème} siècle, plusieurs auteurs vont continuer sur la lancée des philosophes du siècle précédent à l'image de Renan qui admire comme Rousseau l'éloquence et l'art rhétorique du Coran et du prophète de l'Islam. Alphonse de Lamartine quant à juge ce dernier sur sa capacité à intégrer la raison dans sa conception divine et dans son exercice du pouvoir. Voici comment il présente l'ascension de la civilisation musulmane :

*« Ce patriotisme vengeur des profanations du Ciel, fut la vertu des enfants de Mahomet ; conquête du tiers de la terre à son dogme fut son miracle, ou plutôt ce ne fut pas le miracle d'un homme, ce fut celui de la raison. »*⁶⁴

Il est toutefois important de remarquer que la critique antireligieuse et surtout celle dirigée à l'encontre de l'église baissera durant ce siècle en raison des révolutions en Europe qui ont abouti à la destitution de la royauté et par la même du pouvoir ecclésiastique à la fin du XVIII^{ème} siècle. D'un point de vue historique, la succession des Empires en France et l'instauration progressive du système républicain donnera à la critique antireligieuse un nouvel élan en l'inscrivant non plus dans une perspective anticléricale mais plutôt sous l'impulsion de la laïcité et de la séparation de l'église et de l'état.⁶⁵ Cette atténuation du discours antireligieux s'explique aussi par deux faits historiques notamment par rapport à l'Islam : la décadence de l'Empire Ottoman et la colonisation européenne des territoires musulmans. Autrement dit, l'Islam qui autrefois représentait le centre d'intérêt des chrétiens en matière de sécurité territoriale et théologique ne représente plus désormais une menace pour le monde occidental.

L'approche de la civilisation musulmane par les occidentaux et leur perception de ses dogmes et de son prophète sera alors assurée par les écrits des voyageurs en Orient. Ils se chargeront d'apporter un regard tantôt neuf tantôt perpétuant l'approche polémique ou apologétique de l'Occident qui a désormais l'ascendant sur cette civilisation rivale, et ce

⁶³ Faruk Bilici, *L'Islam en France sous l'Ancien Régime et la Révolution: attraction et répulsion*, Rives nord-méditerranéennes [En ligne], 14 | 2003, mis en ligne le 15 novembre 2005, consulté le 21 novembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/rives/406> ; DOI : 10.4000/rives.406

⁶⁴ Cités par Francesco Gabrieli, Op.Cit.. p.. 356

⁶⁵ Voir à ce propos l'article Grondeux Jérôme, *Réflexions sur un rêve ancien : les religions de l'avenir*, Romantisme, 2013/4 (n° 162), p. 33-43. DOI: 10.3917/rom.162.0033. URL : <https://www.cairn.info/revue-romantisme-2013-4.htm-page-33.htm>

jusqu'au début du XX^{ème} siècle. Les premiers voyages entamés par quelques auteurs français au début du XIX^{ème} siècle ne sont pas essentiellement mus par un désir de connaissance de la religion musulmane et de ses symboles, mais s'inscrivent surtout dans une tendance romantique. Nous avons déjà cité Lamartine à qui nous ajouterons Chateaubriand et Gérard de Nerval, ou encore Flaubert et Maxime du Camp. Tous ces auteurs ont entrepris des voyages en terres musulmanes pour décrire la civilisation islamique mais surtout pour échapper au rationalisme des Lumières qu'ils trouvent oppresseur et dénué de toute esthétique. Au cours de leurs voyages, quelques auteurs chercheront à retrouver dans l'Orient qu'ils explorent les charmes des *Mille et une nuits* et les contours des légendes arabes.

Cette entreprise au départ littéraire et répondant aux exigences du romantisme naissant dressera des tableaux mitigés sur les sociétés musulmanes et leur dogme⁶⁶. Certains comme Lamartine ou Chateaubriand y trouveront une réponse à leur quête spirituelle, voire civilisationnelle ; d'autres comme Gérard de Nerval admirent la beauté des contrées musulmanes et s'émerveillent devant l'abnégation dogmatique des mahométans. Nous précisons cependant que ces auteurs perpétuent – consciemment ou non – la tradition polémique des occidentaux à l'égard de quelques thèmes comme la polygamie, les châtiments corporels et l'inhumanité de « Mahomet ».⁶⁷

En parallèle de ces voyageurs qui influenceront d'autres à la fin du siècle et au début du XX^{ème}, nous ne pouvons ignorer un fait important : l'avènement de l'Orientalisme moderne. Sylvestre de Sacy, dès 1822, instaure une chaire pédagogique et structure les études orientales sur des méthodes précises et scientifiques qui vont conditionner l'approche de l'Islam, de son histoire, de sa civilisation et de son fondateur.⁶⁸ L'anthologie orientaliste de Sacy va influencer tous les arabisants européens et inscrira les visées de l'Orientalisme dans la perspective historique. Plusieurs écrivains, historiens, philologues et anthropologues s'inspirent alors de ses travaux à l'image de Renan que nous avons cité plus haut, ou encore Franz Bopp au Danemark, Edgar Quinet et son *Génie des Religions*⁶⁹, ainsi que l'étude historique réalisée par Victor Imberdis *Mahomet et L'Islam*⁷⁰.

⁶⁶ Voir la thèse de Renaud Termes, *La perception de l'Islam par les élites françaises (1830-1914)*, Histoire. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2016. Français. <NNT : 2016BOR30004>. <tel-01345427>, pp. 40-75.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Edward W.Said, *L'Orientalisme*, Editions du Seuil, Paris, 2003, p. 148.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Victor Imberdis, *Mahomet et l'Islam*, Edition Hachette Livre BNF, Paris, 2013.

D'un point de vue historique, le XIX^{ème} siècle verra l'instauration de la colonisation dans les terres musulmanes notamment au Maghreb. Ceci permettra à une autre vague de voyageurs d'entreprendre l'exploration de la civilisation musulmane chacun pour des raisons différentes: les uns épris de la culture arabo-musulmane ; les autres trouvant dans les traditions musulmanes qu'ils jugent barbares un prétexte pour justifier l'action colonisatrice.

A l'instar du père Charles de Foucault, d'Isabelle Eberhardt ou encore de François Bonjean et Etienne Dinet, plusieurs voyageurs, écrivains, romanciers et parfois militaires vont décrire dans leurs écrits fictifs ou leurs carnets de voyages leur amour pour la civilisation arabo-musulmane ; leur émerveillement et leur stupéfaction sur des faits précis. Isabelle Eberhardt y trouvera une cure ou un remède pour son bien-être moral en confiant dans ses *Journaliers* vivre « *une floraison superbe de cette foi Islamique.* »⁷¹. François Bonjean quant à lui, surnommé le « *témoin de l'Islam* », œuvre dans ses écrits pour une intercompréhension entre le monde occidental et le monde arabo-musulman. Dans son article intitulé *Quelques causes d'incompréhension entre l'Europe et les Musulmans*, il dénonce l'éternel regard supérieur de l'Occident sur le monde musulman et parlera de deux fanatismes : oriental et occidental. Voici un extrait de son article :

« *Fanatisme contre fanatisme : voilà ce qu'on trouve en réalité au fond des éprouvettes. Il est un fanatisme de l'Oriental et un fanatisme de l'Occidental. Plus exactement, il est des fanatismes dont quelques-uns à peine conscients ou tout à fait conscients. Cela même chez les savants d'occident, chez les plus chevaleresques parmi nos modernes chevaliers de l'hypercritique.* »⁷²

D'autres écrivains verront d'un œil positif l'implantation européenne sur le sol musulman et légitimeront leur discours sur la base de données historiques comme la culture byzantine inhérente aux terres du Maghreb et du Moyen-Orient ; ou encore civilisationnelle comme la nature perverse de la religion mahométane. Nous citerons à titre d'exemple les écrits de Louis Bertrand, Gabriel Audisio, Moussy Marcel, ou encore Maurice Landrilleux.⁷³

⁷¹ Voir la thèse de Hadouche Dris Leila Louise, *La construction de soi dans l'écriture littéraire. Le cas d'Isabelle Eberhardt*, Réf ANRT : 6891, Identifiant BU : 10PA083309 - 407 pages.

⁷² Cité par Albert Memmi, *Anthologie des écrivains français du Maghreb*, Editions Présence Africaine, Paris, 1969, p. 90.

⁷³ Dans la troisième partie de notre travail, nous abordons la question musulmane dans les écrits algériens et occidentaux durant tout le XX^{ème} siècle, notamment à partir de la naissance de la littérature algérienne francophone. Pour cette raison, nous choisissons de nous arrêter lors du présent chapitre au début du siècle dernier pour ne pas avoir à nous répéter plus loin.

Pour Conclure

Que retenir du bref aperçu historique que nous avons tenté de dresser lors de ce premier chapitre ? Avant de répondre à la question, nous devons préciser que nous n'avons pas poussé l'étude jusqu'à nos jours en parlant par exemple de la place de l'Islam dans les médias européens actuels. La raison est que ces derniers constituent un contexte pour notre corpus et nous l'incluons de ce fait dans la réception des deux romans en troisième partie.

Nous dirions donc que ce chapitre répond à ce stade de la lecture à la définition des contours antireligieux et de leur discours qui est l'objet de notre travail. Les différents auteurs que nous avons cités lors de ce chapitre, leur regard sur la religion musulmane et leur contribution à façonner son image notamment dans le contexte occidental conditionnent à un certain degré le discours de Sansal et Bachi sur la religion musulmane. Ces derniers ne manqueront pas d'ailleurs à reproduire, comme nous le verrons au cours des nos prochaines analyses, certaines positions occidentales à l'égard de l'Islam au sein de leurs romans.

CHAPITRE DEUX.

Etude paratextuelle et présentation du **corpus**

Introduction

Analyser le discours religieux et antireligieux dans une œuvre romanesque n'est pas toujours évident compte tenu de la délicatesse du sujet dans le climat actuel. C'est pourquoi, il ne s'agira pas dans ce chapitre d'entreprendre une présentation narrative du corpus dans le seul but de pénétrer sa structure et son fonctionnement. Il s'agira plutôt d'aborder les traits narratifs du corpus qui concrétisent le contre discours religieux. En ce sens, nous focaliserons notre analyse sur des éléments narratifs qui instaurent l'hypothèse de la présence du discours antireligieux.

Dans ce chapitre, nous tenterons d'identifier le corpus à travers une étude paratextuelle. Cette approche sera précédée de la définition de notre corpus qui nous permettra d'expliquer notre regroupement des deux romans. Puis nous analyserons le paratexte des deux romans par le biais des éléments péritextuels : le titre, les épigraphes, l'avertissement, les remerciements et enfin le glossaire.

1- Résumé et définition du corpus

La notion de corpus a suscité et suscite toujours de vastes réflexions du point de vue de la critique littéraire et de l'analyse du discours. Nous ne reviendrons pas ici sur les raisons qui nous ont amenés à choisir les romans *2084, La fin du Monde* et *Le Silence de Mahomet* en tant que corpus d'étude ; mais plutôt comment nous avons choisi d'associer ces deux textes en un seul et même corpus. Autrement dit, quels sont les critères qui nous ont servis pour joindre ces deux romans en un seul et même corpus plutôt que d'autres ?

Le choix de ces deux romans comme corpus est déterminé par notre choix de la problématique et des questionnements hypothétiques que nous avons déjà exposés. La prédominance d'un discours antireligieux lié aux questions idéologiques et éditoriales de la production littéraire algérienne nous ont conduit à faire ce que Charaudeau appelle un « *regroupement* » du corpus. Il parle ainsi d'hétérogénéité discursive selon trois constructions qu'il présente de la manière suivante :

« Un corpus de discours [est] toujours une construction résultant de divers types de regroupement : corpus selon le paratexte (de mots, d'énoncés, de modes d'énonciation), corpus selon l'interdiscours (savoirs de connaissance, savoirs de croyance), corpus selon la situation (locuteurs, finalité et dispositif). Ces

regroupements se font en fonction de la problématique d'analyse et de la mise en contraste choisies. »⁷⁴

Il s'agit en d'autres termes de regrouper des éléments de discours selon une construction commune, c'est-à-dire sur la base d'énoncés ayant plusieurs traits discursifs en commun (ou alors complémentaires) et qui peuvent dans ce cas constituer un seul et même corpus. Ces trois constructions distinguées, Charaudeau affirme néanmoins qu'elles sont loin d'être figées. Nous comprenons par conséquent que plusieurs éléments prélevés à partir de ces trois regroupements qu'il distingue peuvent constituer un corpus composé.

En ce qui nous concerne, le corpus s'est construit autour de sa réception d'une part, et du champ discursif et littéraire d'autre part. Le traitement médiatique nous permet de constater que les deux romans sont présentés comme un contre discours à l'Islam radical. Boualem Sansal entend dénoncer le totalitarisme islamiste qui menacerait le mode de vie occidental, voire universel ; tandis que Salim Bachi réécrit la Sira du prophète de l'Islam pour démontrer son humanité et éluder toute forme de merveilleux ou de miraculeux que le discours officiel et coranique lui attribue⁷⁵. Les deux auteurs tiennent un discours médiatique particulier sur l'Islam que nous tenterons de préciser dans notre travail. Ce que l'on constate néanmoins, c'est que les deux auteurs démarrent d'un point de départ différent dans leurs récits respectifs : l'un se projette dans l'avenir et l'autre réécrit l'Histoire. *2084* s'inscrit dans une prolepse alors que *Le Silence de Mahomet* dans une analepse. Seulement, la présentation des deux récits dans les médias s'accorde à y voir un discours sur l'actualité de la religion musulmane. Les deux romans présentent donc non une contradiction mais une complémentarité puisque l'un se veut la continuité de l'autre. Ceci nous pousse à voir de plus près les champs littéraire et discursif qui sont déterminants.

Les deux romans interviennent dans un climat médiatique marqué par la question musulmane : les dessins satiriques du prophète et la création d'un état dit « *islamique* » dont le projet est de dominer le plus de territoires possibles sont deux événements qui ont fait couler beaucoup d'encre durant la présente décennie. S'ajoute à cela tous les écrits et les essais de philosophes, de journalistes, voire de polémistes concernant l'Islam. Nous citerons par exemple *Penser l'Islam* de Michel Onfray et *Insoumission* de Renaud Camus. Connus

⁷⁴ Patrick Charaudeau, « Dis-moi quel est ton corpus, je te dirai quelle est ta problématique », revue *Corpus* n°8, Nice, 2009, consulté le 24 juillet 2016 sur le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications.

⁷⁵ Ce point du traitement médiatique et du discours des deux auteurs sur la l'Islam ferons l'objet tout au long de notre travail de plus amples analyses. C'est pourquoi nous nous contenterons lors de ce chapitre à les mentionner.

pour leurs positions controversées en matière de religion et de politique, ayant connu la décennie noire en Algérie, tous deux ayant reçu des prix littéraires en France, et cités comme référence dans leur approche de l'islamisme et de sa compatibilité avec la vie occidentale, Sansal et Bachi ne peuvent donc que délivrer un discours certes nuancé, mais comparable sur bien des plans. Il nous paraît évident que leurs discours dans notre corpus participent – chacun à sa manière – au champ littéraire en opposant les principes islamiques et les principes de la civilisation européenne. Nous pouvons par conséquent les regrouper dans un seul et même corpus dans la mesure où les deux discours se greffent l'un à l'autre pour constituer un discours précis sur l'Islam. Autrement dit, nous constatons une sorte de continuité dans leurs discours respectifs que nous expliquerons tout au long de notre travail. Voyons de plus près le contenu des deux romans.

Le Silence de Mahomet de Salim Bachi est une biographie romancée de la vie du prophète de l'Islam. Cette biographie est rapportée par quatre voix narratrices distinctes : Khadija, la première épouse du prophète ; Abou-Bakr le premier son compagnon et le premier calife à lui succéder ; Khalid Ibn El-Walid compagnon du prophète et général de l'armée musulmane jusqu'au terme du califat d'Abou Bakr et enfin Aïcha une des épouses du prophète.

Au-delà de la mention « roman » qui figure sur la première de couverture, le texte de Bachi est bien une biographie romancée (que l'on peut aussi désigner par biographie fictionnelle ou littéraire) et non une biographie certifiée. Elle ne répond pas pour cela aux normes historiques et académiques de ce genre comme la datation exacte prouvée et analysée, ou la prise en considération du contexte social et historique de manière précise⁷⁶. Les quatre récits des personnages que nous avons cités sont tous à la première personne « je », et sont remplis d'introspections personnelles et de monologues internes qu'ils partagent, parfois sous le sceau du secret et sur un ton confidentiel avec le lecteur. De plus, Bachi prend beaucoup de liberté avec l'histoire officielle concernant la Sira du prophète. Cette liberté est octroyée par l'espace romanesque qu'il a choisi d'utiliser pour narrer la biographie de son personnage « Mohammad ».

Dans le chapitre précédent, nous avons des historiens et des biographes qui ont contesté la version canonique de la vie du prophète et ont donc proposé la leur. Ceux-là ont présentés leurs œuvres comme des essais ou des ouvrages d'études documentés et soutenus en tant

⁷⁶ Voir à ce propos l'article d'Avezou Laurent, « La biographie. Mise au point méthodologique et historiographique », *Hypothèses*, 2001/1 (4), p. 13-24. DOI: 10.3917/hyp.001.0013. URL : <https://www.cairn.info/revue-hypotheses-2001-1-page-13.htm>

qu'antithèses. Le récit de Bachi n'est pas de cette catégorie d'ouvrages scientifiques, ce qui nous permet de l'appréhender en tant que biographie romancée⁷⁷. Par conséquent, le choix de l'écrivain de construire son récit sous la forme d'une biographie fictionnelle ainsi que sa réécriture de certaines parties de la vie du prophète conditionneront une grande part de notre analyse.

2084, *La Fin du Monde* de Boualem Sansal raconte l'histoire d'un personnage nommé Ati dans sa quête de vérité sur le monde dans lequel il vit : l'Abistan. Sur fond d'un cadre apocalyptique, le monde d'Ati est dominé par la dictature d'une religion fondée par le prophète Abi qui a soumis toute la population planétaire à ses lois au nom de son Dieu Yolah. Dans ce monde, aucune expression libre ou pensée divergente n'est tolérée. Tous doivent se soumettre aux normes religieuses de l'Abistan au risque d'être tués. Après sa rencontre avec le personnage Nas, un archéologue qui lui parle de la découverte d'un ancien village mystérieux capable de mettre en cause la religion de l'Empire, Ati entreprend un voyage périlleux en compagnie de son ami Koa. Leur objectif est de connaître la vérité sur la religion et atteindre une frontière dont ils ont entendu parler afin de se libérer de la contrainte religieuse de l'Abistan.

En littérature, les romans d'anticipation qui ont beaucoup marqué le vingtième siècle et même avant (*La Cité du Soleil* d'Ugo Bellagamba; *Nous Autres* d'Eugène Zamiatine) sont connus pour être des contre-utopies ou sont répertoriés dans le genre de la dystopie. Ce genre littéraire a ceci de particulier de raconter le récit d'une société souvent futuriste, régie par des lois universelles. Ce genre rapporte alors la soumission du genre humain à un mode de vie uniforme et sans nuance, censée aboutir à un bonheur parfait et égal pour tous les individus. En général dans un tel roman, l'utopie se transforme en un projet empirique, totalitaire et étouffant toute pensée libre de crainte que tout le système ne fonctionne plus. Ce qui détache ce genre de récit d'anticipation de la littérature de jeunesse ou aux élans paralittéraires, c'est la mise en relation entre ce monde futuriste et le monde actuel. La quête d'un pouvoir absolutiste et d'une idéologie unique et universelle ont poussé plusieurs écrivains à tirer des sonnettes d'alarmes préventives. À titre d'exemple, les idéologies fascistes du XXème siècle sont caractérisées par une volonté de domination totale ce qui leur a valu des écrits dénonciateurs comme celui de George Orwell *1984*.

⁷⁷ Si nous ne donnons aucun détail sur ces particularités scripturales et narratives que nous mentionnons à propos du roman de Salim Bachi, c'est parce que nous leur consacrerons un chapitre à part entière de notre travail

Il nous paraît donc évident que *2084, La Fin du Monde* fait partie de cette catégorie de romans puisque Sansal, tout en imaginant une société prise dans l'étau d'une religion étatique despotique, dresse un parallèle à peine voilé avec l'expansion islamiste dans le monde, notamment sur le sol européen. Ce parallèle entre les doctrines nazies et l'Islamisme radical constituera un point important dans notre analyse.

2- Le paratexte

L'avènement de la méthode pragmatique au sein de l'analyse du discours a accentué un peu plus l'importance de l'étude paratextuelle que la poétique avait déjà révélée à travers la transtextualité.⁷⁸ Sachant que la pragmatique aborde le cadre communicationnel dans lequel s'inscrit un texte (et son auteur), le paratexte dans ce cas serait en première loge pour occuper cette fonction et interagir avec le hors-texte.⁷⁹

Rappelons que la poétique définit la paratextualité ou le paratexte comme l'entourage direct ou indirect du texte. Gérard Genette la divise en deux types : le péri-texte et l'épi-texte. Le premier est tout ce qui est intrinsèquement lié au texte ; c'est à dire le titre, le nom de l'auteur, la préface, les avertissements, les remerciements... . Le second est tout ce qui n'est pas directement lié au texte ; cela concerne surtout l'appareil éditorial : les publicités, la campagne de promotion, les interviews Etant un des aspects de la transtextualité, la paratextualité est ce que nous pourrions appeler la connexion entre le texte et le monde extérieur, ou plus précisément le lecteur. Elle conditionne la manière dont l'œuvre est reçue et, par conséquent celle avec laquelle les destinataires l'interprètent. Sarfati affirme en ce sens que cette « *dimension de la transtextualité (le paratexte) quoique jugée secondaire, contribue à la réception du texte et, le cas échéant à la manipulation du lecteur* »⁸⁰. Ainsi, le paratexte « pragmatique » concerne l'instance communicationnelle du texte et donc, à terme, sa fonctionnalité discursive.

Dans le cadre de notre approche structurale du corpus, l'étude du paratexte s'avère nécessaire. D'une part, elle nous permet de procéder à une présentation et une identification du corpus. D'autre part, elle nous permettra de savoir si celui-ci introduit déjà le discours

⁷⁸ Telle que définie par Gérard Genette dans *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p.7, la transtextualité ou la transcendance textuelle est tout ce qui met un texte « *en relation manifeste ou secrète avec d'autres textes* ». Dans le cadre de notre travail, nous allons à plusieurs reprises aborder cette stratégie discursive.

⁷⁹ Dominique Maingueneau, *Les Termes clés de l'analyse du discours*, Editions du Seuil, Paris, 1996, p. 60.

⁸⁰ Georges-Elia Sarfati, *Éléments d'analyse du discours*, Editions Nathan, Paris 1997, p. 51.

antireligieux qui est l'objet de cette thèse. Selon Gérard Genette, l'objet de la poétique est la transtextualité car elle sert à révéler les différentes relations que développe un texte. Voici comment il l'explique :

« L'objet de la poétique, disais-je à peu près, n'est pas le texte, considéré dans sa singularité (ceci est plutôt l'affaire de la critique), mais l'architexte, ou si l'on préfère l'architextualité du texte (...), c'est-à-dire l'ensemble des catégories générales, ou transcendantes — types de discours, modes d'énonciation, genres littéraires, etc. — dont relève chaque texte singulier. Je dirais plutôt aujourd'hui, plus largement, que cet objet est la transtextualité, ou transcendance textuelle du texte. »⁸¹

Cette précision est nécessaire dans la mesure où elle nous permet d'appréhender l'étude des éléments paratextuels selon cette perspective puisque la paratextualité fait partie de la transtextualité en tant qu'une de ses catégories. Ainsi, nous étudierons le paratexte dans sa visée poétique d'une part, puis dans sa visée pragmatique d'autre part. Néanmoins dans ce chapitre, nous nous focaliserons seulement sur les éléments paratextuels qui ne peuvent être séparés du texte : le titre, les épigraphes, le glossaire, les avertissements et enfin les remerciements. Nous avons donc choisi d'étudier ici le péri-texte et non l'épi-texte que nous aborderons lors du chapitre sur la réception du corpus dans le contexte médiatique français.⁸²

2-1- Le titre

Ces dernières années, les lecteurs de tout horizon et de tous bords sont confrontés à une proposition de titres en relation avec le contexte actuel, chargés de thèmes liés à la religion, au terrorisme et à la guerre. Il n'y a pas article de presse, roman, ouvrage, film ou encore réseau social qui n'ait mis en guise de « tribune » un titre parlant de l'Islam, du terrorisme, de la fin du monde, de la guerre au Proche-Orient...etc. En partant de *Soumission* de Michel Welbeck et de *Jihad Academy* de Nicolas Hénin, et passant par les articles de presse tel que « *Terrorisme : osons l'anti-islamisme* » d'Auréliens Marq (dans le magazine *Causeur*) ou encore celui de Renée Fregosi intitulé « *Le terrorisme n'est que la partie émergée de l'iceberg politico-religieux islamiste* » (dans le *Figaro*), pour arriver enfin au film documentaire *La Bataille de Mossoul* de Bernard-Henri Lévy ou bien l'une des vidéos publiées sur *Youtube* qui a pour titre « *Les deux visages de l'Islam : tous les musulmans profitent du terrorisme* » de

⁸¹ Gérard Genette, op.cit. p. 7.

⁸² Voir la troisième partie de notre travail.

David Wood⁸³, tous ces titres interpellent les lecteurs pour leur connivence avec les sujets d'actualité. Ils traitent tous de problématiques religieuses et de tolérance qui sont au cœur du débat social. Il nous semble donc logique d'appréhender les titres de notre corpus : *2084*, *La Fin du Monde* et *Le Silence de Mahomet* selon cette optique dans la mesure où ils participent au paysage médiatique actuel.

Tantôt désigné comme apéritif, charnière de l'œuvre, porte du texte, ou encore objet inaugural et point d'accrochage, le titre est devenu l'élément paratextuel par excellence dans l'étude d'un texte. Selon une étude menée au Québec, quatre jeunes lecteurs sur dix accordent une grande importance au titre⁸⁴. Tous ces qualificatifs donnés ça et là par les promoteurs de la critique et de la poétique littéraire moderne démontrent l'importance que requiert l'appareil titrologique dans l'appréhension de l'œuvre qu'il désigne, d'une part, et son pouvoir séducteur sur le lecteur, d'autre part. C'est d'ailleurs ce que Claude Duchet appelle le « *langage romanesque* » pour parler de la relation du titre à son ouvrage ; et « *langage publicitaire* » en abordant celle entre le titre et les lecteurs.⁸⁵ De ce point de vue, il s'agit de savoir comment fonctionne le titre, d'abord comme relai entre le texte et le hors-texte, ensuite comme ancrage textuel. Autrement dit, les échos du titre dans le texte. C'est l'analyse proposée par Serge Bokobza dans son étude du titre stendhalien *Le Rouge et le Noir*. Citons-le :

« *Le titre qui accompagne un énoncé littéraire devra être analysé non seulement en fonction des relations qu'il entretient avec le contenu même de l'œuvre (auteur), mais aussi face à sa position vis-à-vis du public (lecteur).* »⁸⁶

Si nous partons du fait qu'un texte est publié pour être lu, nous devons concevoir le titre dans cette vision médiatique et textuelle en tachant de répondre aux questionnements suivants : que suscitent les titres de notre corpus chez le lecteur ? Comment s'inscrivent-ils dans le champ littéraire et médiatique actuel ? Et quels échos produisent-ils dans le texte qu'ils désignent ?

⁸³ Actuellement, les réseaux sociaux de par leur place dans la société moderne deviennent de plus en plus le terrain de prédilection pour la recherche en analyse du discours. Actes du colloque international intitulé : *Discours : formes et pratiques pour une nouvelle approche pluridisciplinaire*. Université Oran 2, mai 2017.

⁸⁴ Max Roy, "Du titre littéraire et de ses effets de lecture." *Protée* 363 (2008): 47-56.

⁸⁵ Claude Duchet, *La Fille abandonnée et La Bête humaine. Éléments de titrologie romanesque*, Littérature, n° 12, décembre 1973, pp. 49-73.

⁸⁶ Serge Bokobza, *Contribution à la titrologie romanesque: variations sur le titre Le Rouge et le Noir*, Librairie Droz, Genève, 1986, p. 37.

L'intitulé du roman de Boualem Sansal est en réalité composé du titre principal : *2084* ; et du sous-titre : *La Fin du Monde*. L'an 2084 renvoie dans le récit à la date où le monde de l'Abistan a vu le jour en rompant avec le monde ancien. Cependant, même sans avoir lu l'œuvre, tout lecteur qui découvrirait le titre pour la première fois peut faire cette déduction concernant ce chiffre, et ce grâce au sous-titre. Comme l'affirme Max Roy, le sous-titre a pour fonction de rendre plus explicite le titre. *La Fin du Monde* suggère au lecteur que l'existence du monde est arrivée à son terme et donc 2084 est l'année où la fin des temps est survenue. Nous ne manquerons pas de noter que des expressions comme « *la fin du monde* » renvoient implicitement le lecteur aux domaines philosophique et religieux⁸⁷. Cela permet donc au lecteur de situer le récit dans un espace thématique précis, en l'occurrence celui de la religion. Toutefois, un lecteur possédant une culture littéraire ne manquera pas non plus de faire le rapprochement entre le roman *2084* et celui de *1984* de George Orwell, une fiction qui parle également dans une certaine mesure de la fin du monde.

Contrairement au roman de Sansal, celui de Salim Bachi ne comporte que le titre principal *Le Silence de Mahomet* ainsi qu'un titre pour chacune des quatre parties du roman : *Khadija, Abou Bakr, Khalid Ibn –Al-Walid, et Aicha*⁸⁸. Ces quatre titres sont les noms propres des personnages narrateurs du roman et désignent respectivement la partie où chacun de ces personnages prend la parole. À la lecture du titre, tout lecteur reconnaîtra dans le prénom *Mahomet* le prophète de l'Islam et pourra, avant-même de lire l'œuvre, situer celle-ci dans un cadre religieux et historique. Cette déduction s'explique par le fait que le prénom Mohammed en langue arabe se transcrit en français par : Muhammad, Mohamed ou encore Mehmet, sauf pour le prophète des musulmans qui est désigné par Mahomet. Quant au substantif *Le silence*, le lecteur pourra se prêter à un jeu de devinette car ce nom reste ambigu et suggère plusieurs interprétations. Il peut en effet signifier le temps où Mahomet se taisait et ne prenait pas (encore) la parole en public. Il peut également suggérer ce que Mahomet n'a pas dit où n'a pas voulu dire à un moment précis puisque c'est "*LE*" silence. Il peut encore faire allusion à quelque chose de cachée qui demeure secrète, soit par la volonté de Mahomet, soit par celle qui l'ont suivi.

⁸⁷ La terminologie de la fin du monde est considéré comme un lieu commun qui appelle à un champ lexical particulier qui regroupe plusieurs termes et concepts : l'Apocalypse, l'eschatologie, l'ascension, la damnation éternelle...etc. Voir à ce propos l'article de Laurent Dubreuil, « Chroniques de la fin du monde, *Labyrinthe* » [En ligne], 19 | 2004 (3), mis en ligne le 18 juin 2008, consulté le 15 mars 2018. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/236> ; DOI : 10.4000/labyrinthe.236

⁸⁸ Voir plus haut la présentation du corpus.

Toutes ces suggestions et ces renvois concernant les deux romans servent à la pragmatique du paratexte. Grâce aux titres, le lecteur peut d'ores-et-déjà les inscrire dans un champ littéraire et médiatique précis qui est celui de la religion et donc de l'actualité. Ceci dit, dès la lecture du titre, nous pouvons déceler le caractère antireligieux du corpus ce qui constitue l'objet de notre thèse. Autrement dit, le titre *2084, La fin du Monde* et *Le Silence de Mahomet* semblent inscrire le discours des deux romans dans un contre-discours religieux. Comment ce discours se concrétise-t-il alors ?

Le premier situe le texte dans un cadre sinistre et apocalyptique. En effet, l'expression *La Fin du Monde* insinue une reprise « négative » du pouvoir de la part de la religion qui va mettre fin au monde connu jusqu'à aujourd'hui. Par conséquent, le lecteur ne peut que ressentir une certaine appréhension à l'évocation d'un tel événement. Sur les réseaux sociaux⁸⁹, plusieurs avis de lecteurs qui ont lu *2084* soulignent l'aspect sombre suggéré par le titre qui « parle de lui même »⁹⁰.

À propos du second titre, c'est l'utilisation du prénom *Mahomet* qui détermine et dévoile le discours à vocation antireligieuse du roman⁹¹. Cette transcription propre à la langue française a toujours suscité une interrogation quant à son origine et surtout, elle a été perçue par la communauté musulmane comme irrespectueuse, voire insultante à l'égard de son prophète. Selon la croyance populaire musulmane, la transcription *Mahomet* trouve son origine dans la désignation arabe *Ma-humida* donnée par les détracteurs de la nouvelle foi monothéiste, et qui veut dire le *non-loué*. Sachant qu'en arabe le prénom *Mohamed* signifie celui qui est digne de louanges de la part du Dieu unique, la transcription *Mahomet* sur la base du sens *Ma-humida* serait donc l'exact opposé du sens voulu du prénom *Muhammad* en langue arabe.

Une autre théorie relativement fantaisiste et toute aussi populaire que la première avance l'idée que la version francisée désignant le prophète des musulmans trouve son étymologie dans la désignation de la statue sataniste Baphomet, figure païenne de l'occultisme qui était

⁸⁹ Il nous paraît inéluctable aujourd'hui de prendre en considération les réseaux sociaux comme un facteur qui conditionne la réception romanesque. Maingueneau parle d'ailleurs de « littérature socialisée » concernant ces nouveaux paramètres de réception qui amènent à des interactions immédiates. Dominique Maingueneau, « Auteur et image d'auteur en analyse du discours », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 3 | 2009, mis en ligne le 15 octobre 2009, consulté le 21 février 2018. URL : <http://journals.openedition.org/aad/660> ; DOI : 10.4000/aad.660.

⁹⁰ Avis de lecteurs sur le roman *2084, La fin du Monde* de Boualem Sansal recueillis sur le site www.critiqueslibres.com. Page consultée le 24/07/2017.

⁹¹ Il est à noter que pendant tout le roman, le prénom du prophète de l'Islam est transcrit comme suit : Mohammad. Il n'y a que dans le titre et dans le dernier passage du roman que c'est la transcription Mahomet qui est utilisée. C'est ce qui nous a amené à nous interroger sur la raison de ces deux transcriptions différentes.

adorée par les Templiers en Arabie. Mais à notre connaissance, le seul travail scientifique et universitaire effectué à ce sujet est celui de Michel Masson, professeur de linguistique hébraïque à l'Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III. Après avoir examiné le passage de la forme Mohamed à celle de Mahomet par les roumanophones du Haut Moyen-âge, et après avoir relevé des cas d'aphérèse et d'assourdissement⁹² qui n'ont aucune raison d'être d'un point de vue linguistique. Masson conclut que ces distorsions subies par ce nom sont effectuées dans un but péjoratif. Voici ce qu'il déclare :

« On aura reconnu dans cette exploitation du nom du Prophète la motivation xénophobe la plus délirante, celle de gens totalement christianisés pour lesquels toute croyance étrangère relève de l'abomination. La haine ainsi manifestée par les chrétiens à l'endroit de l'islam pouvait encore être accentuée du fait qu'ils avaient été attaqués et vaincus à plate couture. »⁹³

Il expliquera plus loin ces distorsions lexico-sémantiques par une démarche cacophémique⁹⁴ laissée dans le français moderne afin de maintenir cette image exécrationnelle formulée autour de la personne du prophète de l'islam. Masson démontre également que le prénom *Mahom* de l'ancien français avait donné naissance à d'autres noms pour désigner tout ce qui était en relation avec l'islam comme mosquée ou muezzin. Mais surtout, ce prénom a servi de racine lexicale à d'autres mots qui étaient péjoratifs soit par eux-mêmes, soit utilisés comme insultes. Il donne les exemples suivants : *Mahomet* pour mauvais génie, *Maumet* pour diable, ou encore *Mahom* pour grossier et lourd.

Bien qu'il se soit penché sur la question en tant qu'historien et non en tant que linguiste, Sadek Neaimi parvient aux mêmes conclusions avancées par Masson :

« L'histoire du mot Mahomet montre qu'il était utilisé pour exprimer tout ce qui concerne la civilisation islamique: Mohammed, mosquée, islam, pays musulman, musulman, et qu'il était également employé péjorativement, au sens d'idole, méchanceté, païen, mécréance. »⁹⁵

⁹² Selon le *Dictionnaire de la linguistique*, l'aphérèse consiste en la suppression graduelle et définitive d'un phonème ou d'une syllabe dans un mot. Quant à l'assourdissement. Quant à l'assourdissement, il concerne dans le cas du prénom Mahomet une combinaison de deux mots qui constituent après coup un seul et même mot. Voir *Dictionnaire de Linguistique*, Editions Larousse/Bordas, Paris, 2002, p.43 et p.56

⁹³ Michel Masson, « A Propos de la Forme du nom de Mahomet », Bulletin de la SELEFA n° 2, 2003

⁹⁴ Cacophémique, adjectif utilisé à plusieurs reprises par Michel Masson op.cit, signifie « une façon de donner une mauvaise désignation à une chose qu'on veut présenter comme bonne. » Définition donnée sur le site dicolatin.com, page consultée le 16-07-2017

⁹⁵ Sadek Neaimi, *L'Islam au siècle des lumières*, Editions de l'Harmattan, Paris, 2003, p. 99.

Ceci nous permet donc d'affirmer que la forme Mahomet est antireligieuse, ce qui influe sur le titre du roman de Bachi, et confirme par là même son inscription dans un contre discours coranique.

Dans les textes qui constituent notre corpus, nous retrouvons un écho des deux titres. Pour 2084 de Sansal, les références à cette date sont nombreuses tout au long du récit. Nous nous contenterons toutefois de citer que deux extraits parce qu'ils sont les seuls où les origines de cette année sont expliquées. Citons le premier extrait :

« Une date s'était imposée, sans qu'on sache comment ni pourquoi, elle s'était incrustée dans les cerveaux et figurait sur les panneaux commémoratifs plantés près des vestiges : 2084. Avait-elle un lien avec la guerre ? Peut-être. Il n'était pas précisé si elle correspondait au début ou à la fin ou à un épisode particulier du conflit. Les gens avaient envisagé une chose puis une autre, plus subtile, en rapport avec la sainteté de leur vie. La numérologie devint un sport national, on additionna, on retrancha, on multiplia, on fit tout ce qu'il était possible de faire avec les nombres 2, 0, 8 et 4. Un temps, fut retenue l'idée que 2084 était tout simplement l'année de naissance d'Abi, ou celle de son illumination par la lumière divine intervenue alors qu'il entrait dans sa cinquantième année d'âge. ». (p. 21)

Voici le second extrait :

« Quoiqu'il en soit, 2084 était une date fondatrice pour le pays même si nul ne savait à quoi elle correspondait. ». (p. 23)

Dans ces deux passages situés au début du récit, le narrateur émet des hypothèses à propos de l'importance de cette date, soit parce qu'elle marque la victoire contre les ennemis du prophète Abi, soit pour fêter sa naissance, ou encore pour commémorer la première révélation qu'il ait reçue. Mais sans aucune affirmation, le narrateur conclut plus loin que 2084 devait renvoyer à quelque chose de fondateur dans le monde de l'Abistan. Ces explications hasardeuses, ou en tout cas probables confèrent au texte un registre absurde et un élan presque dadaïste qui suggère la nature même de la religion totalitaire. Ainsi, comme une nation sans fêtes nationales n'aurait aucune identité fiable, cette religion du dieu Yolah n'a aucune histoire cohérente qui lui est propre. Elle est née du néant et c'est vers ce dernier qu'elle conduira l'humanité.

Dans un autre passage situé vers la fin du roman, Ati et son camarade Toz concluent que cette année fondatrice de l'Abistan est en réalité celle de la fin du monde :

« *Ils en convinrent. Il y avait en effet dans l'air, plus rance et plus âpre que jamais, cette atmosphère de fin du monde qui collait à l'Abistan depuis sa naissance* ». (p. 236)

Dans ces lignes, nous découvrons la véritable symbolique de 2084 : elle marque l'avènement d'une suprématie religieuse dictatoriale qui a conduit à la fin du monde, en tout cas à celle du monde ancien. Cette sanction ainsi proférée par ces deux personnages affirme d'une part le pessimisme déduit dans le titre ; et accentue d'autre part le contre discours religieux qui caractérise le texte. Par ailleurs, cette mise en scène autour du chiffre 2084 qui consiste à émettre des théories non-confirmées, de raconter ensuite les périls encourus par Ati à cause de la religion, puis vers la fin mettre cette conclusion comme une réponse aux hypothèses autour du chiffre, tout ceci fait penser au roman expérimental tel que conçu par Zola. Il n'existe aucune échappatoire devant le fait accompli qui est que la religion ne peut que détruire l'homme. Ceci sonne comme une dénonciation du danger que représente un monde sous domination religieuse.

Ce postulat nous conduit à reconnaître une captation vis-à-vis du roman d'Orwell. En effet Sansal reconnaît dans plusieurs interviews, ainsi que dans son avertissement avant le récit, sa vénération pour « *maitre Orwell* ». Il soutient sans s'en cacher sa référence à l'œuvre *1984* publiée en 1948 dont le titre rappelle celui utilisé par Sansal. Cette revendication s'inscrit dans une relation hypertextuelle dont celui-ci entend en bénéficier. Rappelons que l'œuvre d'Orwell a rencontré beaucoup de succès et elle est considérée comme un classique dans le genre de la dystopie. Le choix du titre *2084* est alors significatif par rapport à celui de *1984*. Non seulement il s'inscrit dans la lignée d'un Best-sellers, mais surtout parce que l'auteur par ce titre veut également dénoncer un système dictatorial au même titre qu'Orwell dénonçait en 1948 les régimes Nazi et communiste. Dominique Maingueneau désigne cette imitation par le terme de captation. Nous en dirons plus lorsque nous l'aborderons comme stratégie d'écriture dans l'esthétique de l'écriture de Boualem Sansal dans la deuxième partie de notre travail.⁹⁶

⁹⁶ Voir le chapitre six de notre travail

Quant au *Silence de Mahomet* de Bachi, le lecteur le retrouve que dans le dernier passage du roman, dans le récit d'Aïcha. Elle rapporte à la fin de son récit des paroles prononcées par le prophète concernant l'avenir de sa religion :

« -Un jour, l'islam sera l'étranger qu'il a commencé par être. Du vivant même d'Omar. Puis de ses successeurs. Alors tout sera licite pour ces hommes. Ils prétendront des choses fausses sur ma vie. Ils dresseront le portrait d'un autre homme qu'ils nommeront Mohammad et qu'ils agiteront selon les circonstances. Ils justifieront ainsi leurs turpitudes et dissimuleront leurs faiblesses. Ils seront hors de la sphère de Dieu. Puis sa voix s'éteignit, captive, figée dans la nuit. Cela aurait pu durer longtemps, lui et moi, liés jusqu'à la fin des temps comme deux êtres perdus dans le désert, dévorés par les vents qui cinglent sur les rives sans mémoire. Statues pétrifiées, nous avons atteint l'au-delà de la parole ; le silence de Mahomet » (p. 393)⁹⁷

Ces paroles rapportées du prophète sont prononcées dans un ton triste sur fond d'un discours eschatologique. Elles sont suivies par celles de la narratrice qui sont poétiques mais non moins mélancoliques que les précédentes. L'extrait confirme en ce sens ce que suggère le titre, à savoir une histoire du fondateur de l'Islam cachée, voire pervertie par ceux qui ont cru en lui. De cette manière, Bachi à travers cette « conclusion » entend dénoncer le discours religieux qui a dévié de la véritable religion léguée par le prophète, ce qui l'inscrit dans un contre discours coranique. D'un autre point de vue, ce passage pourrait constituer une critique à l'encontre de ce que les médias désignent par « l'Islam radical », ou encore l'Islamisme et le terrorisme. Cependant, lorsque nous examinons le chapitre dans lequel est situé l'énoncé, nous remarquons que c'est un chapitre rempli d'affirmations qui vont à l'encontre de l'histoire officielle de la religion. Le personnage Mohammad répond aux questions de son épouse Aïcha et lui explique, à titre officieux, certains faits qui font partie des fondements de la foi musulmane. Par exemple, le prophète avoue à Aïcha que lors de sa fuite à Médine, ce n'est pas l'ange Gabriel qui l'a prévenu qu'il était poursuivi mais Khalid Ibn-el-Walid qui n'était pas encore converti à l'Islam, ou encore que sa fidélité à l'égard de sa première épouse Khadidja n'était due qu'à une promesse faite à son cousin Waraqa.⁹⁸

⁹⁷ Ces paroles rapportées du prophète sont en réalité inspirées d'un hadith rapporté par Ali ibn Abi Talib

⁹⁸ Nous nous contentons lors de cette analyse du titre d'une simple évocation de ces faits historiques déformés par Bachi car ils feront l'objet ultérieurement d'une analyse plus approfondie.

Ces événements et bien d'autres ainsi expliqués révèlent le discours rationnel et logique de Bachi. Ils écartent aussi toutes autres explications miraculeuses parce qu'elles détiennent une part du merveilleux et de l'irrationnel bien qu'officiellement reconnues par le discours religieux. En ce sens, l'auteur s'inscrit dans la lignée des nombreux auteurs, notamment occidentaux qui ont réalisé une version biographique du prophète dénuée de toute appréciation miraculeuse, voire fantaisiste qui ne peut être introduite dans un travail historique et académique.⁹⁹

Nous pourrions dire pour clôturer cette étude que *2084, La Fin du Monde* et *Le Silence de Mahomet* sont deux appareils titrologiques qui s'inscrivent dans un langage publicitaire et poétique. Ils permettent ainsi une forme de transaction du contenu du texte vers la réception. Ils l'inscrivent alors avant même sa lecture dans un champ littéraire déterminé, en l'occurrence religieux et intrinsèquement lié à l'actualité

2-2- Les épigraphes

L'histoire littéraire est remplie d'exemples épigraphiques. Cette pratique qui a connu son apogée au XVIIIème siècle a souvent fait l'objet de plusieurs réflexions de la part des analystes. Qui n'a pas en mémoire un roman ou une œuvre littéraire dont l'épigraphe l'a accroché ? Si le titre est souvent soumis à des règles lucratives de l'édition, l'épigraphe est souvent la dernière parole de l'auteur – même si elle n'émane pas de lui – avant qu'il ne la délègue à son narrateur. C'est dire l'importance de cet élément paratextuel dans la perception du discours dans lequel s'inscrit l'œuvre, ou dans lequel l'auteur l'y inscrit lui-même.

Selon Gérard Genette, la pratique épigraphique est « *toujours un geste muet dont l'interprétation reste à la charge du lecteur* »¹⁰⁰. Par cette déclaration, Genette met d'emblée la découverte sémantique de l'épigraphe comme une tâche imposée au lecteur. Celui-ci aura pour mission de tirer profit de l'épigraphe afin de cerner le propos de l'auteur à travers la trame qu'il met en place. L'épigraphe, par son ambiguïté et la raison de sa présence comme hors-texte, agit alors comme un stimulateur dont l'intérêt ne peut être découvert parfois qu'en fin de lecture.

Dans le cas de notre corpus, l'épigraphe est présente dans les deux romans : chez Boualem Sansal elle est située au début de l'œuvre, chez Salim Bachi elle se trouve au début de la

⁹⁹ Voir le premier chapitre de la première partie : L'Islam et son prophète vus par l'occident.

¹⁰⁰ Gérard Genette, *Seuils*, Paris Seuil, 1987, p. 145.

majorité des chapitres. Son analyse, ou du moins l'interprétation que nous proposons ne déroge pas à la règle à laquelle est soumise la pratique paratextuelle. En ce sens, notre étude de l'épigraphe se fera d'abord en tant qu'indicateur de réception, puis en tant que révélateur significatif de l'œuvre.

Plusieurs manières d'interpréter l'épigraphe et de dévoiler ses fonctions sont proposées par la théorie littéraire. Genette lui impute quatre fonctions : commenter le titre, préciser indirectement le sens du texte, mettre en valeur l'auteur de l'épigraphe comme pour lui rendre hommage, ou alors jouer le rôle d'un indicateur générique du texte¹⁰¹. D'autres comme Patrick Rebollar dégagent pratiquement les mêmes fonctions tout en se permettant de les combiner afin d'en trouver d'autres possibilités. Il propose alors l'épigraphe morale qui sert à émettre un jugement sur l'histoire racontée, ou encore l'épigraphe introductive nécessaire à la compréhension du récit¹⁰².

Voici donc l'épigraphe de *2084, La Fin du Monde* :

« La religion fait peut-être aimer Dieu mais rien n'est plus fort qu'elle pour faire détester l'homme et haïr l'humanité. ». (p. 9)

En règle générale, la tradition littéraire veut que l'auteur d'une épigraphe ne soit pas le même que celui du texte, bien que ce dernier ne soit pas tenu de le préciser. De ce point de vue, l'épigraphe que propose Sansal pose un problème dans la mesure où l'auteur de cette épigraphe n'est autre que lui-même. Il n'est pas exclu que l'idée qui y est exprimée soit inspirée par un autre auteur, mais il n'en reste pas moins que ce sont bien les mots de l'auteur de *2084* que le lecteur découvre au début du roman, et non une citation. Cette particularité de l'épigraphe du roman n'est pas une entrave à son étude. Au contraire, elle est significative dans la mesure où elle nous permet d'avoir le fond de la pensée de l'auteur en personne avant la fiction qu'il propose à son lecteur. Voyons donc son fonctionnement.

L'épigraphe de *2084* remplit plusieurs fonctions à la fois. D'abord, elle rend plus explicite le titre car elle vient confirmer l'ancrage thématique auquel il renvoie. En effet, dans l'épigraphe le thème de la religion et l'opposition entre elle et l'humanité viennent confirmer ce que le titre suggère déjà à savoir insinuer un côté négatif qui serait inhérent à la religion et à son discours. Ceci nous permet de déceler sa deuxième fonction qui est d'introduire le

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Patrick Rebollar, En Lisant Les Épigraphe de Claude Simon, article paru dans la revue Etudes Française, n°3, Tokyo, université Waseda, 1996, p-p. 143-164. Article consulté le 30/07/2017

thème central du récit qui n'est autre que la religion. Ainsi, l'épigraphe « *joue un rôle tampon, ou d'interface entre le titre et le texte qui le porte* »¹⁰³. En d'autres termes, elle permet une sorte de liaison entre le titre et l'œuvre elle-même. Ce premier constat peut se vérifier par le lecteur dès l'incipit du roman dont voici les premières lignes :

« Ati avait perdu le sommeil. L'angoisse le saisissait de plus en plus tôt, à l'extinction des feux et avant même, lorsque le crépuscule déployait son voile blafard et que les malades, fatigués de leur longue journée d'errance, de chambrées en couloirs et de couloirs en terrasses, commençaient à regagner leurs lits en traînant les pieds, en se lançant de pauvres vœux de bonheur pour la traversée nocturne. Certains ne seraient pas là demain. Yolah est grand et juste, il donne et reprend à son gré. ». (p.15)

L'entrée en matière du récit dévoile toute la soumission des humains devant le bon vouloir absolu de leur dieu Yolah. L'incipit annonce l'esprit dans lequel se développeront toutes les péripéties de la trame romanesque. D'un autre point de vue, l'épigraphe de Sansal qui explique l'incompatibilité entre le religieux et l'humanité est présentée comme une vérité générale. Elle suggère en effet que le récit qui va suivre n'est qu'un exemple afin de démontrer la véracité du discours épigraphique contre religieux. C'est ce que Rebollar nomme par *épigraphe morale* décernant un jugement sur le récit ou le thème qu'il porte. Ainsi à la fin de sa lecture, tout lecteur n'aura d'autre choix que de se dire que l'épigraphe s'est vérifiée dans le récit. Ce jugement donné au préalable du récit apparaît comme un résultat inévitable à la trame qui va suivre ce qui fait penser au roman naturaliste du XIX^{ème} siècle. Toute l'œuvre des Rougon-Macquart suit le même chemin. Zola se contentait de mettre en place une situation sociale comme début de texte pour arriver à un dénouement inévitable. Nous constatons alors le déterminisme que met en place Sansal ce qui fait ressortir l'épigraphe comme un résultat inéluctable au récit.

Les quelques mots mis en exergue avant le début du récit poursuivent par conséquent le même intérêt suggéré par le titre. Ils véhiculent un discours « péjoratif » porté sur la religion et reflètent une dénonciation de la religion et de son ambition à réguler la vie humaine. Ceci s'apparente par conséquent à un contre discours religieux qui met en doute l'utilité du discours religieux et de ceux qui le représentent.

¹⁰³ Patrick Rebollar, op.cit

Chez Salim Bachi, les épigraphes sont d'une autre nature. Non pas à cause de leur emplacement qui est au début des chapitres, mais parce que ces épigraphes sont bien extraites d'un autre livre et donc d'un autre auteur. Toutes les épigraphes présentes dans *Le Silence de Mahomet* sont en fait tirées du Coran. Il y en a au total vingt. Elles remplissent toutes la même fonction : dévoiler le contenu du chapitre suivant. Ceci dit, elles se présentent de deux manières différentes : il y a celles qui font explicitement référence au texte, et il y en a celles qui renvoient symboliquement au récit du chapitre. Voyons comment cela se concrétise-t-il.

Parmi les épigraphes qui représentent directement le chapitre, nous citerons à titre d'exemple la quatrième qui se situe dans le récit de Khadija. Dans ce chapitre, la narratrice rapporte ce que le prophète lui a raconté le jour où des anges lui ont ouvert sa poitrine pour purifier son cœur et le sceller avec l'anneau de la prophétie, alors qu'il n'était encore qu'un enfant. L'événement est rapporté dans le Coran dans une sourate complète que Bachi reprend entièrement en tant qu'épigraphe :

*« N'avons-nous pas ouvert ton cœur ?
Ne t'avons-nous pas débarrassé de ton fardeau qui pesait sur ton dos ?
N'avons-nous pas exalté ta renommée ?
Le bonheur est proche du malheur. Oui, le bonheur est proche du malheur. »* (p.71)

Ces versets du coran résument le contenu du chapitre qui suit et jouent le rôle de titre par rapport à ce dernier. Avant même sa lecture, on peut prévoir la teneur du récit qui va suivre car la sourate fait explicitement allusion à un fait marquant dans la Sira du prophète.

En ce qui concerne les épigraphes qui renvoient symboliquement au chapitre suivant, nous citerons l'une d'elles qui se trouve dans le récit de Khalid Ibn El-Walid et que voici :

*« Les insensés d'entre les hommes disent :
"Qui donc les a détournés de la Qibla vers laquelle ils s'orientaient ?"
Dis : "l'Orient et l'Occident appartiennent à Dieu ; il guide qui il veut dans un chemin droit." »* (p.272)

Dans les chapitres qui suivent cette épigraphe¹⁰⁴, le général Khalid raconte sa conversion à l'Islam et comment lui, jadis grand ennemi de cette religion, est devenu son plus grand général en portant la parole du Dieu unique aux quatre coins de l'Arabie. A priori, l'épigraphe

¹⁰⁴ Nous avons écrit « des chapitres » car il y a des épigraphes dans *Le Silence de Mahomet* dont le sens et la symbolique s'étalent sur plusieurs chapitres qui se succèdent.

n'a aucun lien avec le contenu des chapitres. Tout lecteur s'attendra à ce que Khalid Ibn El-Walid rapporte dans le récit qui suit l'événement de changement de la Qibla (la direction de la prière) puisque les versets de l'épigraphe en parlent. Cependant, ce texte coranique justifie en vérité les conquêtes du général sous la bannière de la foi monothéiste. Le verset « *l'Orient et l'Occident appartiennent à Dieu* » résonne comme un droit à l'armée musulmane de mener des guerres pour la gloire du Dieu unique et ce au détriment des autres empires de la région. D'ailleurs, dans son récit le général adresse les mots suivants à ses ennemis comme le faisait le prophète avant lui :

« *Aujourd'hui, Dieu vous ôte le pouvoir et prépare l'avènement de la véritable religion. Croyez en Dieu, ou résignez-vous à payer la Djizya. Sinon, préparez-vous à la guerre.* »

L'épigraphe renvoie donc ici symboliquement au contenu du texte. Bachi s'inspire de la déclaration coranique sur l'omnipotence divine pour introduire l'action guerrière d'Ibn El-Walid afin de réaliser la soumission totale des peuples à Dieu. Le lecteur, contrairement à l'épigraphe précédente doit lui même chercher ce lien entre le Coran et les faits qui sont racontés.

Ceci dit, se contenter de relever ces fonctionnalités épigraphiques dans *Le Silence de Mahomet* serait réduire le propos de l'auteur dans l'utilisation de cet élément paratextuel. Comme l'affirme Genette à propos de la pratique épigraphique « *tout rapprochement [entre le texte et l'épigraphe] fait sens* »¹⁰⁵. En partant de cette position, nous ferons deux remarques sur la manière de cette utilisation. La première est que Bachi ne cite que le Coran et jamais un Hadith ou un livre historique musulman faisant office de référence dans le discours islamique. La seconde est que Bachi n'indique nulle part la source des épigraphes bien que les lecteurs, même non-musulmans, peuvent sans trop de difficultés deviner que c'est bien le Coran qui est cité. Nous sommes donc en droit de nous poser la question suivante : quel effet produisent ces épigraphes coraniques présentées ainsi sur le texte et le discours de l'auteur ? Y a-t-il un ou plusieurs enjeux particuliers que nous pouvons en tirer ?

À notre sens, les versets coraniques mis en tant qu'épigraphes servent à encadrer le texte dans un espace officiel qui n'est ni fantasmé ni perverti. Elles confirment le caractère historique du roman et légitiment les faits qui sont rapportés dans les récits des quatre

¹⁰⁵ Gérard Genette, Op.cit, p. 145.

personnages. Par exemple dans le premier récit, Khadija affirme que son époux savait lire et écrire et connaissait même l'hébreu et les Anciennes Ecritures. Dans l'épigraphe, nous retrouvons les versets suivants :

*« Lis au nom de ton seigneur qui a créé !
Il a créé l'homme d'un caillot de sang.
Lis ! Car ton seigneur est le Très-Généreux.
Qui a instruit l'homme au moyen du calame.
Et lui a enseigné ce qu'il ignorait. » (p.17)*

Dans ces versets du Coran, c'est le commandement « *Lis* » qui est mis en évidence : c'est un ordre de Dieu adressé directement à son prophète. Le choix de cette épigraphe est donc d'affirmer, texte sacré à l'appui, que le prophète de l'Islam était capable de lire et n'était par conséquent pas un illettré. C'est une contradiction explicite à l'encontre du discours coranique et des historiens musulmans puisqu'ils soutiennent que le prophète est non seulement un analphabète, mais aussi un ignorant des textes bibliques¹⁰⁶. Cette double ignorance soutenue par le discours officiel est expliquée par la description du prophète dans le Coran par *El-Rasul El-oumi*, c'est-à-dire le prophète illettré.

Quant à l'enjeu épigraphique concernant l'absence de référence, voici ce que déclare Robollar :

« L'absence de nom d'auteur ou d'œuvre focalise l'attention du lecteur sur le texte de l'épigraphe. De ce fait, il n'a pas à situer sa lecture au sein de la culture littéraire qu'il est sensé posséder. Il s'occupe de comprendre ce petit texte qu'il sait isolé de son contexte, libéré de ses références. Et de s'en souvenir pour interpréter ensuite les ellipses, les métaphores, les prolepses de l'œuvre, ou plus si cela est possible. »

Nous comprenons donc que lorsqu'un auteur s'abstient de dévoiler les références épigraphiques de son œuvre, cela signifie qu'il s'attache particulièrement au sens de l'énoncé mis en exergue afin de le relier au sens de son propre texte. En occultant toutes références aux versets du Coran, Bachi ôte dans une certaine mesure toute sacralité au livre saint dont il se permet de faire des rapprochements entre le contenu des passages cités et le récit des personnages narrateurs. Cela lui permet aussi de mettre en relation le contenu coranique avec

la vie du prophète de l'Islam dans le but d'expliquer ses paroles et ses faits sans passer par une quelconque autorité divine ou exégèse religieuse. En d'autres termes, l'auteur rationalise le discours coranique en fonction de la réalité historique en supprimant par-là toute dimension miraculeuse ou merveilleuse¹⁰⁷.

Nous retrouvons la même méthode et le même raisonnement chez Roger Arnaldez qui explique par exemple que si le Coran insiste dans plusieurs passages sur les droits de l'orphelin, ce n'est pas par miséricorde divine mais parce que le prophète de l'Islam était lui-même un orphelin. De cette manière, tout le Coran n'est qu'une charte dont se sert « Mahomet » pour les besoins de sa propre vie et destinée.¹⁰⁸

Afin d'illustrer ce que nous venons d'avancer, nous citerons la seconde épigraphe dans le récit de Aïcha, épouse du prophète. Dans le chapitre qui suit, Aïcha rapporte l'incident qui a eu lieu entre le prophète et Zayneb Bint Jahch, l'épouse de son fils adoptif Zayd dont voici le résumé. Le prophète voulant s'entretenir avec ce dernier, est entré dans sa maison et découvre sa femme, d'après Aïcha, sans son voile et avec un habit léger et transparent. Le prophète alors succombe à son charme et se découvre pour elle, dans le secret, un amour ardent. Cependant, Dieu a mis au grand jour cet amour et a permis à son prophète de l'épouser car Zayd n'est pas son fils génétique. Voici les versets mis comme épigraphe pour introduire le chapitre :

*« Quand tu disais
A celui que Dieu avait comblé de bienfaits
Et que tu avais comblé de bienfaits :
« Garde ton épouse et crains Dieu »,
Tu te cachais en toi-même, par crainte des hommes,
Ce que Dieu allait rendre public ;
_ Mais Dieu est plus redoutable qu'eux_
Puis, quand Zayd eut cessé
Tout commerce avec son épouse,
Nous te l'avons donnée pour femme
Afin qu'il n'y ait pas de faute
A reprocher aux croyants
Au sujet des épouses de leurs fils adoptifs,
Quand ceux-ci ont cessé tout commerce avec elles.*

¹⁰⁷ Nous reviendrons sur la méthodologie suivie par Bachi dans la deuxième partie de notre travail

¹⁰⁸ Roger Arnaldez, *Mahomet*, Editions Seghers, Paris 1970, pp. 36-41.

« L'ordre de Dieu est un décret immuable » (p.306)

En mettant ce texte coranique comme préalable aux événements qui vont suivre, l'auteur entend l'introduire en tant que justificatif aux agissements du prophète. En d'autres termes, il entend démontrer que le texte sacré ne va jamais à l'encontre des désirs du prophète. D'ailleurs, ce discours se fait à travers le commentaire de Aïcha, jalouse et en voulant à son époux sur ces versets du Coran :

« Dieu soit loué ! Loué soit Celui qui change les cœurs ! » Chantait Mohammad en sortant de chez Zayneb Bint Jahch, la femme de Zayd Ibn Haritha, le fils adoptif de mon très cher et très aimé époux. Il avait raison, Dieu était digne de louanges tant il comblait à la perfection les désirs de son prophète. » (p. 309)

Le ton à la fois triste et ironique que prend Aïcha dans son commentaire fait écho au discours de Bachi soulignant au passage ce diapason entre le discours coranique et la volonté du prophète.

L'étude de la pratique épigraphique chez Bachi a démontré que son discours est un contre discours coranique d'égal à égal. De la même manière que le discours religieux utilise le Coran pour fonder sa doctrine, Bachi l'utilise pour la contredire et mettre en péril son raisonnement en créant un parallèle logique entre le Coran et la vie du prophète. L'épigraphe dans notre corpus participe par conséquent à l'instauration d'un discours antireligieux en dénonçant les dérives de dominance et de soumission propre à la religion, d'une part, et en opposant un discours rationnel et logique, libéré de toute interprétation fantaisiste, voire fantasmée d'autre part.

2-3- L'avertissement, le glossaire et les remerciements

Il est rare qu'une étude paratextuelle une quelconque importance donnée aux remerciements, au glossaire ou à l'avertissement. Ce sont pourtant des éléments paratextuels comme le titre, la préface, la couverture, ou encore l'épigraphe et ils sont tout aussi significatifs dans la relation du texte avec son hors-texte.

Dans le cas de notre corpus, ces éléments requièrent aussi une signification dans la mesure où ils permettent d'inscrire le texte dans un champ littéraire et générique particuliers. Avant de poursuivre notre propos, il est nécessaire de préciser que l'avertissement concerne 2084,

La Fin du Monde ; tandis que le glossaire et les remerciements sont situés dans *Le Silence de Mahomet*. Quelle est donc leur fonction pour le discours des deux auteurs ?

a- L'avertissement

L'avertissement est une petite note que le lecteur trouvera juste avant le début du texte et généralement après l'épigraphe. La note en question est introduite au préalable du texte pour mettre en garde le lecteur sur un point important. Cette mise en garde qualifiée par Eric Bordas de « *pacte énonciatif* »¹⁰⁹ peut parfois concerner la fiction avérée du texte qui va suivre afin que le lecteur ne fasse pas de raccourcis entre ce dernier et le réel. Elle est surtout introduite pour éviter une quelconque procédure judiciaire pour diffamation ou autre. Un auteur peut parfois l'insérer pour préciser le genre auquel appartient le texte, ou à quel moment il l'a écrit et dans quel contexte. L'avertissement peut aussi émaner de la maison d'édition qui précise par exemple l'objectif de l'édition ou de réédition, si certains passages ont été supprimés ou ajoutés, etc.

Dans *2084*, c'est Boualem Sansal qui prend la parole pour apporter des précisions sur son œuvre. Voilà ce qu'il précise :

« Le lecteur se gardera de penser que cette histoire est vraie ou qu'elle emprunte à une quelconque réalité connue. Non, véritablement, tout est inventé, les personnages, les faits et le reste, et la preuve est que le récit se déroule dans un futur lointain dans un univers lointain qui ne ressemble en rien au nôtre. C'est une œuvre de pure invention, le monde de Bigaye que je décris dans ces pages n'existe pas et n'a aucune raison d'exister à l'avenir, tout comme le monde de Big Brother imaginé par maître Orwell, et si merveilleusement conté dans son livre blanc 1984 n'existait pas en son temps, n'existe pas dans le nôtre et n'a réellement aucune raison d'exister dans le futur. Dormez tranquilles, bonnes gens, tout est parfaitement faux et le reste est sous contrôle. » (p. 11)

Dans cet avertissement, l'auteur insiste en premier lieu sur le fait que son roman est le produit de sa propre imagination et que la fiction n'a pas et n'aura aucune raison de se réaliser. Ceci dit, nous sommes en droit de nous interroger sur les raisons d'une telle

¹⁰⁹ Bordas Éric. « Stendhal au miroir du roman : stratégies de l'énonciation narrative dans *La Chartreuse de Parme* ». In: *L'Information Grammaticale*, N. 71, 1996. pp. 13-18.

démarche. En général, un récit futuriste aussi vraisemblable qu'il puisse être a peu de chance d'entrer en collision avec la réalité actuelle. Dans *Les Hommes Protégés* de Robert Merle, récit futuriste qui raconte un monde sous domination féminine réduisant en esclavage les hommes, l'auteur n'a pas éprouvé le besoin de rassurer ses lecteurs en leur indiquant que son histoire n'est pas réalisable car elle se situe dans un avenir incertain. Il n'a même pas pris la peine de se dédouaner auprès des femmes sur la nature fictive de son récit qui critique les dérives du féminisme bien que Merle n'ait jamais caché son appréhension à ce sujet.

En outre, l'avertissement de Sansal nous semble inutile en tant que tel, mais non moins significatif. Si on s'en tient aux nombreuses interviews données pour expliquer son texte, et aussi du lexique particulier du récit allusif à la religion¹¹⁰, son récit est bien ancré dans la réalité et le sujet dont il est question est bien le sujet de l'actualité numéro un. Doit-on rappeler à ce propos le contexte historique et politique envahi par les questions du terrorisme islamiste et des guerres au nom de la religion musulmane. Doit-on également rappeler que l'œuvre qui a atteint des records de vente en France en 2015 est bien *Le Traité sur la Tolérance* de Voltaire.¹¹¹ Nous noterons aussi que tous les romans de Sansal depuis *Le Serments des Barbares* jusqu'à *2084* sont liés à l'actualité. Par conséquent, nous nous permettons d'avancer que cette mise en garde est à l'opposé de son propos : elle dit le contraire de ce qu'elle énonce explicitement. À travers cet avertissement, l'auteur suggère au lecteur de ne pas prendre son récit comme un divertissement. Le monde de Bigaye est bien le monde qui attend le lecteur s'il ne s'oppose pas aux dérives religieux de son époque.

Le deuxième point que nous soulevons lors de cette note, c'est que Sansal assume la relation « filiale » qui existe entre son roman et celui de George Orwell *1984* ; relation que le titre suggère déjà. Dans le titre, nous l'avons abordée en l'inscrivant dans une perspective hypertextuelle que Maingueneau désigne par la captation. En proclamant dans l'avertissement son hommage à « *Maitre Orwell* » et à son roman *1984* « *si merveilleusement conté* », Sansal entend conditionner la réception que fera le lecteur de son roman. Cela lui permet aussi de l'inscrire sous les traits d'une dystopie¹¹². Par conséquent, comme le communisme en 1948 menaçait le monde selon Orwell ; l'humanité aujourd'hui fait face à une autre forme de totalitarisme, en l'occurrence religieux selon Sansal.

¹¹⁰ Compte tenu de l'importance du lexique et de la réception médiatique pour le discours du roman, nous les aborderons respectivement dans la deuxième partie et dans la troisième.

¹¹¹ Voir à ce propos l'article paru dans le *Nouvelobs* et *Rue 89* le 13 Janvier 2015, soit à peine une semaine après les attentas de Charlie-Hebdo et dont le titre est : « Les ventes du Traité sur la Tolérance explosent ».

¹¹² Voir la présentation du corpus dans ce même chapitre.

b- Le glossaire et les remerciements

Le glossaire est une liste de mots qui représente un lexique spécifique à un ouvrage ou à une langue. On le retrouve soit au début ou bien à la fin d'une œuvre. Le glossaire est une aide proposée au lecteur afin qu'il puisse comprendre le propos de l'auteur lorsqu'il rencontrera l'un des mots de la liste lors de sa lecture. Cet élément paratextuel peut être voulu par l'auteur lui-même ou bien par la maison d'édition.

Quant aux remerciements, c'est un paragraphe en général court, introduit à la fin de l'œuvre à travers lequel l'auteur adresse sa gratitude à des personnes, des associations, des autorités qui lui ont permis ou l'ont aidé pour réaliser son œuvre.

Dans *Le Silence de Mahomet*, Bachi dresse au début de son roman une liste de trente et un mots de la langue arabe, retranscrits en français et classés par ordre alphabétique. La liste contient une partie des mots arabes que l'auteur utilise dans son texte¹¹³. La majorité de ces mots sont des noms propres qui renvoient à des prophètes tels que nommés en arabe comme *Issa* qui veut dire Jésus. Ou alors des régions et des villes de l'Arabie comme le *Cham* pour la région Syrienne et libanaise, le *Hedjaz* pour désigner le centre de la péninsule arabique, ou encore *Mekka* pour la Mecque. Il y a aussi des noms communs comme *Qurra* qui veut dire lecteurs du Coran ou alors *Hilf* pour parler d'une fédération ou d'une coalition. Le glossaire est aussi accompagné d'une carte géographique qui montre l'Arabie au temps du prophète de l'Islam.

Dans les remerciements, Bachi mentionne tous les auteurs dont les œuvres traitent de l'Islam et de son prophète. Il remercie entre autre Mahmoud Hossein pour son ouvrage *Al-Sirà, Le prophète de l'Islam raconté par ses compagnons* et rend hommage à Assia Djebar pour avoir écrit son roman *Loin de Médine* dans lequel elle dévoile une des « *facettes les plus intéressantes de la vie de Mahomet, sa relation avec les femmes* » (p.395). L'auteur mentionne aussi toutes les œuvres qui l'ont aidé à élaborer son récit comme *Les Chroniques de Tabari*, la biographie du prophète d'Ibn Hicham et aussi la traduction du coran par Denise Masson. A quoi servent alors ces deux éléments paratextuels dans le roman ?

Le Glossaire et les remerciements dans *Le Silence de Mahomet* servent à ancrer le récit dans un cadre ou un espace historique et biographique. L'indication des mots arabes utilisés,

¹¹³ Il existe dans le récit d'autres mots que le glossaire ne contient pas. Nous étudierons ce point dans la deuxième partie.

la carte géographique insérée ainsi que les remerciements que nous pouvons reconnaître comme une sorte de bibliographie font oublier le récit fictionnel que propose l'auteur en le faisant apparaître comme un ouvrage historique ou une biographie certifiée. Sachant que Bachi prend des libertés avec le discours coranique, le modifiant sans cesse et le rationalisant outre mesure, ces deux éléments paratextuels instaurent une sorte de légitimité autour du récit et font presque oublier au lecteur la mention *roman* sur la couverture. Ils permettent de donner plus de poids aux nouvelles informations que Bachi entend délivrer, voire même corriger par rapport aux interprétations musulmanes autour de la vie du prophète.

-Que ce soit pour l'avertissement le glossaire ou les remerciements, il nous paraît évident que tous ces éléments contribuent au discours tenu par les deux auteurs à propos de la question religieuse. Sansal à travers son avertissement et son affiliation à George Orwell revendique sa dénonciation de l'Islamisme en le mettant sur le même pied d'égalité avec les mouvements totalitaires du siècle précédent. Tandis que Bachi par le biais du glossaire et des remerciements marque son œuvre par le sceau de la vérité historique et légitime sa contradiction au discours religieux.

Pour conclure

Quel rôle détient alors le paratexte dans notre corpus et comment sert-il le discours antireligieux dans les deux récits ? À ce stade de la lecture, nous dirions que le paratexte contribue à l'instauration du contre discours religieux qui reste notre objectif dans la première partie. Nous avons constaté en ce sens que l'appareil titrologique des deux romans qui conditionne en premier lieu le contrat de lecture nous permet d'aborder les deux intrigues dans la perspective d'un discours antireligieux.

Pour *2084*, l'allusion dans le titre à l'œuvre orwellienne et le sous-titre qui l'accompagne permettent d'envisager la question religieuse sous la bannière des principes totalitaristes, ce qui favorise la présence d'un contre discours religieux. *Le Silence de Mahomet* est quant à lui une référence à une utilisation péjorative du nom « Mahomet » et suggère un discours religieux caché que l'intrigue se charge de démontrer et de mettre à nu. La pratique épigraphique confirme le ton donné par le titre et sert de manière respective à dévoiler le discours de l'auteur pour le premier récit et à justifier la déformation de la Sira du prophète pour le second récit.

Enfin l'avertissement, les remerciements et le glossaire confèrent aux deux romans une légitimité quant au contre discours religieux supposé par le titre et les épigraphes. Ainsi, l'avertissement inscrit *2084* dans une révérence à *1984* d'Orwell ce qui ne manquera de nous intéresser pour d'autres analyses ultérieures. Alors que les remerciements et le glossaire servent l'ambition biographique et l'historicité absolue dont se réclame le récit de Bachi.

Par conséquent, les éléments paratextuels confirment à notre sens la présence d'un discours antireligieux dans notre corpus et ne manquera pas de nous servir comme support d'analyse pour aborder la dimension argumentative et les stratégies qui mettent en exergue un tel type de discours. Grâce à notre étude du paratexte et aux résultats que nous avons obtenus, nous pouvons désormais nous focaliser sur la structure des deux récits qui nous permettra de découvrir la concrétisation d'un contre discours religieux par les biais même des éléments narratifs intratextuels.

CHAPITRE TROIS.

Etude narrative du corpus

Introduction

Le troisième chapitre est la part la plus importante de la première partie de notre travail. Après avoir établi le fonctionnement du paratexte comme première accroche qui instaure les contours du discours antireligieux du roman, dans le présent chapitre nous nous introduirons dans le texte lui-même. Nous tenterons de confirmer ce que l'étude paratextuelle nous a déjà permis de démontrer.

De manière plus précise nous allons nous intéresser à la structure macro-textuelle des deux récits à travers notre étude de l'intrigue et des éléments qui la composent. Pour cela, nous nous focaliserons, d'une part, sur le fonctionnement des personnages et sur la manière dont ils contribuent à la concrétisation de ce type de discours. D'autre part, nous nous attacherons à décortiquer le cadre spatio-temporel dans lequel évoluent les acteurs des deux récits. Nous avons opté pour ces deux paramètres majeurs dans l'intrigue romanesque car non seulement ils sont complémentaires, mais en plus, ils englobent à notre sens l'organisation des romans et leurs discours respectifs sur la question religieuse.

1- Les personnages

L'importance d'étudier les personnages dans un roman en tant qu'élément du discours n'est plus à démontrer de nos jours. La critique littéraire depuis les travaux de Propp semble n'avoir laissé aucune part d'ombre quant à la place détenue par les acteurs du récit dans la trame romanesque. Qu'elle soit immanentiste, linguistique, psychanalytique ou socio-historique, toute approche de cet élément du récit démontre son importance vis-à-vis du discours véhiculé. Dans le cadre de notre travail, l'étude des personnages s'étalera tout au long de notre analyse. Il n'est pas exclu que nous abordions cet élément avec plus de profondeur dans la seconde partie¹¹⁴. Autant dire qu'effectuer l'étude des personnages dans la première partie a pour objectif de démontrer comment cette pièce du puzzle participe à l'instauration d'un discours dénonciateur, et que le simple fait de présenter son organisation au sein du corpus permet de dévoiler un peu plus ce discours antireligieux qui nous intéresse.

Analyser le système des personnages dans notre corpus sert à étudier sa structure narrative et surtout sa participation au discours dominant. En somme, qu'est-ce qui nous permet de parler du discours antireligieux sur la base d'une étude des personnages ? Telle est à la fois la raison et le but de notre étude.

¹¹⁴ Nous faisons référence entre autre à l'étude énonciative prévue pour la seconde partie.

2- Les personnages dans *Le Silence de Mahomet*

Puisque Bachi a construit son roman comme une biographie romancée, celle du prophète de l'islam, le personnage Mohammad occupe l'intérêt du récit. Ce dernier a la particularité d'être assuré non pas par un narrateur externe mais par quatre personnages narrateurs : Khadija, Abou Bakr, Khalid Ibn El-Walid et en dernier lieu Aïcha. Ces quatre personnages tout en racontant l'histoire de leur époux, ami ou commandant livrent aux lecteurs certains aspects intimes qui n'ont parfois rien à voir avec la vie du prophète telle qu'admise par la vulgate coranique et historique. Ils ne sont cependant pas moins significatifs en participant au discours du texte et à son genre¹¹⁵. Enfin nous retrouvons les personnages figurants qui ne prennent pas tous la parole mais occupent une place importante dans le récit. La question que nous pouvons alors poser est comment analyser les personnages dans ce roman sachant que ce sont tous des personnages historiques ? Existe-t-il une particularité quelconque quant à leur mise en fiction ?

Afin de répondre à ce questionnement, nous emprunterons de prime abord à la catégorisation du personnage historique élaborée par plusieurs théoriciens à l'exemple de Thomas Pavel et Philippe Hamon. Par la suite et sur la base de cette catégorisation, nous nous focaliserons sur le rôle détenu par le personnage principal et les narrateurs dans la mise en place du contre discours religieux. Pour cela, nous nous attarderons sur certains faits rapportés dans chacun des quatre récits qui participent à ce contre discours.

2.1- La figure du prophète en tant que personnage central

Toutes les biographies traditionnelles mettent en lumière un personnage réel¹¹⁶, parfois historique qui a marqué son époque dans un domaine précis : littéraire, historique, politique, religieux... . De la vie de Napoléon et d'Alexandre le Grand en allant à celle de Balzac ou de Rimbaud, tout en passant par la biographie de Nina Simone ou encore James Dean, les biographies dites historiques ou romancées se chargent d'évoquer dans les détails la vie du personnage central.

Dans *Le silence de Mahomet*, le personnage Mohammad est le centre des quatre récits qui œuvrent tous à présenter sa personne en la faisant connaître sur tous les plans. Grâce aux personnages narrateurs, le lecteur découvre au fur et à mesure et au terme de tous les

¹¹⁵ Nous reviendrons sur la question du genre lors de la troisième partie de notre travail

¹¹⁶ Il peut exister aussi des biographies fictionnelles qui se consacrent à un personnage fictif. Voir le chapitre sept de notre travail.

témoignages la personnalité du prophète, ses goûts, ses rêves, son caractère et ses humeurs. Il y est décrit ça et là et selon le narrateur comme père, fils, époux, ami, neveu, compagnon, commerçant, prédicateur, prophète, meneur d'hommes, conquérant, guerrier et visionnaire. C'est à travers les yeux des quatre personnages narrateurs que le lecteur fait la connaissance du personnage central du roman.

Ceci dit, il est indispensable de préciser que ce dernier doit être appréhendé en tant que personnage historique et non en tant que personnage de biographie tel que l'entend la tradition du genre. D'abord, en raison de son inscription dans un espace romanesque. En effet ; la biographie littéraire est sujette à polémique dans la mesure où l'auteur de la biographie ne mène pas à proprement dit une enquête sur la vie de son biographié mais s'en inspire pour construire sa trame romanesque. Cela se fait par exemple en faisant un choix sélectif d'événements en les agençant afin d'en faire un tout. C'est ce que Pierre Bourdieu appelle dans le cadre de la biographie littéraire « *création artificielle de sens* »¹¹⁷. Dans *Le Silence de Mahomet* plusieurs événements de la vie du prophète ne sont pas mentionnés comme la conquête de la Mecque, son arrivée à Médine ou encore la construction de la mosquée.

Nous parlerons aussi de personnage historique parce que le personnage principal effectue un va-et-vient entre le premier plan et le second plan du récit : tantôt il est mis au centre de la séquence narrative, tantôt il s'efface au profit du personnage narrateur. Parler alors d'un personnage biographique serait réduire l'importance des personnages narrateurs lesquels se retrouvent, chacun dans leur récit à un moment ou à un autre le « héros » de leur propre histoire¹¹⁸. Afin d'illustrer cet effacement du personnage Mohammad dans le récit, nous prendrons comme exemple l'incipit du roman dans le récit de Khadija. Il commence par le jour où l'époux de la narratrice, non encore prophète de l'Islam, revient après plusieurs jours de méditation sur le mont Hira :

« Que Dieu me pardonne ces mots qui sans cesse vont et viennent dans ma tête. Mohammad pense être fou. J'ai beau lui dire qu'il n'en est rien, il persiste et me demande de l'envelopper dans un caban. Il a froid. Depuis son retour, sans cesse il tremble et claque des dents puis s'endort le front moite ; il se réveille brusquement et me parle : dans la nuit, ou était-ce à l'aube, dans la grotte, ou sur le chemin du

¹¹⁷ Bourdieu Pierre. « L'illusion biographique ». In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63, juin 1986. pp. 69-72.

¹¹⁸ Nous étudierons le cas des personnages narrateurs dans le point suivant.

retour, le ciel s'est fendu de tout son long, me précise-t-il. Il faisait jour, il faisait nuit, et l'Ange est venu, de toute sa hauteur, de toute sa grandeur d'Ange. » (p. 18)

Dans cet extrait, le lecteur est mis en contact avec Khadija d'abord et Mohammad ensuite. L'énoncé commence par mettre l'épouse au premier plan grâce aux pronoms personnel et réfléchi « *je, me* ». Ce sont les impressions de Khadija que le lecteur découvre en premier : son angoisse « *que Dieu me pardonne* », sa volonté de rassurer son mari « *J'ai beau lui dire qu'il n'en est rien* ». C'est seulement dans la seconde partie de l'extrait que le personnage principal apparaît « *Il a froid.....il se réveille.....il tremble* ».

Dans cet exemple comme dans tant d'autres, les personnages narrateurs bien qu'ils racontent la vie du prophète, prennent part à leur propre récit et livrent leur vécu avec leur époux, ami ou commandant. Todorov lors de son analyse des récits de l'Odyssée, parle de « *récit de référence* » dans la mesure où celui d'Ulysse constitue le récit central auquel s'ajoutent les autres récits qui s'entremêlent au premier¹¹⁹. Dans ce sens, le récit central dans *Le Silence de Mahomet* est celui du prophète de l'Islam auquel viennent se greffer, s'entremêler et parfois se détacher les récits des quatre personnages narrateurs

En tant que figure historique¹²⁰, la mise en fiction du personnage central demeure néanmoins problématique à l'image de tous les personnages historiques mis en fiction dans l'espace romanesque. La critique littéraire relève que la fonction du personnage historique dépend de sa mise en relation avec la fiction où le personnage évolue d'une part, et de la manière avec laquelle il participe au récit fictif d'autre part. Dans son étude sémiologique sur le personnage romanesque, Philippe Hamon place les personnages historiques dans la catégorie des personnages référentiels. Voici comment il les définit :

« [Les] personnages historiques (...) renvoient à un sens plein et fixe, immobilisé par une culture, et leur lisibilité dépend directement du degré de participation du lecteur à cette culture (ils doivent être appris et reconnus). Intégrés à un énoncé, ils serviront essentiellement «d'ancrage» référentiel en renvoyant au grand Texte de l'idéologie, des clichés, ou de la culture; ils assureront donc ce que R. Barthes appelle ailleurs un « effet de réel » 22 et, très souvent, participeront à la désignation automatique du héros »¹²¹

¹¹⁹ Todorov Tzvetan, *La Poétique de la Prose*, Editions du Seuil, Paris 1971, p. 25.

¹²⁰ Nous ne parlons pas encore de personnage sacré.

¹²¹ Hamon Philippe. « Pour un statut sémiologique du personnage. » In: *Littérature*, n°6, 1972. *Littérature*. Mai 1972. pp. 86-110; DOI : 10.3406/litt.1972.1957 http://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1972_

La présence de personnages historiques dans un récit sert donc, dans un premier temps en tous cas, à instaurer un cadrage référentiel et permet d'accentuer au sein de la fiction une contiguïté avec le réel. Dans notre corpus, le personnage Mohammad occupe ce rôle de référence dans le récit car il fait allusion de manière directe au prophète de l'Islam. Ce qui reste en revanche problématique, c'est de savoir s'il faut prendre ce personnage comme garant absolu en matière de référentialité au prophète de l'Islam, ou bien n'est-il qu'un personnage nuancé qui rappelle la figure du prophète ?

Selon la typologie des personnages élaborée par Thomas Pavel qu'il a emprunté à la catégorisation faite par Parsons, il peut exister deux types de personnages historiques¹²² : les immigrants et les substituts. Les premiers sont des personnages importés tels quels par l'auteur à partir de la conscience historique commune et introduits avec tout leur poids et leur personnalité historique au sein du récit. Tandis que les seconds, bien qu'ils soient également ramenés de l'univers historique, sont toutefois déformés voire reconstruits par le récit selon les besoins de la trame romanesque.

En se référant à cette distinction faite par Pavel dans le fonctionnement du personnage historique, Jacques Martineau considère que l'attribution de la moindre parole ou action à un tel personnage dans un récit de fiction (ce qui revient à dire que cette parole et cette action font partie intégrante de la fiction narrée) fait perdre à ce dernier son statut de personnage immigrant, donc authentique. Il le place ipso facto dans la catégorie des personnages substituts¹²³, et cela bien que ce qui est rapporté corresponde à la version admise par les historiens. Voyons alors ce qu'il en est pour le personnage central du *Silence de Mahomet*.

Dans tous les récits qui composent le roman de Bachi, le personnage Mohammad prend part à plusieurs actions et prononce de nombreuses paroles que nous pouvons subdiviser en trois catégories. Les voici :

¹²² Cité par Déruelle Aude, « Le cas du personnage historique, L'Année balzacienne » 2005/1 (n° 6), p. 89-108. DOI : 10.3917/balz.006.0089. URL : <https://www.cairn.info/revue-l-annee-balzacienne-2005-1-page-89.htm>

¹²³ Jacques Martineau « Faire concurrence à l'état civil : immigrants et autochtones dans La Comédie humaine », in *Le Personnage romanesque, Cahiers de Narratologie*, n° 6, Nice, Faculté des lettres, arts et sciences humaines, 1995. Cité par Déruelle Aude, op.cit. Dans son étude, Martineau s'intéresse à la figure de Napoléon telle que présentée dans le roman

a- Des paroles ou des actes fidèles à l'Histoire officielle

Nous considérons ceux-ci comme l'ossature du récit global qui a pour vocation d'être la biographie du prophète de l'Islam. À titre d'exemples, il est fait mention dans le récit de Khalid à la déclaration de guerre des musulmans contre les Qurayshites de la Mecque :

« Aussi, je ne fus guère surpris lorsqu'on apprit que Mohammad se préparait à attaquer la caravane d'Abou Sofiane qui revenait du Châm ». (p.256)

Ou encore les paroles du prophète rapportées par Khadija lorsqu'elle lui demande de quelle manière il recevait la révélation divine :

« Lorsque je lui demandais s'il entendait la parole de Dieu ou s'il la voyait, il me répondait qu'elle marquait son cœur avec des tisons, des figements de lumière qui prenaient sens dans son esprit et que les mots épousaient. Ou, parfois, il entendait un carillon qui tintait de loin en loin. ». (p. 32)

Ces deux anecdotes que rapportent les personnages narrateurs correspondent à la tradition admise par les historiens et ne jouent aucun rôle significatif dans la démarche contre-discursive. Ils permettent seulement d'instaurer la référentialité historique dont se prévaut le roman.

b- Des paroles ou des actes contraires à l'Histoire officielle

Certaines d'entre elles sont connues comme étant minoritairement acceptées par les auteurs de la Sira. A titre d'exemple, il est supposé par les historiens, musulmans ou occidentaux, que le prophète discutait avec les moines et prêtres chrétiens ou juifs qu'il rencontrait lors de ses voyages en Syrie, du temps où il était commerçant. Voici ce qu'écrit Roger Arnaldez à ce sujet :

« C'est l'époque des voyages jusqu'en Syrie. La légende, comme les historiens, se sont emparés de cette période presque inconnue de la vie du Prophète : elle s'ouvrait à toutes les hypothèses. Ce qui est sûr, parce qu'il ne pouvait en être autrement, c'est que dans ses déplacements, Mahomet avait à faire à des chrétiens. »¹²⁴

¹²⁴ Roger Arnaldez, *Mahomet*, Editions Seghers, Paris, 1970, p. 42.

Ainsi de l'aveu même du professeur essayiste, le temps où le futur prophète commerçait est soumis à de nombreuses suppositions et déductions. Il n'existe donc aucune preuve historique attestée que le prophète conversait avec les moines monothéistes au sujet de leur religion. Arnaldez s'étonnera même que ceci soit possible, du moins autant que les légendes le disent, car un commerçant ne se départit que rarement de sa quête du profit, ce qui laisse peu de place à l'intérêt spirituel¹²⁵. Dans le roman, Bachi adopte pourtant ce fait hypothétique pour une vérité historique à travers le récit que fait Abou Bakr quant à ces rencontres que son ami recherchait lors de ses voyages :

« Mohammad connaissait toutes ces histoires. Tous ces prophètes anciens. Quand nous traversions les pays pour vendre et acheter nos marchandises, il s'arrêtait parfois pour parler avec un de ces hères que nous autres, Arabes, méprisions. Lui ne dénigrait jamais personne. Il prenait même garde d'écouter les plus faibles. Ces hommes abandonnés sur les chemins du monde le fascinaient ». (p. 119)

Dans le même sillage, Khadija assure que son époux est un homme lettré qui sait lire et écrire ; et qui de plus, se passionne pour les anciennes écritures :

« Mon bien-aimé, je le répète encore, savait lire et écrire. Et Waraqa lui apprit même à lire l'hébreu. Sinon comment aurait-il pu commercer avec tous les marchands du monde ? Comment aurait-il pu s'instruire des croyances des nazaréens et des gens du Livre ? Mohammad était d'une intelligence et d'une curiosité telles que jamais il n'aurait accepté d'en savoir moins que les autres hommes » (p. 69)

Ce témoignage tout en appuyant les dires d'Abou Bakr sur l'intérêt de son ami pour les religions monothéistes vient contredire un fait avéré par la tradition musulmane et, à un plus haut degré par le discours coranique : l'illettrisme du prophète¹²⁶.

c- Des paroles ou des actes relevant de la vie intime du prophète

Nous les retrouvons surtout chez les deux épouses narratrices qui attestent de nombreux faits et anecdotes concernant la vie familiale du prophète. Khadija raconte en ces termes la tristesse qu'a provoquée chez son mari la mort de leur fils Qassim :

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Nous allons reparler de cette contradiction à plusieurs reprises lors de notre travail

« Un matin l'enfant libéra son dernier souffle. Le soleil brûlait déjà les murs du patio devant la maison. Mohammad sortit dans la cour, leva les bras au ciel et hurla jusqu'à tomber sur ses genoux ; il resta ainsi prostré pendant tout le jour et toute la nuit ». (p. 34)

Aicha pour sa part n'hésite pas à confier dans son récit leurs ébats sexuels en les décrivant parfois dans les moindres détails :

« Contre mon flanc, je le sentais, proche de l'embrasement ; et il s'introduisait en moi, doux comme un rayon de soleil matinal, ou comme une prière ; puis il allait et venait, pareil à l'onde marine sous la voûte céleste ; j'étais alors emportée par le courant et mon enfance se perdait au milieu de ma chevelure éparpillée sur le coussin ». (p. 366)

Ainsi, que ce soient les paroles qui contredisent la version canonique de la tradition musulmane ou celles qui relèvent du cadre privé du prophète, elles nous permettent de reconnaître dans le personnage Mohammad un substitut du personnage historique. Ceci nous permet d'affirmer que la fiction prend une grande part à ce récit biographique.

Cette première conclusion nous permet d'ores-et-déjà de reconnaître la présence d'un contre discours religieux dans la mesure où le caractère fictif dominant dans le récit accorde à l'auteur toute liberté quant à son appropriation du récit historique admis. Précisons toutefois qu'à ce stade, ce discours a pour effet de délivrer une autre version de la vie du prophète sans déverser dans un discours dénonciateur du caractère religieux lui-même. Ce qui nous amène à nous poser la question suivante : existe-t-il une part de dénonciation, de critique religieuse dans cette présentation quasi fictive de la vie du prophète qui accentuerait le discours antireligieux? Il s'agit donc de savoir dans quel but ces distorsions de la version admise de l'Histoire ont été effectuées. Pour répondre à ce questionnement, nous parlerons de démythification ou de désacralisation de la figure du prophète qui caractérise le récit de Bachi.

2.2- La figure du prophète entre fiction et désacralisation

Jusqu'ici nous nous sommes restreint au personnage du prophète en tant qu'acteur principal dans la mesure où sa biographie constitue le noyau des quatre récits du roman. Nous nous sommes limité à la présentation du prophète en tant que personnage historique inclus dans un espace fictif. Il nous semble néanmoins nécessaire d'aborder la raison d'une telle

présentation qui se veut historique, mais qui n'est pas moins substituée au discours de la tradition musulmane.¹²⁷

Cette substitution que nous attribuons à un contre discours religieux nous dévoile certains aspects du roman. Ils s'assimilent non pas à une simple contradiction coranique, mais à une déconstruction de l'image du prophète, de son essence, de sa personnalité qui est indissociable au discours religieux.

Dans le chapitre précédent, nous avons dressé un panorama qui n'est pas exhaustif mais dont l'objet est de démontrer les contours d'une critique antimusulmane. Bien que cette critique soit nourrie par un désir de polémisation autour du prophète et de sa religion, il existe celle qui est motivée par un souci d'historicité et d'immanence objective de n'importe quel fait religieux, ce qui inclut de facto l'Islam et ses symboles. La dite démarche consiste à expliquer coûte que coûte les événements miraculeux de la religion de manière rationnelle, dénuée de toute considération fantasmagorique et superstitieuse. On parle ainsi d'une démarche consistant à démythologiser, démythifier ou désacraliser le fait religieux.

Dans son étude des phénomènes de sécularisation du monde théologique en Europe, Jean pierre Sironneau définit la désacralisation comme suit :

« C'est ne plus reconnaître la puissance numineuse dans un être, un objet, une institution qui en étaient jusque là revêtus et qui (...) ne requiert plus de la part de l'homme les mêmes attitudes. »¹²⁸

Dans le cadre de notre analyse du personnage principal, cela consiste donc à reconsidérer le prophète dans son contexte social, politique, sa vie personnelle, ses faits et gestes, sa psychologie. En somme cela consiste à le dépouiller de son habit de prophète pour le ramener à celui de simple personnalité historique. Arnaldez résume le but de la démarche historique dans le passage suivant :

« On sera bien avancé quand on aura parlé du psychisme de cet homme, de ses crises d'épilepsies, de sa formation aux affaires quand il parcourait l'Arabie jusqu'en Syrie (...) de l'état de l'Arabie à cette époque, etc. Qu'aura-t-on gagné à

¹²⁷ Lors de ce point, nous nous contenterons d'analyser les faits qui sont racontés ou supprimés dans les quatre récits sans aborder leur manière d'être racontés, le dit et le non-dit de leur narration ou alors la présupposition que nous pourrions faire à partir du lexique. Nous aborderons ceux-ci dans notre étude lexicale dans la deuxième partie

¹²⁸ Jean Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Editions Gruyter Mouton, Amsterdam, 1982, P.75. Ouvrage consulté sur le site internet, <https://books.google.dz> le 11/11/2017

démontrer qu'il s'est fait illusion à lui-même, ou qu'il a trompé les autres ? Rien, sinon à reverser l'histoire réelle, car on aura prouvé que, si l'histoire est celle de ces historiens, il n'existe ni prophète Mahomet, ni Islam. »¹²⁹

Bien qu'il s'inspire de la démarche historique pour façonner son œuvre, Roger Arnaldez se voit obligé d'admettre que l'usage exclusive de cette critique ne peut que dénaturer la figure du prophète jusqu'à la vider de son essence première. Nous sommes donc parvenus à constater que cet élan vers une historicité exclusive mis au service de la fiction narrative est bien le parcours choisi par Bachi pour présenter son personnage central. En partant de ce point, il est inévitable de ne pas arriver au constat suivant: la désacralisation de la figure du prophète de l'Islam. Par quels procédés narratifs ou discursifs se traduit cette désacralisation ¹³⁰ ? C'est ce que nous tenterons de démontrer ici bas.

a) Le point de vue du prophète

Dans *Le Silence de Mahomet*, les événements miraculeux qui entourent la personne du prophète ne sont pas racontés comme les autres événements par les personnages narrateurs. Ils sont mis dans la bouche du prophète lui-même comme en témoigne les paroles rapportées par Khadija concernant la purification du cœur du prophète par trois anges :

« Le deuxième homme s'approcha à son tour et plongea sa main dans ma poitrine. Il en sortit mon cœur. Il l'ouvrit et en tira un caillot noir qu'il jeta au loin. Ensuite il prit un anneau lumineux et le colla tout contre mon cœur qui palpitait à présent dans la lumière éternelle de la sagesse et de la prophétie. Il remit ensuite l'organe à sa place en ma poitrine. Le troisième homme s'approcha de moi et passa sa main sur ma poitrine et sur mon ventre. Par Dieu, je cicatrisai à l'instant » (p. 75)

C'est le prophète lui-même qui prend en charge la narration de l'événement dans cet extrait. Khadija ne fait que rapporter les paroles du prophète. Le discours direct du passage implique l'effacement de la narratrice au profit du personnage principal.

Dans d'autres passages, parfois le personnage narrateur rapporte un événement mais au discours indirect en le mettant à la charge du prophète. Par exemple sans en témoigner lui-

¹²⁹ Roger Arnaldez, op.cit, p. 9.

¹³⁰ Afin de répondre à cette question, nous nous inspirons de manière très superficielle à la méthode des passages parallèles qui est destinée à éclairer l'intention de l'auteur sur un passage obscur de son œuvre. Cette méthode nous l'utiliserons de manière complète dans la seconde partie car elle ne peut être appliquée de manière correcte que si nous nous basons sur les figures de styles et les tournures lexicales. Voir l'ouvrage d'Antoine Compagnon, *Le démon de la théorie*, Editions du Seuil, Paris, 1998, pp. 57-59.

même, Khalid Ibn El-Walid rapporte les déclarations du prophète quant à son voyage nocturne à Jérusalem :

« Quand Mohammad annonça à tous les Quourayshites qu'il avait voyagé de nuit à Jérusalem et qu'il avait rencontré tous les prophètes et vu la face de Dieu, nous rimes tous de bon cœur ». (p. 239)

Ces deux événements dans les deux exemples tenant du miracle ne peuvent trouver une place dans des considérations historiques du roman. Ils détiennent cependant une place importante dans le discours religieux. Remettre en cause l'existence de ces faits revient de facto à remettre en cause l'existence du caractère authentique, voire divin de la religion. Le premier événement est rapporté en tant que discours direct : le prophète assume ses propres paroles que la narratrice, Khadija ne prend pas à son compte comme elle le fait pour d'autres événements. Cette distance impliquerait que le personnage narrateur ne souscrit pas aux paroles qu'il rapporte, ou du moins qu'il n'en a pas témoigné directement.

Le second événement, bien qu'il soit rapporté indirectement, possède le même effet car il est mis dans la bouche du prophète. Khalid Ibn El-Walid n'atteste pas de l'événement en soi (comme il le fait pour la déclaration de guerre des musulmans contre les païens de la Mecque que nous avons mentionné dans le précédent point) mais il atteste seulement de ce qu'« annonce » le prophète. En ce sens, le discours rapporté du prophète n'engage que ce dernier et non le personnage narrateur.

Cette manière de présenter les deux événements « miraculeux » de la vie du prophète conforte l'explication de la critique historique concernant ces faits que le prophète dit avoir vécu. L'historiographie occidentale a toujours mis à l'index l'imagination débordante du prophète de l'Islam¹³¹. En privilégiant implicitement l'idéologie de cette critique, Bachi véhicule dans son récit un contre discours religieux.

b) L'explication rationnelle des événements miraculeux

Si quelques phénomènes prodigieux qui sont attestés dans la tradition musulmane comme véridiques sont présentés d'une certaine manière, il y en a d'autres qui sont expliqués rationnellement par les personnages narrateurs ou par le prophète lui-même. Il est admis par exemple dans la Sira que le prophète attendait l'ordre de la part de Dieu afin de quitter la

¹³¹ Roger Arnaldez, op.cit. p. 9.

Mecque pour Médine. L'ordre lui a été transmis par l'ange Gabriel qui l'a informé que s'il restait à la Mecque, il serait tué car tous ses fidèles ont fui. Or, dans le récit de Khalid Ibn el Walid, celui-ci soutient que c'est lui-même qui a prévenu le prophète qu'il serait tué s'il continue de prêcher dans sa ville natale. Deux passages témoignent de cet état de fait :

Le premier passage dément ce que les musulmans prétendent à propos de la fuite du prophète à Médine :

« Mohammad et Abou Bakr étaient partis pour Yathrib. Les musulmans prétendront plus tard que l'Ange prévint Mohammad de ce qui risquait de lui arriver s'il ne partait pas. Pour ma part, je prétends autre chose. » (p.248)

Le second passage, Khalid Ibn El-Walid rapporte sa conversation avec Mohammad et Abou Bakr lorsqu'il les avait prévenus du danger qui les menaçait :

*« -Pourquoi nous prévenir Khalid ?
-Je ne voulais pas qu'ils te tuent, Mohammad.
-Dieu ne l'aurait pas permis ! s'exclama Abou Bakr.
-Je ne l'ai pas permis, dis-je, du haut de mon orgueilleux piédestal. »* (p.251)

Dans ces deux extraits, la fuite au moment propice du prophète et de son compagnon pour Yathrib qui représente dans le discours religieux un fait miraculeux, est expliquée rationnellement de manière à être acceptable dans une lecture historique, donc contre coranique de la vie du prophète. D'ailleurs, cette explication logique est admise par le prophète lui-même comme le rapporte son épouse Aïcha vers la fin de son récit :

*« -Khalid nous a avertis, Abou Bakr et moi, quand Abou Jahl et les Qouraishites s'apprêtaient à m'assassiner chez moi. Grâce à lui, nous avons pu quitter Mekka à temps.
- Ce n'était donc pas l'Ange ?
-Khalid est parfois un ange. Et il se mit à rire »* (p. 390)

Cet événement ainsi éclairé implique donc la présence d'un discours trompeur et abusif dont se caractérise le discours religieux. Cet aveu du prophète que son épouse rapporte disqualifie le caractère véridique, voire divin de sa religion dans la mesure où la remise en question d'un tel miracle contredit le discours religieux. En d'autres termes, la tenue de tels propos appartenant à la figure phare de la religion musulmane ruine celle-ci en la dénuant de tout miracle prophétique et promulgue de facto le discours antireligieux du roman.

Toujours dans le récit du général, un autre événement prodigieux est expliqué rationnellement en tenant compte du contexte qui l'a marqué. Il est rapporté par les traditions musulmanes que lorsque le prophète et tous ses partisans ont été expulsés aux alentours de la Mecque afin qu'ils ne puissent bénéficier ni de sa protection ni de son commerce, Dieu a envoyé des termites pour dévorer l'affiche qui stipule ce bannissement. Les chroniqueurs musulmans soutiennent que les termites n'ont laissé que la formule d'introduction de l'affiche: « *en ton nom, Dieu* ». Citons les chroniques de Tabari pour illustrer le discours religieux:

« La position du prophète et des Béni-Haschim était fort difficile ; car personne, à la Mecque, n'entretenait de relations avec les croyants. Un Qouraischite nommé Zohaïr, fils d'Ommaya, songea à faire cesser cet état de choses, en déchirant l'acte que l'on avait écrit. (...). Lorsqu'on eut arraché l'écrit et qu'on le regarda, on remarqua que toute l'écriture, excepté le nom de Dieu, était rongée par les vers. Ils le jetèrent en disant : Dieu lui même l'a détruit. »¹³²

L'événement en question, synonyme de miracle dans le discours religieux est contesté dans le récit de Khalid Ibn El-Walid. Tout en niant l'existence d'un tel prodige, le narrateur explique comment l'affiche qui décrète l'exclusion du prophète et de son clan est annulée :

« On raconta à qui voulait l'entendre que des termites avaient dévoré le parchemin où était écrit le serment qui excluait les musulmans des affaires de Mekka. En réalité, ce furent le manœuvre politique d'Abou Talib, la persévérance de Mohammad et les bons offices d'Al-Moutim qui vinrent à bout de cette folie. » (pp. 235-236)

Dans cet extrait, nous soulignons l'emploi du pronom personnel indéfini « on » et la locution « en réalité » qui introduisent les deux phrases de l'énoncé. Le pronom personnel possède ici un effet spécifique du fait de son opposition à la locution de la seconde phrase. En effet, par « on » le personnage narrateur désigne un groupe particulier qui assume ce qu'il « raconta » : soit les musulmans contemporains de Khalid et du prophète, soit les chroniqueurs musulmans qui par la suite ont rapporté cet événement¹³³. Cependant, l'emploi de « on » prend tout son sens lorsque la locution « en réalité » est introduite. Celle-ci est considérée comme une locution oppositive qui a pour valeur le rétablissement d'une vérité

¹³² Tabari, *Mohammed, sceau des prophètes*, traduit par Hermann Zotenberg, Editions Sindbad, Paris, 1980, pp. 92-93.

¹³³ Dominique Maingueneau, *Linguistique pour le texte littéraire*, Editions Nathan, Paris, 2003, pp.18-21.

que la phrase précédente ne contient pas¹³⁴. En ce sens, Khalid Ibn El-Walid oppose sa « réalité » (bien qu'il ne la prend pas à son compte) à celle que les musulmans de « on » défendent, ce qui implique aussi une explication logique et rationnelle d'un fait miraculeux. L'explication se traduit donc par une contradiction au discours religieux, par une réécriture réaliste d'un événement supposé être une autre preuve du caractère divin du prophète et de sa religion.

Ainsi, que ce soient les événements miraculeux racontés par le prophète lui-même ou alors les événements réexpliqués et rationalisés dans les récits des quatre personnages narrateurs, nous ne pouvons éluder la désacralisation de la figure du prophète. Nous pouvons élargir cette désacralisation du personnage principal à celle du discours religieux, car remettre en question l'existence de tels faits reviendrait à remettre en question la religion elle-même et à affermir le discours antireligieux du texte contre le discours religieux.

Dans le récit de Aïcha, dernier des quatre récits du roman, la narratrice confesse au lecteur la véritable nature des événements miraculeux et divins liés à la vie du prophète. Événements qui constituent une assise de foi dans le discours religieux. Voici donc ce que dit Aïcha lors de son récit :

« Quand les gens m'interrogent (...), je veille à laisser dans l'ombre ce qui doit y demeurer, tapi au plus profond de la mémoire. Ils ne comprendraient pas que l'homme de Dieu fût simplement un homme, et comme eux livré aux passions dévorantes » (p. 310)

Elle ajoute plus loin :

« Et quand on vient chercher auprès de moi la confirmation d'un acte miraculeux concernant la vie de mon bien-aimé, je garde le silence pour ne pas mentir, et ne pas démentir non plus. » (p. 311)

Dans ces deux extraits, l'épouse du prophète fait l'aveu que la vie du prophète et le discours religieux qui en fait partie dissimule une part d'ombre qui ne serait pas bénéfique pour entretenir la figure d'un Mahomet emplie de son aura de prophète et de sa grâce divine. Le discours de Aïcha pour informer le lecteur que son époux « fût simplement un homme »,

¹³⁴ Charolles Michel, Pietrandrea Paola, « En réalité : de la modalisation à l'organisation du discours », *Travaux de linguistique*, 2012/1 (n°64), p. 111-142. DOI : 10.3917/tl.064.0111. URL : <https://www.cairn.info/revue-travaux-de-linguistique-2012-1-page-111.htm>

crystallise l'image du prophète telle que conçue par le discours religieux et confirme de manière explicite la démarche de désacralisation à son encontre.

Par ailleurs, cette désacralisation et ce discrédit de la religion musulmane ne peut que correspondre au discours polémique qui caractérise en général ce genre d'entreprise contre-discursive¹³⁵.

2.3- Les personnages narrateurs

Personnage médiateur, porte parole, personnages focalisateurs : les expressions ne manquent pas pour désigner le personnage narrateur dans un roman. C'est une fonction du personnage romanesque dont nombre de théoriciens de la critique littéraire, tels que Philippe Hamon, Gérard Genette, ou encore Roland Barthes ont démontré l'importance et la signification.

Comme nous l'avons précisé plus haut, *Le Silence de Mahomet* est un récit assuré par quatre instances narratrices. Ces narrateurs sont tous des proches du prophète qui prennent à tour de rôle la parole pour raconter des aspects précis de sa vie. Ils ne manquent pas d'ajouter des événements qui les concernent, chacun dans sa relation avec lui. Nous verrons donc dans un premier temps le contenu de leurs récits et le statut qu'ils occupent au sein de la séquence narrative. Puis, nous tenterons à la fin de cette étude de démontrer en quoi cette disposition narrative aux multiples voix participe à l'instauration du contre discours coranique chez Bachi.

2.3.1- Résumés des quatre récits¹³⁶

Khadija

Première épouse du prophète, Khadija raconte la vie de son époux jusqu'aux premières années de la naissance de l'Islam. Son récit mentionne plusieurs événements qui ont jalonné la période préislamique. Elle rapporte ainsi la tentative de la destruction de la Kaaba par Abraha le Yéménite durant l'année qui a vu naître son époux. Tout en évoquant au passage leur rencontre, leur mariage, leurs enfants (biologiques et adoptifs), Khadija s'étale

¹³⁵ Nous devons préciser que le discours polémique est présent dans le roman de Bachi ainsi que dans celui de Sansal. Toutefois, l'analyse de ce type de discours dans notre corpus ne peut être incluse dans l'étude des personnages du fait de son importance pour le discours antireligieux et de son support lexical et sémantique imposant. Par conséquent, nous l'incluons dans la seconde partie de notre travail.

¹³⁶ Dans ce point nous nous contenterons de mentionner les faits relatifs au récit de chaque personnage. Nous réservons ainsi les passages significatifs de leurs récits aux analyses ultérieures.

longuement sur les voyages du prophète avant la révélation, alors qu'il n'est qu'un caravanier. Les voyages du prophète lui ont permis de rencontrer les Gens du Livre (chrétiens et juifs) et de découvrir les fondements du monothéisme.

Khadija ne manque pas également de rectifier dans sa narration certains faits relatifs à la vie de son « bien-aimé » comme sa capacité à lire, ou leur différence d'âge. Elle insiste sur la relation particulière qu'entretenait le prophète avec son cousin à elle Waraqa Ibn Nawfel, prêtre nazaréen à la Mecque. Elle témoigne de leur complicité, de leur amour mutuel et surtout de leur intérêt à discuter de la spiritualité et de la foi. Le récit de Khadija se termine par les sorties nocturnes de « Mohammad » dans les grottes et aussi les premières années où il a commencé à prêcher l'Islam.

Abou Bakr

Le premier calife de l'Islam et grand ami du prophète est le deuxième personnage qui prend le relai de la narration dans le roman. Tout en revenant sur les premiers appels lancés par le prophète afin de convertir d'abord son clan, les Banu Hashim, puis les habitants de la Mecque, Abou Bakr décrit les persécutions dont sont victimes les nouveaux convertis à l'Islam, alors minoritaires dans la cité de la Kaaba. Il rapporte aussi les conditions dans lesquelles se sont déroulés l'exil en Abyssinie pour une partie des musulmans, puis l'Hégire à Médine qui marque le calendrier de la religion musulmane.

A ces événements racontés qui servent à dévoiler le parcours initial de la nouvelle foi, Abou Bakr évoque à son tour la période où son ami était envahi par des questions existentielles et spirituelles. Il raconte de quelle manière il était attiré par les récits des moines qu'ils rencontraient sur leur chemin à l'époque de leur commerce dans l'Arabie ; ou alors combien il aimait leur compagnie et apprendre d'eux les textes anciens. Abou Bakr témoigne dans son récit de la gloire à laquelle aspirait le prophète, ainsi que de la jalousie qu'il ressentait quand il comparait la croyance monothéiste des moines à celle polythéiste de ses concitoyens.

Dans son récit, Abou Bakr rapporte aussi son accession personnelle au pouvoir et les inimités qui ont commencé à ronger les fondements de cohésion entre les musulmans. Il évoque en ce sens le conflit entre les gens de Médine et ceux de la Mecque quant à leur légitimité d'accéder aux différents postes de commande au sein du système de Califat. Abou Bakr ne manque pas non plus de rappeler son conflit avec Ali, gendre et cousin du prophète.

Il raconte comment celui-ci a refusé de le reconnaître en tant que successeur du prophète et comment Omar l'a menacé jusqu'à ce qu'il lui prête allégeance.

Dans la même période post « Mohammad », Abou Bakr revient sur les guerres d'Apostasie qu'a connue l'Arabie sous la proclamation de plusieurs nouveaux prophètes. Il confie alors son désir de protéger la foi instaurée par son ami pour justifier les actions militaires qu'il a dû mener en tant que calife afin de réduire à néant toute corruption de la foi initiale.

Khalid Ibn El-Walid

Le récit de ce personnage narrateur commence en pleine bataille de Yarmouk pendant que les musulmans défiaient les romains de Byzance sous le commandement d'Ibn El-Walid. Il se rappelle à son tour certains faits qui se sont déroulés avant le commencement des califats comme la mort de l'oncle du prophète le laissant sans protection, ou encore la mise en quarantaine des nouveaux convertis. Il évoque aussi les batailles de Badr, d'Ohod, et de Mouta, la fuite du prophète à Médine ainsi que les guerres de la Ridda (Apostasie) contre ceux qui ont apostasié après la mort de « Mohammad ».

Tout au long de son récit, Khalid Ibn El-Walid mentionne de temps à autre son adversité avec Omar Ibn El-Khattab qu'il juge indigne de la grandeur du prophète. Il soutient alors que lui, grand guerrier et général de l'Islam, a mieux servi la religion que ne le ferait jamais le deuxième calife.

Aicha

Aicha est le quatrième personnage narrateur du roman. Deux sujets majeurs structurent et alimentent son récit : le prophète et sa relation avec les femmes, le prophète et sa relation avec les tribus juives.

En tant qu'épouse préférée du prophète de l'Islam, la fille d'Abou Bakr confie au fur et à mesure de sa narration sa jalousie à l'encontre des autres coépouses, et même de sa fille Fatima. Tout en se vantant de l'amour qu'éprouvait pour elle son mari, elle raconte comment il se plaisait, parfois avec une bénédiction divine, à combler son désir des femmes. Aicha relate son mariage avec Zayneb Bint Jahch que le fils adoptif du prophète – Zayd – a répudiée. Ce mariage comme tous les autres, en particulier celui avec Safia la juive et Myriam la copte

suscitent chez le personnage narrateur une haine incommensurable qui dévoile ainsi l'emprise qu'a le prophète sur ses femmes.

À travers le récit de Aïcha, le lecteur découvre avec plus de détails la relation houleuse qu'entretenait le prophète avec les tribus juives de Médine. Elle raconte ainsi les guerres et les expéditions punitives que son époux a lancées à l'encontre des Qouraydha, des Nadirs, des Qaynouqa et des juifs de Khaybar.

Le seul évènement qu'elle relate indépendamment de deux premiers sujets c'est l'affaire du collier qui lui a valu des rumeurs d'adultère avant qu'elle ne soit innocentée par un verset du Coran.

2.3.2- Statut des personnages narrateurs

La problématique que nous avons relevée plus haut concernant le statut du personnage principal en tant que personnage historique est de vigueur aussi pour le quatuor de la narration. En d'autres termes, eux aussi nous les considérons comme des personnages historiques pour les mêmes raisons. Bien que l'objet de chaque récit soit le prophète, nous y retrouvons cependant deux plans narratifs qui se succèdent : tantôt le narrateur se retrouve au premier plan de la séquence narrative, tantôt il se retrouve au second au profit du personnage central.

Nous avons déjà évoqué dans le point précédent cette binarité séquentielle que nous avons illustrée par l'incipit du roman dans le récit de Khadija. Nous ferons remarquer que ce va-et-vient entre premier plan et second plan de la narration, partagés entre les personnages narrateurs et leur objet de narration, est caractéristique de tous les récits du roman. L'extrait suivant du récit d'Abou Bakr racontant les rêveries du prophète avant la révélation confirme la présence de ces deux plans :

« Contrairement à nous, Mohammad aspirait aux mêmes gloires, avec la force réalisatrice d'un Alexandre. Sous son crâne, il levait des armées et les mettaient en marche. (...) Mohammad songeait aussi à un cheval blanc qui le portait aux confins de la terre. La cavale s'approchait d'une lumière dont la lueur était aveuglante, plus intense que mille soleils. J'espérais qu'il ne partageait pas ses songes avec d'autres que moi. J'avais peur qu'on le prît pour un fou ». (p. 121)

Dans la première partie du passage, ce sont les aspirations de Mohammad et ses rêves qui sont livrés au lecteur à travers le regard du narrateur. Ce point de vue interne démontre

l'effacement du narrateur à la première personne du singulier, afin de laisser apparaître au centre de l'intrigue le personnage principal. Toutefois, quand le narrateur reprend son « je » narratif, ce sont les craintes d'Abou Bakr que le lecteur perçoit en premier et non la folie du personnage Mohammad qui se retrouve au second plan à travers la modalisation « *j'espérais* » et « *j'avais peur* ».

Dans d'autres énoncés, le personnage principal s'efface complètement de la narration et le lecteur se retrouve de manière exclusive face au personnage narrateur qui s'empare de l'habit du personnage principal. Dans le passage suivant de Khalid Ibn El Walid, le personnage Mohammad est inexistant et l'intrigue est centrée sur le narrateur du récit :

« Voilà quatre jours que nos deux armées se font face, ici, à Yarmouk. Comme le temps de Badr me semble lointain à présent. Lointaine aussi la razzia du mont Ohod où je pris l'avantage sur Mohammad et les musulmans qui, assurés de gagner, se précipitèrent sur le butin des Qourayshites. Les archers s'étaient jetés dans la mêlée et avaient oublié de défendre l'arrière-garde de l'armée musulmane. C'est à ce moment précis de l'engagement, alors que nous commençons à perdre du terrain, que je lançai ma cavalerie ; elle ne craignait plus les flèches de nos ennemis trop occupés à ramasser les dépouilles des Quourayshites. » (p. 261)

Dans cet énoncé, le personnage Mohammad est seulement mentionné. Il ne fait l'objet d'aucune narration et ne participe à aucun événement. C'est le personnage Khalid qui raconte ce fait pourtant marquant dans la vie du prophète, à partir de son point de vue et de sa propre perception. Cette bataille de l'histoire musulmane qui occupe une place importante dans la tradition islamique est racontée de manière à ce que le narrateur soit le seul acteur principal du récit, s'appropriant ainsi toutes les actions « *je pris l'avantage, nous commençons, je lançai....* »

Après avoir démontré que les personnages narrateurs du roman peuvent également remplir le rôle du personnage central dans quelques séquences de leurs récits, il convient de préciser que ces personnages en question sont issus – à l'instar du personnage principal – de la conscience historique. Que ce soit Khadija, Abou Bakr, Khalid et Aïcha, ils ont tous marqué la tradition musulmane et sont tous perçus comme des figures clés de l'histoire de l'Islam. Néanmoins, devons-nous les percevoir en tant que personnages substitués ou bien en tant que

personnages immigrants pour reprendre la typologie du personnage historique proposée par Pavel ?¹³⁷

Pour rappel, un personnage historique est immigrant lorsqu'il est emprunté de la sphère historique et introduit dans la fiction sans que celle-ci change son statut ou le reconstruise selon ses besoins narratifs. À la différence du personnage historique dit « substitut » qui subit au contraire les contraintes de la narration et se fait reconstruire par la trame romanesque. Cette reconstruction se fait, selon Jacques Martineau¹³⁸ dès que ce personnage prend part à une action du récit ou assume des paroles qui participent à la fiction du roman.

Dans les quatre récits qui composent *Le Silence de Mahomet*, les personnages narrateurs participent à des actions attestées ou non par l'histoire officielle. Ils assurent eux mêmes la narration de leurs récits à la première personne du singulier « je » comme le démontrent les passages cités plus haut. Ce sont par conséquent des personnages substitués puisqu'ils contribuent à la fiction romanesque et sont construits par elle dans la mesure où le lecteur découvre le portrait de chacun d'eux. Ce constat nous permet d'affirmer (comme pour le personnage Mohammad) que la fiction prend la plus grande part dans ce roman dont les personnages sont historiques. Il nous paraît alors nécessaire de se poser les questions suivantes : quelle relation entretiennent ces personnages narrateurs avec leurs récits respectifs ? Quel statut, en tant que narrateurs, occupent-ils vis-à-vis de leurs paroles ? Enfin y a-t-il une signification particulière à ce statut ou une fonction précise qui s'en dégage ?

Les théories littéraires distinguent plusieurs relations et niveaux de l'instance narratrice qui servent à délimiter le statut du narrateur. Dans *Le Silence de Mahomet*, les personnages narrateurs sont intradiégétiques puisqu'ils sont inclus dans le cadre spatio-temporel de leurs récits. Ils participent également à l'histoire qu'ils racontent. Ceci nous amène à reconnaître un double statut à ces voix narratives : parfois elles sont hétérodiégétiques et parfois elles sont homodiégétiques. Le statut narratif double du roman s'explique par la présence des deux plans de narrations : tantôt le personnage principal occupe le premier plan de narration, tantôt ce sont les personnages narrateurs qui l'occupent. Il nous faut remarquer que lorsque ceux-ci se placent au premier plan de l'histoire, ils apparaissent comme les héros de leur propre récit. Vincent Jouve parle dans ce cas – là de personnages « autodiégétiques ».¹³⁹

¹³⁷ Déruelle Aude, p. 89-108 Op. Cit

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Vincent Jouve, *Poétique du Roman*, Editions Armand Colin, Paris, 2014, p. 27.

Ceci dit, chaque statut du narrateur ou encore chaque niveau de narration possèdent un (ou plusieurs) effet(s) sur le récit : nous parlerons ainsi de fonction de narrateur. Selon Jouve, il existe deux fonctions essentielles qui assurent le fonctionnement du récit : la fonction narrative et la fonction de régie. Cependant, dans le cadre de notre travail, nous nous intéressons aux fonctions que le même théoricien nomme « *les fonctions d'interprétation* »¹⁴⁰ puisqu'elles rendent significatifs le rôle et la relation du narrateur par rapport à son objet de narration.

Dans le roman de Bachi, nous distinguons deux fonctions : testimoniale et idéologique. La fonction testimoniale « *renseigne sur le rapport particulier (...) que le narrateur entretient avec l'histoire qu'il raconte* »¹⁴¹. Autrement dit, elle concerne la relation entre les narrateurs avec le prophète puisqu'il est l'objet de l'histoire racontée. Chaque instance narrative se pose alors comme témoin des péripéties du personnage Mohammad. Le résumé de chaque récit que nous avons effectué plus haut démontre ce témoignage et précise ce dont a attesté chaque personnage narrateur. La présentation du personnage principal à travers les yeux des quatre témoins laisse apparaître la forme d'adoration que chacun éprouve vis-à-vis du prophète. Khadija et Abou-Bakr le désignent par « *Mon Bien-aimé* » ; Khalid Ibn El-Walid admire son courage de son esprit de stratège. Quant à Aïcha, sa jalousie et son amour pour son époux sont légendaires même au sein du discours religieux. Cette forme de présentation d'un personnage central par un personnage secondaire est nommée par Bourneuf et Ouellet une « *fascination* ». Elle sert à accentuer l'image héroïque du personnage et surtout à suggérer au lecteur un point de vue particulier sur le personnage.¹⁴²

La fonction testimoniale qui dévoile l'admiration que vouent les personnages sus-cités au prophète se révèle toutefois subversive, voire même inscrite dans un registre ironique. L'ironie se fait parfois au détriment du narrateur lui-même. Par exemple, Abou Bakr est fasciné par le discours de Mohammad qui sait attirer à lui les jeunes de la Mecque. C'est du moins ce que démontrent ces quelques lignes :

« *Tous les jeunes hommes de Mekka le vénéraient. Ils l'aimaient comme un père, ou comme un frère pour la plupart. Il savait attirer à lui les meilleurs jeunes gens de Mekka ; Saad était l'un d'eux bien qu'âgé d'à peine dix-sept ans* ». (p. 131)

¹⁴⁰ Idem p. 31.

¹⁴¹ Idem. p. 30.

¹⁴² Roland Bourneuf et Réal Ouellet, *L'Univers du roman*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, p.184.

Le même narrateur ajoutera plus loin à propos de Saad qui refusait de retourner chez sa famille et vivre avec eux : « *c'était cette force d'âme que Mohammad insufflait à ses compagnon* ». (p. 133)

Dans ces deux extraits, le narrateur est témoin de l'adoration des jeunes gens pour le prophète et surtout comment celui-ci « *savait* » les attirer à lui et à sa cause. L'admiration du narrateur révèle de manière subversive et ironique l'esprit de manipulation dont jouissait son ami pour éloigner les jeunes de la croyance de leurs ancêtres et tirer le meilleur parti d'eux. Le discours supposé positif d'Abou Bakr n'est finalement pas si bénéfique pour l'image du prophète. Il contraste avec sa « *fascination* » qui rend magnifique le personnage central.¹⁴³

Dans le même sillage, Khalid témoigne de la foi du prophète en la force militaire comme seul moyen de dominance et de survie. Il raconte :

« A l'inverse d'Omar, Abou Bakr et Mohammad acceptaient cette vérité : pour terrasser son ennemi, il faut déchaîner une plus grande violence que lui ; et mieux vaut être le premier à le faire ». (p. 194)

Le regard admiratif que porte Khalid censé mettre en valeur la stratégie militaire du prophète de l'Islam ne fait que suggérer au lecteur son caractère guerrier. Il le présente ainsi comme conquérant des êtres et non des cœurs et que le stipule le discours coranique.

L'admiration chez les deux narrateurs implique de facto un registre ironique puisqu'en présentant ainsi « *leur bien-aimé* » et en mettant en valeur des faits qui, d'un point de vue moral sont jugés négatifs, dévoilent un contre discours religieux. Mais dans d'autres passages, nous retrouvons cette fois-ci, de manière explicite un jugement et une certaine gêne quant aux actes du prophète. Aicha avoue dans son récit une réticence à évoquer de certains faits. Voici ce qu'elle déclare :

« Que dire de Mohammad quand il trempa son glaive dans le sang des Juifs de Quouraydha ? En vérité ce fut surtout Ali et Zoubayr qui exécutèrent la sentence et égorgèrent tous les hommes de la tribu. Plus de six cents personnes ! Comme cette

¹⁴³ Le lecteur ne peut que faire, à la lecture de ces lignes, le rapprochement entre l'emprise de manipulation qu'avait le prophète à l'égard de ces jeunes et l'endoctrinement islamiste dans les prisons ou via les réseaux sociaux dont sont victimes les jeunes notamment en Europe, afin de les encourager à commettre des attentats ou à rejoindre ce que l'on désigne par l'Etat Islamique. Voir à ce propos l'ouvrage de Del Valle Alexandre *Le Totalitarisme islamiste à l'assaut des démocraties* publié aux Editions Les Syrtes, Paris, 2002. Nous citerons dans la même thématique l'ouvrage de David Thomson *Les Français Jihadistes*, Editions des Arènes, Paris, 2014.

histoire est compliquée, et s'il n'y avait eu Rayhàana, je ne l'aurais contée, pour ne pas avoir à rougir des actes de mon bien-aimé. » (p. 321)

Dans cet énoncé, l'épouse du prophète témoigne du combat qu'il a mené à l'encontre des tribus juives de Médine et dont la conséquence a été la mort de plusieurs hommes et la captivité des femmes et des enfants. Mentionner ceci est, de la confession même de la narratrice, gênant et suggère de ce fait que ces actes d'un point de vue moral sont injustes et barbares.

Dans tous les extraits que nous venons de citer, nous retrouvons la fonction idéologique. Elle est présente dans un texte « *lorsque le narrateur émet des jugements généraux (...) sur le monde, la société et les hommes* »¹⁴⁴.

Nous décelons en effet dans ces passages un jugement implicite, amenant le lecteur vers un jugement inéluctable. Dans les extraits d'Abou Bakr et de Khalid, le caractère manipulateur et l'esprit guerrier du prophète ne peuvent être niés. Tandis que dans l'énoncé de Aïcha, c'est un jugement explicite qu'elle émet sur les actes d'hostilité du prophète à l'égard des juifs. Le ton de l'aveu qu'elle prend pour rapporter ces actes mène le lecteur vers un jugement négatif et réprobateur de ces agissements.

À travers ce statut des personnages narrateurs et surtout de l'effet de sens qui s'en dégage, nous lisons un contre discours religieux qui rejoint et renforce plus le même type de discours que nous avons relevé dans l'étude de la figure du prophète.

2.4- Les figurants

Les personnages figurants qui sont mis en scène dans le roman ont, pour la plupart, le rôle d'instaurer un effet de réel afin de légitimer le discours historique et donc authentique du récit. Rappelons en ce sens que *Le Silence de Mahomet* est présenté dans les médias et par l'auteur en personne comme une biographie du prophète de l'Islam. Par conséquent, les personnages figurant tels que Zayd, Fatima, Hamza, Othmane, Abou Sofiane ou les autres épouses du prophète sont des personnages immigrants et non des substituts comme c'est le cas pour le personnage principal ou les narrateurs. Afin d'assurer la légitimité historique, les figurants ne sont pas construits par la fiction du récit, mais ils sont importés tels quels de la sphère historique et introduits dans le récit. À titre d'exemples, Hamza assure le rôle de

¹⁴⁴ Vincent Jouve, Op.Cit, p. 30.

protecteur du prophète, Abou Sofiane celui d'opposant et oppresseur contre les musulmans, ou encore Zayd celui du fils dont a toujours rêvé le prophète. Quelques-uns de ces personnages dérogent toutefois à ce constat et, bien qu'ils assurent également cet effet d'authenticité, apparaissent dans quelques passages comme des substituts du fait qu'ils participent de manière figurative à la fiction du récit. Celle-ci tend parfois à les reconstruire selon ses propres besoins. Nous citerons par exemple Abou-Talib, l'oncle du prophète, Ali qui est son cousin et son gendre et aussi Abou-Jahl et Al-Walid Ibn El-Moughira tous deux des adversaires de prophète et de sa religion.

Il y a cependant un personnage qui retient notre attention : Omar Ibn El-Khattab allié du prophète et second calife de l'Histoire musulmanex. Omar est décrit dans tous les récits du roman comme un personnage violent, d'un tempérament provocateur et d'un fanatisme extrême. C'est le personnage figurant qui prend le plus part à la trame romanesque. Bien que la majorité de ses paroles et des actions auxquelles il a participé sont attestées dans les traditions musulmanes, d'autres sont ajoutées pour servir le récit, ou agencées par souci de cohérence narrative et textuelle. Par exemple, pour expliquer l'adversité entre Omar et Khalid, Bachi met en scène dans le récit de celui-ci une bagarre qui remonte avant l'avènement de l'Islam. Le différent est présenté comme la source du conflit et de la haine entre les deux hommes. Les paroles de Khalid dans l'énoncé suivant démontrent la ténacité de cette haine :

« Depuis, il me hait, il préférerait me savoir mort. Longtemps, il a espéré qu'un combat mettrait un terme à mon existence dans d'ignobles souffrances. En vain, la mort m'exécrait encore plus que lui. Il essaya donc de me brouiller avec Mohammad, puis avec Abou Bakr ; il lança contre moi un campagne calomnieuse, m'accusant d'avoir assassiné des musulmans ». (p. 197)

Il nous faut signaler que selon les Siras musulmanes, leur différent date après la mort du prophète quand Khalid a tué un ami d'Omar qui aurait apostasié¹⁴⁵. Nous nous permettons donc d'avancer que le personnage Omar est un personnage substitut dans le récit car il est mis dans le récit pour servir et expliquer des faits qui y sont mentionnés.

Ce qui ressort également de ce personnage figurant, c'est qu'il incarne comme pour tous les autres figurants un rôle presque caricatural. Si Hamza incarne la figure protectrice du prophète, Omar quant à lui incarne le courant fanatique de l'Islam et la pensée islamiste

¹⁴⁵ Tabari, *Les Quatre premiers Califes*, Editions Sindbad, Paris, 1980, PP. 45-50

d'aujourd'hui. La caricature apparaît entre autre par sa haine des femmes dont tous les personnages narrateurs sont témoins. Khalid décrit ainsi l'horreur qu'éprouve le second calife de l'Islam pour la gente féminine :

« Omar a toujours conçu une sainte épouvante de l'amour. Les femmes lui font peur, et il s'en garde comme du diable. Mohammad, qui aimait autant ces adorables créatures que son Seigneur, ne le comprenait pas. » (p. 198)

Le même narrateur ajoutera plus loin qu'Omar est à l'origine du confinement de la femme au second rang en Islam :

« C'est Omar qui confina les femmes et les éloigna du Prophète qui de jour en jour devint plus suspicieux à leur égard ». (p. 198)

La caricature d'Omar ne s'arrête pas seulement à sa haine des femmes. Abou Bakr rapporte aussi que c'est Omar qui a obligé Ali à le reconnaître comme premier calife après la mort du prophète :

« Il fallut l'intervention brutale d'Omar pour qu'il vienne se soumettre à notre pouvoir. Omar, lui, ne plaisantait jamais. Il défonça la porte de la maison de Fatima, entra en hurlant, et ressortit avec Ali, son sabre lui tenant lieu d'arbitre des élégances. » (p. 104)¹⁴⁶

Dans cet extrait, le lecteur découvre alors le caractère violent et le recours à la soumission par la force qui caractérise la pensée radicale de l'Islam. La personnalité d'Omar dans le roman suggère par conséquent que le radicalisme en Islam n'est pas nouveau mais existe depuis les débuts de la religion Mahométane.

À travers les personnages figurants, nous détectons donc la présence d'un discours de légitimation du caractère historique, voire authentique du récit de Bachi. La légitimation en question sert à instaurer un contre discours religieux qui s'incarne, dans le cas de la figure d'Omar Ibn El-Khattab par exemple, à travers l'extrémisme et la violence attribués au discours coranique.

¹⁴⁶ Selon les traditions musulmanes, aucunes ne mentionnent les menaces d'Omar à l'égard de Ali au sujet du serment prêté à Abou-Bakr. Certaines rapportent le refus de Ali de faire ce serment les premiers temps du califat et divergent sur la durée de ce refus, mais toutes s'accordent à dire que Ali a prêté serment de son plein gré. Voir à ce propos les chroniques de Tabari, *Mohammad, sceau des prophètes*, Op.Cit. pp. 350-352.

3- Les personnages dans 2084

Au XVIII^{ème} siècle, l'anticléricisme en littérature a atteint son apogée avec l'avènement de ce qu'on désigne par la pensée des lumières. Chaque auteur et chaque philosophe s'emploie alors à incarner l'esprit antireligieux selon sa propre idéologie et sa propre vision du monde. Dans leurs œuvres fictives, chacun d'eux prend un angle d'attaque ou une perspective de narration afin de mettre en pratique son discours. En mettant en scène des personnages fictifs chaque écrivain s'attache, afin de donner la réplique au discours catholique, à dévoiler « l'être » des personnages ou alors à privilégier « le faire » des personnages. Nous citerons respectivement en guise d'illustration, *Les Lettres Persanes* de Montesquieu qui se sert du regard des personnages, de leurs sentiments et leurs perceptions pour matérialiser sa pensée contre discursive à l'encontre du pouvoir religieux. Contrairement à Voltaire qui, par le biais du parcours de *Candide* insiste beaucoup sur les actions de son personnage qui le mèneront vers le rejet de l'esprit religieux.

Ces deux présentations du personnage romanesque incluses dans un discours correspondent à l'approche sémiologique du personnage considéré alors comme signe linguistique selon son « être » ou bien son « faire »¹⁴⁷. Par conséquent, si nous avons étudié les personnages dans *Le Silence de Mahomet* suivant la première perspective, nous devons préciser que c'est selon la seconde que nous analyserons les personnages dans *2084*. Autrement dit, nous nous attarderons sur le parcours du personnage principal ainsi que le rôle des personnages secondaires afin de démontrer en quoi cet élément narratologique participe au discours antireligieux du récit. La question principale que nous nous posons alors est de quelle manière peut-on analyser les personnages dans *2084* ; et comment font-ils apparaître dans le récit le contre discours religieux ?

3.1- La Présentation des personnages de 2084

Avant d'entamer une étude sémiologique des personnages dans le récit de Sansal, il nous paraît essentiel d'effectuer une présentation des acteurs du roman afin de rendre plus clair notre présente étude. Elle nous permettra aussi de préciser la fonction de chaque personnage au sein de l'intrigue romanesque.

¹⁴⁷ Hamon Philippe, Op.Cit.

Selon Greimas, le personnage romanesque peut être « chargé à la fois d'au moins un rôle actantiel et d'au moins un rôle thématique »¹⁴⁸. Si nous réservons l'analyse actantielle qui est la partie la plus conséquente de notre étude pour le point suivant, la présentation des personnages nous permettra de distinguer le rôle thématique de tous les acteurs de l'intrigue. D'après Vincent Jouve, le rôle thématique « désigne l'acteur envisagé du point de vue figuratif, c'est-à-dire comme porteur d'un sens ». Il ajoutera plus loin que le rôle thématique « ne peut être indifférent pour la portée idéologique du roman »¹⁴⁹. Dévoiler ainsi le rôle thématique de chaque personnage et sa fonction dans le récit nous permet de mettre à jour son discours et d'appuyer notre analyse actantielle. Nous précisons toutefois que les rôles des acteurs du roman s'articulent sur deux axes préférentiels¹⁵⁰ : le totalitarisme religieux et la quête de liberté.

Dans *2084*, nous distinguons deux sortes de personnages. Les personnages principaux qui participent au fonctionnement du récit et à l'action de l'intrigue ; puis les personnages figurants qui font office d'arrière plan et légitiment l'histoire en instaurant une cohérence au récit.

3.2- Les personnages principaux

Ati : c'est un personnage que nous désignerons comme le héros du roman. Il est au centre et l'instigateur de la quête de vérité et de liberté dans le monde de l'Abistan. Il est le sujet de la quête et du programme narratif du roman. Ati est ce qu'Etienne Souriau désigne par « le meneur de jeu » ou « force thématique »¹⁵¹. Il est mu par un désir et un besoin nécessaires à l'enclenchement de l'action. Dès le début de l'intrigue, il apparaît comme un personnage curieux et assoiffé de savoir et de délivrance. Tuberculeux et maladif, naïf et sans religion, il se présente comme un révolté qui possède un esprit critique envers le système religieux. A la fin du récit, il est parachuté dans un endroit désert par le système qui lui a officieusement permis de chercher la frontière de liberté. Il est également destinataire puisqu'il est le bénéficiaire de l'action romanesque.

Koa : il représente la force adjuvante dans le récit vis-à-vis du personnage principal. Descendant de l'imminent Mockbi Kho et partageant les mêmes sentiments à l'égard de la

¹⁴⁸ Cité par Vincent Jouve Op.Cit, p. 82.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Nous empruntons l'expression « axes préférentiels » à Philippe Hamon. Elle désigne les domaines d'action ou les thèmes généraux qui servent de base à l'intrigue romanesque.

¹⁵¹ Cité par Roland Bourneuf et Réal Ouellet, Op.Cit. p. 154.

religion. Il aide Ati qui est son collègue de travail dans sa quête de liberté. Son instruction religieuse et sa connaissance du système religieux lui sont utiles pour trouver les failles de l'Appareil et mener leur révolte jusqu'à Qodsabad, capitale de l'Abistan. Désigné comme bourreau au stade, titre honorifique dans la dictature de l'Empire, il s'enfuit avec Ati pour échapper à son destin de tueur et se libérer de la soumission. Il est mort lors de sa fuite devant des espions du système qui tentaient de les capturer. Il est nécessaire à l'intrigue puisqu'il permet à Ati de réaliser son objet final.

Nas : C'est l'élément déclencheur du parcours d'Ati. C'est lui qui fait part à Ati de ses doutes quant à la vérité absolue de la religion de Yolah. Fonctionnaire et archéologue de l'Appareil, il est missionné pour étudier les sites sacrés de la planète. Il adresse un rapport controversé concernant le village Mab¹⁵² où il découvre des éléments scientifiques susceptibles de mettre en danger les fondements de la religion du Gkabal. Selon la version officielle qu'on donnera à Ati, il s'est suicidé bien que ce dernier persiste à croire qu'on l'a assassiné pour le faire taire.

Abi : Il fait figure d'opposition quoiqu'il ne soit pas un personnage qui participe à l'intrigue. Il représente la force antagoniste à toutes les aspirations d'Ati et à tout élan de liberté puisqu'il est le prophète mystique de la religion et délégué du dieu Yolah. Abi est représenté sur tout le territoire de l'Abistan par une affiche montrant un œil et une ombre car personne ne l'a jamais aperçu. Par ses lois religieuses et ses doctrines meurtrières, il incarne le mal absolu de la doctrine.

Toz : C'est un personnage mystérieux. Il est à la fois adjuvant, opposant et arbitre dans la quête d'Ati. Il représente pour ce dernier un appui de taille puisqu'il l'aide à son arrivée à Qodsabad et vers la fin à retrouver la frontière de liberté. Il est aussi opposant car il fait partie du système religieux. Tout au long du roman, Toz apparaît comme un personnage cynique et calculateur, se présentant comme l'exception de la loi de l'Abistan. Enfin, il est arbitre par moments parce qu'il répond à toutes les interrogations existentielles d'Ati et confirme ses doutes à propos de la nature destructrice de la religion.

Ram : Il incarne lui aussi la figure de l'opposition puisqu'il s'avère être un grand manipulateur et le chef des manigances du système. Bien qu'il permette à Toz de montrer à Ati le chemin de la frontière, il affiche clairement ses ambitions politiques pour prendre le pouvoir absolu et rendre la religion du Gkabal encore plus totalitaire qu'elle ne l'est déjà.

¹⁵² Voir notre analyse de l'espace.

3.3- Les personnages figurants

Comme nous l'avons précisé plus haut, les personnages figurants ne sont pas nécessaires à l'action du roman. Leur importance réside néanmoins dans leur rôle de cohérence et d'assemblage du récit. Tous les personnages figurants participent en ce sens à donner un fond cohérent à l'action des personnages principaux et permettent une progression logique de l'intrigue romanesque¹⁵³. Voici donc la liste des personnages figurants qui sont les plus significatifs à notre sens :

Les Mockbis, les seigneurs, les espions, les juges et les bourreaux : Ils représentent l'ordre religieux et veillent tous à l'application stricte des lois de Yolah et d'Abi. Dans le cadre du parcours d'Ati, ils occupent tous la fonction d'opposants.

Le Chitan : Appelé aussi l'Ennemi, le Malin ou Balis, il représente le Mal absolu contre lequel les croyants de l'Abistan se battent de manière continue. Bien qu'il ait officiellement disparu de la planète, il reste l'origine de toute forme de mal pouvant exister dans l'Empire. Ses adeptes sont appelés les Balisiens

Les V : Ce sont des êtres surnaturels (quoique leur existence n'ait jamais été prouvée du point de vue de l'intrigue) qui détectent les pensées malsaines et les esprits prompts à la révolte et à la contradiction religieuse. Ils sont invisibles et communiquent par télépathie. Les V font également partie des figures opposantes dans *2084*.

Les renégats ou Makoufs : Ils font figure de rebelles qui n'acceptent pas la religion du Gkabal et se battent contre sa dictature. Ils vivent sous terre ou dans les ghettos et sont aussi appelés Hors ou Régs. Ces personnages ne sont pas destinés à jouer un quelconque rôle dans le récit mis à part à servir le discours antireligieux du roman.

Démoc ou Dimouc : C'est un personnage mystique qui fait son apparition vers la fin du récit. Il appelle la population de l'Abistan à revenir aux temps anciens où la démocratie régnait et préconise de rejeter la loi injuste d'Abi et de son dieu. Comme pour les renégats, Dimouc est destiné à représenter un élan non-conformiste au sein de l'intrigue sans pour autant influencer le parcours d'Ati.

¹⁵³ Nous devons préciser que nous ne citons pas tous les personnages figurants pour deux raisons. La première est qu'il existe un nombre important et qu'il nous est impossible de les citer tous. La seconde est que plusieurs de ces personnages peuvent se regrouper dans un seul rôle. Par exemple, la seigneurie Bri et le Mockbi Rog ainsi que le Mockbi Kho sont tous des membres du système faisant l'apologie de la soumission.

3.4- L'intrigue des personnages et les personnages de l'intrigue : deux points de départ complémentaires

L'analyse des personnages dans *2084* ne peut se faire au détriment de l'intrigue car la dynamique du récit assurée par les acteurs influe sur le discours de l'auteur. Bien que la poétique actuelle stipule que les personnages ne se réduisent pas seulement à l'action, la poétique selon Aristote a démontré que cette notion liée à l'intrigue du récit conditionne le personnage et la rhétorique du texte¹⁵⁴. C'est selon cette optique que nous allons entreprendre dans un premier temps notre étude des personnages.

Selon Vincent Jouve, l'intrigue « *peut se définir comme une suite d'actions prise en charge par les acteurs* »¹⁵⁵. Cette définition nous permet d'affirmer de prime abord que l'analyse des personnages passe de manière inévitable par celle de l'intrigue. Pour ce faire, notre analyse s'articulera sur deux notions qui seront dans le cadre de notre analyse complémentaires : le schéma quinaire et le programme narratif. Avant de poursuivre notre étude, une définition de ces deux notions s'impose.

Le schéma quinaire tel que proposé par Paul Larivaille se propose de rendre plus explicite la structure et la morphologie de tout récit narratif. Basé sur le modèle Proppien, le schéma quinaire présente cinq étapes narratives : état initial – élément déclencheur – action – sanction – état final¹⁵⁶. Ce modèle trouve un écho dans la majorité des travaux poétiques sur la notion de l'intrigue et de l'action romanesque comme le démontre Paul Ricœur lorsqu'il parle « *d'assemblages d'action accomplies (...) ayant commencement, milieu et fin.* »¹⁵⁷. Le choix de ce type de schéma pour notre étude des personnages est dicté par deux raisons. La première est qu'il permet de dégager l'intention du récit, ce qui revient à parler du discours de l'auteur. Antoine Compagnon parle ainsi de cohérence de l'œuvre pour dévoiler l'hypothèse de l'intention¹⁵⁸. La seconde raison est que le schéma quinaire est à notre sens celui qui correspond le mieux au programme narratif développé par Greimas dans l'analyse sémiologique du personnage romanesque.

¹⁵⁴ Voir à ce propos l'article de Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits ». *In: Communications*, 8, 1966. Recherches sémiologiques : l'analyse structurale du récit. pp. 1-27; doi : 10.3406/comm.1966.1113 http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1966_num_8_1_1113

¹⁵⁵ Vincent Jouve, *Op.Cit.* p. 59.

¹⁵⁶ Vincent Jouve, *Op.Cit.* p. 61.

¹⁵⁷ Cité par Jean-Michel Adam, *Les Textes types et prototypes*, Editions Nathan, Paris, 1992, p. 49.

¹⁵⁸ Antoine Compagnon, *Op.Cit.* p. 62.

Le programme ou le parcours narratif d'un personnage est destiné à mieux comprendre la signification du récit. Le choix d'un personnage central au sein de l'intrigue, ses actions, les raisons qui le poussent à entreprendre la quête d'un objet précis déterminent l'importance de ce « héros » dans le récit auquel il participe. Il sert également à dévoiler le rôle qu'occupe le reste des personnages au sein de la fiction.

Dans *2084*, toute l'intrigue se base sur la quête du personnage Ati, présenté comme le sujet principal du récit. Dès les premières pages du roman, le lecteur est confronté à ses interrogations, à ses doutes. Il prend conscience de la nature destructrice et totalitaire de la religion à travers le regard d'Ati. L'extrait suivant illustre nos propos :

« Ati désespérait de jamais comprendre comment le vice prolifère à proportion de la perfection du monde. Il n'osait conclure par un contresens, la vertu ne gagnait pas avec le désordre, et on ne pouvait croire que la dépravation était une survivance des Ténèbres d'avant la Lumière apportée par Abi, maintenue en activité pour éprouver le croyant et le tenir sous la menace. Le changement, fût-il miraculeux, réclame du temps pour s'accomplir, le bien et le mal cohabitent jusqu'à la victoire finale du premier. Comment savoir où commence l'un, où finit l'autre ? Le bien pourrait après tout n'être qu'un succédané du mal, il est dans les ruses de celui-ci de bien s'habiller et de chanter juste, comme il est dans la nature du bien d'être conciliant, jusqu'à la veulerie, la trahison parfois. » (p. 44)

Dans ce passage, Ati s'interroge sur la véritable nature de la religion apportée par le prophète Abi, à travers les notions du « bien » et du « mal » et leur coexistence dans le monde supposé être parfait et totalement régi par la religion de Yolah. Ses doutes et ses soupçons introduisent d'ores-et-déjà le discours antireligieux du récit qui est l'objet de notre travail. La remise en question de la religion amène Ati à concevoir un sentiment de rejet voire de révolte afin de connaître la vérité sur sa nature et de pouvoir s'en libérer. Vers la fin du premier livre du roman, le narrateur s'efface pour laisser le lecteur confronté aux intentions d'Ati et ses pensées les plus intimes :

« Il s'exhortait aussi au calme, à redescendre sur terre, à faire des calculs, à se préparer mentalement, car bientôt il quitterait l'hôpital et rentrerait chez lui, il retrouverait son chez-soi... son pays, l'Abistan, dont il découvrirait qu'il ne savait rien, qu'il devrait vite connaître pour se donner une chance de se sauver. » (p. 56)

.Dans cet énoncé, le personnage s'est libéré de sa soumission à la croyance de l'Abistan. C'est un personnage planificateur et résolu, faisant des « *calculs* » et projetant ce qu'il « *devrait* » accomplir. La rébellion existentielle d'Ati s'accroît quand il fait la rencontre du personnage Nas, fonctionnaire chargé des fouilles archéologiques par l'Appareil religieux. Nas confirme les doutes d'Ati et lui avoue à demi-mot que la religion est basée sur le mensonge. L'extrait suivant démontre l'intérêt de leur rencontre et le résultat commun auquel a abouti leur discussion :

« Un jour, oubliant toute prudence, il révéla à Ati que les fouilles avaient mis au jour des pièces susceptibles de révolutionner les fondements symboliques mêmes de l'Abistan. C'est son regard qui attira celui d'Ati, c'était le regard d'un homme qui, comme lui, avait fait la perturbante découverte que la religion peut se bâtir sur le contraire de la vérité et devenir de ce fait la gardienne acharnée du mensonge originel ». (p. 74)

Ce passage est comme une conclusion générale de toute la première partie du roman. Dans ces dernières lignes, Ati arrive à matérialiser ses doutes et ses interrogations après que le Nas ait découvert le village mystérieux. C'est désormais la remise en question factuelle et non plus supposée de la religion par Ati. L'extrait résume l'accomplissement « rationnel » d'une pensée qui mène à des interrogations pour arriver enfin vers une conclusion logique.

La première partie de la quête du personnage central correspond à ce que Greimas désigne dans le cadre du programme narratif par « *la manipulation* » définie comme « *la mise en route du programme narratif* »¹⁵⁹. Nous relevons en effet dans les premières pages du récit un déséquilibre de la situation initiale : Ati passe de l'état de soumission à celui de doute, voire de rébellion à l'encontre de la foi de l'Empire. Cette remise en cause est due d'abord à la logique et aux questionnements existentiels du personnage, puis à sa rencontre avec le personnage Nas qui incarne un élément déclencheur puisqu'il lui permet de concrétiser sa pensée contre religieuse.

En seconde partie, Ati passe à l'action afin de mettre en pratique sa révolte conçue durant sa maladie. Son action lui permet d'aboutir à sa quête finale: connaître la vérité sur la religion d'Abi et s'en détacher définitivement. La rencontre d'Ati avec Koa qui partage ses doutes et son envie de liberté sera décisive dans la poursuite de l'objet du récit. Les deux personnages vont alors tenter de défier le système totalitaire en se rendant dans les ghettos de la ville de

¹⁵⁹ Vincent Jouve, Op.Cit. p. 84.

Qodsabad. Ces endroits souterrains incarnent la rébellion contre la religion puisqu'aucune loi religieuse n'y est appliquée. Les deux révoltés que sont Ati et Koa tentent donc, dans un premier temps, de découvrir à quoi peut ressembler un monde sans Yolah et Abi. Voici l'impression que leur ont fait ces lieux une fois de retour chez eux :

« Le retour dans la lumière de Qodsabad fut un soulagement, une angoisse et une indicible fierté. D'un côté l'affaire était banale : les deux amis avaient fait une virée dans le ghetto, ce que faisaient quotidiennement les agents de la Guilde. (...) Mais l'affaire était extraordinaire, Ati et Koa avaient franchi la barrière du temps et de l'espace, la frontière interdite, ils étaient passés du monde de Yölah, chez Balis, et cela sans que le ciel leur tombât sur la tête. ». (p. 114)

Le narrateur dans ce passage nous livre les sentiments contradictoires des deux protagonistes après leur odyssée dans les ghettos interdits de l'Empire. D'abord une « *indicible fierté* » compte tenu du courage qu'ils ont eu de passer dans le monde des révoltés. Puis leur surprise devant l'impunité divine après avoir commis une telle transgression. Ce qui est important, ce sont surtout les enseignements qu'ils ont tirés de leur escapade nocturne qui sont significatifs. Le récit rapporte plus loin que les personnages ont découvert que « *l'homme peut vivre sans religion et mourir sans l'assistance d'un prêtre.* ». (P.114). Cet enseignement confirme les doutes qui animent les personnages quant à la religion oppressive d'Abi, d'une part, et participent à instaurer un discours antireligieux explicite, d'autre part.

L'action d'Ati et de Koa permet l'évolution du récit, ce qui correspond à ce que Greimas désigne par « *la compétence* » qui « *s'acquiert par une série d'épreuves qualifiantes dotant le sujet du pouvoir faire et du savoir faire nécessaires à l'action* »¹⁶⁰. Dans l'extrait précédent, le personnage principal et son adjuvant parviennent à mettre en pratique leur révolte et gagnent en confiance. Leurs sentiments irrégieux se retrouvent alors renforcés grâce à la réussite de leur démarche qui constitue le premier pas vers la liberté. Leur succès se confirme d'ailleurs dans la suite du récit. Quand Koa se retrouve assignée à la tâche de bourreau par l'Appareil, ils n'hésitent pas à s'échapper pour retrouver Nas au cœur même de l'Abigouv. En tant que fonctionnaire, il est le seul qui puisse les dispenser de cette corvée. Voici l'extrait qui l'illustre :

¹⁶⁰ Vincent Jouve, Op.Cit. p. 84.

« Après ce long temps de contention, nos amis en vinrent à la conclusion que ce qui a marché une fois a des chances de marcher une deuxième fois. Ils s'inventèrent donc une convocation pour se rendre en mission spéciale dans l'Abigouv. Et les voilà prêts à courir dans les rues comme de bons et honnêtes travailleurs heureux d'aller se tuer au travail. » (p. 136)

Ce qui ressort dans cet énoncé, c'est le ton confiant et la détermination des deux amis en concevant le projet de retrouver Nas. Cela traduit leur volonté de lutter contre le système religieux et de s'affranchir de ses préceptes. Leur détermination démontre aussi la compétence qu'ils ont acquise lors de leur sortie dans les ghettos, motivés par leur objet de savoir et de liberté. En somme, leur connaissance du système leur permet de trouver ses failles et de pouvoir tromper la vigilance des surveillants ainsi que leur entourage. C'est ce qui nous permet de parler de la troisième séquence du programme narratif : la performance. Selon le parcours narratif grémassien, la compétence correspond à la prise de conscience des deux personnages de la supercherie religieuse dans laquelle ils vivent. La performance équivaut donc à la mise en pratique de leur quête de liberté et surtout à la réussite de leur entreprise. Ces deux séquences qui relèvent du « faire » des personnages se retrouvent dans le schéma quinaire dans la troisième étape. Elles représentent conjointement l'action déclenchée par le déséquilibre de la situation initiale.

La quatrième séquence du programme narratif est la sanction qui s'apparente à la clôture de l'action, à ses conséquences par rapport à l'intrigue et aux personnages, et au dénouement final de la trame romanesque. Dans *2084*, cette ultime étape se traduit d'abord par la mort de Nas et de Koa. Le premier est assassiné pour avoir découvert dans l'un des sites archéologiques de l'Abistan que la religion n'est qu'une supercherie basée sur le mensonge. Le second est mort en tombant dans un fossé alors qu'il tentait d'échapper aux surveillants à sa poursuite. Puis, elle se traduit aussi par la confirmation des doutes du personnage principal sur la religion de l'Abistan. A la fin de son voyage, Ati est persuadé que la religion est fausse et destructrice. Grâce à Toz, un personnage influent du système religieux, il comprend que le système de l'Abistan est totalitaire. Voici la conclusion à laquelle ils sont parvenus :

« Ils convinrent honnêtement que le grand malheur de l'Abistan était le Gkabal, il offrait à l'humanité la soumission à l'ignorance sanctifiée comme réponse à la violence intrinsèque du vide, et, poussant la servitude jusqu'à la négation de soi, l'autodestruction pure et simple, il lui refusait la révolte comme moyen de

s'inventer un monde à sa mesure, qui à tout le moins viendrait la préserver de la folie ambiante. La religion, c'est vraiment le remède qui tue. » (p. 247)

Dans cet extrait, Ati n'est plus soumis à ses interrogations. Il a obtenu la réponse aux questions existentielles qu'il se posait dans le préambule du récit. Sa découverte de la nature dictatoriale de la religion lui a permis d'acquérir de manière permanente ce besoin de liberté pour « *le préserver de la folie* » religieuse « *qui tue* ». Dans cette conclusion, le lecteur est face à un discours antireligieux explicite : nous remarquons ainsi un champ lexical qui tend à démontrer le danger de l'esprit religieux pour l'humanité : « *malheur ... soumission violence intrinsèque..... la servitude autodestruction la folie ambiante remède qui tue.* ». Ce vocabulaire revêt l'énoncé d'un langage dérangeant émis par le point de vue du personnage central. Il provoque chez le lecteur un rejet quasi certain de la religion car ce dernier ne peut qu'adhérer à l'élan libertaire du personnage.

Par ailleurs, nous reconnaissons dans cet extrait une forme de gradation ou une amplification par progression. Chaque terme qui introduit le langage de la dictature ou de la terreur ajoute un supplément de sensation dérangeante voire déplaisante pour le lecteur. Ce lexique ne peut que servir le contre discours du récit. De plus, le narrateur reprend de manière logique les éléments de l'intrigue : le malheur et la soumission conduisent à l'autodestruction ou à la folie pour aboutir sur la religion comme unique remède. C'est ce que Marc Bonhomme désigne dans le cadre de cette figure « *une pression argumentative* »¹⁶¹ censée donner à l'énoncé une valeur persuasive¹⁶².

Enfin, la troisième conséquence que nous retrouvons dans la dernière phase du roman c'est la recherche de la frontière. Ati veut absolument découvrir la limite de l'Empire pour la franchir et échapper au monde religieux de l'Abistan. L'extrait suivant rapporte qu'Ati a demandé à son ami Toz de le déposer dans une montagne afin qu'il puisse rechercher la frontière :

« Oui, c'est bien ça, cher Toz... je voudrais que Ram me fasse déposer dans un endroit de la montagne du Sîn dans la chaîne de l'Ouâ... dans un endroit où cette

¹⁶¹ Marc Bonhomme, *Les Figures clés du discours*, Editions du Seuil, Paris, 1998, p. 46.

¹⁶² Nous ne pouvons manquer de reconnaître ici une allusion ou du moins une corrélation avec la menace terroriste qui fait l'actualité et le contexte du roman. Nous reviendrons sur ce genre de procédés argumentatifs au cours de la deuxième partie de notre travail.

frontière a une chance sur un million de se trouver... Si alors, par miracle, elle existe, je la trouverai et je la franchirai... et je le verrai de mes yeux ce vingtième siècle que tu as si fidèlement reconstitué ». (p. 257)

Et d'ajouter plus loin :

« J'ai mille raisons d'y croire, j'y crois parce que l'Abistan vit sur le mensonge, rien n'a échappé à ses falsifications ». (p. 257)

Dans ces deux passages, c'est l'espoir qui anime le personnage central qui ressort. L'envie de liberté et de l'affranchissement de la religion clôturé ainsi les mésaventures d'Ati¹⁶³.

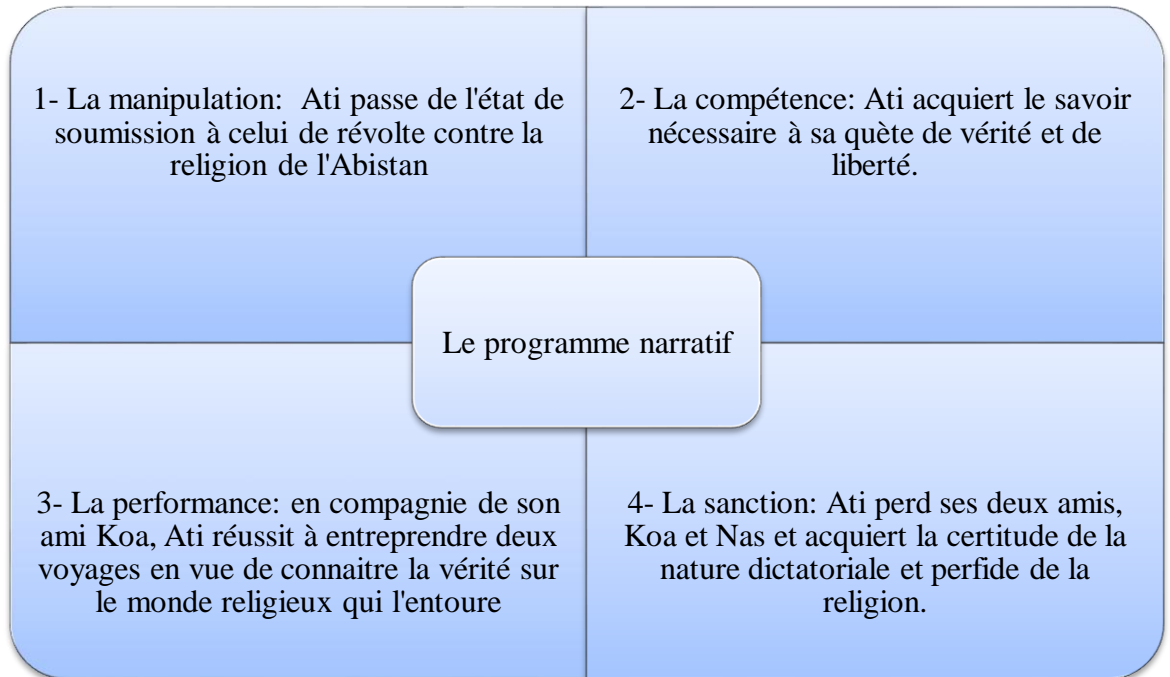
En vue de récapituler notre analyse des personnages dans *2084*, voici les deux schémas qui correspondent aux deux notions sur lesquelles nous nous sommes appuyé :

a- Le schéma quinaire

1- Situation initiale	Croyance et soumission à la religion de l'Abistan.
2- Élément déclencheur	Réflexions existentielles d'Ati et rencontre avec Nas.
3- Action	Recherche de la vérité et tentative de fuite du totalitarisme religieux par Ati et Koa.
4- Sanction et conséquences	Mort de Koa et de Nas et la certitude que la religion de l'Abistan est dictatoriale.
5- Etat final et rééquilibre	Recherche de la frontière synonyme de liberté.

¹⁶³ Nous aurons à reparler de cette frontière dans l'intrigue lors de notre étude du genre dans la troisième partie.

b- Le programme narratif



Ces deux schémas nous permettent de constater de prime abord que l'analyse des personnages s'articule sur celle de l'intrigue. Grâce à ces deux notions, nous constatons aussi que la quête d'Ati est mue par le désir de se libérer de la religion. Ainsi, en mettant en parallèle l'état initial, l'élément déclencheur et l'état final dans le schéma quinaire, nous arrivons à la conclusion que le discours du récit fait l'apologie de la réflexion rationnelle pour une meilleure compréhension de la nature religieuse. La structure du récit et sa finalité dévoilent en ce sens le discours contre religieux du roman et instaurent un appel au rejet du système religieux.

Quant au programme narratif que nous empruntons à Greimas, c'est « *l'effet-valeur* »¹⁶⁴ du roman qu'il dévoile, ou l'intention discursive du système du personnage. En somme, le programme nous permet de déceler l'intentionnalité et l'idéologie du texte à travers le parcours d'Ati et sa quête. Ainsi, les motivations qui animent Ati pour découvrir la vérité sur la religion de l'Abistan et s'en détacher instaurent un discours antireligieux dans la trame romanesque.

¹⁶⁴ Nous empruntons ce vocable à Vincent Jouve, Op.Cit, p. 84.

4- L'étude spatio-temporelle

Le cadre spatio-temporel dans un récit requiert toujours une attention particulière de la part d'un chercheur. Cette dimension de la diégèse constitue une part importante dans la signification d'une œuvre littéraire tant par son rôle narratif que par sa participation au discours de l'auteur.

Dans le cas de notre corpus, l'analyse spatio-temporelle s'inscrit dans le souci d'une étude discursive qui nous permettrait de relever les traces du discours antireligieux dans les deux romans. Le questionnement que nous nous posons alors est le suivant : comment cet élément de la narration participe-t-il à l'instauration du contre discours religieux dans notre corpus ? Et quelle(s) particularité(s) du corpus pouvons-nous constater quant à l'étude de cet élément narratologique ?

4-1- L'espace entre réalité historique et monde fictionnel¹⁶⁵

On ne peut concevoir une œuvre littéraire sans un espace faisant office d'habitable pour l'intrigue. Bien que cet élément romanesque ait subi une utilisation parfois manipulatrice de la part des auteurs ou encore secondaire par souci de modernité, il n'en demeure pas moins un point important dans l'analyse structurale d'un récit. Dans le cadre de notre étude, nous cherchons à délimiter l'impact de la spatialité dans le roman et son implication dans le discours antireligieux des deux auteurs algériens¹⁶⁶. Il s'agit en d'autres termes d'étudier la fonction de l'espace dans le récit et le discours qu'il véhicule. Avant tout, il nous faut remarquer que sans un espace précis, les récits de Bachi et de Sansal n'auraient aucun sens et ne pourraient assumer leur discours. Nous ne pouvons concevoir une biographie du prophète de l'Islam sans le cadre spatial d'où il a émergé. Comme nous ne pouvons mettre en perspective la quête de liberté entreprise par Ati sans un espace qui incarne son entreprise.

Dans *Le Silence de Mahomet*, l'espace sert d'abord de cadrage référentiel et historique au récit. D'ailleurs, dès le paratexte le lecteur peut s'apercevoir de son importance à travers le glossaire¹⁶⁷ qui contient plus de précisions spatiales que n'importe quel autre élément de

¹⁶⁵ Dans cette étude de l'espace, nous n'aborderons pas la description bien qu'elle soit un élément significatif dans ce genre d'étude. Nous le ferons dans la deuxième partie de notre travail.

¹⁶⁶ Nous ne nous basons pas sur la proposition de G. Bachelard qui consiste à combiner l'analyse de l'espace aux représentations mentales que peut en faire un auteur, mais nous nous arrêterons à l'analyse de l'espace dans un cadre discursif du corpus.

¹⁶⁷ Nous avons déjà présenté le glossaire du roman dans le cadre de l'étude paratextuelle dans le chapitre précédent.

l'intrigue. Tous les lieux et les espaces mentionnés ou décrits dans le roman renvoient à ce cadrage : la Mecque comme berceau de l'Islam, Médine comme capitale de l'empire musulman naissant, le Hedjaz comme cadre géographique de l'évolution de l'histoire et pour finir Jérusalem comme première direction de prière et comme objectif principal des conquêtes musulmanes.

Nous retrouvons aussi dans le roman toute la dimension symbolique de l'espace qui jalonne la vie du prophète et le parcours débutant de sa religion. Par exemple, la grotte Hira comme lieu symbolique de la première révélation, ou encore la fuite de la Mecque à Médine comme rupture ou « Fourqan » entre l'avant-Islam et l'après Islam. Tous ces endroits ainsi introduits au sein de l'intrigue avec toute leur importance et leur poids vis-à-vis de la vie du prophète et de l'histoire de l'Islam visent à procurer au récit de Bachi une légitimité et une véracité historique. En d'autres termes, cet espace « authentique » sert à légitimer le discours de l'auteur en l'inscrivant d'emblée dans une référentialité tout en atténuant la dimension romanesque qui revêt l'intrigue. Ce premier constat implique alors que toute contradiction à l'égard du discours religieux est fondée et n'a d'autre origine que la vérité historique.

Ceci dit, cette spatialité ne représente pas seulement dans le récit un ancrage réaliste, elle comporte une autre fonction. Nous retrouvons en effet dans le récit un espace fictionnel ou plutôt qui ne correspond pas à l'Histoire avérée du prophète telle qu'admise par les historiens et le discours coranique. Dans le premier récit du roman, Khadija rapporte qu'avant l'Islam son époux partait dans les endroits où les nazaréens priaient et se joignait à leurs prières :

« A d'autres périodes, il partait en compagnie de Waraqa et gravissait le mont Arafat. Les deux hommes restaient debout, à midi, au sommet de la colline, sur le plateau aride qui se déroulait entre les cieux et la terre, accentuant le vertige provoqué par la montée de l'ardeur solaire. Alors ils priaient jusqu'à la tombée de la nuit. ». (p. 67)

Dans cet extrait, bien que le mont Arafat soit un lieu réel il n'a cependant jamais été présenté par les chroniqueurs musulmans ou les historiens occidentaux comme un endroit de prière pour les chrétiens de l'Arabie. Sachant que ce lieu représente le point culminant du parcours d'un pèlerin musulman, la présentation du mont comme sacré pour les chrétiens avant l'avènement de l'Islam devient problématique. Ceci enlève toute originalité à la religion musulmane par rapport aux autres croyances monothéistes et suggère surtout que le prophète s'est inspiré d'elles pour fonder la nouvelle foi. La suggestion en question implique de facto

un contre discours coranique dans la mesure où le pèlerinage à la Mecque et la prière sur Arafat sont des pratiques propres à l'Islam et n'ont aucun lien sacré avec les autres religions précédentes. Elle se fait par là l'écho aux extraits qui rapportent les discussions du prophète avec les prêtres lors de ses voyages dans toute l'Arabie¹⁶⁸. C'est donc une allusion implicite aux accusations dont fait l'objet l'Islam depuis son entrée en Europe à savoir que le prophète a utilisé une religion proche de la Chrétienté et du Judaïsme afin de promouvoir les tribus arabes en une civilisation à part entière¹⁶⁹.

Une autre contradiction vient également affirmer que l'espace dans *Le Silence de Mahomet* participe à un contre discours religieux. Il s'agit de la ville de Jérusalem pour laquelle le prophète voue un amour particulier. Dans le passage suivant, Khadija rapporte que son époux, bien que vénérant la Kaaba, attache une plus grande importance à Jérusalem et au Temple du prophète Salomon qui s'y trouve :

« D'ailleurs, et cela était parfois étrange, Mohammad concevait des sentiments ambivalents à l'endroit de la Mosquée [la Kaaba] ; il la révérait mais, dans le même temps, rejetait tous les cultes [païens] qui s'y attachaient. Souvent, il m'expliquait que Dieu n'avait pas besoin de maison sur cette terre, hormis celle de Jérusalem » (p. 82)

La narratrice témoigne du sentiment qu'éprouve le prophète pour l'édifice de la Mecque partagé entre l'amour et le rejet. La Kaaba lui rappelle en effet son lien de parenté avec Abraham, mais elle abrite aussi le culte du paganisme. Ce qui retient néanmoins notre attention c'est le désir que le prophète exprime pour le Temple de Jérusalem. Il implique une double contradiction au discours coranique. La première est que le prophète d'après son épouse semble considérer le lieu sacré de Jérusalem comme la maison de Dieu, alors que dans le Coran et chez les exégètes musulmans, c'est la Kaaba la maison de Dieu¹⁷⁰. La seconde contradiction est que, à travers ce que dit le prophète c'est la libération de Jérusalem qui est la

¹⁶⁸ Voir notre analyse du personnage central dans le roman. Cf. p.79

¹⁶⁹ Voir le premier chapitre de la première partie.

¹⁷⁰ Dans le Coran, c'est le mot arabe « baït » qui a retenu l'attention des exégètes du Coran car ce mot veut dire « maison » ; alors que le Temple de Salomon est désigné dans le Livre Sacré par le mot « Masjid », c'est-à-dire mosquée ou lieu de prière. Cependant, il faut préciser que dans le discours coranique les expressions « maison sacré » ou « maison de Dieu » ne sont pas comprises au sens littéral. Ils n'impliquent donc pas que Dieu habite cette maison mais plutôt la maison qui symbolise le culte voué au Dieu unique.

plus importante pour l'Islam et non celle de la Mecque¹⁷¹. Alors que dans le discours musulman, c'est cette dernière en plus de Médine qui sont le centre du pouvoir islamique.¹⁷²

L'espace dans le roman de Bachti participe par conséquent à l'instauration d'un contre discours religieux parce qu'il légitime le discours de l'auteur. L'ancrage réaliste l'inscrit de facto dans une perspective historique, d'une part, et le présente à travers des lieux réels sous un angle différent par rapport au discours coranique et aux traditions musulmanes, d'autre part.

Quant à *2084, La Fin du Monde*, l'espace ne possède pas la même dimension de référentialité par rapport au monde réel ou à l'Histoire. Bien qu'il s'agisse de la planète terre et que certains lieux comme « *Qodsabad* » ou la « *Kiiba* »¹⁷³ font référence à certains lieux « authentiques », ils ne peuvent assumer la référentialité qu'un auteur pourrait chercher à incarner dans son roman. Il n'empêche que l'espace est aussi significatif par rapport au discours du récit. Même plus, la dimension spatiale très présente dans le roman incarne une dimension symbolique par rapport au parcours du personnage principal. Dès le début de l'intrigue, Ati évolue d'un espace vers un autre, et chaque espace incarne une phase spécifique de son parcours. Nous avons relevé donc quatre types d'espaces qui correspondent au programme narratif du personnage¹⁷⁴ : un espace d'oppression, un espace de questionnement, un espace de révolte et un espace de liberté. Voyons comment ils apparaissent au sein de la fiction.

a- Un espace d'oppression

Tout au long du roman, l'espace suscite la contradiction et l'incohérence. Il représente à la fois un territoire vaste et une enclave de mouvement limitée : l'Abistan est en même temps un monde immense aux soixante contrées inexplorées mais les abistanais et tous les personnages de l'intrigue sont emprisonnés dans leur quartier ou dans leur ville. Ils ne peuvent sortir que pour être mis en quarantaine, ou pour le pèlerinage, ou encore s'ils font partie des fonctionnaires de l'état. A plusieurs reprises dans le récit, les deux personnages Ati et Koa

¹⁷¹ L'extrait que nous avons cité survient avant la prise de la Mecque par les musulmans, lorsqu'ils étaient encore en exil.

¹⁷² Nous retrouvons le même désir du prophète pour Jérusalem rapporté dans le récit des autres personnages narrateurs.

¹⁷³ Nous reviendrons dans la deuxième partie aux allusions à des lieux réels et aussi aux noms qui leur sont donnés.

¹⁷⁴ Voir notre analyse des personnages dans le point précédent.

rencontrent la contradiction qui caractérise leur monde comme lorsqu'ils projettent d'aller retrouver Nas au centre de Qodsabad. Cet extrait le démontre

« N'étant jamais sortis de leur quartier, chose interdite par une loi d'autant plus sévère qu'elle était non écrite et que personne n'en connaissait les termes, ils ne savaient diable quelle direction prendre ni à qui demander le chemin du ministère, et ils ne voyaient fichtre pas comment ils franchiraient les obstacles qui se dresseraient devant eux à chaque coin de rue. Ils prenaient conscience qu'ils ne connaissaient pas Qodsabad, n'imaginaient pas à quoi elle ressemblait et quels gens y vivaient. Jusqu'alors le monde n'était pour eux que la continuation de leur quartier ». (p. 130)

Dans cet énoncé, l'espace à la fois clos et immense de l'Abistan suscite en eux une appréhension qui s'ajoute à leur ignorance de l'Empire. Ils prennent ainsi conscience de leur ignorance qui apparaît dans ces lignes et traduit l'endoctrinement qu'exerce sur eux la religion à travers la loi mystérieuse et « non-écrite ». Leur croyance depuis qu'ils sont nés dans leur quartier est que celui-ci est le seul « monde » qui existe. Le même propos ajoutera plus loin l'impression oppressive de l'espace par le biais de l'extrait suivant :

« Sur la route du sanatorium, Ati avait vu combien le vide habitait l'Abistan, un vide oppressant qui semblait fait des murmures d'une multitude de mondes parallèles escamotés par une magie surpuissante. » (p. 130)

Dans ce passage, c'est l'expression « un vide oppressant » qui est une sorte de léitmotiv discursif. C'est un oxymore ou une « qualification contradictoire »¹⁷⁵ : le mot *vide* introduit une idée de largeur, voire de virginité spatiale qui est tout de suite réduite à l'extrême à travers le qualificatif *oppressant* introduisant à son tour une idée de limite ou de contrainte. Selon Marc Bonhomme, cette figure de style possède un « effet de radicalisation » qu'il définit comme suit :

« Son rôle est de radicaliser, dans une formule choc, toute la complexité de ces situations, de façon à en faire jaillir simultanément les facettes contradictoires. »¹⁷⁶

Dans l'extrait en question, nous remarquons cette dimension de radicalisation entre un monde vide d'habitants entassés dans des quartiers, et aussi oppressant car interdit par décret religieux. La radicalisation apparaît alors dans cet interdit : l'extrémisme religieux n'est pas

¹⁷⁵ Marc Bonhomme, *Les figures Clés du Discours*, Edition Seuil, Paris, 1998, p. 48.

¹⁷⁶ Ibid.

seulement destiné à soumettre les gens à l'adoration de Yolah mais il transcende l'oppression de l'esprit pour arriver à celle effective et palpable. L'espace d'oppression véhicule par conséquent un discours de dénonciation contre la religion dictatoriale et sert à mettre en place le discours contre religieux qui caractérise à notre sens le discours global du récit Sansalien.

b- Un espace de questionnement

Durant sa mise à l'écart au sanatorium pour être soigné de la tuberculose, Ati entame un long processus de questionnements existentiels à propos du monde qui l'entoure et surtout sur sa religion. Lors de son retour chez lui après sa guérison, le narrateur rapporte le sentiment que suscite chez le personnage la forteresse du sanatorium. Voici l'extrait qui l'illustre :

« La forteresse disparut dans la brume, derrière le rideau de ses larmes. C'était la dernière fois qu'Ati la voyait. Il en garderait un souvenir mystique. C'est en son sein qu'il avait découvert qu'il vivait dans un monde mort et c'était là, au cœur du drame, au fond de la solitude, qu'il avait eu la vision bouleversante d'un autre monde, définitivement inaccessible. » (pp.64-65)

Dans ce passage, la symbolique du lieu est apparente puisqu'il est synonyme pour Ati de vision clarifiée à propos de son monde. La forteresse est aussi synonyme d'un espace où Ati a conçu sa révolte et où il a envisagé sa quête de liberté à travers un « *autre monde....inaccessible* ».

Dans une autre perspective, l'espace de questionnement est accentué par un autre lieu sujet à polémique. Pendant son voyage de retour, Ati fait la rencontre de Nas, un archéologue qui a découvert un lieu « *susceptible de révolutionner les fondements symboliques mêmes de l'Abistan* » (P. 74). Ce village sera présenté plus loin sous le nom de Mab, et fera office de nouveau lieu saint de la religion du Gkabul. En apprenant le danger que représente Mab, l'Appareil a vite fait de le récupérer en l'érigant en tant que nouveau lieu saint. Cependant, Ati qui connaît l'origine du lieu le présente différemment dans l'extrait qui suit :

« Ati se remémora plusieurs choses. Il se souvenait que Nas lui avait dit que le village n'était pas abistanais, il n'avait été ni construit ni habité par eux, mille détails l'attestaient, l'architecture, le mobilier, les vêtements, la vaisselle. Ce qui semblait être une midra et une mockba étaient tout autrement disposées qu'en Abistan. Les documents, livres, almanachs, cartes postales et autres supports étaient écrits dans une langue inconnue. Qui étaient ces gens, de quelle histoire, de

quelle époque étaient-ils issus, comment étaient ils arrivés en Abistan, le monde des croyants ? ». (p. 128)

Ce nouveau lieu découvert suscite chez Ati encore plus de questionnement que chez ses concitoyens. Ayant déjà une idée sur la nature de l'endroit sacralisé pour servir la doctrine du Gkabal, Ati apparaît comme un chercheur de vérité qui utilise sa faculté rationnelle pour contrer la propagande du système. De plus, le discours indirect libre qui caractérise les questions à la fin du passage rend les interrogations d'Ati encore plus vivaces et pertinentes chez le lecteur. Vers la fin du passage, le narrateur s'efface en laissant les interrogations d'Ati s'introduire sans le filtre de la narration.

A travers les deux extraits ci-dessus, nous constatons que l'espace de questionnement introduit, d'une part, une remise en question de la religion et véhicule, d'autre part, le caractère manipulateur et propagandiste du système religieux. Ce qui induit la présence d'un contre discours religieux dans le récit.

c- Un espace de révolte

Dans son parcours narratif, Ati et son ami Koa évoluent vers un espace de révolte que nous pouvons aussi appelé un « espace d'expérimentation ». Après s'être entendu sur leurs convictions secrètes à l'égard de la religion, les deux compagnons décident de mettre en pratique leur révolte et d'acquérir le savoir nécessaire afin de mener à bien leur quête de vérité, voire de liberté. Le « ghetto » est l'endroit idéal qui incarne une réponse à la vie oppressive de l'Abistan. L'extrait suivant démontre les émotions et les conclusions que suscitent chez eux ce monde souterrain :

« De leur odyssée dans ce monde interdit, ils ramenaient quatre enseignements bouleversants. 1) Sous les murs de séparation se déploient des tunnels de liaison. 2) Les ghettos sont peuplés d'êtres humains, nés de parents humains. 3) La frontière est une hérésie inventée par les croyants. 4) L'homme peut vivre sans religion et mourir sans l'assistance d'un prêtre. » (p. 114)

Dans ce passage qui clôturé la troisième partie du récit, les deux compagnons se retrouvent confortés dans leur conviction contre religieuse. Ils sont surtout motivés pour poursuivre et atteindre leur but de liberté. Leur aventure au cœur du ghetto leur a alors permis d'abord de braver l'interdit qui consiste à aller dans le territoire des mécréants. Il leur a également offert une autre vision de la vie, loin de la religion ou de la soumission pour Abi et Yolah. Le

dernier enseignement qui se dégage de l'extrait introduit explicitement un discours antireligieux puisqu'il traduit chez les protagonistes une volonté de liberté.

d- Un espace de liberté

Le parcours d'Ati est lié à la quête ou l'objet qu'il doit réaliser, à savoir : la vérité à propos de la religion et le moyen de s'en libérer. Si l'espace à travers le village découvert par Nas et le vide l'Empire constitue une source de révolte contre le pouvoir religieux de l'Abistan, il représente aussi le seul moyen de liberté. En effet, la seule issue pour Ati dans sa lutte contre religieuse, c'est la frontière qui représente l'espoir d'un monde différent.

Dès les premières pages du récit, la frontière est présentée de manière symbolique et surnaturelle, apparaissant comme le moyen le plus sûr pour Ati de trouver son salut. Voici l'extrait qui démontre l'importance de ce lieu dans le récit :

« Ceux qui affrontaient la mort dans la montagne, qui s'engageaient sur la route interdite et franchissaient la frontière, eux savaient. Mais franchir les limites, c'est quoi, pour aller où ». (p. 38)

Dans cet extrait au début du roman, la frontière suscite chez le personnage principal espoir et questionnements. Elle est à la fois synonyme de savoir puisque ceux qui l'atteignent *savaient* et de liberté car elle symbolise l'interdit, donc le contre-religieux. Tout le parcours d'Ati se basera sur la recherche de la dite frontière qu'il trouvera d'abord à travers le ghetto, présenté aussi comme une frontière immédiate dans l'Abistan comme le démontre le passage suivant :

« Mais de l'autre côté, l'affaire était extraordinaire, Ati et Koa avaient franchi la barrière du temps et de l'espace, la frontière interdite, ils étaient passés du monde de Yölah, chez Balis, et cela sans que le ciel leur tombât sur la tête. » (p. 114)

La frontière symbolisée ici par le ghetto, endroit qui abrite les Renégats et les adeptes de Balis, procure chez les deux amis un bref sentiment de liberté. Cette première frontière franchie les conforte surtout dans leur sentiment de révolte. Tout en vivant leur aventure comme un défi en bravant l'interdit religieux, Ati et Koa acquièrent la certitude que cet interdit n'est qu'un leurre de l'Appareil pour les priver de leur liberté. Néanmoins, l'importance de la frontière comme objet final apparaît vers la fin du récit. En demandant à Toz de le parachuter à l'endroit de la frontière, Ati la représente comme la seule solution pour

la liberté. Il voit en elle la seule réponse appropriée à la soumission du Gkabal. Le passage suivant le démontre :

« J'ai mille raisons d'y croire, j'y crois parce que l'Abistan vit sur le mensonge, rien n'a échappé à ses falsifications, et comme il a modifié l'Histoire il a pu aussi inventer une nouvelle géographie. À des gens qui ne sortent jamais de leurs quartiers, tu peux faire croire ce que tu veux (...). Je sais pour l'avoir appris sur place, au sanatorium du Sîn, que parfois des caravanes entières disparaissaient derrière cette... Frontière... Si elles s'étaient égarées elles auraient fini par retrouver le chemin et revenir, n'est-ce pas ?... Et si on a inventé cette histoire de Frontière pour terroriser les enfants et les contrebandiers, n'est-ce pas parce qu'on savait que la chose avait existé ? Et peut-être en reste-t-il un petit bout quelque part dans les confins glacés de l'Ouâ... Je veux tenter l'aventure : arrivé où je suis arrivé, c'est le seul choix que je peux faire... Cette vie dans ce monde est finie pour moi, je veux, j'espère en commencer une autre de l'autre côté. » (pp. 257-258)

Dans cet énoncé, le lecteur découvre à travers le point de vue du personnage principal la réplique au mensonge religieux de l'Abistan. D'abord à la soumission et à l'emprisonnement des citoyens ; puis à la manipulation et l'endoctrinement des gens par le Système religieux. La frontière ainsi désirée par Ati symbolise dans le récit l'espoir de construire une vie humaine loin des tracasseries religieuses. Ceci sous-entend que la religion est inhumaine et ne répond pas au besoin existentiel de l'Homme. La frontière incarne alors un espace de liberté contre la religion totalitaire de l'Abistan et implique la présence d'un contre discours religieux dans le récit.

Par conséquent, l'espace en tant qu'élément narratologique participe de manière significative à l'existence d'un discours antireligieux qui est, à notre sens, l'objet discursif de 2084. Chaque étape du programme narratif des personnages est ponctuée par un espace qui lui sert de contexte propice à la tenue du discours antagoniste.

4-2- La temporalité entre histoire et prédiction

De la même manière que nous ne pouvons pas concevoir les deux romans de notre corpus sans un espace précis, nous ne pouvons aussi les appréhender sans une insertion temporelle définie. Tout récit est soumis à cette dimension narratologique et il est impossible pour un chercheur de passer outre.

Chez Sansal, dès le titre, le lecteur peut se rendre compte de l'importance de la notion temporelle au sein de l'intrigue. De la même manière que chez Bachi, l'appareil titrologique laisse présager la notion du temps historique comme le centre du récit. À partir de ce postulat, nous nous interrogeons sur l'influence de cet élément narratologique d'abord dans la fiction des deux romans, puis sur la manière dont le temps instaure le discours antireligieux.

Nous remarquons que dans les deux romans, il existe deux dimensions temporelles : celle de l'histoire et celle du discours. C'est ce que Benveniste désigne par « *le temps linguistique* » qui le considère comme repère à l'organisation temporelle¹⁷⁷. Cette distinction rejoint aussi celle faite par Hérald Weinrich qui sépare sur la base des temps verbaux « *le temps raconté et le temps commenté* »¹⁷⁸. Notre approche du temps dans notre corpus se basera alors sur l'analyse du temps raconté, ou pour reprendre l'appellation de Butor « *Le temps de l'aventure* ». Nous aborderons ensuite le temps dit du discours dans le but de déceler le discours antireligieux dans les deux romans.

Dans *Le Silence de Mahomet*, la narration répartie entre plusieurs personnages narrateurs s'appuie sur des repères chronologiques historiques. En effet, chaque récit commence par une indication temporelle qui est soit reliée à la vie du prophète, soit à celle du personnage narrateur. Khadija et Abou Bakr commencent leurs récits respectifs par la première révélation qu'a reçue le prophète ainsi que sa mort. Quant à Khalid Ibn El-Walid et Aïcha, le général situe son récit lors de sa destitution pendant la bataille de Yarmouk ; et l'épouse du prophète par son mariage avec lui. Dans tous les récits, il existe donc une narration intercalée : tantôt les narrateurs font le récit des événements du passé liés à la vie du prophète ; tantôt ils rapportent des faits contemporains à l'instant de la narration.

Chez Bachi, le temps historique sert d'ancrage réaliste au récit. Le temps référentiel inscrit en effet l'œuvre dans une perspective authentique dans la lignée des biographies littéraires, et contribue par extension à légitimer le discours sur l'Islam et son prophète. En situant les événements racontés dans un cadre temporel précis, le lecteur peut mieux concevoir ces événements et les adopter comme des faits réels. L'impression de réalité par le temps est accentuée par l'utilisation de la datation arabe utilisée avant et après l'Islam. Il nous faut préciser que les Arabes à cette époque ont plusieurs manières de marquer une période précise ou de symboliser une année. Soit par un événement spécifique qui s'est passé durant cette

¹⁷⁷ Cité par Georges-Elia Sarfati, *Éléments d'analyse du discours*, Editions Nathan, Paris 1997, p. 39.

¹⁷⁸ Harald Weinrich, *Le Temps*, Editions du seuil, Paris, 1973, p. 21.

année, soit par l'âge d'une personne particulière, soit en utilisant le système de la gématrie arabe¹⁷⁹.

Dans *Le Silence de Mahomet*, il n'y a aucune précision de l'année exacte où s'est déroulé un fait comme 570 pour l'année de la naissance du prophète ; ou 610 qui est l'année de la première révélation. Nous retrouvons seulement l'utilisation de la datation arabe comme le font les chroniqueurs de l'époque. A titre d'exemple, la naissance du prophète est datée par Khadija (suivant d'ailleurs la Sira canonique) de la manière suivante :

« *Mohammad naquit l'année de l'Éléphant. On l'appelle ainsi en souvenir de l'expédition d'Abraha contre Mekka* ». (p. 27).

Nous retrouvons aussi dans le même sillage la mention de *l'année de l'Hégire* pour parler de la fuite du prophète à Médine et marquer le début du calendrier musulman, de même que *l'année de la Tristesse* qui marque la mort de Khadija et Abou Talib en l'espace de cinq jours.

Il y a aussi la datation par la durée des événements sans mentionner l'année exacte. Pour l'illustrer, reprenons les paroles d'Abou Bakr lorsqu'il confie la difficulté d'être le successeur du prophète :

« *Je sens mes forces décliner. Cela fait deux années que je conduis les affaires des hommes en sus de celles de Dieu. Celles des hommes sont redoutables* ». (p. 138)

Ou encore Aicha qui se réfère à la mort de son père Abou Bakr en la datant à travers son âge à elle comme le démontre les lignes suivantes :

« *Mohammad mort, je vis sans compagnon, sans ami. Mon père, Abou Bakr, l'a rejoint alors que j'avais vingt ans, le bel âge pour certaines femmes, celui des enfantements ; celui des deuils et des enterrements pour moi* » (p.386)

Tous ces passages que nous venons de citer où nous retrouvons l'utilisation de la datation arabe confèrent au texte les traits des chroniques historiques propres à la Sira du prophète. Ceci permet au lecteur d'envisager le récit de Bachi comme un texte véridique, réaliste, voire même historique, oubliant presque la perspective fictionnelle du roman.

Dans *2084, La fin des temps*, la notion du temps est très présente et surtout significative pour la trame romanesque. Le temps de l'intrigue est en fait régi par le système religieux qui

¹⁷⁹ Voir à ce propos les travaux de Bessam Djerar.

domine la vie dans toute l'Abistan. Dès les premières pages du roman, le temps apparaît comme figé ou ne répondant pas aux normes naturelles des choses. La problématique de la date 2084 et de son origine est présentée comme un point de départ à toute l'absurdité de l'Empire¹⁸⁰. Le lecteur découvre ainsi un monde qui n'est soumis à aucun ordre chronologique parce qu'il n'en a pas besoin comme en témoignent les lignes suivantes :

« L'Histoire a été réécrite et scellée de la main d'Abi. Ce qui de l'ancien temps avait pu s'accrocher au fond des mémoires expurgées, des lambeaux, de la fumée, alimentait de vagues délires chez les vieux atteints de démence. Pour les générations de la Nouvelle Ère, les dates, le calendrier, l'Histoire n'avaient pas d'importance, pas plus que l'empreinte du vent dans le ciel, le présent est éternel, aujourd'hui est toujours là, le temps en entier tient dans la main de Yölah, il sait les choses, il décide de leur signification et instruit qui il veut. ». (p. 23)

Le lecteur découvre dans ce passage que le temps et la chronologie sont décidés par l'instance divine et réglementés par le système religieux. Le temps semble en ce sens confisqué par la religion et ajoute à l'oppression du récit. Il confère alors au texte une sensation d'étouffement et de contrainte qui sert le discours antireligieux du roman. Par ailleurs, cette impression suggérée au lecteur est amplifiée lorsque le temps devient une convoitise et synonyme de liberté. A titre d'exemple, le narrateur rapporte que Toz détient un musée qui contient plusieurs pièces, chacune faisant référence à une époque avant l'avènement du Gkabal. Le passage suivant démontre combien le musée et la nostalgie du passé déclenche chez Toz une remise en question des préceptes religieux de l'Abistan :

« Après bien des recherches et des efforts, il réussit un jour à forcer la barrière du temps et à remonter tout le vingtième siècle. C'était miraculeux, un croyant ne peut de son vivant échapper à l'attraction phénoménale du Gkabal. Il fut saisi d'émerveillement. Il découvrit ce que, au fond, tout homme qui ouvre les yeux entendrait comme vérité première : avant le monde est le monde et après le monde est encore le monde. Il découvrit un siècle si riche auquel rien ne manquait, des langues par centaines, des religions par dizaines, un foisonnement de pays, de cultures, de contradictions, de folies, de libertés sans freins, de dangers insurmontables déjà, mais aussi des espoirs nombreux et sérieux, des mécanismes rodés, des observateurs bénévoles à l'affût des dérapages, des refuzniks aguerris,

¹⁸⁰ Voir le passage en question dans notre analyse du titre.

des hommes de bonne volonté que l'effort ne rebutait pas mais encourageait ». (pp. 249-250)

Dans cet extrait, remonter le temps devient un moyen de se libérer du système religieux. Le temps représente alors l'ouverture à la vie et l'espoir de l'avenir. De cette manière le passé constitue pour Toz une source de nostalgie mais surtout de vérité contre le mensonge de la religion. Le temps et la mémoire fonctionnent d'abord comme un rejet de la religion et un moyen efficace pour s'en libérer.

Cependant, il ne faut pas négliger un point essentiel concernant la dimension temporelle dans *2084* : c'est un roman d'anticipation puisqu'il raconte un monde futuriste qui ne possède à priori aucun lien avec le temps référentiel¹⁸¹. À ce propos, le temps de l'aventure situé au passé devient significatif. Voici ce que déclarent Bourneuf et Ouellet s'agissant de ce genre romanesque :

*« Le roman d'anticipation raconté au passé fige l'aventure dans l'historique et permet à l'auteur d'établir un lien avec son époque et d'y montrer le futur en germe. Ici encore, il faudrait examiner les valeurs respectives des temps employés. »*¹⁸²

Nous comprenons dans cette citation que l'utilisation du passé participe à bloquer la notion du temps romanesque et à le « figer », ce qui ajoute donc à l'oppression véhiculée par la temporalité du récit et conforte aussi l'élan antireligieux du discours. La citation nous permet aussi de faire la transition entre l'étude du temps racontée (celui de l'histoire) et celle du temps du discours ou ce que Butor nomme celui de l'écriture. Il s'agit de ce fait d'aborder l'étude de la seconde dimension temporelle par le biais de l'étude des temps verbaux utilisés. Sur le plan narratif des deux romans, les temps verbaux utilisés sont ceux dédiés au récit et à l'intrigue romanesque. Autrement dit, ce sont les temps du passé qui prédominent : passé simple, imparfait. Néanmoins, c'est l'utilisation du présent de l'indicatif qui introduit le plan discursif des romans comme l'affirme Sarfati dans les termes qui suivent :

¹⁸¹ Nous avons déjà abordé la question du genre de manière préliminaire dans la présentation du corpus et nous y reviendrons plus en détail dans la troisième partie.

¹⁸² Roland Bourneuf et Réal Ouellet, *L'Univers du roman*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, pp.128-129.

« Les différentes langues organisent le temps en référence à un présent. Ce présent est purement et simplement le présent (moment) de l'énonciation, encore désigné comme instance du discours. »¹⁸³

Dans *2084*, nous remarquons trois utilisations du présent de l'indicatif. La première concerne le discours religieux du Gkabal et les principes immuables de l'Abistan à l'instar de la proclamation suivante : *« Yolah est grand et juste, il donne et reprend à son gré »* (P.15). Nous pouvons citer aussi les versets du Livre sacré qui reste la référence religieuse du système. Les versets suivants expliquent ainsi les fondements de la foi en Abistan:

*« Il est écrit dans le Livre d'Abi en son titre premier, chapitre 2, verset 12 :
"La Révélation est une, unique et universelle, elle n'appelle ni ajout ni révision et pas plus la foi, l'amour ou la critique. Seulement l'Acceptation et la Soumission.
Yolah est tout-puissant, il punit sévèrement l'arrogant" ».* (p. 48)

Dans ces versets comme dans les nombreux principes de l'Empire, le présent de l'indicatif sert à véhiculer le discours violent de la religion. A travers l'utilisation du présent de l'indicatif, la narration est mise au second plan afin de laisser transparaître à travers le discours religieux sa violence. La seconde utilisation du présent apparaît dans les pensées du personnage principal. Nous remarquons en effet que le narrateur s'efface parfois pour céder la place aux réflexions d'Ati rapportées dans un discours indirect libre se mêlant ainsi à la trame romanesque. Voici un exemple pour illustrer nos propos :

« Où en sommes-nous, alors ? Forcément en ce point calamiteux : nous avons été vaincus, dépossédés de tout et repoussés du mauvais côté de la frontière. Notre monde semble bien en effet être celui des perdants, du bric-à-brac d'après la débâcle, enjoliver la réalité n'est rien de plus que maquiller un mort et l'offrir au ridicule. Et Yolah le tout-puissant et Abi son Délégué, que font-ils avec nous sur ce radeau à la dérive ?(...) Ces questions étaient dans l'air, le saturaient, Ati n'osait les voir mais il entendait et en souffrait. ». (p. 40)

Cet extrait du roman qui rapporte les questions existentielles d'Ati marque l'alternance du temps présent avec les temps du passé et illustre par conséquent le passage du discours au récit. Par ailleurs, l'utilisation du présent de l'indicatif introduit le discours contre religieux à travers la remise en question de la religion et de sa nature. Elle permet également une certaine

¹⁸³ Georges-Elia Sarfati, *Eléments d'analyse du discours*, Op.Cit. p. 38.

contiguïté entre le lecteur et les paroles du personnage puisqu'elles semblent résonner au sein de l'intrigue sans intermédiaire et sans filtre.

Il reste aussi une troisième utilisation du présent que nous avons relevé dans *2084*. Elle est introduite dans l'instance narrative et semble n'engager que le narrateur de l'histoire. En effet, cela concerne les intrusions de ce dernier interférant dans la séquence événementielle et que l'usage du présent dévoile. La troisième utilisation du présent apparaît dans des expressions qui ressemblent à des maximes ou à des affirmations de vérité générale comme le démontrent les phrases suivantes : « *la vie est un questionnement jamais une réponse* » (p.162) ; « *la paix était revenue un jour et la paix a ceci d'inévitable qu'elle efface les mémoires et remet les compteurs à zéro.* » (p. 214).

L'emploi du présent contraste avec le récit au passé. Elle se retrouve aussi dans des passages entiers qui prêtent à la subjectivité du narrateur pourtant externe à l'histoire racontée. L'extrait suivant présente la mentalité défaillante et sans véritable logique du peuple de l'Abistan :

« Les peuples, comme les prisonniers dans un camp, sont d'une extrême sensibilité, la moindre petite rumeur les bouleverse. Qu'ils entendent dire que la hir va manquer ou coûter un didi de plus et voilà le pays en flammes, on annonce la fin du monde et l'on n'hésite pas à reprocher à Yölah d'avoir abandonné ses enfants. ». (pp. 222-223)

Dans ce dernier passage autant que dans les expressions de vérité générale citées plus haut, l'emploi du présent de l'indicatif confère au ton utilisé une critique contre la religion, voire une ironie à son égard. En ce sens, on comprend que la paix est un moyen de manipulation qu'utilise le système religieux pour contrôler la mémoire des gens. Ce qui aurait pu être entendu au départ comme un avantage de la religion est alors vite détourné pour compter parmi ses défauts. Dans l'extrait que nous avons relevé, le ton est de manière explicite une critique à la passivité des gens devant la dictature religieuse et à leur manque de bon sens.

Les trois utilisations du présent de l'indicatif en tant que temps du discours insèrent donc dans le texte un contre discours religieux. Le temps présent démontre d'abord le caractère extrême et radical du discours religieux et introduit ensuite les réflexions antireligieuses d'Ati. Ce même discours à travers l'énonciation narrative du récit introduit enfin une perspective antireligieuse et un discours critique explicite.

Dans *le Silence de Mahomet*, l'emploi du présent de l'indicatif introduit une narration intercalée. Il permet de mettre en relation les événements rapportés par les quatre narrateurs et le moment de narration qui est synonyme de discours dans le récit. Dans chaque récit, les personnages narrateurs rapportent des événements survenus au passé et les mettent en relation avec leur présent à eux¹⁸⁴. Il nous faut rappeler que les quatre récits se présentent comme des mémoires ou des récits en forme de journal, voire des monologues que les personnages entretiennent et partagent sur un ton confidentiel, avec le lecteur. C'est ce qui favorise la narration intercalée que nous pouvons retrouver dans tout le roman. Cependant, le mode de narration mêlant discours et récit est significatif étant donné que le premier est une sorte de porte d'entrée pour le second. Autrement dit, le lecteur perçoit l'événement raconté par le biais du discours du personnage narrateur, ou de son point de vue. Ce mode de présentation dévoile des valeurs discursives et permet de déceler l'idéologie de l'œuvre. Genette parle ici d'« *un effet très subtil de frottement* »¹⁸⁵ pour désigner cette jonction entre l'histoire et le discours mais surtout pour souligner la mise en relation entre ces deux plans romanesques. Par conséquent, notre étude du temps dans *Le Silence de Mahomet* se basera sur la corrélation ou le rapport entre le temps du récit que nous avons analysé plus haut et le temps du discours qui s'apparente au moment de la narration.

Comme nous l'avons exposé dans notre analyse des personnages, chaque récit aborde des événements que les narrateurs ont choisi de rapporter. Néanmoins nous remarquons que ce choix des faits racontés n'est pas anodin dans la mesure où les personnages narrateurs font un va-et-vient constant entre la séquence événementielle et leur propre discours. Une relation se crée alors entre un fait et le moment de sa narration. À titre d'exemple, Abou Bakr rapporte dans son récit la convoitise du pouvoir par le prophète et sa volonté de créer un empire propre aux Arabes :

« *Contrairement à nous Mohammad aspirait aux mêmes gloires, avec la force réalisatrice d'un Alexandre. Sous son crâne, il levait des armées et les mettait en marche ; elles dévalaient le monde d'orient en occident* ». (p. 121)

Plus loin dans son récit, Abou Bakr se réjouit dans son discours de la réussite du prophète. Il parle dans les lignes suivantes de la gloire que son ami apporte aux Arabes et que lui, son calife a mené à bien après sa mort :

¹⁸⁴ Tous les récits se situent après la mort du prophète sauf celui de Khadija qui se situe après la révélation puisqu'elle est décédée avant son époux.

¹⁸⁵ Gérard Genette, *Figures III*, Editions du Seuil, Paris, 1972, p. 230.

« Pourtant la nation puissante qu'appelait Mohammad est à présent dressée comme une jument, ou sur le point de l'être ; elle s'ébroue et piaffe d'impatience. Elle s'apprête à s'élancer sur le champ du monde. (...) Alexandre ! Ton rêve est à nouveau incarné à nouveau ! Si Mekka n'avait pas été aussi réticente au début, nous aurions gagné une décennie. Mohammad lui-même aurait pu porter la parole de Dieu au Chàm et en Iraq. Il aurait vu de ses yeux les empires s'effondrer ». (p. 139)

Ces deux extraits que nous venons de citer mettent en parallèle deux faits dans le récit d'Abou Bakr : le rêve du prophète d'acquérir un pouvoir sans commune mesure ainsi que la réalisation de ce rêve par Abou Bakr. Le pouvoir de l'empire musulman en Arabie signifie la défaite voire la soumission des autres empires de la région. Ceci introduit un discours précis et dévoile l'idéologie du roman. Le fait que ces deux énoncés soient situés dans le même récit et donc mis en relation crée ce qu'en analyse du discours l'on désigne par une contiguïté textuelle ou encore un cotexte. Cela veut dire qu'un discours peut être dévoilé par « *un jeu de renvois interne au texte.* »¹⁸⁶. Cette précision nous permet alors d'avancer l'interprétation suivante : les deux passages supposent que l'Islam sous l'impulsion de son prophète est né d'un désir de pouvoir et de domination sur toutes les autres nations. Ce désir a perduré même après la mort du prophète et continue même aujourd'hui dans un contexte de propagande islamiste. Le discours résonne semble-t-il comme une réponse implicite à la doxa qui suppose que l'Islam est une religion de paix ou de tolérance¹⁸⁷.

Si nous nous permettons cette interprétation, c'est que tous les autres récits contiennent de pareilles significations à travers la mise en relation de plusieurs extraits qui se rapportent à une thématique spécifique. Ainsi, nous retrouvons chez Khalid Ibn El-Walid le récit des premières guerres et batailles menées par le prophète à l'aube de l'Islamisme. L'extrait qui suit confirme l'ambition de la doctrine islamique:

« À l'inverse d'Omar, Abou Bakr et Mohammad acceptaient cette vérité : pour terrasser son ennemi, il faut déchaîner une plus grande violence que lui ; et mieux vaut être le premier à le faire ». (p. 194)

Dans ce passage, nous retrouvons l'idée que l'Islam et son empire sont bâtis sur la violence à l'égard des autres nations. Le passage semble parler de la violence en tant que principe

¹⁸⁶ Georges-Elia Sarfati, *Éléments d'analyse du discours*, Op.Cit. p. 47.

¹⁸⁷ Cette réflexion sera approfondie lors de la deuxième partie de notre travail

intrinsèque à la doctrine islamique jusqu'à aujourd'hui. Nous remarquons dans ces lignes l'emploi du présent de l'indicatif comme indicateur d'une vérité générale, immuable au sein de l'Islam.

Les deux exemples sur lesquels nous nous basons qui appartiennent à deux récits différents contredisent de facto le discours religieux qui prône une attitude pacifiste, voire même protectionniste à l'égard des autres empires et des autres religions monothéistes. Pour illustrer ce discours religieux, Tabari rapporte dans ses chroniques les recommandations d'Abou Bakr à l'adresse de l'armée musulmane. Citons-en une partie :

« Il y a en Syrie des anachorètes chrétiens, vivant dans les ermitages, où ils professent le christianisme, éloignés du commerce du monde ; ils n'attaquent ni n'inquiètent personne. N'inquiétez pas ces hommes, et ne tuez aucun d'eux. »¹⁸⁸

Par conséquent, ce rapport constant entre les événements racontés au passé dans les quatre récits et le discours que chaque narrateur tient au présent permet de véhiculer un contrepoids à la doxa de la Sira musulmane. Cela introduit un discours contre religieux et rejoint toutes les critiques à l'égard de l'Islam et de son parcours dans l'Histoire.¹⁸⁹

En somme, la temporalité est une donnée narratologique qui participe au discours des deux romanciers sur la religion en général mais sur l'Islam en particulier. Ainsi, l'analyse du temps nous permet de confirmer la présence d'un discours antireligieux comme idéologie centrale dans les deux romans.

Pour conclure

Au terme de notre analyse structurale basée sur les éléments narratologiques qui constituent l'intrigue romanesque et le discours littéraire des deux récits, que pouvons-nous conclure ?

En émettant comme hypothèse de travail le discours antireligieux dans les romans *2084* et *Le Silence de Mahomet*, notre ambition a été de démontrer la présence de ce type de contre discours dans la trame des deux récits au niveau de leur textualité et de leur narrativité. Voici donc un récapitulatif de ce que nous sommes parvenu à déceler dans leur discours respectif du point des vue de l'analyse des personnages et de l'étude spatiotemporelle.

¹⁸⁸ Tabari, *Les Quatre premiers Califes*, Editions Sindbad, Paris, 1980, p. 13.

¹⁸⁹ Voir le premier chapitre de la première partie.

Dans *le Silence de Mahomet*, la disposition des personnages historiques et leur inscription dans une dimension fictionnelle nous permet de révéler, d'une part, une entreprise de désacralisation à l'encontre du prophète et, d'autre part, une fonction testimoniale et idéologique chez les personnages narrateurs. Ceux-ci dévoilent alors un caractère péjoratif chez leur objet de narration : le prophète de l'Islam. La désacralisation du personnage central ainsi que la fonction testimoniale subversive reflètent la présence d'une entreprise antireligieuse dans la biographie de Bachī et nous pousse donc à parler de contre discours religieux.

À propos du cadre spatiotemporel dans ce roman, nous avons établi que le cadre dans lequel évoluent les personnages de l'intrigue incruste le récit dans une dimension réaliste et référentielle. Ceci semble répondre à l'ambition historique affichée par l'auteur. Ceci dit, la déformation de certains lieux précis par rapport à la vulgate historique musulmane et l'utilisation subtile du présent de l'indicatif comme vérité générale confirment la présence dans le roman d'une contradiction au discours religieux, voire coranique.

En ce qui concerne *2084*, grâce au schéma quinaire et au programme narratif qui dévoilent respectivement l'évolution des protagonistes dans une intrigue spécifique et la structure narrative et séquentielle de la trame, nous pouvons parler de discours antireligieux dans le roman. Les deux schémas nous permettent en effet d'affirmer que la quête d'Atī synonyme de liberté par rapport aux principes religieux sert à l'instauration d'un contre discours religieux. L'Appareil religieux de l'Abistan qui incarne les traits des mouvements totalitaires accentue l'idée de la nature dictatoriale de la religion et induit donc la perspective antireligieuse du roman.

Notre étude de l'espace-temps dans le roman nous permet d'affirmer ce que nous avons déjà conclu pour celle des personnages. Ainsi, notre distinction d'un espace d'oppression, d'un espace de questionnement, d'un espace de révolte, et enfin d'un espace de liberté nous permet de déclarer que l'ambition du personnage central affiche explicitement la portée contre religieuse du discours. Le discours antireligieux se retrouve également dans l'utilisation d'une temporalité narrative subversive vu que *2084* est un roman d'anticipation qui s'inscrit dans le genre de la dystopie. Le caractère dénonciateur inhérent à ce genre romanesque confère au discours religieux de l'intrigue une forme subversive qui ne manquera pas de nous intéresser plus loin dans notre analyse. Ainsi, la temporalité dans le roman participe à instaurer un contre discours antireligieux.

Tout ce que nous venons de dire à propos de la structure du corpus nous permet désormais d'envisager les stratégies discursives et argumentatives qui servent d'abord à mettre en place ce type de discours, mais surtout à démontrer l'originalité des romans dans leur mise en fiction du fait religieux. Ceci constituera notre principal objet d'analyse dans la deuxième partie de notre travail

DEUXIEME PARTIE.

Les stratégies discursives et la dimension argumentative du discours antireligieux

Introduction

Jusqu'ici, nous nous sommes astreint à notre tâche première qui est de démontrer la présence d'un contre discours religieux dans les deux récits de Sansal et de Bachi. Nous avons tenté de démontrer à travers une étude structurale et inscrite dans une perspective narratologique que les deux écrits entretiennent un rapport de dénigrement à l'encontre du discours religieux ; dénigrement favorisé à notre sens par le contexte actuel et l'héritage occidental qui semblent influencer le discours des deux auteurs.

Il nous paraît opportun désormais de rentrer dans le vif du sujet en nous penchant sur l'originalité du corpus quant à sa mise en place du discours antireligieux. Ceci se fera à travers des notions comme le lexique, la description, l'énonciation ou encore la transtextualité. Nous nous intéresserons dans la deuxième partie à tous ces points qui constituent pour notre problématique des stratégies argumentatives pour la mise en place d'un contre discours religieux.

Dans le premier chapitre de la partie que nous intitulons « *Le lexique et les perspectives discursives et argumentatives dans 2084* », nous allons nous pencher sur la pratique lexicale et la part du néologisme inscrit dans une perspective littéraire et fictionnelle. Nous essaierons d'étudier l'impact du lexique de l'*abilang* en tant que visée originale du roman et surtout comme une stratégie argumentative à travers notamment la référentialité qu'elle met en place. Notre étude sur le néologisme qu'implique la langue inventée par Sansal prendra la plus grande part de cette première analyse de la partie. Nous finirons ce premier chapitre par l'étude du second plan narratif du roman qui est relié à l'analyse lexicale.

Dans le second chapitre qui porte le titre « *Lexique et référentialité dans le Silence de Mahomet* », nous nous intéressons à la pratique énonciative du roman car elle nous paraît détenir un rôle majeur dans la subtilité du discours antireligieux établi dans le récit. Ceci dit, l'analyse énonciative ne peut se départir à notre sens de la pratique langagière du roman. Aussi, nous comptons y ajouter une étude sur le lexique axiologique du roman parce qu'il conditionne la mise en scène de son énonciation. Elle concernera les narrateurs du roman et leur relation avec l'objet de narration qui est le prophète de l'Islam et se répartira sur trois points distincts et complémentaires : l'éthos des énonciateurs, leur référentialité problématique ainsi que la dimension argumentative qu'elle engendre. Par conséquent, notre ambition est de démontrer que le point de vue des quatre locuteurs du roman participe à l'instauration implicite et subtile du contre discours religieux.

Le troisième chapitre intitulé « *les pratiques hypertextuelles comme finalités discursives* », sera consacré à la transtextualité qui est un des éléments clés de la référentialité. Elle sert en effet l'originalité du corpus et dévoile sa dimension argumentative. Nous verrons comment se concrétise cette référentialité d'un point de vue narratif mais surtout discursif à travers entre autres les personnages, l'appareil titrologique ou encore la perspective dystopique et historique. Nous verrons enfin comment les deux récits s'inscrivent dans une perspective de continuité et/ou de transgression afin de mener leur entreprise antireligieuse. Ce chapitre sera comme une synthèse conjointe des deux premiers chapitres de la seconde partie.

CHAPITRE QUATRE.

Le lexique et les perspectives discursives et argumentatives dans 2084

Introduction

La question du lexique détient une part importante dans le récit de *2084*. Son utilisation par le biais de divers procédés constitue un point marquant de l'originalité du roman. C'est pourquoi lors de ce chapitre, nous nous focaliserons dans un premier temps sur le langage inventé par l'auteur : l'*abilang*. Nous verrons à propos de cet élément narratif, sa portée référentielle, allusive et néologique. Nous tâcherons de voir comment l'utilisation du langage propre à l'Abistan véhicule un discours antireligieux et constitue en soi une stratégie contre discursive du récit sansalien.

Par la suite, nous nous intéresserons à la notion du second plan qui est relative à l'utilisation d'un lexique axiologique. Celui-ci, comme nous le verrons, inscrit les procédés descriptifs du roman et l'utilisation ironique en tant que stratégies implicites qui serviraient la subtilité du contre discours religieux dans l'œuvre. De ce fait, nous relèverons la double visée illocutoire du lexique inventé et du lexique axiologique dans *2084*.

1- L'*abilang* entre langage perverti et allusion

L'histoire de la littérature et de la fiction (ou celle de l'art en général) regorge d'intrigues pour lesquelles les auteurs ont inventé un langage spécifique, en accord avec le monde imaginaire qu'ils ont inventé. Etant donné l'importance du lexique dans un écrit romanesque que pour la sémantique littéraire, ces écrivains prennent le risque de jouer avec le langage commun aux lecteurs pour l'inscrire dans une dimension fictive qui a sa place au sein du récit et du discours qu'elle véhicule. Nous mentionnerons le roman de J.R.R.Tolkien *Le Seigneur des Anneaux* où les lecteurs découvrent la langue du *Sandarin* ; ou encore le *Nadsat* inventé par le romancier britannique Anthony Burgess dans *L'Orange Mécanique*. Toutes ces langues inventées démontrent l'importance que détient le lexique dans un récit, aussi fictionnel et atemporel soit-il.

Boualem Sansal s'inscrit dans la lignée de ces écrivains qui ont éprouvé le besoin d'inventer un lexique particulier pour mettre en œuvre une trame ne pouvant exister sans ce langage inventé. Dans le roman *2084, La Fin des temps*, nous retrouvons l'*abilang* comme langue officielle de l'Empire de l'Abistan et de la religion du Gkabal. Voici comment elle est définie dans le roman :

« La loi imposait de s'exprimer exclusivement en *abilang*, la langue sacrée enseignée par *Yölah* à *Abi* afin d'unir les croyants dans une nation, les autres

langues, fruits de la contingence, étaient oiseuses, elles séparaient les hommes, les enfermaient dans le particulier, corrompaient leur âme par l'invention et la menterie. La bouche qui prononce le nom de Yölah ne peut être souillée par des langues bâtardes qui exhalent l'haleine fétide de Balis. » (p. 64)

Dans cet extrait, nous retrouvons une définition de cette langue mais aussi de sa présentation par rapport aux autres langues de l'Empire. Nous comprenons en ce sens que l'*abilang* est afférent à la religion du Dieu Yolah dans la mesure où c'est lui qui l'a mise en place pour son prophète Abi. C'est de ce fait une langue considérée comme sacrée et obligatoire dans le monde de 2084, contrairement à tous les autres parlers jugés profanes et interdits. Mais ce qui est essentiel dans ce passage, c'est la particularité d'unification que détient cette langue. C'est grâce à l'*abilang* que se forme la communauté de l'Abistan puisque les gens sont réunis par elle et ne « s'enferment » pas dans leur propre langage.

La définition de l'*abilang* au début du récit ainsi que toutes les allusions faites autour d'elle démontre l'importance du lexique pour tout discours religieux quel qu'il soit. La question que nous posons comme préambule à notre étude est la suivante : quel serait donc le lien entre le discours religieux et le langage de manière générale ?

Il est bien connu que le langage fait partie des moyens les plus sûrs dans la propagation de toute pensée religieuse ou de toutes formes de croyance. Dans son approche « culturo-linguistique » proposée dans l'ouvrage *La Nature des doctrines*, George Lindbeck confirme la corrélation entre la religion et le langage dans la mesure où les deux exercent un pouvoir sur la pensée du sujet individu¹⁹⁰. Ceci se confirme dans toutes les idéologies monothéistes qui se basent sur les Saintes Ecritures pour véhiculer leur foi. Dans son ouvrage sur l'idéologie et ses principes, Louis Althusser illustre son argumentation à travers la doctrine chrétienne et démontre les stratégies discursives de son idéologie à travers d'abord ses Ecritures, ses sermons et ses axiomes pour ensuite passer à sa pratique et ses rituels¹⁹¹.

Nous comprenons alors que les religions les plus répandues dans le monde aujourd'hui se basent sur la puissance du vocable pour rendre compte de la spiritualité de chacune d'entre-elles. Il nous faut remarquer toutefois que l'Islam instaure une relation spécifique avec le mot et la langue arabe en particulier. Dans le discours coranique, la langue arabe occupe

¹⁹⁰ Cité par Raphaël Picon, *Dieu en Procès*, Editions de l'Atelier, Paris, 2009, p. 14.

¹⁹¹ Fabio Bruschi, « Appareils et sujets chez Althusser », *Cahiers du GRM* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 18 décembre 2013, consulté le 08 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/grm/357> ; DOI : 10.4000/grm.357

effectivement un statut exclusif en comparaison avec tout autre langage qui existe. Tout au long du Livre Saint, il est clairement mentionné par le biais de plusieurs versets que le Coran est écrit en langue arabe et ce afin de démontrer l'attachement qui existe entre elle et la parole divine. C'est d'ailleurs la seule religion monothéiste qui exige une connaissance minimale de cette langue pour la pratique religieuse. Cette distinction est ainsi expliquée dans ces propos de Claude Langlois :

« À défaut de vocabulaire propre, n'y aurait-il pas plus précisément une langue religieuse spécifique? L'exemple de l'islam semblerait le confirmer : la religion musulmane a imposé – et impose encore – à ses fidèles de prier dans la langue du Coran quelle que soit celle dans laquelle ils s'expriment quotidiennement. Et cette façon de lier expression de la foi et langue de la révélation, à travers le Coran, est sans doute ce qui distingue fondamentalement l'islam du christianisme. »¹⁹²

De plus, pour la doctrine musulmane et le discours religieux islamique, le Coran constitue à lui seul un miracle qui prouve la vérité absolue du message prophétique. Dans le texte coranique, nous retrouvons à plusieurs reprises le défi lancé aux détracteurs du Livre Sacré de produire un texte similaire dans la langue arabe. On parle ainsi du concept d'inimitabilité du Coran dans sa manipulation de la langue arabe, et surtout de la contiguïté qui existe entre le Texte Sacré et la rhétorique de la langue sémitique¹⁹³. Par conséquent, la question linguistique et celle de l'usage spécifique d'un lexique dans le Coran démontrent l'inéluctable relation qui existe entre la langue et le discours religieux ainsi que son importance pour lui.

Lors de leurs nombreuses discussions sur la nature de la religion et sur les modalités de leur révolte, Ati et Koa abordent la question de l'*abilang* et du pouvoir qu'elle exerce sur les fidèles de l'Empire. Reprenons le passage suivant:

« Au fil des jours et des discussions, Ati et Koa s'étaient découvert une passion commune : le mystère de l'abilang, la langue sacrée, née avec le saint Livre d'Abi et devenue langue nationale exclusive omnipotente. Ils rêvaient de le percer, ce mystère, persuadés qu'il était la clé d'une compréhension révolutionnaire de la vie. Chacun par son chemin était arrivé à l'idée que l'abilang n'était pas une langue de communication comme les autres puisque les mots qui connectaient les

¹⁹² Langlois, Claude, « Le vocabulaire du religieux dans le monde catholique », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 26, no. 2, 2013, pp. 29-40.

¹⁹³ Voir à ce propos l'article d'Ahmed Ismaili, « Rhétorique arabe : Aristote, le Coran et la *balagha* », *Babel* [En ligne], 7 | 2003, mis en ligne le 17 septembre 2012, consulté le 14 mai 2018. URL : <http://journals.openedition.org/babel/1408> ; DOI : 10.4000/babel.1408

gens passaient par le module de la religion, qui les vidait de leur sens intrinsèque et les chargeait d'un message infiniment bouleversant, la parole de Yölah, (...). On ne savait comment, sinon par l'incantation, la répétition et la privation de l'échange libre entre les gens et les institutions, elle créait autour du croyant un champ de force qui l'isolait du monde, le rendait sourd par principe à tout son qui n'était pas le chant sidéral et envoûtant de l'abilang. » (p. 94)

Dans cet extrait, nous découvrons à travers la réflexion des deux personnages la nature de l'*abilang* et de son statut pour la religion et le croyant. En ce sens, l'invention d'une langue spécifique à la religion de l'Abistan dans le roman *2084* fait écho à l'importance que recèle l'usage de la langue en rapport avec le fait religieux. Et nous pouvons même affirmer à partir de la présentation de l'*abilang* et de sa place par rapport aux autres langues de l'Empire que cette relation, bien que fictive, fait allusion à la relation qu'entretient le Coran à la langue arabe¹⁹⁴. D'ailleurs, vers la fin du récit, Toz explique à Ati que ce principe de sacralité de l'*abilang* s'inspire d'une autre langue qui l'a précédé. Celle-ci revendique la même sainteté langagière. Citons l'extrait :

*« -Quelle est donc cette langue très ciselée utilisée dans la signalisation des bureaux du Grand Chambellan ?
-Tu as remarqué ça ?... Bravo... C'est la langue dans laquelle était écrit le livre sacré qui a précédé le Gkabal... une langue très belle, riche, suggestive... Comme elle inclinait à la poésie et à la rhétorique, elle a été effacée de l'Abistan, on lui a préféré l'abilang, il force au devoir et à la stricte obéissance. » (p. 260)*

Dans ce dialogue entre les deux personnages, nous retrouvons une description de la langue arabe par sa beauté et son penchant à la poésie. Dans un extrait précédent, le narrateur parle d'une langue « *finement ciselée, toute pleine de fioritures et d'ornements* ». (P. 203). C'est à notre sens une allusion à la langue arabe qui est réputée pour être une langue poétique et éloquente.¹⁹⁵

Nous comprenons donc que Sansal entend reproduire ce rattachement de l'arabe à la religion à travers l'invention d'une langue qui, en plus, constitue le fondement de la religion du récit. Il nous paraît alors évident d'analyser l'*abilang* en partant du fait que c'est d'abord

¹⁹⁴ Au fur et à mesure de notre étude, nous tâcherons de démontrer cette allusion quasi explicite dans le roman à la langue arabe et son importance pour le Coran.

¹⁹⁵ On parle beaucoup de la « *balagha* » concernant la langue arabe et des mers (*bouhour*) de la poésie arabe. Voir à ce propos les travaux d'Ahmed Ismaili sur la relation entre la rhétorique grecque et la *Balagha* arabe. (Travaux présentés dans plusieurs articles).

une référence implicite à l'islam et à son usage langagier. Nous ne pouvons éluder aussi l'intertextualité littéraire « lexicale » qui se dégage par le biais de cette langue. En effet, l'*abilang* qui signifie la langue du prophète Abi et de son livre sacré se réfère aux principes du *novlang*, langage inventé par Orwell dans son œuvre *1984* qui constitue la langue officielle de l'Océania. Dans l'explication qu'il donne à Ati sur l'origine de l'*abilang*, Toz confirme sa relation avec le *novlang* comme le montre cet extrait :

« Sa conception s'inspire de la novlangue¹⁹⁶ de l'Angsoc. Lorsque nous occupâmes ce pays, nos dirigeants de l'époque ont découvert que son extraordinaire système politique reposait non pas seulement sur les armes mais sur la puissance phénoménale de sa langue, la novlangue, une langue inventée en laboratoire qui avait le pouvoir d'annihiler chez le locuteur la volonté et la curiosité ». (p. 260)

Dans cet extrait qui fait suite au passage précédent, nous avons une référence explicite au *novlang* et à ses principes utilisés pour l'invention de l'*abilang*. Ceci confirme le lien qui existe entre *2084* de Sansal et *1984* d'Orwell.

Lors de notre analyse paratextuelle du roman¹⁹⁷, nous avons signalé cette référence, voire cette révérence de l'écrivain algérien à l'œuvre orwellienne. Mais si nous nous sommes retréints lors de notre étude à établir un lien plus qu'évident car explicite en nous basant sur l'étude du titre et celle de l'avertissement du roman, le lien que nous établissons entre l'*abilang* et le *novlang* est d'une autre nature. En effet, si le premier lien paratextuel sert un désir d'imitation pour légitimer un discours de dénonciation, le « lien » lexical relève les stratégies discursives du roman. Nous nous interrogeons alors sur l'originalité d'une telle stratégie dans le cadre du discours antireligieux ainsi que sur sa portée discursive et argumentative. Par conséquent, la double référence dédiée à la langue arabe et au *novlang* constituera le fondement de notre analyse et le point de départ de notre réflexion sur l'*abilang* ainsi que le discours antireligieux du récit. Avant d'entamer notre analyse sur la base de ce postulat, il nous semble cependant primordial de dresser une liste de tous les mots de ce nouveau langage présent dans le roman.

¹⁹⁶ Dans notre argumentation, nous utilisons ce néologisme au masculin ainsi qu'il est utilisé dans le roman de *1984* par George Orwell. La raison de son utilisation au féminin par Sansal nous échappe et nous ne voyons aucun intérêt à l'analyser pour notre problématique.

¹⁹⁷ Voir la première partie, deuxième chapitre.

2- Le dictionnaire de l'*abilang*

Dans son œuvre *1984*, George Orwell consacre son appendice aux principes du *Novlang*. D'aucun ne pourrait penser que cela relève de l'absurde tant ce langage est fictif et n'est pas institutionnalisé pour nécessiter une charte de principes. Car le *Novlang* est le moteur de la pensée de l'Océania et agit comme un véritable pouvoir au sein de l'œuvre orwellienne. C'est pourquoi nous osons parler de dictionnaire de l'*abilang* parce qu'il canalise tout le pouvoir religieux de l'Abistan et l'exerce sur les fidèles de l'Empire. Par ailleurs, la sacralité de ce langage nous induit à le considérer dans le cadre de la fiction du roman comme une langue à part entière. Ces deux points concrétisent ainsi l'importance de ce langage comme stratégie discursive du récit.

Nous précisons de prime abord que l'utilisation d'un langage fictif est chose courante dans les romans d'anticipation. On parle ainsi de « novum » ou de « mots-fictions » que Marc Angenot utilise lui l'expression « *paradigme absent* »¹⁹⁸ pour parler de cet imaginaire que le lecteur doit percevoir à travers des néologismes. Marc Atallah quant à lui parle du « *dictionnaire imaginaire* »¹⁹⁹ pour évoquer les romans d'anticipation. En ce qui nous concerne, ces néologismes ne participent pas seulement à l'imaginaire de *2084* mais comportent une visée référentielle et allusive ce qui conditionne à notre sens le discours antireligieux du roman.

Nous précisons aussi que la présentation du langage abistanais possède pour principal objectif de démontrer la corrélation qui existe entre, d'une part, l'*abilang* et la langue arabe et, d'autre part, entre l'*abilang* et le *Novlang*. En d'autres termes, cela nous permet de concrétiser la référentialité que nous avons constatée respectivement vis-à-vis de l'Islam et de l'œuvre orwellienne.²⁰⁰

Lors de notre recensement de ce lexique inventé, nous avons dénombré cinq catégories de termes différentes : des noms propres subvertis, des noms propres non-subvertis, des noms communs, des noms communs qui renvoient à la culture arabo-musulmane ainsi que des noms

¹⁹⁸ Cité par Samuel Minne, « Poétique de la science-fiction », *Acta fabula*, vol. 8, n° 1, Janvier-février 2007, URL : <http://www.fabula.org/acta/document2279.php>, page consultée le 19 juin 2018.

¹⁹⁹ Marc Atallah, *La Fin du Monde, analyses plurielles d'un motif religieux, scientifique et culturel*, Editions Labor et Fides, Genève, 2012, p. 207 (ouvrage collectif)

²⁰⁰ Cette étude de l'*abilang* comprend également une étude onomastique car les noms propres dans le récit sont issus de cette langue et ne peuvent être compris que suivants ses principes.

communs composés et des acronymes. Voici donc la liste²⁰¹ des mots que nous avons classés selon la catégorie à laquelle ils se rattachent avec l'explication que leur donne le roman ou celle que nous avons déduite.²⁰²

a- Des noms propres subvertis²⁰³

Yolah : Dieu vénéré dans l'Empire de l'Abistan. C'est à notre sens une subversion du nom Allah en Islam. Il a pour autre nom *Rab* qui vient aussi du même mot en arabe qui signifie seigneur.

Abistan : Nom donné à la terre sous domination d'Abi en 2084. Son nom est composé du nom du prophète Abi et du suffixe « stan » qui signifie pays. Ceci rappelle les noms de certaines nations asiatiques à domination islamiste comme l'Afghanistan ou le Pakistan.

Ati : Nom du personnage principal de l'intrigue. Comme il est présenté comme quelqu'un ne possédant aucune croyance religieuse et n'adhérant pas, de manière officieuse, à la foi de l'Abistan, son nom signifierait athée autrement dit sans religion.

Chitan : Voir Balis

Balis : nom donné à l'ennemi de l'Abistan et de la religion du Gkabal. C'est un ennemi invisible qui incarne le mal au sein de l'Empire et il est le symbole de la mécréance. Il a pour autres noms Chitan, le Malin, le Diable, le Renégat. Le mot Balis renvoie au mot arabe « Iblis » qui veut dire Satan ou Lucifer, de même que Chitan.

Qodsabad : capitale de l'Empire abistanais et le centre de pouvoir du prophète Abi. Ce mot est composé de « Qods » qui rappelle le nom arabe de la ville de Jérusalem, et de « abad » qu'on retrouve dans beaucoup de villes et de provinces musulmanes comme Islamabad, Achkhabad ou encore Ahmadabad.

Abirat : nom de la montagne où le prophète Abi a reçu la parole divine. C'est à notre sens un détournement du nom du mont Arafat qui est le symbole du pèlerinage en Islam.

²⁰¹ Ce dictionnaire ne répond pas à l'alphabet français. Nous avons donc dressé cette liste par ordre d'apparition dans le récit.

²⁰² Il est à noter que certains mots (communs ou propres) de l'*abilang* ne figurent pas dans cette liste car ils n'ont à notre sens aucun rôle à jouer au sein de l'intrigue du roman ou de son discours. Cette liste est donc sélective et non-exhaustive.

²⁰³ Dans cette catégorie de nom, nous n'abordons pas la dimension ironique et satirique de ces noms subvertis. Nous le ferons ultérieurement.

Kiiba : Edifice en forme de pyramide symbolisant au sein de l'Abistan la puissance de l'Empire. Son nom semble dériver de Kaaba, édifice en forme cubique qui symbolise la maison de Dieu sur terre pour les musulmans.

Rab : Voir Yollah

Démoc ou dimouc : Nom du personnage qui appelle à se libérer de la religion d'Abi pour une vie sans contraintes et juste. Son nom est un diminutif du terme démocratie qui veut dire liberté pour les peuples

Hu Hux Hank : Nom donné aux « *honorables partisans de la Guerre Totale* » (p.223). Il désigne un groupuscule extrémiste qui s'oppose à l'Empire car le jugeant trop indulgent avec les Renégats. Cette branche extrémiste exige la permanence de la guerre et des bombardements contre les Ghettos. Ce nom serait une subversion de Klux Klux Klan qui désigne l'organisation des suprématistes blancs aux Etats-Unis. Ce groupe commettait des exactions à l'encontre de la communauté afro-américaine jugeant le gouvernement trop conciliant à leur égard.

Ara : nom donné à un Honorable de l'Empire qui, en sa qualité de linguiste, conçut les principes de l'*abilang*. Il est partisan de l'*abilanguisation* totale de l'Empire. Son nom est à notre sens un diminutif du mot « Arabe ». Nous y décelons aussi une allusion ironique car *ara* peut être également le nom d'un perroquet.

b- Des noms propres non-subvertis²⁰⁴

Abi : prophète de la religion du Gkabul ayant reçu de la part de Yolah la mission de soumettre la terre entière à l'unique religion à travers la pensée unique et le livre sacré qui porte son nom. À notre sens, le mot *Abi* trouve son origine dans la langue arabe dans le mot « *ab* » qui signifie père. Donc, *Abi* veut dire père de la nation ou de la religion de l'Abistan.

Koa : nom du compagnon de fortune du personnage principal. Etant donné son aide précieuse et sa force mentale dont il fait profiter Ati, son nom viendrait de l'arabe « *koua* » qui signifie « force ».

²⁰⁴ Il ne s'agit pas ici d'une présentation des personnages que nous avons déjà effectuée dans la première partie. Nous nous contentons dans le cadre d'un travail portant sur le néologisme à travers l'*abilang* de nous intéresser au sens des noms propres qui font partie du langage inventé par l'auteur.

Nas : C'est le nom donné à celui qui a découvert un village susceptible de remettre en question la véracité absolue de la foi unique. Son nom rappelle celui du même mot en arabe qui a pour sens « gens ». Puisqu'il est décrit comme un ouvrier quelconque ressemblant à toute la masse ouvrière uniforme qui est au service de l'Empire, nous supposons que c'est bien l'origine de son nom.

Ghetto : ce nom désigne de petites localités parfois souterraines abritant une partie de la population des renégats. Dans ces enclaves, la religion du Gkabal n'est pas obligatoire voire non admise. Ce sont des lieux où les lois religieuses ne sont pas appliquées et où la liberté individuelle est respectée.

c- Des noms communs

Makoufs : nom donné aux mécréants dans l'Empire abistanais. Ils sont aussi ses ennemis. On les désigne également sous d'autres appellations telles que: les *Régs* (pour dire les renégats), les *balisiens* (pour parler des adeptes de Balis) ou encore les *Hors* (vient du même mot en arabe qui veut dire libres ou bien purs)

Chabir : c'est une mesure de distances dans l'Empire abistanais. Ce mot évoque le terme arabe « chibr » qui désigne un empan.

Char : Mot donné à la première grande guerre sainte qui a pour conséquence l'élimination des peuples qui se sont révoltés contre le pouvoir de l'Empire. Ce mot rappelle le terme arabe « *El-Char* » qui signifie le mal.

Nadir : nom donné aux canaux d'information numériques qui existent en Abistan. Ce mot rappelle le terme arabe « *nadara* » qui veut dire mettre en garde ou prévenir.

Mockba : nom pour désigner les lieux de culte et de prière instaurés par l'état totalitaire de l'Empire.

Didi : nom de la monnaie courante en Abistan. C'est à notre sens un diminutif du mot arabe « Dinar ».

Burni : terme qui désigne l'habit traditionnel, uniforme et obligatoire pour les abistanais. Ce mot viendrait du nom donné à un habit traditionnel algérien, le burnous.

Hir : mot qui désigne la soupe traditionnelle des habitants de l'Empire.

Kovs : nom donné aux fusils utilisés par les soldats. Il semble être le diminutif du mot Kalachnikov.

Chaouchs : nom qui désigne les hommes armés du régime abistanais.

d- Des noms communs qui renvoient à la culture arabo-musulmane

Siam : Nom pour désigner la semaine sacrée de l'abstinence dans la religion de l'Abistan. Ce mot rappelle le terme arabe « *El-Siam* » qui signifie littéralement s'abstenir de quelque chose et l'éviter momentanément. En Islam, ce mot est utilisé surtout pour le mois de ramadhan durant lequel le musulman s'abstient de manger, de boire et d'avoir des relations intimes durant toute une journée.

Moussim : nom donné à la période qui coïncide avec le pèlerinage organisé par l'Appareil étatique. Ce mot évoque celui en arabe « *Maoussim* » qui veut dire littéralement période. Dans les sociétés arabo-musulmanes et dans un contexte religieux, ce mot est associé à celui de pèlerinage à travers l'expression « *Maoussim El-Hadj* », soit la période du pèlerinage.

Gkabal : ce nom désigne à la fois la religion de la Soumission et aussi le titre du Livre Sacré. Il fait référence au terme arabe « *El-Qabal* » qui veut dire l'acceptation. D'ailleurs, c'est ce mot (acceptation) qui est utilisé par le narrateur pour définir la religion de l'Empire.

Burniqab : C'est le nom donné à l'habit obligatoire des femmes en Abistan. Ce mot est composé de « *Bur* », diminutif de « *Burqa* » qui désigne le petit tissu servant à cacher le visage des femmes dans les sociétés arabo-musulmanes et de « *Niqab* » qui est un autre nom pour désigner le même tissu.

Kho : nom pour désigner la classe des Honorables et des prêcheurs au sein de l'Empire. Ce mot est tiré de l'arabe dialectal algérois pour dire « frère ». D'ailleurs, l'Appareil étatique de l'Abistan est nommé *La Juste Fraternité*. C'est pour nous une allusion à la notion de fraternité en Islam. Dans un contexte particulier, ce mot employé désigne une personne salafiste, voire islamiste d'où le nom du parti politique en Egypte : les Frères Musulmans.

e- Des noms communs composés et des acronymes

Jobé : nom pour désigner le Jour Béni

Joré : Nom pour désigner le Jour de Récompense.

Liva : Nom pour faire référence au Livret des Valeurs.

Abigouv : Nom pour désigner le Gouvernement d'Abi.

Cafo : Nom pour désigner la Casbah des Fonctionnaire.

Samo : nom donné à la police de la Santé Morale au sein de l'Abistan.

Antireg : Nom pour désigner la police créée pour retrouver les Regs au milieu de la population de l'Abistan

JRC : acronyme pour désigner la Journée annuelle de la Récompense Céleste.

AMCQ : acronyme pour désigner l'Assemblée des Meilleurs Croyants du Quartier.

À partir de cette liste non exhaustive, nous baserons notre réflexion sur trois remarques. La première est que tous ces termes recensés font partie du champ lexical de la religion et de son discours, ce qui confirme la centralité de ce thème dans l'intrigue de *2084*. La deuxième est que ces mots en *abilang* semblent tous inventés par emprunt lexical à la langue arabe, ou alors répondent aux principes du *novlang* ce qui les inscrit de facto dans un cadre allusif et référentiel. La troisième remarque qui est la plus importante pour notre présente étude est que ces mots nous permettent d'aborder la problématique du néologisme²⁰⁵ en analyse du discours, sachant que sa pratique est significative notamment pour le discours littéraire.

3- La problématique du néologisme

L'invention d'une langue appropriée afin de raconter le monde de 2084 répond à un besoin aussi littéraire que discursif chez l'auteur et ne saurait donc être considéré comme secondaire. La prise en considération de l'*abilang* comme langage à caractère néologique devient donc à la fois évidente et nécessaire pour la suite de notre réflexion. Il faut rappeler que la notion du néologisme littéraire ou romanesque est, du point de vue de la sémantique textuelle, significative. La suite de notre analyse se focalisera alors sur le double questionnement suivant : quel est le fonctionnement discursif de l'*abilang* au sein du roman sansalien en tant que néologisme littéraire ? Et comment répond-t-il à l'originalité du récit quant à sa position contre discursive?

²⁰⁵ Nous ne voyons aucun intérêt à parler d'Hapax littéraire (bien que les mots inventés n'aient été utilisés jusqu'ici qu'une seule fois) car tous les mots qui sont inventoriés dans notre liste sont expliqués dans le texte et ne constituent donc aucune énigme pour le lecteur.

Dans son approche poétique sur le néologisme littéraire et sa différence avec le néologisme langagier, Michael Riffaterre définit ce concept comme étant :

« *Toujours perçu comme une anomalie, et utilisé en raison de cette anomalie, parfois même indépendamment de son sens. Il ne peut pas ne pas attirer l'attention, parce qu'il est perçu en contraste avec son contexte, et que son emploi comme son effet dépendent de rapports qui se situent entièrement dans le langage.* »²⁰⁶

Nous comprenons donc que le néologisme littéraire est introduit dans une fiction afin de solliciter l'intérêt du lecteur ou du chercheur potentiel quant à la nature de son utilisation et à sa visée que Riffaterre inclut dans la communication d'un message précis. Autrement dit, le caractère délibéré de la création néologique rend le discours d'une œuvre littéraire et de son auteur en partie dépendants du lexique qui devient alors important à analyser.

Ceci conforte notre intérêt pour une étude lexicale du roman *2084*, d'autant plus que le même théoricien avancera plus loin que l'intensité sémantique d'un néologisme romanesque est inhérente à la nature du discours que véhicule l'énonciateur. Par conséquent, l'*abilang* en tant que langue à caractère sacré et religieux ne peut que véhiculer un discours favorable ou défavorable sur le thème de la religion qui s'inscrit dans le discours global du roman²⁰⁷. Quel est donc le fonctionnement de la langue de l'Empire dans une conception néologique ?

Le fonctionnement de l'*abilang* en tant que néologisme est à étudier selon la perspective d'une double allusion que nous avons déjà mentionnée plus haut, à savoir : le détournement d'un lexique arabe et l'imitation du *novlang* et de ses principes. Nous commencerons donc notre raisonnement sur le lien avec la langue arabe.

De prime abord, les néologismes littéraires de *2084* servent à introduire chez le lecteur un imaginaire précis et un univers particulier. Le champ lexical de l'*abilang* appartenant aux cinq catégories ci-dessus renvoie au domaine de la religion du Gkabal et conditionne alors son rôle vis-à-vis du discours antireligieux que nous avons relevé tout au long de la première partie. En d'autres termes puisque le discours antireligieux est à notre sens l'objet de *2084*, le

²⁰⁶Riffaterre Michaël. « Poétique du néologisme. » In: *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1973, n°25. pp. 59-76; doi : 10.3406/caief.1973.1023 http://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1973_num_25_1_1023

²⁰⁷ Nous retrouvons d'ailleurs le même constat concernant le néologisme langagier et son importance par rapport au discours du « créateur-individu ». Voir à ce propos l'article de Guilbert Louis. « Théorie du néologisme ». In: *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1973, n°25. pp. 9-29; doi : <https://doi.org/10.3406/caief.1973.1020> https://www.persee.fr/doc/caief_05715865_1973_num_25_1_1020

langage néologique « religieux » introduit dans le récit par l'auteur devient significatif pour ce type de discours.

Selon Marc Atallah, le néologisme utilisé notamment dans certains genres romanesques tels que les romans d'anticipations ou les dystopies comme c'est le cas pour *2084* sert à créer un lien ou une référence entre l'imaginaire introduit par ce « novum » et une réalité précise²⁰⁸. Si Atallah illustre ses propos par des récits créant un monde apocalyptique dont l'imaginaire est assimilable à la période de la guerre froide (ou post guerre froide), nous pouvons établir le même lien en ce qui concerne le récit sansalien qui s'apparenterait quant à lui à une allusion à l'Islam et aux dérives de l'Islamisme.

En effet, la majorité des termes²⁰⁹ appartenant à l'*abilang* que nous avons relevés plus haut servent non seulement à instaurer un champ lexical religieux mais établissent un lien parfois explicite ou à peine caché entre la religion de *2084* et l'Islam. En ce sens, que ce soit *Yolah*, *Kiiba*, *Qodsabad*, *Siam*, *Abi* ou encore *Burniqab* et *Mokbas* pour ne citer que ces exemples, tous renvoient à la langue arabe ou à des concepts arabo-musulmans ; ce qui par extension implique la religion musulmane et toute sa symbolique.

Ce lien est visible de deux manières différentes, mais complémentaires. D'une part, pour certains de ces termes comme *Yolah*, *Kiiba*, *Burniqab*, ils comportent une simple subversion morphologique et phonétique qui les rend facilement reconnaissables même pour un lecteur non-arabophone. Un lecteur lambda ayant un minimum de culture générale parviendrait à faire le lien entre *Yolah* et *Allah* ; *Kiiba* et *Kaaba* ; et aussi *Burniqab* pour *Burqa*²¹⁰. D'autre part, cette allusion à peine voilée se confirme dans l'aspect sémantique donnée dans le texte. Prenons ces trois exemples pour illustrer.

Yolah désigne un dieu unique, omniscient, omnipotent, exigeant, ayant un prophète et un livre sacré dans lequel il a décrété des lois et quatre-vingt-dix-neuf sentences clés. Il promet le paradis pour ses fidèles et la Géhenne pour les mécréants. Quant à *Kiiba*, le lecteur découvre que c'est une pyramide sacrée qui symbolise l'unicité divine et la puissance de la Juste Fraternité. Comme la *Kaaba* pour les musulmans, sa construction est un événement

²⁰⁸ Marc Atallah, Op.Cit, p. 207.

²⁰⁹ Les autres termes sont à analyser selon les principes du novlang.

²¹⁰ Voir la liste que nous avons établie dans le point précédent pour l'origine de la subversion des autres termes en *abilang*.

miraculeux et un moment majeur pour la religion du Gkabal comme le démontre l'extrait suivant :

« Le Livre d'Abi apprenait aux croyants que sa construction était un miracle accompli par Yölah lorsqu'en ces temps lointains il n'avait d'autre nom que Râ ou Rab. Venu convaincre les hommes du Fleuve de se détourner de l'adoration des idoles et de l'aimer lui seul, il devait bien réaliser quelques miracles pour prouver ses dires. Ce qu'il fit. Le monument avait été érigé en une nuit, sans tapage ni poussière. L'effet fut immédiat, maîtres et esclaves se jetèrent à terre, récitèrent la formule qu'il venait de leur apprendre : « Il n'y a de dieu que Râ et nous sommes ses esclaves », qui ferait d'eux des croyants libres, et ne tardèrent pas à briser les statues de leurs anciens dieux et les chaînes des faux prêtres. ». (pp .155-156)

Dans ce passage, l'allusion à l'édifice musulman est perceptible. Le narrateur rapporte d'abord sa construction dans le Livre d'Abi qui rappelle celle de la *Kaaba* par le prophète Abraham et son fils Ismaël dans le Coran. Il la met ensuite en relation avec la puissance du Dieu Unique. Comme pour la Kaaba qui est bâtie dans le but de promouvoir le monothéisme et abolir le paganisme, la Kiiba aussi est un moyen pour soumettre la population à l'adoration de Yolah et les détourner de leurs croyances antérieures.

A propos du troisième terme, *Burniqab* qui renvoie dans le roman à « un voile épais » dans lequel les femmes sont « comprimées » (p. 43), il permet au lecteur de faire le rapprochement entre le signifié de ce signe et le voile intégral en Islam. Rappelons que le voile ou le Hidjab suscite polémiques et débats dans les sociétés occidentales aujourd'hui.

Par conséquent, ce lexique religieux introduit grâce à la néologie de l'*abilang* sert à instaurer un imaginaire référentiel pour le lecteur. Celui-ci s'appuiera de facto sur cet imaginaire presque explicite durant toute sa lecture pour appréhender à la fois le récit mais surtout le discours de l'auteur. Il lui permettra d'ailleurs de juger à son tour²¹¹ la religion du *Gkabal* et par extension l'Islam puisque le lien paraît évident. En d'autres termes, le lexique de l'*abilang* est une allusion implicite à la religion musulmane par le biais d'un détournement de termes arabes.

Il nous faut rappeler par ailleurs que l'allusion lexicale de l'*abilang* répond aux principes du genre du roman: la dystopie. Lors de la présentation du roman en première partie, nous

²¹¹ Rappelons que vers la fin du récit, Ati reconnaît la nature malveillante de la religion et la nécessité de s'en libérer. Voir la première partie notre analyse des personnages de 2084.

avons défini ce genre comme étant un récit futuriste qui aborde un danger apocalyptique en relation avec l'actualité. Dans ce sens, l'*abilang* répond à cette exigence du genre dans la mesure où en révélant la problématique du langage comme moyen de manipulation voire de restriction de la pensée libre, l'auteur aborde la rhétorique du discours musulman en dénonçant son extrémisme et sa nature perverse²¹². Nous relevons par conséquent que l'*abilang* construit son fonctionnement discursif sur son allusion à la langue arabe ce qui implique la religion musulmane. L'allusion dans ce cas se fait par le biais d'une subversion qui est à peine implicite dans le roman comme nous le démontrons avec les trois exemples.

Quant aux principes du langage orwellien : le *novlang*, l'allusion n'est pas subversive mais répond plutôt à un intérêt imitatif. Si l'allusion à la langue arabe suit un cheminement sémantique pour l'obtention d'un néologisme, lorsqu'il s'agit du *novlang* elle est centrée sur la formation néologique. Autrement dit, pour concevoir l'*abilang* Sansal reprend les mêmes principes langagiers entrepris par Orwell pour l'invention du *novlang*. Voici les trois principes que nous relevons : un champ lexical réduit, un langage de domination et l'utilisation de termes composés ou abrégés.

Commençons par le champ lexical uniforme des deux langages. Le *novlang* est un système de langue politique qui ne comporte que des termes à intérêt politique et pro-Océania²¹³. Dans la même optique, l'*abilang* aussi est un langage qui se limite au lexique religieux et possède pour seule préoccupation la religion. Le passage suivant démontre cet unique objectif de l'*abilang* au sein de l'Empire :

« Ce n'était pas de l'abilang puisque selon une récente promulgation du haut-commissariat à l'abilang et à l'abilanguisation, que présidait l'Honorable Ara, linguiste éminent et féroce adversaire du multilinguisme source de relativisme et d'impiété, les noms communs provenant d'une langue ancienne encore en usage devaient porter, selon le cas en préfixe ou en suffixe, les signes abi ou ab, yol ou yo, Gka ou gk. Tout appartenait à la religion, les êtres et les choses, et les noms aussi, il convenait donc de les marquer. » (p. 238)

Dans cet extrait, nous remarquons bien qu'au même titre que les êtres vivants ou les choses, la langue aussi est vouée à la religion. Tout mot doit alors comporter des affixes qui

²¹² Nous avons déjà mentionné plus haut l'importance du langage pour le discours religieux en particulier l'Islam.

²¹³ Tous les principes auxquels nous faisons référence dans notre argumentation sont tirés de l'appendice du roman de George Orwell, *1984*, publié aux Editions Gallimard, Paris, 1950, pp. 395-408.

renvoient au nom du prophète *Abi*, ou au nom du dieu *Yolâh*, ou encore à celui de la religion du *Gkabul*. Cela démontre bien la relation intrinsèque que Sansal entend incruster entre son néo-langage et la religion de l'Abistan.

Poursuivons par la nature dominatrice des deux systèmes langagiers. Le *novlang* est un langage de domination politique annihilant toute pensée hérétique qui peut mettre en péril l'ordre gouvernemental du Big Brother. Suivant le même sillage, l'*abilang* également est conçue de façon à canaliser la pensée des sujets sur la servitude à Yolâh, à l'obéissance absolue à Abi et la juste fraternité. L'Appareil peut en ce sens, à défaut de l'éradiquer complètement, contenir toute pensée ou attitude profanes nuisant à l'idéologie du Gkabul. Nous avons déjà relevé en amont les deux passages censés prouver la relation entre l'*abilang* et la langue arabe ainsi que le *novlang*, ces deux passages où Toz explique à Ati les origines de langue sacrée. Il lui rapporte aussi ce principe de contrôle absolu qui la caractérise et son essence dominatrice voulue par ses créateurs.

Finissons par la composition lexicale et les abréviations. Le *novlang* est un système qui se base sur la composition lexicale pour la formation de nouveaux termes, ou plutôt de néologismes. Dans le but de restreindre le langage et par là même la pensée humaine, le gouvernement de l'Océania associe deux ou plusieurs termes qui deviennent ainsi une désignation générique puisqu'ils renvoient à un signifié composite. En guise d'exemple, le mot *penséecrime* en *novlang* est un concept qui englobe tous les autres concepts qui signifient s'opposer à la dictature du Big Brother comme : démocratie, liberté, internationalisme, moralité, justice, science, religion... . Ce mot inventé comme d'autres permettent de brouiller la pensée et de ne rendre pour seuls concepts clairs que ceux qui servent la domination du système politique en place.

En *novlang*, il existe aussi le principe de l'abréviation qui sert à plusieurs choses : économiser le temps, ou bien rendre des mots trop longs plus faciles à prononcer afin de répondre au principe de l'euphonie. L'intérêt du gouvernement à travers les mots abrégés est de limiter la portée d'un mot que ce soit par son étymologie – sachant qu'elle peut engendrer la création de nouveaux mots – ou par la suppression des affixes qui peuvent varier les formes

d'une même racine lexicale. Cette méthode est rendue efficace dans *1984* pour réduire le vocabulaire du *novlang* et supprimer ainsi des pensées hostiles au système.²¹⁴

Dans un principe similaire, l'*abilang* recourt aussi à l'abréviation et la composition lexicale dans le but principal d'éliminer toute pensée dangereuse pour la Juste Fraternité. Par exemple, le mot « *abigouv* » est préféré à la nomination « *gouvernement d'Abi* », bien que d'un point de vue sémantique les deux expressions soient identiques. Néanmoins, lorsqu'on parle de « *gouvernement d'Abi* » cela suppose, ou du moins comporte le risque de penser que d'autres gouvernements peuvent ou pourraient exister, et donc le remplacer. Tandis que « *abigouv* » permet d'éluder cette ambigüité et cette ambivalence sémantique du concept de gouvernance. Le mot en question est alors conçu de façon à faire télescoper²¹⁵ à jamais l'idée de pouvoir avec le nom du prophète « *Abi* ». De cette manière, personne ne pourra à l'aide d'aucun autre vocable envisager l'idée de gouvernance détachée de la religion qu'*Abi* représente.

Un second exemple parmi d'autres de composition lexicale et d'abréviation répond à ce besoin d'alléger la richesse langagière afin de mieux la maîtriser et la canaliser pour l'intérêt religieux. C'est le mot « *burniqab* » qui est l'habit des femmes imposé par la Juste Fraternité. Le terme est composé de l'abréviation « *bur* » qui est tiré du mot « *burqa* », ainsi que le mot arabe « *niqab* » qui comporte la même signification que le premier terme. Partant du principe de l'uniformité vestimentaire pour tous les abitanais et abistanaises de l'Empire, ce néologisme est censé supprimer l'idée contraire, c'est-à-dire celle de la diversité vestimentaire. Mais si les deux termes « *burqa* » et « *niqab* » ont été gardés, cela aurait comporté le risque que l'on puisse aussi penser à d'autres noms qui désignent d'autres habits. Ceci aurait impliqué un désir identitaire chez les individus ce qui est une marque de liberté et de démocratie. Le néologisme composé permet alors au système religieux de contrôler les sujets de l'Empire et d'assurer par là même sa pérennité et sa totale souveraineté.

Dans une autre perspective, nous avons mentionné plus haut l'euphonie comme autre objet des abréviations en *novlang*. Sachant que l'euphonie désigne tout vocable harmonieux et

²¹⁴ Nous devons préciser néanmoins que les abréviations servent l'idéologie de l'auteur qui entendait dénoncer les élans fascistes du communisme stalinien à son époque. En ce sens, ce principe rappelle beaucoup les organisations fascistes dont les noms sont issus de l'abréviation ou de l'association de plusieurs mots en un seul comme la Gestapo, le Comintern ou l'Agitprop qui sont cités par Orwell lui-même dans son appendice. Voir aussi la thèse de Frédéric Bélanger-Marchand intitulée *Mémoire et Dystopie : utilisation politique de la mémoire dans le roman 1984 de George Orwell*, présenté en janvier 2009 à l'université du Québec à Montréal.

²¹⁵ Nous empruntons ce vocable dans ce contexte de néologisme à George Orwell qui l'a utilisé dans son appendice de *1984*.

agréable à entendre²¹⁶, le système du Big Brother dans *1984* en use beaucoup. Elle sert à rendre certaines tâches pénibles agréables à exécuter, ou alors certains concepts hostiles faciles à accepter et à assimiler. Orwell prend les deux exemples de « *joiecamp* » qui désigne le camp des prisonniers sur le point de réintégrer la société de l'Océania ; et aussi « *Minipax* » pour parler du ministère de la paix qui n'est autre que le ministère de la guerre. En outre, ces mots phonétiquement euphoniques sont aussi des euphémismes, car ils servent à atténuer le poids de leur véritable sens pour les gens.

Nous retrouvons le souci d'euphonie et d'euphémisme aussi en *abilang* qui les utilise afin d'inciter la population à demeurer éternellement attachée à la pratique religieuse, aussi pénible soit-elle. En guise d'illustration, « *jobé* » qui est la composition de deux abréviations « *jo* » pour *jour* et « *bé* » pour *béni*, est un terme qui renvoie au jour du grand départ des pèlerins pour les lieux sacrés dans les soixante provinces de l'Empire. Pourtant, contrairement à la consonance agréable et positive attachée à ce mot composé, cette journée est synonyme d'un voyage périlleux pour les gens qui ne cessent de l'attendre. En plus de sa véritable nature, la pratique du pèlerinage comporte beaucoup de coutumes dangereuses qui engagent parfois la vie des pèlerins. Voici comment est décrit ce jour dans le roman :

«Ils étaient des millions et des millions à travers le pays, issus de toutes ses soixante provinces, de tous âges et conditions, à compter les jours qui les séparaient du grand départ, le Jobé, le Jour Béni. Dans certaines régions s'était installée la coutume de se rassembler en foules immenses, une fois l'an, et de se flageller abondamment au fouet à clous, dans la joie et le chahut, pour dire que la souffrance n'était rien rapportée au bonheur d'espérer le Jobé ; dans d'autres régions, on se réunissait en jamborees fameux, on se mettait en cercle, en tailleur, genoux contre genoux, et on écoutait les vieux candidats, arrivés au bout de l'épuisement mais pas de l'espoir, raconter leur long et bienheureux calvaire, appelé l'Expectation. » (pp. 23-24)

Dans cet extrait, nous remarquons la présence du champ lexical de la peine, voire de la torture qui entoure le *Jobé*, à travers les mots : « *se flageller ; le chahut ; la souffrance ; l'épuisement ; et calvaire* ». Ces mots sont ainsi inséminés tout au long de ce passage afin de démontrer la véritable nature de cette journée prévue pour être le summum de la pratique religieuse en Abistan. Nous relevons également les figures d'opposition qui reflètent l'essence contradictoire du rite religieux. Dans la première partie de l'énoncé, nous constatons l'emploi

²¹⁶ Définition du Petit Larousse 2016.

de l'antithèse à travers le contraste apparent entre « *se flageller* » et « *la joie* » ; ainsi que « *la souffrance* » qui est reliée au « *bonheur* ». les deux antithèses sont situées sur le même axe sémantique qui est l'attente et la célébration du *Jobé*. Nous avons même une sorte de gradation puisque la seconde opposition est une extension de la première. Ce rapport conflictuel entre les deux pôles de l'antithèse permet de mieux souligner le contraste, voire la contradiction qui entoure le néologisme *Jobé*.

Dans la deuxième partie de l'extrait, nous retrouvons aussi une autre antithèse située sur le même axe sémantique par le biais de la phrase suivante : « *les vieux candidats arrivés au bout de l'épuisement mais pas de l'espoir* ». Cette dernière antithèse est ponctuée par les deux expressions « *épuisement* » et « *espoir* », opposition accentuée par la présence du connecteur « *mais* ». Ce type d'antithèse qui est utilisé dans ce cas dans le même propos que les deux précédentes est désignée par Marc Bonhomme par l'expression « *la coordination adversative* »²¹⁷ et qui renvoie à deux phrases ou expressions contraires coordonnées par un outil d'opposition.

La seconde figure d'opposition se trouve aussi dans la deuxième partie de l'énoncé à travers l'expression « *bienheureux calvaire* ». Nous reconnaissons ici une figure d'oxymore. La qualification pour le moins contradictoire du *Jobé* qui dans sa forme grammaticale réunit un adjectif positif et un nom péjoratif suit la même portée discursive que l'antithèse. Il sert ainsi à démontrer la nature abjecte et discordante de cette sainte journée.

Par extension, ces deux figures d'opposition inscrites dans un registre ironique²¹⁸, voire satirique, sont en harmonie avec le discours antireligieux du roman. Elles consistent à démontrer la nature perverse de la religion du *Gkabul* et forcent le trait de sa contradiction. Elles servent par conséquent à favoriser l'emploi de l'euphorie et de l'euphémisme qui sont l'objet final de ces abréviations et ces compositions lexicales en tant que principe de l'*abilang* au même titre que pour le langage orwellien.

Ainsi comme pour l'allusion subversive à la langue arabe, l'*abilang* construit son fonctionnement discursif sur la base d'une allusion aux principes du langage orwellien : le

²¹⁷ Marc Bonhomme, *Les Figures clés du discours*, éditions du Seuil, Paris, 1998, p. 47

²¹⁸ Selon Bonhomme, la figure de l'oxymore est de loin la figure la plus utilisée dans un registre satirique et dans les pamphlets. Par ailleurs, nous devons préciser que l'ironie qui est perceptible dans cet extrait mais que nous avons juste mentionnée fera l'objet d'une étude complémentaire étant donné son importance et sa présence effective dans le roman. Dans le même sillage, l'allusion faite autour des pratiques shiites fera elle aussi l'objet d'une analyse indépendante pour la même raison.

novlang. Cette seconde allusion est, à la différence de la première, imitative et apparaît à travers la comparaison entre les deux systèmes néologiques.

En partant de ces deux fonctionnements basés sur un intérêt allusif, nous reprenons la seconde partie de notre première interrogation qui concerne la perspective du néologisme comme moyen contre discursif à la religion. L'allusion qui entoure le néologisme dans *2084* à travers l'*abilang* nous permet d'affirmer que le lexique ne peut être dissocié de sa prétention référentielle. Et compte-tenu du fonctionnement du néologisme que nous avons établi, à savoir le détournement d'un lexique arabe et l'imitation des principes de *novlang*, il nous paraît judicieux d'inscrire la suite de notre raisonnement dans la notion de la transtextualité²¹⁹, et plus particulièrement l'hypertextualité. Le double fonctionnement de l'*abilang* correspond en effet aux deux stratégies discursives que Maingueneau met en place par le biais de l'hypertextualité : la subversion et la captation.²²⁰ Ce réinvestissement²²¹ que le théoricien inclut sur le plan de la textualité et de la généricité, nous pouvons l'étendre aussi au lexique puisqu'il participe au discours et à la poétique textuelle de notre corpus. Nous remarquons que le détournement de la langue arabe correspond en ce sens à la subversion. Tandis que la reprise des principes du *Novlang* dans le récit sansalien est une captation. Néanmoins, sachant que ce point s'inscrit dans le roman dans d'autres éléments narratifs et discursifs, nous nous contentons de soulever ici cette double référence avec l'intention de la reprendre lors du dernier chapitre de cette partie.

4- Le second plan au service du discours antireligieux

Jusqu'ici, nous nous sommes intéressé à la pratique singulière du langage à travers l'*abilang*. Mise à part cette particularité de *2084*, qu'en est-il du reste du lexique, celui qui n'est pas inventé ? Est-il objectif du fait d'une narration omnisciente ou au contraire contient-il une quelconque visée illocutoire qui traduit sa subjectivité ?

Durant notre lecture, nous avons remarqué que plus de la moitié du roman est inscrite dans le second plan, ce que Herald Weinrich nomme « *la mise en relief* »²²². Il faut rappeler que tout roman est construit selon deux plans distincts. Le premier concerne le récit, la narration

²¹⁹ Nous avons déjà rapporté les définitions qui entourent cette notion lorsque nous avons abordé la question du paratexte. Voir à ce propos la première partie, chapitre deux.

²²⁰ Dominique Maingueneau, *L'Analyse du discours*, Editions Hachette Supérieur, Paris, 1991, p. 155.

²²¹ Nous empruntons ce terme à Maingueneau.

²²² Harald Weinrich, *Le Temps*, Editions du seuil, Paris, 1973, pp 112-117

et la situation événementielle²²³, tandis que le second constitue une pause du récit à travers la description, les flashbacks, les commentaires des personnages ou du narrateur, ou encore la séquence dialogale. Le premier plan est caractérisé par ce que Weinrich désigne par les « *temps perfectifs* »²²⁴, ceux qui font évoluer l'intrigue romanesque comme le passé simple ou le passé composé. Le second plan est plutôt marqué par les temps relatifs selon Maingueneau aux « *procès posés (...) extérieurs à la dynamique narrative* »²²⁵ ; tels que l'imparfait et le plus-que-parfait qui ne participent pas – ou très peu – à l'évolution le récit.

Dès le début du roman, nous remarquons que le rythme narratif est lent car il comporte une présentation détaillée de l'Empire abistanais et de sa religion. A titre d'exemple, de la page 16 à la page 27, nous sommes confronté à une interminable description de l'Empire, à celle de l'Appareil de la Juste Fraternité et des pratiques religieuses. Pour illustrer nos propos, voici un extrait qui présente les modalités du pèlerinage, ses prérogatives et le fonctionnement qui le régit :

« Les pèlerins étaient les seules personnes autorisées à y circuler, non pas librement mais selon des calendriers précis, par des chemins balisés qu'ils ne pouvaient quitter, jalonnés de haltes plantées au milieu de nulle part, des plateaux arides, des steppes sans fin, des fonds de canyons, des lieux-dits sans âme, où ils étaient comptés, divisés en groupes comme les armées en campagne qui bivouaquent autour de mille feux de camp dans l'attente d'un ordre de rassemblement et de départ. » (p.16)

Aucun personnage n'est mentionné dans ce passage et aucun événement n'est narré. Les pages qui suivent cette représentation de l'Empire rapportent la naissance de l'esprit critique chez Ati, sur fond de désolation dans le sanatorium où il est hébergé. Il faut attendre la page 57 pour que l'intrigue évolue : Ati quitte le sanatorium pour retourner chez lui à Qodsabad. C'est toujours le second plan qui domine ces pages. Puis de la page 57 jusqu'à la page 139, ce sont les doutes et le début de la révolte des personnages Ati et Koa qui marquent cette partie du roman. Très peu d'événements ponctuent le récit dans les dites pages, mis à part la découverte du village mystérieux et le passage de la « *Sainte Examenation* » (p.85) qui sert à inspecter la moralité des croyants. Ce n'est qu'à partir de la page 139 et ceci jusqu'à la fin du roman (p.274) que les personnages entreprennent leur quête de vérité : leur voyage dans le

²²³ Nous avons déjà étudié ce plan dans l'étude des personnages. Voir chapitre trois de la première partie.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Dominique Maingueneau, *Linguistique pour le texte littéraire*, Editions Nathan Université, Paris 2003, p.72

cœur de l'Abigouv pour retrouver Nas et se libérer de la soumission religieuse. Ainsi, nous constatons que le second plan détient une part importante dans le roman.

Nous nous demandons alors pourquoi le second plan semble être privilégié par l'auteur dans son récit ? Est-ce que le second plan possède un impact sur le contre discours religieux du roman ? Est-ce que le lexique constitue dans cette partie une importance pour la pratique discursive du récit ? Sinon, quelles autres stratégies discursives et narratives alimentent le second plan du roman au profit du discours antireligieux ? Avant de répondre à toutes ces questions, commençons d'abord par dire ceci : le second plan est selon nous nécessaire à l'intrigue du roman, à sa narrativité et aussi à son discours. Il se concrétise dans le roman à travers trois éléments : la description, les commentaires du narrateur et le point de vue du personnage principal.

En partant du fait que la description soit « *étroitement liée à la mise en relief* »²²⁶, il n'est pas anodin de retrouver dans le récit plusieurs séquences descriptives à l'instar de l'extrait cité plus haut. Nous ne reviendrons pas lors de notre travail sur les problèmes de définition dont à fait l'objet la description. Nous rappelons juste que d'un point de vue historique, elle a toujours été perçue comme un simple ornement du texte qui, de plus, présente un certain désordre au sein de la trame romanesque. Voici ce que déclare Jean Michel Adam à ce propos :

« Pour l'esthétique classique, le défaut majeur de la description réside dans le fait qu'elle ne comporte ni ordre, ni limites et semble, dès lors, soumise aux caprices des auteurs. »²²⁷

Les siècles qui vont succéder à la période classique vont reconnaître à la description une place prépondérante dans le récit. Beaucoup de théoriciens la présentent comme nécessaire au roman et lui attribuent aussi une « *orientation argumentative* »²²⁸. Jean Ricardou parle de « *belligérance textuelle* »²²⁹ en ce qui concerne la description et Maingueneau lui reconnaît l'introduction d'une « *tension* »²³⁰ dans le déroulement des événements. En ce sens, même si le procédé de la description apparaît comme anarchique, on lui attribue une visée hiérarchique qui sert la mise en place de la narration et du discours.

²²⁶ Ibid. P.76

²²⁷ Jean Michel Adam, *Les Textes : types et prototypes*, Editions Nathan Université, Paris, 1992, p.76

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Dominique Maingueneau, *Linguistique pour le texte littéraire* Op.Cit, p.76

Tout cela nous permet de déduire, dans un premier temps, que la description s'adapte à la narration et au discours de 2084. Dans la première partie de notre travail, nous avons relevé les passages qui démontrent la nature absurde, totalitaire, anarchique et incohérente de la religion et du système qui la représente. En ce sens, la description est une stratégie qui s'ajuste à la situation de l'Abistan puisqu'elle traduit l'anarchie narrative au sein même du texte. Le lecteur à travers la description aura le sentiment de vivre avec le personnage son angoisse et son emprisonnement dans un monde régi par la religion du Gkabal. Nous parlerons donc d'anarchie textuelle qui correspond à celle de l'intrigue.

La description n'est cependant pas la seule stratégie de second plan utilisée par l'auteur. Nous relevons également des commentaires du narrateur et le point de vue du personnage principal sur de nombreux faits et thèmes avancés dans le roman. Par exemple, voici comment Ati perçoit les récits des pèlerins qu'il interroge pour connaître la vérité sur le reste de l'Empire :

« Toujours cependant il restait sur sa faim, avec des remontées subites d'angoisse et de colère. Quelque part, il y avait un mur qui empêchait de voir au-delà des racontars de ces pauvres errants en liberté surveillée, conditionnés pour propager des chimères à travers le pays. Ati regrettait de le penser mais il ne doutait pas que ces délires avaient été mis dans leur bouche par ceux-là qui de loin, au cœur de l'Appareil, contrôlaient leur pauvre cerveau. Quel meilleur moyen que l'espoir et le merveilleux pour enchaîner les peuples à leurs croyances, car qui croit a peur et qui a peur croit aveuglement. Mais c'était là une réflexion qu'il se ferait plus tard, au cœur de la tourmente : il s'agirait pour lui de briser la chaîne qui amarre la foi à la folie et la vérité à la peur, pour se sauver de l'anéantissement. » (p.28)

Cet extrait qui rapporte les premiers doutes religieux d'Ati révèle ce qu'il pense des pèlerins. Dès le départ, le lecteur est confronté aux sentiments du personnage sur ces voyageurs et leurs récits quant à la puissance de l'Empire et de la religion. Le mot « racontars » implique un jugement péjoratif sur ces récits. Le lecteur découvre alors l'insatisfaction d'Ati, son « angoisse » et sa « colère », ses regrets et ses doutes. Vers la fin du passage, nous remarquons le commentaire du narrateur à travers les pensées du personnage ou sa voix intérieure : « quel meilleur moyen.....qui a peur croit aveuglement ». Le narrateur précise que ce sont bien là les « réflexions » d'Ati, ce qui nous pousse à les considérer comme des jugements de valeur sur la nature religieuse de l'Abistan.

Ces commentaires du narrateur ainsi que le point de vue du personnage central ajoutés à la description constituent les trois points essentiels qui alimentent le second plan du récit. Ils sont au service de la narration et du discours du roman parce qu'ils permettent de concrétiser l'enjeu narratif du roman au niveau textuel. Ce premier constat répond à la première des quatre questions que nous nous posons plus haut. Pour répondre à celles qui restent, nous proposons d'analyser ces trois stratégies du second plan séparément. Nous analyserons d'abord la description selon le point de vue d'Ati car c'est à travers son regard que le lecteur découvre l'Empire et sa religion. Ensuite, nous nous focaliserons sur les commentaires du narrateur pour évaluer l'objectivité apparente de son point de vue. Nous relierons si besoin est chacune de ces stratégies à la problématique du lexique dans le roman.

4.1- La description et le point de vue du personnage

Dans un monde fictif qui ne correspond à priori à aucun repère réaliste, la description s'avère nécessaire afin que le lecteur puisse se constituer un imaginaire propre au monde futuriste de l'Abistan. Pour cette raison, nous choisissons de consacrer à la description une étude indépendante en l'inscrivant dans la perspective énonciative du personnage central. Elle apparaît dans le roman soit par l'intrusion de ce que J.M.Adam désigne par les « *thèmes-titres* » qu'il définit comme des mots clés qui introduisent la description dans l'énoncé suivant²³¹, soit de manière allusive à la religion musulmane. Voyons comment cela se concrétise.

A plusieurs reprises dans le récit, le lecteur découvre l'Empire et ses contrées, son allure et son atmosphère. A travers le regard du personnage, il découvre l'état réel du « *pays* » abistanais :

« Une chose le tracassait, mais à la longue elle s'imposa à lui comme une réalité hallucinante : le pays était vide. Pas âme qui vive, ni mouvement, ni bruissement, seulement le vent qui balayait les routes et la pluie qui les lessivait et parfois emportait tout. Le convoi s'enfonçait littéralement dans le néant, une sorte de brouillard gris-noir traversé de loin en loin par des stries lumineuses fulgurantes. Un jour, entre deux bâillements, Ati se fit la réflexion qu'à l'aube de la création il devait en être ainsi, le monde n'existait pas, ni en contenant ni en contenu, le vide habitait le vide. » (p.69)

²³¹ Jean Michel Adam, *Les Textes : types et prototypes* Op.Cit. p85.

Ce passage est une description par ancrage référentiel au thème titre : le pays et le vide qui le caractérise. Le lecteur est d'ailleurs confronté au champ lexical du vide : "le vent", "le néant", "un brouillard", "n'existait pas". Et comme pour confirmer cet état des choses, le narrateur clôture sa description par la reformulation de l'ancrage référentiel : "le vide habitait le vide".

Avant cet extrait, le narrateur rapporte par le biais d'un autre thème titre « la misère », la condition de la population abistanaise après la guerre sainte qui a ravagé l'Empire :

« Après la guerre qui a tout détruit et transformé radicalement l'histoire du monde, la misère a jeté des centaines de millions de malheureux sur les routes à travers les soixante provinces de l'empire, des tribus hagardes, des familles égarées ou ce qu'il en restait, des veuves, des orphelins, des handicapés, des fous, des lépreux, des pestiférés, des gazés, des irradiés. Qui pouvait les aider ? L'enfer était partout. Les bandits de grand chemin pullulèrent, ils formaient des armées et écumaient ce qui subsistait de ce pauvre monde. Longtemps la forteresse a servi de refuge aux errants qui avaient la force et le courage d'affronter les murailles de l'Ouâ. C'était un peu la cour des miracles, on venait de loin chercher asile et justice, on trouvait le vice et la mort. On peut le dire, il n'y a jamais eu pire monde que celui-là. » (p.62)

Nous avons affaire ici à une description prosopographique²³² des plus démunis rattachée au thème-titre de la misère. C'est une énumération des différentes classes d'habitants qui ont le plus souffert de la guerre et de la misère qu'elle a engendrée.

Les deux extraits que nous venons de mentionner servent dans un premier constat à créer une tension dans le récit et surtout chez le lecteur. Celui-ci, dans l'attente de découvrir la ville de Qodsabad qui est la destination du personnage, découvre un Empire vide et monotone ainsi qu'une population misérable et sans espoir. Cette tension élargit le vide et la misère qu'Ati a vécue dans le sanatorium où il se faisait soigner. C'est à travers le regard du personnage que le lecteur prend connaissance de l'Abistan. Ce procédé rend l'objet décrit plus réel et vivant dans l'esprit du lecteur car il est influencé par la perception du personnage et ses sentiments. Il peut alors juger de son état parce que la description semble filtrer par le point de vue d'Ati.

²³² Nous empruntons ce mot à Fontanier qui l'utilise pour désigner la description des traits externes d'un être animé.

Le jugement du lecteur ne peut être que négatif, il est conditionné par la présentation péjorative que le narrateur par les « réflexions » d'Ati dresse dans le récit.

Mais le plus important ce n'est pas la misère ni le vide que le lecteur doit constater, c'est plutôt que ces deux faits inhérents à l'Empire soient la conséquence de la religion. La dernière phrase du dernier extrait : « *On peut le dire, il n'y a jamais eu pire monde que celui-là* » avance de manière implicite que ce monde religieux est le véritable danger pour l'être humain. La même conclusion se retrouve confirmée plus loin dans le texte. L'opinion d'Ati à ce sujet se fait de la manière suivante : « *Ce que son esprit rejetait n'était pas tant la religion, mais l'écrasement de l'homme par la religion.* » (pp.80-81)

Nous avons déclaré plus haut que la description peut être aussi allusive. Nous nous permettons cette affirmation car nous avons remarqué qu'à plusieurs reprises, le narrateur offrait un tableau qui rappelle au lecteur des pratiques similaires au discours musulman ou à la doctrine islamiste. Par exemple, dans ce passage, on égorge ceux qu'on considère comme des criminels ou des mécréants comme indiqué dans le passage suivant :

« En clôture des festivités, on procéda à l'exécution de quelques milliers de prisonniers – du renégat, de la canaille, du fornicateur, des gens indignes. On vida les prisons et les camps et on organisa d'interminables défilés dans les rues pour que le peuple prenne sa part de l'holocauste. Le Grand Mockbi de la Grande Mockba de Qodsabad inaugura le saint carnage sous l'œil concupiscent des caméras en égorgeant de sa main un sinistre bandit, hirsute et dépenaillé, trouvé dans quelque asile de fortune. Le misérable avait la peau dure, le frêle vieillard dut s'y reprendre à dix fois avant d'atteindre la trachée. » (p.124)

Le narrateur décrit ici l'exaltation populaire devant la mort des renégats. Le discours est ici violent et sadique puisque ces exactions sont présentées comme des manifestations de joie et de « *festivité* ». La description provoque chez le lecteur un sentiment de terreur car le narrateur insiste pour décrire comment s'est déroulée cette « cérémonie ». Le trait de la description est d'ailleurs forcé parce que le criminel n'est pas juste égorgé mais mutilé et maltraité. Le lexique utilisé dans l'énoncé suscite l'indignation du lecteur notamment à travers les mots « *camp* » et « *holocauste* » qui font partie des lexiques stéréotypés. Dans le subconscient des lecteurs, les deux termes ont un lien avec l'extermination des Juifs pendant la seconde guerre mondiale et les chambres à gaz. Par extension, le dit lexique introduit une

comparaison implicite entre le pouvoir religieux et les régimes fascistes : la doctrine religieuse leur serait donc assimilable.

Dans deux autres extraits, les personnages Ati et Koa sont témoins de la ferveur populaire pour la guerre sainte. Voilà la façon dont ils conçoivent la chose :

« Autre surprise : la place était noire de monde, les deux amis n'en avaient jamais vu autant, même en rêve. Elle était ainsi, jour et nuit, toute l'année, depuis toujours. Les gens venaient des soixante provinces de l'Abistan en troupeaux entiers, à pied, en train, en camion, et à l'entrée étaient dûment contrôlés, comptés, parqués. (...) [A]dmiré de la foule des badauds et des enfants contenue aux abords de la place, le bloc des volontaires (plusieurs milliers), les uns postulant à un départ immédiat au front, les autres venus s'inscrire pour la prochaine Guerre sainte, qu'ils préféreraient prendre à son commencement pour en connaître toutes les joies. » (p.182)

Et d'ajouter plus loin à propos des volontaires prisonniers :

« Les deux amis apprirent qu'il existait un quatrième bloc, installé à un chabir plus à l'est, un endroit sombre et silencieux, le bloc des prisonniers, plusieurs milliers enchaînés par centaines, qui attendaient d'être bénis et envoyés au front. Les uns étaient des prisonniers de guerre pris sur l'Ennemi, qui refusaient les camps de la mort et qui avaient choisi de se convertir au Gkabal et de retourner au front, mais du bon côté cette fois ; les autres étaient des condamnés à mort abistani, de la canaille, des rebelles, des bandits de grands chemins qui avaient refusé la mort au stade ou dans les camps et choisi de devenir des kamikazes, ils seraient envoyés au front en première ligne pour se faire sauter chez l'Ennemi. » (PP.183-184)

Dans ces deux énoncés, le lecteur découvre par le biais de la perception des deux personnages l'engouement des croyants pour la violence et la guerre. Dans le premier passage, le bloc des volontaires pour la guerre est le plus « admiré » notamment chez les jeunes gens de l'Empire. La guerre est d'ailleurs une source de « joie » pour les jeunes volontaires qui partent au front. Comme pour le premier passage, le second laisse supposer une apologie de la mort et de la violence qu'inculquerait l'Appareil religieux même chez les prisonniers et les renégats. Les « Kamikazes » décrits dans le deuxième extrait rappellent les jeunes de banlieues européennes qui ont un passé de délinquants et partent à la guerre ou

commettent des opérations suicidaires pour se racheter et se faire pardonner²³³. De plus, les deux catégories de volontaires sont décrites comme des « *troupeaux* » et sont enrôlés dans des endroits « *sombres et silencieux* ». Ces deux expressions suggèrent au lecteur que les jeunes volontaires sont manipulés et leurs agissements doivent être tenus secrets. Le lecteur ne manquera pas de faire le lien entre ce qui est décrit dans ces deux passages et la menace islamiste qui prend de l'ampleur dans le monde d'aujourd'hui.

Nous concluons que la description effectuée grâce au point de vue du personnage principal participe au rôle assigné au second plan : transposer le climat malsain de l'intrigue dans le texte. Elle sert alors à incruster chez le lecteur un sentiment de terreur que le regard d'Ati rend plus vivace et vrai. Nous avons donc affaire à une description subjective remplie de lexique axiologique et stéréotypé pour démontrer la véritable nature de l'esprit religieux. Nous pouvons par conséquent affirmer que la description participe au discours antireligieux du roman et constitue pour celui-ci une stratégie discursive, voire même argumentative.

4.2- Ironie et point de vue du narrateur

2084 est un roman construit autour d'un narrateur extradiégétique, c'est-à-dire un narrateur qui ne prend aucune part à l'intrigue. Nous avons affaire à un narrateur omniscient émettant son récit à partir d'une focalisation zéro. Dans de nombreux extraits que nous avons cités plus haut, le narrateur nous dévoile les réflexions et les pensées assumées par le personnage. De temps en temps, le narrateur anticipe le déroulement de l'histoire et laisse entrevoir au lecteur certains faits à venir. Pour illustrer ceci, citons le passage suivant où il est question de la réintégration d'Ati après son retour à Qodsabad :

« Plus tard, longtemps plus tard, il saurait que sa magnifique promotion ne tenait ni à la sympathie des gens, ni à ses exploits, pas davantage à la bienveillance de Yölah mais seulement à la recommandation d'un agent de l'Appareil faite au nom du tout-puissant ministère de la Santé morale. » (p.78)

Dans le passage ce-dessus, le narrateur se permet une entrave dans sa narration puisqu'il dévoile un événement censé advenir plus tard dans l'histoire. Vers la fin du récit, le lecteur découvre d'ailleurs qu'Ati est victime d'une machination depuis sa réinsertion sociale.

²³³ Voir à titre d'exemple l'essai d'Alexandre Del Valle intitulé *Le Totalitarisme islamiste à l'assaut des démocraties*, Editions Les Syrtes, Paris, 2002.

Il est cependant important de signaler que cette omniscience n'exclut pas une intrusion dans le discours du roman. Elle est visible en premier lieu par la relation qu'entretient le narrateur avec le personnage principal. Le fait que le narrateur entreprend la narration ou, comme nous l'avons rapporté précédemment la description en s'appuyant sur le point de vue d'Ati, suppose une certaine connivence entre le point de vue du personnage et celui du narrateur. Dans quelques cas, le narrateur s'efface complètement par le biais d'un discours indirect libre ce qui permet au lecteur d'avoir un accès direct à la pensée d'Ati. Ajoutons à cela le lexique mélioratif utilisé par le narrateur pour parler du personnage. A la page 43, il le décrit en ces termes :

« À trente-deux, trente-cinq ans, il ne savait trop, Ati était un vieil homme. Il conservait un peu du charme de sa jeunesse et de sa race : il était grand, mince, son teint clair tanné par le vent mordant des cimes faisait ressortir le vert piqué d'or de ses yeux, et sa nonchalance naturelle donnait à ses gestes une sensualité féline. Quand il se redressait, fermait la bouche sur ses dents corrompues et consentait un sourire, il pouvait passer pour un bel homme. » (p.43)

Puis, ajoute plus loin :

« Hélas pour Ati, les gens de sa race étaient glabres de peau et gracieux de comportement, et lui l'était particulièrement, ajoutant à cela une timidité de jouvenceau qui faisait saliver les gros sanguins. » (p.43)

La description du personnage principal comporte ici un lexique axiologique qui le rend « sympathique » au regard du lecteur : "charme", "sensualité", "bel homme", les termes axiologiques ne manquent pas. Ajoutons à cela un ton de compassion à son égard dans le second passage : le narrateur plaint son personnage d'avoir une « grâce » et « une timidité » qui le rendent vulnérable dans un monde virile et violent. Nous avons dans cette présentation un effet de pathos suggéré au narrataire surtout et que la maladie d'Ati accentue

Si nous mettons à part la description du personnage qui conditionne sa relation avec le lecteur, comment peut-on parler de point de vue du narrateur surtout si ce point de vue doit suggérer un jugement chez le lecteur ? Pour répondre à cette question, nous parlerons de « *subjectivèmes* »²³⁴ que la narration laisse apparaître à travers les commentaires ironiques du narrateur. Dans *2084*, quand le narrateur ne s'efface pas pour laisser filtrer la voix et le regard

²³⁴ Nous empruntons ce vocable à Emilie Goin.

d'Ati, il est souvent le porte-parole du discours religieux de l'Abistan ou d'une réalité qui lui est afférente.

L'une des explications données quant à l'origine du chiffre 2084 est que c'est une date qui marque la création de la juste fraternité et de l'Empire. Dans l'énoncé suivant, le narrateur l'explique dans ces termes :

« À un autre moment, la date a été rapportée à la fondation de l'Appareil, et plus avant, à celle de la Juste Fraternité, la congrégation des quarante dignitaires choisis parmi les croyants les plus sûrs par Abi en personne, après que lui-même avait été élu par Dieu pour l'assister dans la tâche colossale de gouverner le peuple des croyants et de l'amener en entier dans l'autre vie, où chacun se verra questionné par l'Ange de justice sur ses œuvres. » (p.22)

Dans ce passage, le narrateur se substitue au discours religieux pour donner une explication à la symbolique de 2084. Mais ce discours n'est pas assumé par le narrateur. Cela se voit au ton désinvolte, voire détaché qu'il prend pour rapporter cette explication. Nous dirions même que le narrateur tente de cacher son désaccord quant à cette explication objective en apparence. Le discours religieux qu'il présente ne peut que suggérer une absurdité de sa part : un Dieu qui se dit tout puissant mais qui a besoin qu'on « l'assiste » dans son travail ; un travail qui consiste à aider les croyants à mourir puisque l'expression « l'amener à l'autre monde » n'est qu'un euphémisme à la mort. En plus de cette absurdité, nous décelons une allusion à travers le chiffre des « quarante dignitaires » qui peut faire référence aux quarante voleurs d'Ali Baba. Cette allusion est d'ailleurs renforcée par le registre moqueur du narrateur quand il qualifie les dignitaires de « sûrs ». Nous reconnaissons donc un effet de polyphonie puisque le narrateur disqualifie le discours religieux qu'il prend à sa charge sans pour autant l'assumer.

D'autres procédés ironiques se retrouvent à travers tout le roman. Le prophète Abi est présenté de la sorte au début du récit :

« On savait bien qu'Abi était un homme, et des plus humbles, mais il n'était pas un homme comme les autres, il était le Délégué de Yölah, le père des croyants, le chef suprême du monde, enfin il était immortel par la grâce de Dieu et l'amour de l'humanité ; et si personne ne l'avait jamais vu, c'était simplement que sa lumière était aveuglante. Non, véritablement il était trop précieux, l'exposer au regard du commun était impensable. » (P.30)

Dans cet extrait, le narrateur décrit Abi et ce qu'il représente en Abistan en se positionnant du point de vue du discours religieux. Cependant, nous pressentons une exagération feinte de son image au sein de l'Empire à travers les expressions : "*pas un homme comme les autres*", "*chef suprême du monde*", "*immortel*", "*sa lumière aveuglante*", "*trop précieux*". C'est une série d'hyperboles qui confèrent au discours du narrateur un aspect de risible et de ridicule. Le procédé de l'hyperbole est donc mis au service d'un registre ironique qui suggère le contraire de la mise en valeur du prophète Abi. C'est bien une dévalorisation de ce personnage mystique dont il est question ici, et par ricochet la religion dont il est le symbole. De plus, la valorisation apparente d'Abi s'autodétruit elle-même puisque le narrateur précise que « *personne ne l'avait jamais vu* ». Ce dernier commentaire confirme l'ironie du discours.

A plusieurs reprises dans le récit, le narrateur se livre à des descriptions détaillées qui s'apparentent à ce que Marc Bonhomme désigne par « *une énumération chaotique* »²³⁵. Pour illustrer ceci, nous proposons l'extrait suivant où est décrit l'Abigouv, le cœur de Qodsabad et le centre du pouvoir religieux :

« *Voici ce que fut la traversée de Qodsabad, peu de bonnes choses en vérité au regard de son immensité et de son statut de cité multimillénaire et mille fois sainte : des bains de foule harassants, des passages obligés par toutes les mockbas trouvées sur le chemin, des contrôles à tous les carrefours, des cérémonies pieuses à la chaîne, des jamborees improvisés de candidats au pèlerinage, parfois des échauffourées et des arrestations spectaculaires, des Regs, des fous, des gens recherchés ; c'était aussi des spectacles déprimants : des condamnés qu'on traînait au stade, des convois de prisonniers en route vers les camps et les bagnes ; c'était aussi des arrêts obligatoires devant les nadirs* » (p.148)

Le narrateur dans ces lignes procède à une énumération du quotidien de l'Abigouv. Le lecteur découvre alors le chaos qui règne dans la cité présentée avec exagération au début de l'énoncé comme « *mille fois sainte* ». La description péjorative que fait le narrateur contredit cette particularité de la ville.

Pour finir notre démonstration de l'ironie dans le roman, nous ne manquerons pas de citer un dernier passage où le narrateur rapporte la relation entre l'*abilang* et les renégats de l'Empire :

²³⁵ Marc Bonhomme, *Les figures clés du discours*, Editions Seuil, Paris, 1998, p.84

« La langue sacrée n'exerçait aucun effet sur elle [la population des Régis] même si on lui versait tout le Gkabal dans l'oreille. Dirait-on qu'elle n'agissait que sur les croyants ? Ce n'était pas recevable, le Gkabal est universel et Yölah est le maître de l'univers en son entier, comme Abi est son Délégué exclusif sur terre. Le sourd est bien celui qui n'entend pas. » (p.111)

Si nous avons ajouté ce passage, c'est parce qu'il présente une variante de l'ironie que Philippe Hamon désigne par « *ironie syntagmatique* »²³⁶. L'extrait met en exergue une contradiction entre le pouvoir absolutiste de Yolàh qui entend être « *le maître de l'univers* » et la population des Régis qui échappe à ce pouvoir religieux. Le passage en question souligne donc une incohérence entre la prétention toute puissante de la religion et la réalité du monde insinuée par la présentation du narrateur.

Pour conclure, l'ironie est concrétisée dans le roman à travers de nombreux procédés : la polyphonie, l'allusion moqueuse, l'euphémisme, les hyperboles, l'énumération et l'ironie syntagmatique. Ce discours ironique nous permet d'affirmer la subjectivité du discours assumée par un narrateur omniscient. Ces subjectivèmes véhiculent à l'égard de la religion une prise de position qui s'apparente à une critique, voire même à une opposition à son encontre. Nous pouvons conclure que le point de vue du narrateur, au même titre que celui du personnage ou de la description, est au service du discours antireligieux du roman qui se concrétise de manière implicite à travers cette stratégie argumentative qu'est l'ironie.

Pour conclure

Lors de ce chapitre, nous avons pu voir l'importance du lexique en tant que stratégie discursive et argumentative de *2084*. À travers l'invention de néologisme et par le biais d'un langage fictif, nous avons constaté que le lexique spécifique de l'*abilang* répond à l'ambition d'originalité du récit sansalien. L'allusion à la langue arabe et sa référence au *novlang* concrétisent cette originalité mise en œuvre par l'auteur afin de mener à bien le discours antireligieux. La double fonctionnalité de l'*abilang* nous a démontré ainsi que le lexique peut participer à l'instauration de ce contre discours. Il nous permettra d'aborder par la suite les relations transtextuelles du roman

S'agissant du reste du lexique, nous avons également constaté son importance notamment à partir du second plan de la narration. La description, l'ironie et la double perception du

²³⁶ Ibid.

narrateur et du personnage introduisent de facto un lexique axiologique subjectif qui traduit un jugement de valeur servant le discours antireligieux du récit. L'effacement du narrateur au profit des protagonistes ainsi que sa subjectivité implicite sont autant d'éléments qui introduisent la subtilité du contre discours religieux de *2084*. Nous dirons par conséquent que le second plan joue un rôle essentiel pour assurer l'inscription argumentative et contre discursive du récit.

CHAPITRE CINQ.

Lexique et référentialité dans *le Silence de* *Mahomet*

Introduction

Dans le deuxième chapitre de la seconde partie, nous nous intéresserons à la pratique énonciative et lexicale dans *Le Silence de Mahomet*. Sachant que ces deux pratiques constituent en soi des stratégies discursives et/ou argumentatives dans le récit, nous commencerons par aborder l'importance du lexique arabe avant de passer au lexique axiologique. Celui-ci concernera d'ailleurs l'éthos des personnages narrateurs et leur point de vue dans leurs récits respectifs.

A partir de ces deux éléments d'analyse, nous verrons aussi l'impact de la référentialité dans le roman. Elle sera particulièrement reliée aux jugements de valeur des instances narratives, à leur lexique utilisé (subjectif et stéréotypé) et à l'influence sur la perception du lecteur.

1- L'importance du lexique dans le roman

Proposer une version romanesque de la vie du prophète de l'Islam est une entreprise qui ne manquera pas de susciter des interrogations tant de la part d'un lecteur occasionnel que celle d'un chercheur. Mais pour que cette version romanesque soit crédible tant par sa référence historique que pour le discours sur la religion qui lui est inhérent, le lexique sera déterminant pour ce même discours. Il conditionnera l'idéologie du roman et sa dimension argumentative au service d'un contre discours religieux.

Avant toute chose, nous devons signaler que l'importance du lexique propre à l'imaginaire de l'Islam et à la période historique (qui correspond à la prédication du prophète) est visible de manière explicite dès le glossaire situé en amont du récit. Dans la première partie, nous nous sommes intéressé à la paratextualité en tant qu'élément narratologique qui nous a permis de parler de discours antireligieux dans le roman de Bachi²³⁷. Nous avons abordé lors de cette étude la question du glossaire comme élément paratextuel qui inscrit le récit dans une perspective historique en légitimant toute déviation du discours religieux officiel. Le glossaire sert à recréer l'univers d'où a surgi l'Islam et instaure un imaginaire qui sera à même de reproduire l'atmosphère de la péninsule arabe du temps du prophète.

Ce premier point que nous avons déjà constaté nous amène à un second point qui est la référentialité à plusieurs niveaux du lexique (arabe ou français) utilisé par les quatre

²³⁷ Voir le second chapitre de la première partie.

narrateurs dans leurs récits respectifs. Et c'est sur ce second point que nous allons baser l'essentiel de notre réflexion à propos du langage dans *Le Silence de Mahomet* en raison de son importance pour la concrétisation du discours antireligieux du roman et surtout comme stratégie argumentative pour la mise en place de ce type de discours. Mais avant d'entamer la partie essentielle de la présente étude, nous proposons d'exposer dans un bref préambule les traces apparentes ou à peine sous-jacentes de cette référentialité qui apparaît tantôt dans le récit fictif et historique, tantôt dans le discours de l'œuvre.

De prime abord, le glossaire qui comprend des noms propres en langue arabe ainsi que quelques noms communs constitue un élément d'imitation, voire un lien entre le roman de Bachi et les chroniques musulmanes ou occidentales qui retracent la vie du prophète. Si nous parcourons les chroniques de Tabari (dont la traduction a été réalisée par Hermann Zotenberg) ou les biographies historiques de Roger Arnaldez et Watt, ou encore les romans historiques dont l'objet principal concerne la vie du prophète de l'Islam (ou bien juste une partie) à l'instar de *Loin de Médine* d'Assia Djebbar, nous constatons que plusieurs concepts clés sont maintenus en arabe. Cela permet d'abord au lecteur de s'introduire dans l'imaginaire propre à la période préislamique et Bachi en use ainsi pour le même but. Le lexique arabe permet ensuite à l'auteur de positionner son récit dans une posture biographique, voire historique comme toutes les chroniques. Il s'agit donc plus qu'une imitation, c'est une réécriture²³⁸ de cette Sira d'où l'importance d'un tel lexique « spécialisé » dans *Le Silence de Mahomet*.

En deuxième lieu, étant donné que nous abordons la question du glossaire des termes arabes, nous ne pouvons pas éluder la question des autres mots arabes qui ne figurent pas dans le dit glossaire. Même s'ils n'ont pas fait l'objet d'une définition par l'auteur dans la liste, nous avons jugé utile de nous y intéresser. Dans les quatre récits, nous avons relevé la présence des mots suivants que nous tenterons de définir selon leur utilisation dans le texte²³⁹ :

Balqis : nom arabe pour désigner la reine de Saba.

Al-Bourâq : monture ou cheval blanc qui permet au prophète de traverser les cieux.

²³⁸ A ce niveau de notre raisonnement, nous nous permettons de parler de réécriture historique dans la mesure où nous avons démontré dans toute la première partie la contradiction de la version biographique proposée par Bachi par rapport aux autres chroniques musulmanes et parfois occidentales ce qui constitue rappelons-le un discours antireligieux. Nous ne manquerons pas de revenir sur la concrétisation de cette réécriture lors de nos prochaines analyses.

²³⁹ Nous avons relevé ces termes selon leur occurrence dans le texte et non par ordre alphabétique. Cela correspond mieux à la progression du roman à travers les quatre récits des personnages narrateurs.

Khamr : qui signifie vin en arabe.

Hira : colline sur laquelle le prophète montait pour s'isoler et méditer.

Bay'a : serment d'allégeance que les musulmans prêtent à leur caïd.

Aman : ce mot désigne à la fois la protection qu'un notable donne à un autre homme et peut aussi signifier le serment d'allégeance qu'on peut témoigner pour un chef.

Minbar : estrade comprenant six marches sur laquelle le prophète (ou le calife) montait pour faire son prêche à l'auditoire.

Ridda : nom pour désigner la Guerre d'Apostasie qui s'est déroulée durant le califat d'Abou-Bakr.

Mala : ce mot désigne le comité gouvernemental constitué par les notables et les plus vénérables mecquois pour diriger les affaires de la cité.²⁴⁰

Hijra : nom pour désigner l'Hégire.

Ruouah : nom pour désigner une femelle démoniaque ou un esprit maléfique féminin.

Djizya : c'est l'impôt dont doivent s'acquitter les non-musulmans afin de bénéficier de la protection musulmane et de la liberté pouvoir pratiquer leur religion.

Mouhajjiroun : nom qui désigne les Emigrants à Médine.

Houris : ce sont, selon l'appellation coranique, les femmes du paradis.

Litham : c'est un tissu pour cacher le visage aussi bien chez la femme que chez l'homme.

Achoura : dixième jour du premier mois de Mouharam désignant une fête commémorant entre autre le sauvetage du peuple israélite et de Moïse par Dieu et la destruction de Pharaon²⁴¹.

Fourqan : nom qui signifie littéralement séparation. Il désigne souvent la bataille de Badr ou la communauté musulmane a pris l'ascendant sur la tribu de Qouraych. Mais ce mot

²⁴⁰ Le mot *Hilf* défini dans le glossaire du roman signifie la même chose sauf qu'il peut aussi désigner une alliance ou une fédération.

²⁴¹ La tradition musulmane impute à cette journée d'autres événements religieux.

désigne surtout la séparation définitive entre la communauté musulmane et la communauté juïdaique dont le prophète s'est délié à jamais.

Bayt : vers poétique en arabe.

Ksar : palais en arabe. Ce mot désigne dans le roman le palais des notables juifs à Médine.

Sakieh : arrosoir en arabe.

Iblis : Satan en arabe.

À quoi sert donc précisément le lexique arabe dont nous venons de faire l'inventaire ? Ces mots arabes interviennent dans le roman de façon à constituer une référence intratextuelle à chacun des quatre récits. Pour être plus précis, ils ont un rapport direct au cotexte de chaque récit. Dans le récit de Khadija où il est question de la période préislamique et où le prophète cherche encore comment il sera le prédicateur de son peuple, nous retrouvons donc les termes *Al-Bourâq* ou *Hira*. Ces termes désignent respectivement la créature céleste que le prophète voit en songe avant la révélation et la grotte qui lui a servi de lieu de méditation qu'il pratiquait avant l'Islam²⁴².

Dans le récit d'Abou Bakr, nous pouvons relever les mots : *Bay'a*, *Aman*, *Minbar* ou *Ridda* qui font référence à un lexique propre à la thématique de la guerre et surtout du pouvoir. Ce sont là deux thèmes de la trame qui rythment et conditionnent le récit du personnage narrateur. Nous retrouvons d'ailleurs la même thématique comme leitmotiv dans le récit de Khalid Ibn Al Walid qui utilise lui aussi les termes de *Bay'a*, *Aman* et *Ridda* en plus de ceux de *Djizya* et *Mala*.

Quant au dernier récit, celui de Aïcha, nous y retrouvons surtout les termes *Achoura*, *Ksar* et *Fourqan* qui démontrent l'importance de la question juive et l'adversité que rencontre le prophète de la part des tribus juives à Médine²⁴³.

²⁴² La signification de ces deux termes ainsi que les autres qui vont suivre dans notre raisonnement est présente dans le texte de Bachi. Cette précision nous paraît nécessaire car dans le discours islamique et chez la majorité des chroniqueurs musulmans ou occidentaux, *Al-Bourâq* par exemple ne s'est jamais révélé au prophète avant la révélation divine, ce n'est que durant le Voyage Nocturne que le prophète a parlé de cette créature céleste. Voir à ce propos, les chroniques de Tabari et *Mahomet* par Roger Arnaldez.

²⁴³ Pour plus de détails sur le contenu des quatre récits et les sujets majeurs abordés par les quatre personnages narrateurs, voir la première partie, chapitre trois, le résumé des quatre récits.

Ce lexique arabe qui ne figure pas dans le glossaire, mais apparaît tout au long du roman permet de constituer un champ lexical spécifique à chaque thématique abordée dans les différents récits. En d'autres termes, grâce à ce lexique nous pouvons déduire le centre d'intérêt de chaque narrateur dans ses prises de parole respectives. Ce constat ne manquera pas de nous intéresser lors de notre analyse énonciative. Elle nous servira aussi de base pour organiser notre étude sur la référentialité du roman.

En dernier lieu, sachant que les quatre récits qui composent le roman sont assumés par quatre personnages narrateurs qui dévoilent une part de la vie du prophète, chacun avec sa propre perception des choses et son propre point de vue, nous ne pouvons ignorer la question de la subjectivité du langage que nous constatons tout au long du roman. Cette subjectivité implique comme nous le verrons dans la suite de notre étude la présence d'un lexique axiologique et d'une référentialité multiple. Nous tâcherons d'ailleurs de la définir et de relever les lieux où elle se manifeste durant notre raisonnement à travers les stratégies lexicales des quatre récits.

À titre d'exemple, nous retrouvons dans les quatre récits des positionnements différents de la part des quatre personnages sur la vie du prophète ou la religion musulmane. Chacun raconte des faits selon ses propres jugements de valeurs et sa propre idéologie. Souvent la divergence des points de vue implique une contradiction vis-à-vis du discours religieux²⁴⁴. Par exemple la remise en question de l'illettrisme du prophète, celle des événements miraculeux survenus durant sa prédication, les allusions à quelques manquements moraux de sa part. Tout cela implique une référence à la polémique occidentale concernant le prophète et à la problématique islamiste actuelle. Ces deux derniers points constitueront une part importante de notre réflexion sur le lexique du roman.

Ainsi, la référentialité du roman établie sur la base d'éléments explicites, nous rentrons dans le vif du sujet à propos de l'étude lexicale du *Silence de Mahomet*. Afin de ne pas égarer le lecteur dans les dédales d'une argumentation qui nécessite la mise en perspective de plusieurs points à la fois, nous diviserons notre analyse en deux temps. D'abord l'énonciation comme seule garante d'une approche lexico-sémantique des jugements de valeurs présents dans les récits. Puis le lexique stéréotypé qui, à notre sens dévoile mieux la question de la référentialité plurielle, point crucial dans la mise en place des stratégies du discours antireligieux du roman.

²⁴⁴ Voir le second chapitre de la première partie.

2- Le jeu énonciatif dans la perspective lexicale

L'étude énonciative et les foyers de l'énonciation sont devenus, depuis leur avènement suite à la période structuraliste, des concepts clés pour une analyse du discours tant en sciences du langage qu'en littérature. Les différents champs d'analyse ouverts grâce à cette étude comme les points de vue, la polyphonie, le dialogisme ou encore l'esthétique de la réception sont devenus des éléments essentiels pour une réflexion complète, que ce soit dans une perspective lexicale, sémantique et même sémiologique.

Dans le cas de notre corpus, ce n'est pas l'énonciation en tant qu'acte individuel et l'utilisation de la langue qui nous intéresse, c'est surtout la perspective interactive qui nous importe dans le cadre d'une étude lexicale centrée sur la référentialité et la dimension argumentative du discours. En somme, c'est la multiplicité de l'acte illocutoire et la situation énonciative qui nous permettront d'appréhender cette notion pour notre présente analyse²⁴⁵.

Nous aborderons donc l'étude énonciative, d'abord, par rapport aux instances énonciatives sachant qu'elles constituent la concrétisation des différents actes illocutoires et surtout pour leur importance dans le discours du roman. Ensuite, nous nous focaliserons sur la référentialité et le lexique axiologique selon les différents points de vue des quatre sujets énonciateurs du roman.

3- Les instances énonciatives et leur éthos pour le discours du roman

Si nous avons déjà abordé la question des personnages narrateurs au sein de l'œuvre ainsi que leur rôle pour l'intrigue²⁴⁶, l'étude lexicale nous pousse à aborder cette fois-ci la problématique de l'énonciation et par extension celle des voix énonciatives. Il nous faut toutefois préciser que dans le cas de notre problématique autour du discours antireligieux, nous avons choisi d'aborder l'énonciation comme stratégie discursive et argumentative plutôt que comme un élément de la narratologie, tant l'utilisation des voix énonciatives est cruciale pour la tenue d'un contre discours religieux.

Rappelons que pour *Le Silence de Mahomet*, les voix énonciatives sont divisées de manière explicite en quatre instances narratrices Khadija, Abou Bakr, Khalid Ibn El-Walid et Aïcha. Sachant que chacun de ces quatre personnages prend à tour de rôle le statut de narrateur pour

²⁴⁵ Voir à ce propos le chapitre intitulé « *Discours et Énonciation* » de l'ouvrage de Denis Bertrand, *Précis de Sémiotique Littéraire*, Nathan Université, Paris, 2000, pp. 61-63.

²⁴⁶ Voir le chapitre trois de la première partie.

parler de leur époux, ami ou commandant qui est le prophète de l'islam, nous commencerons par le statut de ces quatre voix de narration.

Il est évident pour nous que les personnages narrateurs occupent le statut d'intradiégétique-homodiégétique puisqu'ils sont partie prenante de l'histoire qu'ils rapportent à la première personne du singulier « je ». Autrement dit, les personnages narrateurs sont impliqués directement dans la narration qu'ils effectuent soit de manière simultanée, soit de façon ultérieure. Nous avons donc une alternance entre une narration simultanée et une narration ultérieure dans tous les récits du roman. Elles apparaissent respectivement lorsque les narrateurs rapportent des faits au même moment que leur prise de parole, ou alors ils font un retour en arrière et racontent des événements au passé.

Afin d'illustrer nos paroles, voici un extrait du récit de Aïcha où le passage d'un type de narration à un autre y est clair :

« Je suis à présent plus vieille que Khadidja à l'heure de sa mort, bien plus ; et cette grande dame, qui m'effrayait jadis, même si je ne l'avais jamais connue, me semble à présent une petite fille perdue dont il faut chérir le souvenir, une image jolie et sainte. Comme je m'en veux à présent, jalouse et bête que j'étais, de l'avoir moquée devant mon bien-aimé. Que sont-ils tous devenus aujourd'hui ? De petits êtres perdus dans les remous du temps et de la mémoire. Oui de tout petits enfants morts. ». (p. 388)

Dans ces paroles que l'on retrouve vers la fin du récit, nous remarquons le parallèle qui est fait par la narratrice entre l'avènement des faits racontés ultérieurement et l'actualisation de sa narration au moment où elle rapporte les dits faits. Ceci est visible dès la première phrase à travers la locution adverbiale « à présent » utilisée à deux reprises et se confirme dans son interrogation par l'adverbe « aujourd'hui », les deux contrastent avec les paroles précédentes. Le parallèle est aussi visible à travers la comparaison que fait la narratrice dans son monologue entre les sentiments qui l'animaient « jadis » et les sentiments qui l'animent au moment où elle se les rappelle et les confie à son lecteur. Si avant, elle jalousait toutes les autres épouses du prophète afin de garder pour elle uniquement l'attention et l'amour de son « bien-aimé », aujourd'hui c'est une femme qui parle avec sagesse mais surtout avec mélancolie, voire une certaine nostalgie et non moins de regret pour les êtres qu'elle « répugnait » autrefois. C'est également le changement du temps verbal qui souligne davantage ce va-et-vient entre cette double narration: le présent de l'indicatif brise ainsi

l'enchaînement événementiel pour faire entendre au lecteur - sans le filtre de l'intrigue - la voix de la narratrice qui devient plus explicite à travers l'embrayage énonciatif marqué par le « je » narrateur qui est mis en relation avec le temps présent.

Cette double narration qui caractérise la présence d'un narrateur impliqué dans l'intrigue romanesque est favorisée par les traits du monologue ou encore des mémoires dont sont imprégnés les quatre récits. Tous les événements rapportés sont donc soumis à la subjectivité du narrateur qui choisit, selon son désir de raconter tel événement plutôt qu'un autre, de donner ses impressions pendant l'événement et après l'événement comme c'est le cas pour le passage précédent. Enfin le narrateur peut aussi porter un jugement sur un fait ou un personnage quelconque comme le fait Aicha par exemple en ce qui concerne les autres coépouses.

On pourrait donc se demander si l'historicité absolue revendiquée par l'auteur à travers son roman ne se retrouve pas ainsi altérée voire détruite par l'auteur lui-même en laissant libre court à la subjectivité des voix narratrices. Cela ne saurait être aussi aisé lorsqu'on constate le choix des quatre narrateurs du roman tout en considérant l'éthos pré-discursif et discursif qui les caractérise. En effet, un texte est rarement séparé des locuteurs qui concrétisent son mode énonciatif. En partant de là, il est difficile de ne pas aborder la question de l'éthos des narrateurs du roman. La notion de l'éthos est définie par Ducrot comme :

« Les mœurs que l'orateur s'attribue à lui-même par la façon dont il exerce son activité oratoire. Il s'agit (...) de l'apparence que lui confèrent le débit, l'intonation, chaleureuse ou sévère, le choix des mots, des arguments. »²⁴⁷

Nous comprenons par cette définition que l'énoncé doit être associé à son énonciateur²⁴⁸ puisque ce dernier est impliqué - de près ou de loin - à son texte et au discours qu'il véhicule. La notion de l'éthos nous permet donc de voir le degré d'implication des instances narratives aux propos tenus dans les quatre récits. Mais surtout, elle nous permet d'évaluer la prise de parole des narrateurs par rapport au discours dominant du roman.

Avant toute chose, il nous faut préciser que les quatre personnages narrateurs bénéficient d'un poids considérable et d'une image préalable dans l'imaginaire musulman : ils sont considérés comme crédibles au sein de la doxa religieuse. C'est ce que Dominique

²⁴⁷ Cité par George Eliah Sarfati, *Éléments d'analyse du discours*, Editions Nathan, Paris, 1997, p. 111.

²⁴⁸ Nous parlons ici de l'énonciation narrative qui n'est pas la même de l'auteur. Celle-ci sera abordé à travers l'éthos auctorial et troisième partie du travail.

Maingueneau désigne par « *l'éthos catégoriel* »²⁴⁹ tant la prise de parole est associée de manière stéréotypique à celui qui la prend. Ainsi, qui pourrait raconter mieux que quiconque la vie intime du prophète si ce n'est ses femmes ? Qui pour raconter la période précédant la révélation et ses voyages en tant que commerçant si ce n'est Khadija sa première et seule épouse pendant plus de deux décennies, ou Abou Bakr son compagnon de toujours ? Qui pourrait raconter l'Hégire et la prise de pouvoir à Médine si ce n'est Aïcha et son père (Abou Bakr) ? Enfin, qui pourrait raconter le génie militaire et stratégique dont a fait preuve le prophète pour porter l'Islam jusque dans des contrées les plus lointaines de l'Arabie si ce n'est Khalid Ibn El-Walid qui en était le principal artisan ?

Cette place privilégiée des quatre narrateurs dans la Sira du prophète nous la ressentons dans le roman. Parfois c'est le personnage lui-même qui se l'accorde de manière explicite comme Aïcha qui déclare d'emblée en amont de son récit :

« Je fus la meilleure épouse de l'Envoyé de Dieu ; je comptais les qualités les plus franches et les plus belles. » (p. 297)

Ou encore Khalid Ibn El-Walid qui vante dès les premières lignes de son récit son rôle déterminant dans la gloire de l'Islam en confiant à son lecteur les paroles suivantes :

« Je n'ai pas à me défier de mon armée ; elle est plus forte parce que je suis parvenu à lui inculquer une foi plus grande que celle que lui inspire Dieu. » (p. 195).

L'autoglorification de ces deux personnages narrateurs peut être classée dans la catégorie de « *l'éthos dit* ». Elle consiste selon les théoriciens de la pragmatique en une déclaration explicite de l'énonciateur qui définit lui-même son statut dans l'acte d'énonciation²⁵⁰. En ce sens, ces deux déclarations permettent une lecture des deux récits sur la base de cet éthos proclamé quant à leur crédibilité et leur importance dans la Sira du prophète.

Nous retrouvons d'ailleurs le même discours d'autoglorification chez Khadija et Abou-Bakr mais il est d'un degré moindre même s'il s'effectue également dans la perspective d'un

²⁴⁹ Dominique Maingueneau, « Le recours à *l'ethos* dans l'analyse du discours littéraire », *Fabula / Les colloques*, Posture d'auteurs: du Moyen Âge à la modernité, URL : <http://www.fabula.org/colloques/document2424.php>, page consultée le 24 août 2018.

²⁵⁰ Ibid.

éthos dit. Voici ce que déclare Khadija à propos de la protection d'Abou Talib pour son neveu Mohammad:

« J'apprends qu'Abou Talib, entré en agonie, refuse toujours de devenir musulman. Que Dieu le protège et le garde ! Il fut pour Mohammad son plus fidèle soutien après moi. » (p. 91).

Dans ce témoignage, ce sont les deux derniers mots « *après moi* » qui permettent au lecteur de mesurer l'importance de Khadija dans la vie et le parcours du prophète. Si l'histoire atteste de l'inflexibilité d'Abou Talib²⁵¹ pour protéger le prophète et sa religion (bien qu'il n'y ait pas adhéré), Khadija par ces deux mots vient se positionner encore plus haut puisqu'elle considère le soutien d'Abou Talib comme second par rapport au sien. Ceci confirme l'éthos dit qui, bien qu'il réside seulement dans les deux derniers mots de l'extrait, suffit à faire valoir les paroles de la première épouse du prophète.

Abou Bakr quant à lui rappelle dans son récit son rôle pour l'Islam en affirmant avec certitude :

« Je sais, moi, Abou Bakr, premier calife de l'Islam, je sais que je resterai dans la mémoire des hommes comme celui qui accompagna Mohammad. Je resterai comme son premier et seul ami, jusqu'à la fin des temps » (p. 122).

Cette confession sur un ton prédicatif voire prophétique démontre le poids que détient ce personnage dans l'histoire de l'Islam. Mais la mise en avant de la personne du narrateur par la répétition du pronom « *je* » et l'accentuation emphatique à travers ce « *moi* » personnel démontre surtout l'éthos discursif et pré-discursif qui met en valeur le témoignage et le récit d'Abou Bakr.²⁵²

Parfois, c'est un autre personnage narrateur qui témoigne de la place d'un autre dans la biographie du prophète. Par exemple, Abou Bakr parle de Khadija comme la protectrice de son époux. Il présente Khalid Ibn El-Walid comme le meilleur général de l'armée musulmane et aussi décrit sa fille Aïcha comme l'être le plus chéri par le prophète. Nous retrouvons ce

²⁵¹ Pour l'histoire, Abou Talib ne s'est pas converti à l'Islam mais il a toujours apporté son soutien au prophète et à ses partisans. Pour cela, il a été banni avec les musulmans et il est mort en étant privé de sa gloire de chef de son clan. Voir Tabari, *Mohammed sceau des prophètes*, Op.cit, p.78

²⁵² Si nous parlons de l'éthos pré-discursif pour les quatre personnages narrateurs c'est parce que tout lecteur ayant un minimum d'information sur la vie du prophète et l'histoire musulmane recevra leurs récits respectifs sur la base de cette image préalable et de cette place octroyée par l'Histoire.

genre de témoignage chez tous les narrateurs qui confirment leur importance respective pour l'Islam et son Messager.

Néanmoins, c'est « *l'éthos montré* » contrastant avec « *l'éthos dit* » - tout en l'affirmant - qui prend le relais et rend compte de la place occupée par les narrateurs dans la Sira. Contrairement à « *l'éthos dit* », « *l'éthos montré* » est visible entre les lignes mais jamais déclaré de manière ouverte et explicite²⁵³. Voici à titre d'exemple ce que confie Abou Bakr sur les songes que le prophète fait avant la révélation :

« J'espérais qu'il ne partageait pas ses songes avec d'autres que moi. J'avais peur qu'on le prit pour un fou, tourmenté par ses djinns. A Mekka, ce genre de réputation était fatal. Moi je le croyais parce qu'il s'entretenait de ses visions avec moi ; il me les dépeignait dès qu'elles advenaient. Il n'en parlait même pas à Khadidja, qui était sa femme, et sa plus fidèle conseillère pourtant ». (p. 121)

Dans cet extrait, le narrateur en abordant le thème des visions de son ami se vante d'avoir été son unique confident. Il se dépeint ainsi de manière implicite comme le fidèle ami du prophète avant même la révélation divine partageant jusqu'à ses secrets les plus intimes alors que sa femme n'y avait pas droit. Le narrateur assure aussi que les songes du prophète aussi bizarres et insolites qu'ils fussent, il ne les a jamais mis en doute. Ceci est une allusion au surnom donné à Abou Bakr « *Eç-çiddiq* » qui veut dire littéralement le croyant ou le fidèle. Le surnom lui est donné car il a toujours selon les traditions cru le prophète du premier coup sans aucune hésitation²⁵⁴. Ce passage est imprégné par conséquent par un éthos montré puisque le lecteur conclut par lui-même de la place du narrateur dans la vie du personnage principal.

Nous retrouvons par ailleurs dans les quatre récits un choix sélectif et subjectif des événements racontés car les narrateurs optent pour certains événements plutôt que d'autres, ce qui signifie qu'ils mettent en valeur des faits tout en laissant dans l'ombre d'autres. Ou bien alors ils insistent sur tel événement et ne font que mentionner l'autre ou y font allusion. En ce sens, si Aïcha mentionne quelques-unes des autres épouses du prophète, c'est pour mieux parler de l'amour que lui portait comme le démontre le passage que nous avons relevé plus haut. Ou encore, si Abou Bakr aborde le thème du pouvoir et sa succession au prophète, c'est pour rappeler à ses détracteurs que sa nomination s'est faite par les plus valeureux

²⁵³ Dominique Maingueneau, Op.Cit.

²⁵⁴ Voir à ce propos la conversion d'Omar selon les chroniques de Tabari Op.Cit, pp. 70-75.

compagnons du prophète et non de son propre désir. Ces exemples impliquent la présence effective d'un ethos montré, suggéré au lecteur de manière implicite.

Les deux dimensions de l'éthos que nous retrouvons dans les quatre récits, c'est selon nous une manière pour Bachi de crédibiliser son propre discours. En faisant appel à ces personnages historique pour son roman, l'auteur s'inspire de la tradition musulmane qui considère par exemple qu'Aïcha est l'épouse préférée du prophète ou que Khalid Ibn El-Walid est l'homme fort et le principal commanditaire des victoires islamiques. Cependant, cette référentialité vis-à-vis des traditions musulmanes va au-delà du simple fait que l'auteur reprenne à son compte l'éthos des personnages narrateurs tel qu'admis par la doxa afin d'accentuer la portée historique du roman. Bachi s'inspire de la méthodologie suivie par les concepteurs de la Sira²⁵⁵ qui consiste à se référer toujours aux contemporains du prophète. C'est ce qu'on appelle dans la science du Hadith l'*Isnâd* et le *matn*, c'est-à-dire respectivement la source qui comporte tous ceux qui se sont transmis successivement le hadith (la chaîne des témoins) ; et le contenu du hadith que ce soit une parole du prophète, un acte ou encore ses silences²⁵⁶.

Cette référence est vitale pour toute biographie historique surtout dans un cas qui suscite beaucoup de débats et de désaccords comme c'est le cas de la biographie du prophète. C'est d'ailleurs pour cette raison que Francesco Gabrieli se voit obligé de faire la précision suivante dans son ouvrage, avant même d'aborder la vie privée du prophète :

« Cette partie de notre recueil est constituée avec des éléments puisés dans la tradition sacrée des musulmans (celle des hadiths). »²⁵⁷

D'ailleurs, Gabrieli ne manquera pas durant toute la partie qu'il consacre à la vie intime du Messager de solliciter entre autres les témoignages d'Ali gendre et cousin du prophète, Abdallah Ben-Abbas cousin du prophète, et aussi Aïcha son épouse.

Le choix de ces quatre personnages narrateurs est par conséquent loin d'être fortuit car ils assurent l'authenticité recherchée par l'auteur pour son roman et l'incrument au sein même de

²⁵⁵ Nous devons préciser que l'imitation de la méthodologie des chroniqueurs musulmans comporte une double visée illocutoire. Nous l'aborderons lorsque nous traiterons dans le chapitre six de l'hypertextualité.

²⁵⁶ Voir à ce propos l'ouvrage de G.H. Bousquet, *L'authentique Tradition Musulmane, Choix de Hadiths (El-Bokhâri)*, Editions Bernard Grasset, Paris, 1964, pp. 16-17.

²⁵⁷ Francesco Gabrieli, *Mahomet*, Editions Albin Michel, Paris, 1965, p. 302.

la trame romanesque²⁵⁸. L'étude préliminaire sur l'éthos des instances narratives, leur statut dans leurs récits et le mode de narration qu'il implique nous permettent alors d'aborder la problématique de l'énonciation sur la base du discours de chacun d'eux qui est de facto intrinsèque au discours religieux. Autrement dit, l'éthos des énonciateurs permet l'incorporation du roman dans un champ discursif précis : le discours historique et religieux. Sachant que la subjectivité narrative est tributaire d'une dimension référentielle, voyons donc la façon dont cela se concrétise dans le récit.

4- La subjectivité des narrateurs et la référentialité problématique

Lorsqu'on parle de multiplicité des instances narratives, cela implique la présence de plusieurs points de vue et de jugements de valeurs des sujets énonciateurs. Cela suppose aussi la présence des effets pathémiques (qui relèvent du pathos et du passionnel) et idéologiques produits par le récit des quatre narrateurs. Dans le cas de notre corpus, les narrateurs homodiégétiques et l'illusion générique qui inscrivent les récits dans la sphère du monologue²⁵⁹ et des mémoires accentuent la relation narrateur – personnage – lecteur. Toute narration d'un événement ou la mise en valeur d'un trait de personnalité du prophète conditionnent en ce sens la réception du lecteur (virtuel) ou du narrataire. Que ce soit par rapport au récit ou alors au personnage central, le lecteur sera amené de facto à émettre un jugement sur la biographie du prophète en se basant sur le témoignage des narrateurs.

Ceci dit, avant de parler de l'importance de ces points de vue dans le roman, nous sommes en droit de nous interroger sur les raisons d'une telle présentation multiple. Selon nous, le choix de cette plurivocalité de la narration (au lieu d'un narrateur extradiégétique et omniscient) favorise la dimension historique du roman. En effet, centrer la narration du roman sur la perception d'un unique narrateur externe à la trame du récit aurait altéré la perspective biographique de l'œuvre. De plus, cela aurait défavorisé l'effacement total de l'auteur, ce qui au final n'aurait pas servi l'objectivité et l'historicité recherchées dans le roman. Par conséquent en multipliant les points de vue à travers des énonciateurs avec tout leur poids historique, l'auteur se met en retrait par rapport à son roman. Il permet ainsi au lecteur de s'introduire directement dans la trame romanesque et d'adhérer à la fonction testimoniale des

²⁵⁸ Nous avons déjà abordé dans la première partie au second chapitre l'importance des remerciements pour le roman sachant qu'ils constituent une bibliographie pour le roman, ce qui confirme l'historicité recherchée par Bachi. Or, cette historicité absolue nous la retrouvons également dans le choix des narrateurs.

²⁵⁹ Rappelons que les quatre récits se construisent comme des journaux intimes où les narrateurs s'adressent directement au lecteur.

personnages narrateurs. A ce propos, Bourneuf et Ouellet parlent de « *vision fragmentaire* » qui permet par sa seule mise en place la tenue d'un récit historique²⁶⁰.

Ce premier constat effectué, nous pouvons désormais aborder la question de la subjectivité énonciative à travers la référentialité du roman. Nous nous basons pour cela sur deux dimensions référentielles : celle que nous nommerons la dimension historique qui servira à dévoiler le discours antireligieux au niveau macro-textuel, puis celle qui est relative au lexique axiologique qui sera mise en perspective des points de vue et de l'idéologie des instances énonciatives. Cette dernière concernera le niveau micro-textuel du roman²⁶¹.

Aborder la question de la référentialité implique l'inscription sémantique de l'œuvre à travers son hors-texte et sa filiation bibliographique, que ce soit d'un point de vue historique ou lexical. Sachant que *Le Silence de Mahomet* est considéré comme une réplique romanesque à la Sira et s'inscrit dans le cadre de la biographie, nous ne pouvons éluder sa dimension historique, d'autant plus qu'elle souligne le poids de cette multiplicité narrative dans le roman.

Quant au lexique axiologique, il fait référence en générale à la question de la subjectivité dans le discours. Il suppose la prise en considération des jugements de valeurs et des opinions dont fait part un sujet énonciateur à propos de son objet de discours. On parle en ce sens de « *subjectivèmes relationnels* » pour désigner les marques subjectives des unités lexicales du discours. Ces *subjectivèmes* dévoilent le positionnement idéologique et affectif du narrateur vis-à-vis du personnage. In fine, cela conditionne la manière dont le lecteur jugera le personnage présenté par le narrateur²⁶². Ceci dit, le degré de présence ou d'effacement d'un narrateur détermine cette subjectivité et l'installe un peu plus dans la partie discursive d'un énoncé plutôt que dans sa partie historique relative au récit.

Cette première précision est cruciale pour la suite de notre raisonnement car elle nous permet de définir le périmètre dans lequel nous allons puiser le lexique axiologique. En effet, tout énoncé effectue un va-et-vient permanent entre deux pôles : le discours et le récit. Le

²⁶⁰ Roland Bourneuf et Réal Ouellet, *l'Univers du roman*, Editions Presses Universitaires de France, Paris, 1972, pp. 92-95. Nous reviendrons sur cette question plurielle de la narration lorsque nous aborderons le genre du roman. Voir le chapitre sept de notre travail.

²⁶¹ Cette distinction nous amènera par la suite à nous intéresser à la question de la polyphonie qu'implique la présence de cette énonciation plurielle. Voir le chapitre suivant de la partie.

²⁶² Voir à ce propos l'article d'Emilie Goin, « Narrateur, personnage et lecteur. Pragmatique des subjectivèmes relationnels, des points de vue énonciatifs et de leur dialogisme », *Cahiers de Narratologie* [En ligne], 25 | 2013, mis en ligne le 20 décembre 2013, consulté le 23 août 2017. URL : <http://narratologie.revues.org/6797>

premier pôle favorise la présence effective et explicite d'un énonciateur tandis que dans le second celui-ci a tendance à s'effacer²⁶³. La distinction entre ces deux pôles est importante pour mesurer la subjectivité d'un narrateur et son importance pour l'énoncé. Le roman de Bachi n'échappe pas à cette norme car nous retrouvons la superposition de ces deux plans dans les quatre récits. Afin d'illustrer ce passage du discours au récit, voici deux extraits. Dans le premier, Abou Bakr commente sa désignation comme successeur du prophète :

« Je pris sa place pour conduire la prière. C'est lui qui me le demanda ; et j'acceptai. Il ne faisait plus de doute qu'il me désignait comme son successeur. Avait-il besoin de mots pour cela ? Mohammad privilégiait les actes, non les palabres. ». (pp. 106 - 107)

Dans ce passage, Abou Bakr commente sa prise de pouvoir après la mort du prophète. Il la justifie pour prouver sa légitimité en tant que premier calife qui lui a succédé. Dans ces lignes, les traces de subjectivité sont apparentes à travers les marques de la première personne du singulier « *je, me* » mettant ainsi le narrateur au centre de la narration²⁶⁴. Même si les verbes au passé simple et à l'imparfait induiraient le lecteur vers un le plan narratif du récit, néanmoins la dimension argumentative sur la question du pouvoir et la légitimité d'Abou Bakr indique plutôt la présence de la perspective discursive dans l'extrait. Le second passage que voici est l'enchaînement du premier :

« Il y a bien longtemps, en un autre lieu, quand l'Islam était encore un étranger, Mohammad était monté seul sur une des collines qui dominaient Mekka. C'était un homme dans la pleine force de l'âge. Il ne laissait aucune prise à la maladie, non, pas encore. ». (p. 107)

C'est le retour au récit et au plan historique que nous relevons dans les derniers propos du narrateur. Le changement de plans est visible à travers deux éléments textuels. D'abord, l'indicateur de temps au début de l'énoncé « *Il y a bien longtemps* » qui contraste avec les propos qui ont été tenus précédemment . Puis l'absence des marques énonciatives remplacées par le « *il* » qui renvoie au prophète. Les deux éléments indiquent l'effacement de l'énonciateur et le retour du personnage principal au premier plan du récit.

²⁶³ Voir à ce propos George Elia Sarfati, op.cit. pp. 46-47.

²⁶⁴ Lors de notre étude des personnages, nous avons déjà abordé la présence de ces deux plans narratifs mais selon une autre optique d'analyse. Voir le troisième chapitre de la première partie.

Le passage du discours au récit illustré par les deux extraits nous sert à préciser que notre étude de la subjectivité des narrateurs en rapport avec le lexique axiologique se fera en priorité dans le premier. C'est dans la partie discursive où résident les commentaires (explicites) des narrateurs sur la vie du prophète et leurs jugements personnels. Rappelons que leur point de vue ne manquera pas d'influencer le regard du narrataire sur l'Islam et son fondateur. Cette seconde précision n'exclut pas pour autant la partie récit du roman car elle dévoile à notre sens une réflexion implicite de la part des narrateurs et affirme leurs commentaires explicites.

A cette deuxième précision, nous ajoutons une dernière remarque importante : pour la tenue de notre raisonnement et l'organisation de notre analyse, nous allons nous baser sur des principaux thèmes qui régissent chaque récit. Lors de la première partie, nous avons déjà effectué une présentation des quatre récits du roman et les thèmes abordés par chacun des personnages narrateurs. Nous prendrons donc cet indice en compte pour structurer notre étude et cerner la subjectivité des énonciateurs à travers la référentialité historique et lexicale.

4.1- La spiritualité problématique du prophète

Dans les quatre récits, nous retrouvons le commentaire des narrateurs sur la spiritualité du prophète. Dans le chapitre que nous avons consacré à l'Islam vu par l'Occident, nous avons rapporté que la spiritualité du prophète et la foi monothéiste inédite qu'il propose sont source de polémique. Celle-ci est nourrie entre autre par l'illettrisme douteux du prophète le fait qu'il fut influencé par la tradition judéo-chrétienne. Les commentaires des quatre énonciateurs du roman font allusion à la polémique occidentale en ce qui concerne la spiritualité du prophète. Nous avons déjà relevé dans nos précédentes analyses que le prophète n'était pas illettré comme l'affirme son épouse Khadija. D'ailleurs, les autres narrateurs le confirment en se rapportant à des faits précis. Par exemple, voici ce que raconte Khalid Ibn-El-Walid lorsqu'il a demandé au prophète de s'engager par écrit à le protéger en cas de victoire:

« Mohammad retourna dans la grotte et en ressortit portant sous son bras un rouleau de parchemin qu'il déroula avant d'en couper un morceau. Il s'assit par terre dans la position du lotus et, armé de son calame, inscrivit les termes du contrat par lequel lui, Mohammad, s'engageait à me donner son aman s'il venait à vaincre tous ses ennemis. » (p. 252)

Dans cet extrait, nous relevons clairement une contradiction vis-à-vis de la vulgate historique et du discours religieux²⁶⁵. Mais ce qui retient notre attention, c'est surtout la confirmation que le prophète n'est pas illettré. Bien que ce dernier fait ne soit pas mis au premier plan de l'extrait ce qui oblige le lecteur à le considérer comme un élément secondaire, l'implicite discursif est néanmoins édifiant pour la présente étude. Au-delà de l'apparence objective des propos de Khalid Ibn El-Walid, son témoignage conditionne la perception du lecteur qui n'aura d'autres choix que d'arriver à la conclusion suivante : le prophète est instruit. En quoi cela implique-t-il la référentialité du roman ?

En plus du fait que mettre en doute l'illettrisme du prophète est une contradiction explicite au discours coranique, il a toujours été soutenu par les détracteurs du prophète qu'il a lui-même écrit le Coran. Voici ce qu'écrit Montgomery Watt à ce sujet :

« L'Islam orthodoxe soutient que Mahomet ne savait ni lire ni écrire ; mais cette affirmation est suspecte au savant occidental moderne parce qu'elle lui paraît énoncée pour étayer que l'existence de son Coran est miraculeuse – œuvre qu'un illettré n'aurait jamais pu faire par ses propres moyens. »²⁶⁶

Nous comprenons à travers les paroles du chroniqueur que l'analphabétisme du prophète est un critère déterminant pour le discours religieux et coranique. Ce qui revient à dire de manière logique que toute remise en cause de ce fait est une contradiction à l'encontre de la doxa musulmane. La critique historique que cite M.Watt au sujet de l'instruction du prophète implique un contre discours religieux, ce que nous avons déjà établi dans notre corpus lors de nos précédentes études. Nous remarquons par conséquent la présence d'un discours référentiel dans la mesure où Bachi, tout en faisant appel aux témoignages des quatre personnages narrateurs, s'inscrit dans la lignée de la polémique occidentale. En remettant en cause ce fait dans son roman, l'auteur porte préjudice à la version musulmane à l'image de la critique historiographique. D'un autre côté, nous retrouvons à ce sujet une dimension argumentative qui sert à faire valoir l'instruction du personnage Mohammad comme véridique par la logique des choses. Le passage suivant de Khadija témoigne de la portée argumentative du roman :

« Mon bien-aimé, je le répète encore, savait lire et écrire. Et Waraqa lui apprit même à lire l'hébreu. Sinon comment aurait-il pu commercer avec tous les marchands du monde ? Comment aurait-il pu s'instruire des croyances des

²⁶⁵ Nous avons déjà évoqué le sujet des contradictions lors de l'étude des personnages.

²⁶⁶ W.M.Watt, *Mahomet*, Editions Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1962, p. 37.

nazaréens et des gens du Livre ? Mohammad était d'une intelligence et d'une curiosité telles que jamais il n'aurait accepté d'en savoir moins que les autres hommes. Il lisait donc pendant ses voyages » (p.69)

L'affirmation plus au moins véhémente de la narratrice quant à la capacité de son époux à lire et écrire à travers la phrase « *je le répète encore* » ne fait aucun doute. Ce qui retient aussi notre attention, ce sont les questions rhétoriques tenues par Khadija afin de prouver l'absurdité du contraire. Les dites questions sont biaisées²⁶⁷ car elles sont destinées à avoir une seule réponse déjà connue de l'énonciateur: le prophète n'est pas un illettré. Khadija répond elle-même à son questionnement dans la dernière phrase du passage ce qui confirme la valeur rhétorique de l'interrogation. Le recours à ces questions rhétoriques est une stratégie argumentative employée par la narratrice afin de faire adhérer le lecteur à son affirmation. De plus, ce passage et le recours au procédé interrogatif résonnent comme un jugement de Khadija sur la prétention miraculeuse défendue par le discours religieux. Ce point de vue argumentatif relevé dans les propos de la narratrice ne peut qu'influencer de facto le jugement du lecteur sur ce sujet.

Un autre point est selon nous important à relever concernant la dimension argumentative et l'illettrisme du prophète. L'argumentation est une référence aussi à la tradition occidentale et à la rationalisation du fait religieux entrepris par les chroniqueurs et les historiens occidentaux. Les propos suivants de Watt confirment cette référence implicite introduite par Bachi :

« Au contraire, on sait que de nombreux mecquois savaient lire et écrire et l'on présume par conséquent qu'un marchand tel que l'était Mahomet avait une certaine connaissance de ces arts. »²⁶⁸

Nous remarquons dans les propos de Watt le recours à la déduction logique afin d'infirmer l'illettrisme du prophète. L'appel à la logique et la déduction chez Watt nous le retrouvons

²⁶⁷ Nous empruntons cette qualification à Antoinette Culioli cité par Ducard, Dominique « Une discussion biaisée : la question rhétorique dans le débat parlementaire » In : *Argumentation et discours politique : Antiquité grecque et latine, Révolution française, monde contemporain* [en ligne]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2003 (généré le 11 octobre 2018). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pur/24846>>. ISBN : 9782753538566. DOI : 10.4000/books.pur.24846.

²⁶⁸ W.M.Watt, Op.Cit, p. 37.

dans les paroles de la narratrice. Ce lien implicite constitue également un discours référentiel vis-à-vis de la critique occidentale pour faire valoir le discours antireligieux du roman.²⁶⁹

La question de l'analphabétisme du prophète n'est pas le seul élément qui nous permet d'aborder sa spiritualité problématique. Elle se trouve toutefois reliée à la question de l'influence judéo-chrétienne qui, selon toute vraisemblance appuie l'idée que le prophète est instruit. Voyons comment se concrétise ce second point.

Dans les deux premiers récits du *Silence de Mahomet* – ceux de Khadija et d'Abou Bakr – nous retrouvons la mention des nombreux voyages effectués par le prophète en Syrie. Durant ses voyages, il a pu rencontrer des moines et des prêtres nazaréens ou juifs²⁷⁰. La mention des voyages du prophète n'est pas significative à moins d'être reliée à son illettrisme. En effet, le caractère monothéiste de l'Islam et la ressemblance de nombreux thèmes coraniques avec les Anciennes Ecritures – tels que les histoires des prophètes, la fin des temps ou encore le jugement dernier – supposent que le prophète, instruit par ses connaissances bibliques a pu concevoir une religion et un livre sacré qu'il a lui même écrit. Les propos que tient Khadija quant à la capacité de son époux à lire même l'hébreu sont en fait une allusion à cette critique historique²⁷¹. Nous retrouvons le lien entre les Gens du Livre et le prophète avant la révélation dans le témoignage suivant d'Abou Bakr :

« Quand nous arrivâmes dans un village peuplé de Nazaréens, Mohammad fut accueilli avec les honneurs tandis que moi-même j'y fus ignoré. Alors Mohammad descendit de sa monture et partit avec eux. Depuis sa première rencontre avec Bouhayra, Mohammad avait lié des rapports étroits avec les moines nazaréens ; de plus il était l'époux de Khadija dont le cousin était Waraka Ibn Nawfal, le prêtre de Mekka ». (p. 172)

Dans cet extrait il est fait mention explicitement des liens entre le prophète et la communauté monothéiste de l'Arabie à cette époque. Mais nous pouvons lire aussi, de manière implicite, que le personnage Mohammad est influencé par la doctrine de la dite communauté. Le narrateur rend compte de cette influence par le biais de l'expression

²⁶⁹ Dans le chapitre six de la deuxième partie, nous aurons à en reparler de cette référentialité à la critique historique mais suivant un autre point d'analyse.

²⁷⁰ Nous avons déjà fait mention de ces passages qui rapportent les rencontres du prophète avec ces moines vivants en ermites dans notre analyse des personnages. Voir la première partie chapitre trois.

²⁷¹ Nous nous permettant ce qualificatif de notre part à propos des ces critiques en particulier car celles-ci ne relèvent pas seulement de la pensée occidentale mais elles existaient même chez les contemporains du prophète comme le démontrent de nombreux versets du Coran.

« *accueilli avec les honneurs* », ou encore en qualifiant le lien entre son ami et les prêtres par « *rappports étroits* ». Les deux manières de présenter ce lien suggèrent que le prophète avait déjà conçu une croyance monothéiste avant la révélation divine comme cela est soutenu par le discours coranique.

Ajoutons à cela la dernière phrase du passage qui mentionne cette fois-ci un lien familial entre le prophète et les Gens du Livre par ses épousailles avec Khadija²⁷². C'est une façon d'affirmer encore plus à l'intention du lecteur ce rapport particulier entretenu entre les deux parties. Le passage dévoile donc un point de vue subjectif de l'énonciateur et conditionne le jugement du lecteur. Ce dernier conclura que le prophète de l'Islam est influencé par la croyance judéo-chrétienne et qu'il s'en est inspiré pour concevoir le Coran.

L'instruction du prophète et son rapport à l'écriture biblique que nous retrouvons dans les propos des deux narrateurs contient aussi une référence à la critique occidentale. Celle-ci est souvent imprégnée d'un discours polémiste quant à l'authenticité du Coran et de son Messager. Le commentaire qui suit de Francesco Gabrieli démontre cette référence :

« On peut présumer que, du côté judaïque, il [le prophète] apprit quelques éléments du Pentateuque dans les versions souvent enrichies ou contaminées d'éléments midrachiques, et acquit une connaissance de quelques parties défigurées des livres des prophètes, de la littérature apocalyptique et pseudo-épigraphique. »²⁷³

En somme, tous ces passages que nous avons cités dans cette étude révèlent la spiritualité du prophète et sa foi à travers le regard et le point de vue des énonciateurs du roman. Les passages ainsi corrélés constituent une entreprise syllogistique à travers les points suivants : l'illettrisme non-avéré du prophète, l'influence des Ecritures sémitiques sur sa doctrine ainsi que la dimension argumentative implicite. Ces trois éléments remettent en cause la spiritualité du personnage principal et ne peuvent que conditionner la perception du narrataire la concernant.

La spiritualité problématique ne se retrouve pas uniquement chez le prophète, elle déteint également sur celle des narrateurs du roman. Ils n'hésitent pas d'ailleurs dans leur récit à confier au lecteur leur propre pensée en matière de religion. Parfois, ils prennent position sur

²⁷² Khadija est la cousine du prêtre nazaréen de la Mecque Waraqa Ibn Nawfel. Dans le roman de Bachi, c'est lui qui la donne en mariage au prophète.

²⁷³ Francesco Gabrieli, *Mahomet*, Op.cit, p. 90.

quelques faits relatifs à la foi et à la religiosité. Voici ce que déclare Abou Bakr à propos de sa conversion à l'islam :

« Le lendemain, j'allai le trouver et lui prêter allégeance, à lui et à Dieu ; mais si je ne l'avais pas connu lui, je n'aurai pas cherché à connaître son Dieu. Paroles graves pour un calife, j'en ai conscience, mais je détruirai ces pages éparses avant de mourir. Il ne faut pas qu'elles tombent entre des mains jalouses. Bien entendu, j'ai appris à aimer Dieu, seul, sans jamais me référer à l'ami fidèle. Mais là, je m'avance un peu trop, et je me mens sans doute. » (pp.128-129)

Dans cet extrait, Abou Bakr confie à son lecteur son engagement pour son ami. Mais dans le même sillage, il avoue que c'est le seul engagement qui soit vrai sous-entendant par là que son engagement pour Dieu est tributaire de sa fidélité au prophète. Cet aveu est explicite mais surtout significatif comme le démontre la phrase clé de ce passage : *« Paroles graves pour un calife, j'en ai conscience, mais je détruirai ces pages éparses avant de mourir »*. Le calife affiche alors dans ses paroles une foi douteuse et sans véritable fondement religieux. Même quand il déclare avoir connu Dieu sans l'intermédiaire du prophète, il se reprend en confessant le contraire.

Nous retrouvons la même confession chez Khalid Ibn El-Walid lorsqu'il parle de sa foi dans les termes suivants :

« Je crois en l'Islam et en son Dieu comme je croyais au Dieu de mon enfance à Mekka et que vénéraient les Mecquois avant l'avènement de Mohammad. Plus que tous, je crois en la force de l'homme, en la victoire obtenue sur le champ de bataille » (p. 192)

Dans ce passage, le narrateur met en opposition à travers la conjonction *« mais »* sa foi religieuse et sa force guerrière, tout en affirmant que la dernière est sa véritable source de croyance. De plus, en mettant sur un même pied d'égalité sa foi en Islam et son ancienne foi polythéiste à travers la comparaison dans la première phrase, Khalid Ibn El-Walid soutient que les deux religions ne sont pas différentes. Ces mots induisent au lecteur que l'avènement de l'Islam ne constitue guère pour le narrateur un point de départ nouveau. Son aveu implicite est renforcé dans la seconde phrase de l'énoncé où il confirme sa foi réelle en la force et la victoire sur un champ de bataille. D'un autre côté, le lecteur ne manquera pas de relever la distance que Khalid Ibn El-Walid met entre lui et la foi musulmane en déclarant d'emblée *« Je crois en l'Islam et en son Dieu »*. En effet, le choix du possessif *« son »* qui renvoie à la

troisième personne du singulier plutôt que le possessif « *mon* » indique que le narrateur se démarque de son objet de discours.

Le même narrateur ne manquera pas d'ajouter plus loin dans son récit la déclaration suivante :

« *Je n'ai pas me défier de mon armée ; elle est plus forte parce que je suis parvenu à lui inculquer une foi plus grande que celle que lui inspire Dieu* ». (p.195)

Ce dernier énoncé confirme de manière explicite la distance entre le narrateur et sa religiosité censée être sans reproche. La déclaration en question n'est pas conforme au discours coranique qui affirme dans plusieurs versets que la victoire dans toute guerre ne peut être obtenue sans l'aide de Dieu.

Ainsi, chez ces deux narrateurs que sont Abou Bakr et Khalid Ibn-El Walid leur conversion à l'Islam est relative à leur statut d'amis du prophète et au rôle qu'ils ont joué en faveur de la nation musulmane. En ce sens, leur personnalité au caractère calculateur et cynique que nous retrouvons dans les extraits mentionnés plus haut et dans d'autres altère leur spiritualité et leur image de musulmans modèles et irréprochables. Elle contraste même avec le discours religieux qui soutient le contraire. Cette déduction de notre part se confirme à travers les thèmes qui régissent leurs récits respectifs, à savoir le pouvoir et la guerre que nous aborderons dans le prochain point.

Lors de cette étude de la spiritualité du prophète, nous avons constaté que la référentialité au discours polémiste de l'Occident ainsi que le lexique axiologique utilisé par les personnages narrateurs constituent des points d'appui à l'argumentation présente dans le discours du roman. Par conséquent, cette référentialité et ce lexique spécifique sont des stratégies discursives qui servent le discours antireligieux du *Silence de Mahomet*, ce qui constitue un positionnement idéologique de l'œuvre.

4.2- La religion comme instrument du pouvoir

En amont de la présente étude, nous avons relevé à travers le lexique arabe que la thématique du pouvoir prend une grande part dans le roman, surtout dans les récits d'Abou Bakr, Khalid Ibn El-Walid et Aïcha. Le dit thème apparaît de manière explicite dans le roman tant qu'il fait partie de la Sira du prophète de l'Islam. Néanmoins, nous nous intéressons ici à la manière dont est présentée cette quête du pouvoir par les énonciateurs et ce qu'elle

implique pour la référentialité du roman. Nous ne manquerons pas non plus d'interroger la dimension argumentative relative à ce point dans le cadre du discours antireligieux.

Comme pour la spiritualité du prophète, sa quête du pouvoir et la guerre qu'il a menée tout au long de son parcours sont des sujets dont s'est emparée la critique occidentale. Elle affirme en ce sens que le message du prophète et sa religion ne sont pas imprégnés par un désir de paix et de partage, mais ils sont animés par la quête du pouvoir et un désir de domination²⁷⁴. Nous retrouvons dans *Le Silence de Mahomet* l'allusion à cette critique de manière implicite à travers le témoignage des énonciateurs. La thématique du pouvoir se subdivise dans le roman en trois parties que nous introduirons au fur et à mesure des extraits utilisés: la quête du pouvoir, l'exercice du pouvoir et enfin le pouvoir légué aux compagnons.

Contrairement au discours religieux et aux nombreuses chroniques musulmanes et occidentales, le lecteur du *Silence de Mahomet* découvre que la quête du pouvoir chez le personnage principal ne commence pas à partir de l'Hégire, quand le prophète s'est établi en tant que chef de Médine, mais bien avant la révélation. Dans son récit, Abou Bakr témoigne de la volonté du prophète à dominer les autres peuples alors qu'il n'était encore qu'un jeune commerçant :

« *Contrairement à nous, Mohammad aspirait aux mêmes gloires, avec la force réalisatrice d'un Alexandre. Sous son crâne, il levait des armées et les mettait en marche ; elles dévalaient le monde d'orient en occident, elles portaient en leur sein la parole unique d'un Dieu à naître et conquéraient Jérusalem pour rebâtir le Temple de Salomon.* » (p. 121)

Dans ces paroles qui introduisent un discours antireligieux par sa contradiction apparente au discours religieux, le narrateur affirme que le prophète convoite le pouvoir pour assoir sa domination. Cela est visible non seulement à travers la chronologie événementielle qui se situe avant la prédication du prophète, mais aussi à travers l'utilisation de l'imparfait qui stipule une action de longue durée. Les paroles d'Abou Bakr induisent toutefois, et de manière implicite, que le message divin et la foi religieuse sont secondaires par rapport à l'acquisition du pouvoir puisque c'est à cela qu'« *aspirait* » le prophète en premier et non à « *la parole unique* ». Autrement dit, la foi divine et sa propagation dans le monde ne serait qu'un prétexte pour le dominer.

²⁷⁴ Voir le chapitre *Souverain en Arabie* des chroniques de Montgomery Watt, op.cit, pp. 186-201.

Ce discours implicite apparaît dans la chronologie des faits mentionnés dans l'énoncé. Selon Abou Bakr, le prophète rêve d'abord de lever une armée et de conquérir d'autres contrées pour ensuite leur faire parvenir la foi du Dieu unique. La déclaration sous-jacente que nous avons relevée est confortée par la spiritualité défaillante du prophète que nous avons établie lors de notre précédente analyse. Nous sommes donc face à une construction de blocs sémantiques²⁷⁵ qui peut être schématisée par la phrase suivante : puisque la spiritualité du prophète est problématique voire altérée, le pouvoir est par conséquent le seul leitmotiv de la naissance de l'Islam.

Nous retrouvons la même affirmation dans d'autres extraits du même narrateur lorsqu'il déclare par exemple que « *Mohammad devait se demander même comment il pourrait un jour devenir notre prophète* » (p.173) ; ou encore lorsqu'il rapporte les paroles de son ami qui lui annonçait : « *la foi véritable n'est pas nécessaire à l'homme* » (p.128). Abou Bakr est alors témoin du désir de son ami à acquérir le titre de prophète pour pouvoir diriger le peuple arabe vers sa conquête du monde.

Dans d'autres récits, les personnages narrateurs témoignent du même état d'esprit chez le personnage principal à l'instar de Khalid Ibn El Walid qui rapporte la réponse de Mohammad quand les Qouraychites lui ont proposé d'abandonner sa nouvelle foi :

« *-Pourquoi ne feriez-vous pas une simple profession de foi qui vous donnerait tout pouvoir sur les Arabes et mettrait les Perses et les Roûms à votre merci ? – Mohammad vivait bien parmi les hommes* » (p. 212)

La réponse pragmatique du prophète démontre son projet de départ : conquérir le plus de territoires possibles. Le mot « *pouvoir* » ainsi relié à « *la profession de foi* » joue un rôle important parce qu'il permet au lecteur de le concevoir comme l'objet ultime de la foi religieuse prônée par le prophète. Il dévoile ainsi le projet de domination auquel aspire le prophète de l'Islam

Sachant que d'un point de vue historique, les musulmans ont conquis toute l'Arabie et ont défait les empires Byzantin et Perse, la véracité de cette déclaration se retrouve en ce sens confirmée et ne peut être remise en cause par le lecteur. Il ne peut alors qu'adhérer à la

²⁷⁵ Da manière générale, la « Théorie des blocs sémantiques » (TBS) fait partie de la théorie argumentative de la langue. Elle permet d'isoler un discours sur un fait afin dans dégager la perspective argumentative pour la construction d'un sens souvent implicite ou particulier. Voir à ce propos Alfredo M.Lescano, « Le sujet dans la langue théorie argumentative de la polyphonie et théorie des blocs sémantiques », *Verbum: Revue de linguistique*, ISSN 0182-5887, T. 38, n° 1-2, 2016, pp.3-31

conception problématique du pouvoir chez le prophète. Ce procédé dans le roman qui consiste à faire concorder les paroles du prophète ou ses faits avec le déroulement de l'Histoire répond à la dimension argumentative qui constitue une stratégie contre discursive dans le roman²⁷⁶. De plus, le commentaire de l'énonciateur contribue à présenter le pouvoir comme problématique chez le prophète de l'Islam. En déclarant que « *Mohammad vivait bien parmi les hommes* », Khalid Ibn el Walid désacralise le prophète en attestant de manière implicite et sous-entendue de son esprit rationnel et calculateur loin de toutes considérations religieuses.

La quête du pouvoir chez le prophète ne peut alors être dissociée de son image de conquérant que l'Occident lui a toujours attribuée. Voltaire, en jugeant le parcours du prophète et son désir de pouvoir, aura la réflexion suivante dans son *Essai sur les Mœurs* : « *ce fut certainement un très grand homme (...). Il fallait qu'il soit martyr ou conquérant* »²⁷⁷. Dans le roman de Bachi, le « *Mahomet conquérant* » dont parle le philosophe français apparaît tout au long des trois derniers récits à travers le thème de la guerre qui constitue l'exercice du pouvoir. En guise d'illustration, Aicha rapporte en ces termes comment son époux a utilisé la force pour soumettre les tribus juives de Médine :

« *Que dire de Mohammad quand il trempa son glaive dans le sang des juifs de Ouraydha ? En vérité ce fut surtout Ali et Zoubayr qui exécutèrent la sentence et égorgèrent tous les hommes de la tribu. Plus de six cents personnes ! Comme cette histoire est compliquée, et s'il n'y avait eu Rayhâna, je ne l'aurais contée, pour ne pas avoir à rougir des actes de mon bien-aimé.* » (p. 321)

Dans cet extrait, la narratrice fait part à son lecteur de la guerre sanglante que le prophète a menée contre la tribu juive. Elle utilise pour cela un lexique particulièrement intensif et virulent : « *trempa son glaive ; exécutèrent la sentence ; égorgèrent tous les hommes* ». Le lexique violent démontre ici l'atrocité de l'acte guerrier du prophète et ne manque pas de solliciter le pathos du lecteur. En effet, ce lexique dénote le jugement de Aicha sur le fait qu'elle raconte et partage sur un ton confidentiel avec son narrataire. Ceci est visible dans la seconde partie de l'énoncé à travers les phrases suivantes : « *comme cette histoire est compliquée* » et ajoutant plus loin « *je ne l'aurai pas contée pour ne pas avoir à rougir des actes de mon bien-aimé* ». Le jugement de la narratrice et le fait qu'elle se confie sur sa gêne

²⁷⁶ Il est admis dans le discours musulman que le prophète prédit la conquête des deux empires mentionnés dans le passage de Khalid Ibn El Walid. Seulement, selon le même discours, le prophète a fait ces déclarations vers la fin de sa vie en parlant d'un point de vue prophétique, voire eschatologique

²⁷⁷ Cité par Francesco Gabrieli, *Op.Cit.*, p. 351.

apparente à parler de cet événement démontrent aussi sa subjectivité qui influencera la perception du lecteur par rapport à son objet du discours.

Dans les passages suivants, Aïcha témoigne toujours de la persistance du prophète à s'engager dans les conflits militaires afin de soumettre ses adversaires à sa volonté. Elle affirme alors que son époux a tout fait pour provoquer un conflit avec les Juifs :

« Mohammad, alors, craignit la trahison des Qaynouqa, qui étaient nombreux et puissants à Yathrib. Comme ils menaçaient de se retourner contre lui, il chercha à rompre le pacte conclu avec eux devant Dieu et les hommes. »

Et d'ajouter plus loin :

« Mohammad attendit alors le prétexte pour agir contre eux »

Dans ces deux passages, Aïcha rend compte de l'esprit de stratège du prophète. Elle rapporte comment il s'est arrangé pour provoquer un différent avec ceux qui sont une menace pour son pouvoir. Les deux verbes « *chercha* » et « *attendit* » ajoutés au substantif « *prétexte* » est un lexique qui démontre la perfidie dont il use pour établir son propre pouvoir. Ce lexique introduit un jugement de la narratrice sur les actions de son époux et conditionne la réception du lecteur concernant la légitimité du prophète dans ses engagements militaires. Le point de vue implicite de Aïcha qui apparaît dans ce cas par le biais de son choix des mots, influence donc le jugement du lecteur et le dirige de manière à considérer comme illégitimes les actions guerrières du prophète.

Nous ne manquerons pas non plus de relever dans le même passage le caractère antisémite des actions du prophète sachant que l'Islam a toujours fait l'objet d'accusations d'antisémitisme.²⁷⁸ Nous retrouvons le même propos chez Khalid Ibn El-Walid qui révèle l'un des principes sur lesquels se base le prophète pour asseoir sa domination et garantir le succès de ses conquêtes :

« Dieu n'a plus cours ici ! Seuls le hasard et la volonté comptent. A l'inverse d'Omar, Abou Bakr et Mohammad acceptaient cette vérité : pour terrasser son ennemi, il faut déchaîner une plus grande violence que lui ; et mieux vaut être le

²⁷⁸ Voir par exemple l'article de Jikeli Günther, « L'antisémitisme en milieux et pays musulmans : débats et travaux autour d'un processus complexe », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2015/2 (n° 62-2/3), p. 89-114. DOI : 10.3917/rhmc.622.0089. URL : <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2015-2.htm-page-89.htm>

premier à le faire. (...). Saisir le moment propice, voilà la preuve du génie militaire ! Si on laisse échapper cet instant fugace, il ne reste plus qu'à prier Dieu et les anges. » (p. 194)

Dans cet énoncé, le général de l'armée musulmane fait un constat sur la manière dont les guerres et les victoires sont remportées : « déchaîner une grande violence et être le premier à le faire ». Cette leçon de guerre qui est donnée par le narrateur sous la valeur d'une vérité générale introduite par le présent de l'indicatif comporte une série de jugements que voici.

D'abord, les victoires ne sont pas soumises à la volonté divine comme le stipule le discours coranique ce qui introduit un contre discours religieux. Ce premier point confirme la spiritualité défaillante du narrateur que nous avons déjà établie dans notre précédente étude. Ensuite, le prophète a lui-même adopté ce principe guerrier loin de toutes considérations divines ou providentielles. Ce second point prouve non seulement la défaillance d'une spiritualité absolue que le discours coranique attribue au prophète, mais démontre surtout le caractère guerrier et la vision empirique dont il a fait preuve durant son parcours. Ceci renvoie à la critique occidentale qui soutient que « Mahomet » est un conquérant par les armes et non celui des cœurs et des esprits. La référence dévoile alors la nature violente de la religion musulmane.

Ceci dit, tout au long du roman, nous constatons que l'exercice du pouvoir par le prophète ne s'est pas seulement réalisé par ses entreprises militaires. Il l'a été aussi par sa manie du langage. En effet, le témoignage des quatre énonciateurs montre de la faculté oratoire du prophète et sa capacité à manipuler les esprits par son pouvoir de conviction. Khadija rapporte dans son récit que le prophète détenait déjà bien avant sa prédication l'art oratoire et le pouvoir de persuasion:

« Conscient du pouvoir de ses mots, oh cela, il le savait depuis toujours, il pouvait en user pour complaire à son auditoire, que Dieu me pardonne, notre bien-aimé possédait un charme redoutable et il savait prendre dans ses rets un auditeur pour ne jamais plus l'abandonner ». (pp. 60-61)

Dans ses propos, Khadija partage avec son lecteur son émerveillement quant à la capacité du prophète à utiliser les mots et à manipuler le verbe pour persuader autrui. Le lexique qu'elle utilise présente néanmoins ce pouvoir comme une menace pour son auditoire, voire un piège qu'il tend pour soumettre les esprits en quête de savoir. Elle qualifie, en effet, l'art

oratoire du prophète de « *charme redoutable* » et le compare aux « *rets* ». Elle ajoute à cela l'intension délibérée chez son époux à manier la langue lorsqu'elle affirme qu'il est : « *conscient du pouvoir de ses mots* ». Ce passage laisse supposer au lecteur le caractère manipulateur du prophète. A travers ce champ lexical qui constitue un danger sous-jacent, le lecteur peut donc concevoir chez le prophète un usage trompeur du langage.

Abou Bakr confirme à son tour le pouvoir des mots de son ami. Dans son récit, le narrateur illustre l'effet de ce pouvoir dans la conversion d'un jeune homme de Mekka, Saad Ibn Abi Waqqâs. Voici comment il décrit sa relation avec le prophète de l'Islam :

« L'homme était encore très jeune mais fasciné par la personnalité de notre bien aimé. Il embrassa l'Islam. Une des forces de la religion naissante – ce fut sans doute la plus grande – était liée au charisme de Mohammad. Tous les jeunes hommes de Mekka le vénéraient. Ils l'aimaient comme un père, ou comme un frère pour la plupart. Il savait attirer à lui les meilleurs jeunes gens de Mekka. » (p. 131)

Cet exemple démontre la capacité et la force du prophète à pouvoir fédérer autour de lui les personnes qu'il souhaite. Le lexique utilisé par Abou Bakr nous pousse à faire ce constat. Ainsi, le jeune homme est « *fasciné* » par le prophète ; il est lié au « *charisme du prophète* ». Plus encore, les autres le « *vénéraient* » et le prophète « *savait (les) attirer* ». Ce lexique témoigne de la subjectivité du narrateur et laisse apparaître ses jugements de valeur quant au pouvoir manipulateur du personnage principal. Le jugement d'Abou Bakr ne manque pas d'influencer la perception du lecteur et de le faire adhérer à l'image négative qu'il dépeint de son « bien-aimé ».

La conception du pouvoir chez le prophète entre quête et exercice se retrouve aussi dans le parcours des personnages narrateurs, notamment Abou Bakr et Khalid Ibn El-Walid. Le premier est le calife qui lui a succédé et le second est considéré comme le plus grand général de l'histoire musulmane. Nous retrouvons donc la même recherche avide du pouvoir et la même manière de l'exercer dans leur propre discours. Dès l'incipit de leurs récits, nous pouvons constater comment Abou Bakr est devenu le successeur du prophète et comment Khalid Ibn El-Walid a réussi à conquérir toute l'Arabie et défaire les empires Perse et Byzantin. Les deux narrateurs justifieront leurs actes par leur intérêt à voir l'œuvre du prophète continuer et son message perdurer.

Ainsi, Abou Bakr confie comment il a dû gérer la nation musulmane après la mort de son ami. Il dit :

« Aussi je comprends (...) la ridda, cette révolte des tribus arabes qu'il me faut mater si je ne veux pas voir l'œuvre de Mohammad tomber en poussière et les hommes se détourner de Dieu, comme ils se détournèrent d'Alexandre. Je comprends ces tribus qui avaient prêté allégeance à un homme plus qu'à un Dieu et qui maintenant que l'homme a disparu cherchent à se défaire d'un Dieu qu'ils n'avaient jamais admis en leur cœur. » (p. 128)

Et d'ajouter plus loin :

« Et pour que ce Dieu vive, je dois les combattre de toutes mes forces, même si je n'ignore pas que cette guerre est douteuse. Qu'il est difficile d'assumer la charge de Mohammad ! (...) On ne pouvait confier le pouvoir à un enfant, on ne pouvait le confier à Ali. Pourquoi Fatima ne peut-elle le comprendre ? D'après elle j'ai trahi les mots de Mohammad qui désignaient son mari, Ali. » (p. 129)

Dans ces deux extraits du premier calife de l'Islam, ce dernier commente sa succession à la tête de la nation musulmane naissante. Il confie donc ses impressions tout en émettant des jugements de valeurs sur le pouvoir du prophète, la soumission des tribus arabes et la guerre d'apostasie qui a eu lieu après sa mort. La lecture des deux passages ne peut que générer un jugement dépréciatif chez le lecteur puisque la présentation des faits par le narrateur l'induit en ce sens. Comment ceci se concrétise-t-il ?

En premier lieu, ce qui retient notre attention c'est l'aveu exprimé de manière implicite que l'Islam et le pouvoir du prophète se sont maintenus grâce à la force guerrière ou la domination. Nous retrouvons là un rappel de ce que dit la critique occidentale à ce sujet. En second lieu, en déclarant comme vérité incontestable que les tribus arabes n'ont jamais adhéré à l'Islam comme le démontre la dernière phrase du premier extrait, Abou Bakr confirme ce que nous avons déjà relevé dans les extraits précédents à savoir que le prophète est un conquérant par les armes et non par la foi.

En troisième lieu, Nous relevons également le lexique compatissant de l'énonciateur sur ceux qui ont apostasié. Cela apparaît à travers la répétition du verbe « *je comprends* » qui indique dès le départ que l'énoncé est soumis à la subjectivité de l'énonciateur. Aussi dans le même sillage, il y a un lexique péjoratif que le narrateur tient et permet au lecteur de relever

sa subjectivité et d'adhérer alors à ses jugements. A cet effet, nous pouvons citer le qualificatif dans « *cette guerre est douteuse* », ou encore l'exclamation qui suit : « *qu'il est difficile d'assumer la charge de Mohammad* ». Les deux exemples indiquent que le locuteur prend ses distances par rapport à l'héritage du prophète et cela même s'il est le principal exécutant. Le lexique implique par ailleurs un jugement posthume sur la nature du pouvoir mahométan qui ne peut que conditionner le point de vue du narrataire.

En dernier lieu, la dernière partie du second extrait fait allusion aux tensions qu'a connues la communauté musulmane au lendemain de la mort du prophète. De manière précise, ces tensions concernent surtout sa succession et le conflit entre les partisans d'Abou Bakr et ceux d'Ali, gendre et cousin du prophète. Le passage fait donc allusion aux désaccords entre les sunnites et chiïtes. A notre sens, la mention de ce fait dans l'extrait sert à donner une historicité à l'énoncé et à confirmer de même les paroles et le point de vue du narrateur. Nous reconnaissons encore une fois ici à travers cette allusion une référence à la critique occidentale sur la question des tensions entre les proches du prophète afin de lui succéder à la tête de l'empire musulman.

Nous pouvons dire par conséquent que le pouvoir et sa conception chez le prophète ainsi présenté et commenté par les narrateurs introduit une référentialité à la polémique occidentale par le biais du lexique dépréciatif utilisé tout au long des extraits. Le recours à cette référence et à ce lexique négatif permet de mettre en évidence la stratégie contre discursive du roman. Ce contre discours bénéficie d'une dimension argumentative qui tend à confirmer, voire à défendre sa pertinence au sein du récit.

Ceci dit, afin d'élargir notre réflexion, nous ne pouvons ignorer l'existence d'un lexique stéréotypique qui introduit un autre type de référence. En effet dans les extraits que nous avons cités lors de cette étude, nous avons pu relever un lexique qui fait référence à des stéréotypes accolés à l'image de l'Islam aujourd'hui, c'est-à-dire relatifs à la situation géopolitique du XXIème siècle. De nos jours, il n'est pas rare de retrouver des expressions particulières utilisées dans les médias ou les débats télévisés à propos de l'Islam. Elles constituent parfois un raccourci de signification pour un auditeur, ce qui les inclut au niveau stéréotypique du langage. Citons quelques exemples.

Nous avons remarqué dans les passages où est abordé le thème du pouvoir la récurrence de l'expression « *prêter allégeance* », l'utilisation de certains substantifs comme « *un frère* » ou

« *un père* » pour décrire les relations qui liaient le prophète aux jeunes convertis qui le « *vénèrent* ». Ou encore l'affirmation du caractère ethnique de la religion musulmane qui prédomine sur son message. Les passages qui contiennent l'expression « *le prophète des Arabes* » sont nombreux et se retrouvent dans les quatre récits. Pour nous, ces expressions instaurent un lexique stéréotypique qui fait écho aux représentations sociales actuelles de l'Islam. Elles possèdent des significations particulières pour le lecteur du *Silence de Mahomet* publié en 2008. Sachant qu'un stéréotype est socialement conçu par effets de « *réurrences et de fixité* »²⁷⁹ figeant son sens et sa référence ; et aussi que les expressions sont un terrain favorable à la constitution d'un stéréotype du fait de leur caractère de dénomination²⁸⁰, les expressions « *prêter serment d'allégeance* » ou « *faire allégeance* » ne peuvent que confirmer au lecteur que la religion musulmane a toujours été marquée par un élan terroriste. Et pour cause, ces expressions reviennent souvent dans les discours des occidentaux sur les organisations islamistes comme Al-Qaida et Daesh. Les médias par exemple utilisent beaucoup des expressions comme « *faire allégeance* » pour parler de tous ceux qui ont commis des attentats terroristes en Europe ou font la guerre au Moyen-Orient au nom des ces groupuscules. Ce serment d'allégeance est d'ailleurs présenté dans le langage médiatique comme un passage inévitable pour toute activité islamiste comme en témoigne le passage suivant de David Thomson qui relate le vécu des jeunes Français convertis à l'Islam et partis combattre en Syrie :

« *Un passeur vient chercher Yassine et sa nouvelle famille pour les conduire dans l'un des quartiers d'Alep, tenu par la rébellion jihadiste. À l'été 2013, dans cette ville où les combats font rage depuis un an les attendent déjà plusieurs connaissances françaises. De quoi faciliter leur intégration. Car ni Yassine ni ses amis ne parlent arabe. Mais qu'importe, l'émir auquel ils devront prêter allégeance en Syrie a, comme eux, grandi en France.* »²⁸¹

Par conséquent, le fait de décrire la conversion des tribus arabes à l'époque du prophète en utilisant cette expression est significative car elle permet au lecteur qui découvre la Sira du prophète de faire le lien entre l'Histoire de l'Islam et l'idéologie islamiste d'aujourd'hui. Ceci

²⁷⁹ Patrick Charaudeau, « Les stéréotypes, c'est bien. Les imaginaires, c'est mieux », in Boyer H. (dir.), *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène*, L'Harmattan, 2007, consulté le 24 juillet 2016.

²⁸⁰ Jean-Claude Anscombe, « Dénomination, sens et référence dans une théorie des stéréotypes nominaux », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 36 | 2001, document 2, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 24 juillet 2018. URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/304>

²⁸¹ David Thomson, *Les Français Jihadistes*, Editions Les Arènes, Paris, 2014, pp. 19-20.

introduit donc une référentialité à ce qui est déjà admis dans les représentations du lecteur et favorise alors son jugement sur la vie du prophète et la réalité de la religion musulmane telle que rapportée dans le discours du roman.

4.3- La sensualité controversée du prophète

A la lecture du *Silence de Mahomet*, les thèmes relatifs à la femme sont nombreux comme l'amour, la sexualité, la jalousie, la convoitise, la polygamie et le voile pour ne citer que ceux-ci. Ces thématiques reliées à la femme véhiculent un discours antireligieux qui, comme pour les précédents points, instaure un lien et une référence à la critique occidentale. Cette allusion se concrétise à la faveur d'un lexique axiologique qui démontre la subjectivité des locuteurs et l'importance de leur point de vue.

Le thème de la femme en Islam a toujours constitué chez les occidentaux un point d'orgue qui marque leur critique contre le prophète de l'Islam. Ils émettent des réserves quant à sa conduite décrite comme irréprochable, voire parfaite par le discours religieux et coranique.²⁸² Voici comment Montgomery Watt rapporte cette critique :

« De la même façon, une accusation à la fois européenne et chrétienne fait de Mahomet un sensuel, ou même, dans la langue la plus rude du XVII^{ème} siècle, un "vieux débauché" »²⁸³

Les accusations en question sont toujours actuelles de nos jours. Seulement, elles ne sont plus portées dans un élan de polémique chrétienne. Elles sont plutôt proclamées au nom des droits de l'Homme et des organismes humanitaires qui prennent comme appui à leurs critiques les comportements des mouvements islamistes à l'égard de la femme²⁸⁴.

Ces critiques sont aussi basées sur les versets coraniques qui comportent, au sens de la morale occidentale, un manquement à l'éthique et à la dignité humaine. Elles se basent également sur les chroniqueurs de la Sira qui ont toujours admis l'amour du prophètes pour

²⁸² Dans notre étude des personnages dans la première partie, nous avons relevé un passage de Aïcha où elle s'insurge contre ceux qui considèrent que le prophète était un homme exempt de tout reproche et dont la conduite est le modèle à suivre. Elle soutient donc que le prophète était au contraire soumis « *aux passions dévorantes* » de la vie terrestre. C'est une contradiction à l'encontre du discours coranique et une allusion au discours de la tradition musulmane.

²⁸³ W. Montgomery Watt, *Mahomet à Médine*, Editions Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1959, p.400

²⁸⁴ Voir à ce propos l'ouvrage de Hubert Lemaire, *Musulmans vous nous mentez*, Editions Riposte Laïque, Paris, 2014.

les femmes. Plusieurs d'entre eux se rapportent aux nombreux Hadiths qui abordent l'amour du prophète pour le sexe opposé à l'instar de celui-ci :

« Parmi les choses de votre monde [qui] m'ont été rendus chers les femmes et le parfum, cependant la fraîcheur de mon œil (joie de mon cœur) est dans la prière. »²⁸⁵

Pour les besoins de notre présente étude, nous allons répartir ce point en deux éléments que nous introduirons au fur et à mesure des extraits à citer : la perversité sexuelle du prophète et le confinement des femmes à un statut subalterne par rapport à l'homme.

Tout au long des quatre récits, le lecteur découvre l'amour du prophète pour le genre féminin. Cependant dans les deux récits tenus de ses épouses, Khadija et Aïcha, les narratrices partagent avec leur lecteur la vie privée de leur époux jusqu'à dévoiler parfois des détails très intimes. Leur témoignage nous fait donc découvrir un prophète amoureux, aimant la compagnie de ses femmes et fidèle. Mais nous découvrons également un prophète avide de sensualité, soumis aux plus basses pulsions sexuelles et cherchant sans cesse afin à étancher sa soif de sensualité.

Ce dernier caractère du prophète qui introduit clairement un discours antireligieux nous le retrouvons décrit aussi dans le mariage du prophète avec Aïcha et avec Zayneb Bint Jahch. Voici donc ce que la narratrice rapporte à propos de ses épousailles avec le prophète :

« Ainsi, quand Mohammad me connut, j'étais encore vierge ; je venais d'avoir neuf ans. Quand mes parents me conduisirent sous son baldaquin, le visage caché sous un voile, j'ignorais tout des relations entre les hommes et les femmes. Quelle ne fut pas ma stupeur quand, après avoir ôté le litham qui recouvrait mon visage, Mohammad enleva ma robe avant de se déshabiller à son tour. » (p. 297)

L'énoncé qui est l'incipit du quatrième récit conditionne d'emblée la position du lecteur vis-à-vis de ce mariage et de la relation entre le prophète et son épouse à travers son point de vue. La narratrice raconte en quelques lignes comment s'est déroulée son union avec son époux tout en partageant son propre ressenti avec son narrataire. Celui-ci découvre par conséquent que Aïcha est conduite chez son époux alors qu'elle ignore totalement la relation qu'elle va avoir avec ce dernier qui, sans mot ni aucune parole prononcée, a consommé son mariage sur le champ.

²⁸⁵ Cité par Muhammad Hamidullah, *Le prophète de l'Islam*, tome2, Editions AEIF, Paris, 1989, p. 609.

Le résumé que nous venons de faire de cet énoncé laisse entendre d'abord que Aïcha n'a pas donné son consentement à ce mariage. Bien qu'elle ne le déclare pas explicitement, Aïcha ne participe à aucune action dans le passage : ce sont ses parents qui la «*conduisirent* » chez le prophète et c'est ce dernier qui «*enleva [sa] robe* ». Cela suppose que le sujet «*Aïcha* » subit toutes les actions faites par les autres personnages de l'énoncé. L'extrait laisse à penser alors que la narratrice n'est pas libre de ses propres faits et gestes. Ce premier point que nous relevons dans ce cas est accentué par le verbe «*ignorer* » qui démontre la position de la narratrice concernant son mariage. Le second point que nous remarquons, c'est l'effarement de la locutrice face aux gestes du prophète. Ce sentiment explicite de la narratrice dans le passage introduit par le nom «*stupeur* » et l'outil exclamatif «*quelle* » prouve sa totale soumission à la volonté de ses parents et à la convoitise de son mari, ce qui trahit son jugement quant à ce mariage non-consenti, voire ignoré au préalable par la locutrice²⁸⁶.

Tout ce que nous venons de relever à travers le témoignage de Aïcha permet au lecteur de se faire son propre jugement sur son mariage. Et, son jugement ne peut qu'être négatif. D'abord à cause de l'attitude du prophète qui apparaît comme un homme ne cherchant qu'à assouvir ses désirs. Ensuite parce que le pathos suggéré par la narratrice ne peut que pousser le lecteur à compatir avec elle et à s'indigner de sa soumission.

Ce jugement de valeur péjoratif est d'ailleurs accentué par un fait que la narratrice met en avant : son âge. En déclarant dès le début de son récit avoir neuf ans au moment de ses épousailles, Aïcha se présente d'emblée comme une victime, une enfant qui a perdu ses droits et son innocence pour assumer la charge d'une coépouse dans la maison du prophète. Dans le passage suivant, la narratrice fait part de son sentiment en décrivant ses ébats sexuels avec son époux :

« J'avais encore des seins de petite fille et une taille étroite. (...). Contre mon flanc, je le sentais, proche de l'embrassement ; et il s'introduisait en moi, doux comme un rayon de soleil matinal, ou comme une prière ; puis il allait et venait, pareil à l'onde marine sous la voûte céleste ; j'étais alors emportée par le courant et mon enfance se perdait au milieu de ma chevelure éparpillée sur le coussin ». (p. 366)

²⁸⁶ Nous nous permettons cette affirmation car dans le discours musulman, il est admis que Aïcha ne savait pas qu'en la mariant au prophète jusqu'au moment où elle fut introduite dans sa maison. L'historiographie occidentale a de ce fait accentué sa critique à l'encontre du prophète en soulignant sa misogynie.

En dévoilant au lecteur une partie de son intimité avec le prophète, la narratrice use d'un lexique particulier pour décrire cette relation déjà présentée dans le passage précédent comme une entrave à la morale. Dans ces paroles, c'est la description de son corps de « *petite fille* » et l'aveu que son « *enfance se perdait* » qui insinue au lecteur la perversité sexuelle du prophète et établit une référence à la polémique occidentale. Le mariage de Aïcha avec le prophète a rappelons-le valu à ce dernier d'être accusé de pédophile d'autant plus que ce fait n'est pas nié par la doxa musulmane.²⁸⁷

Nous retrouvons cette allusion à la pédophilie et à la sensualité immorale du prophète dans un autre passage du même récit :

« Moi, Aïcha, j'eus la chance de connaître deux pères, et ils me témoignèrent toujours une grande attention ; le second – ô le plus beau des hommes – fut mon époux devant Dieu et mon amant dans le secret de l'alcôve. Souvent, l'âge aidant, je mêle leur caractères et leurs visages ; ils se confondent comme deux images reflétées par deux miroirs » (pp.317-318)

Dans l'extrait, l'allusion est visible à travers le vocabulaire de la narratrice décrivant son époux comme un « *père* » pour elle. Elle avoue même confondre dans sa mémoire les images de son père biologique avec celle de son mari, ce qui ajoute à la perversité de sa relation avec lui, une relation à caractère incestueux. Cette présentation influe sur le jugement de valeur du lecteur et la subjectivité de Aïcha l'amènera à concevoir chez le prophète une perfidie sexuelle qui confirme sa spiritualité défaillante déjà établie dans notre étude.

Nous devons toutefois préciser que le discours antireligieux dans ce cas ne réside pas dans la contradiction au discours religieux qui admet l'avènement de ce mariage dans les mêmes circonstances que rapporte la narratrice dans le roman. Selon Sahih El-Boukhari, une des sources considérée comme authentique par le discours religieux, le prophète épouse Aïcha à l'âge de six ans et commerce avec elle à l'âge de neuf ans. Nous soutenons par conséquent que le discours antireligieux est introduit par la manière dont le personnage narrateur rapporte le fait ainsi que sa subjectivité susceptible d'influencer le jugement du lecteur et de le faire adhérer à l'idéologie du roman. C'est donc le lexique axiologique et le point de vue de la

²⁸⁷ Voir Hubert Lemaire, *Musulmans vous nous mentez*, op.cit, pp. 15-16.

narratrice qui instaurent à notre sens un contre discours religieux imprégné dans une référentialité qui lui sert de dimension argumentative.²⁸⁸

Le mariage du prophète avec Zayeneb Bint Jahch est un autre épisode de la vie du prophète critiqué par les occidentaux. Sachant que Zayeneb a d'abord épousé le fils adoptif du prophète, Zayd, la polémique occidentale a toujours tenu pour un manquement à la morale sa répudiation par ce dernier afin qu'elle soit mariée au prophète sur ordre de Dieu. Voici le commentaire de Montgomery Watt qui rapporte à ce sujet les critiques émises à la fois par les contemporains du prophète ainsi que la critique européenne qui considèrent l'aspect incestueux du mariage:

« Une chose est à peu près certaine, c'est la raison qui motiva les critiques des contemporains de Mahomet. Ils ne furent nullement choquée, comme auraient pu l'être les gens d'Europe, par le côté sensuel et voluptueux que trahissait cette conduite. Ils étaient opposés au mariage parce que, à leurs yeux, une telle union était un inceste. »²⁸⁹

Dans ces propos, le chroniqueur résume les accusations portées sur le mariage du prophète avec Zayneb Bin Jahch, l'épouse de Zayd. Dans *Le Silence de Mahomet*, nous retrouvons un discours critique semblable dans le récit de Aïcha qui rapporte l'événement tout en le commentant. Voici ce qu'elle commence par dire:

« Mohammad était épris de ma mère, j'en suis convaincue, mais il respectait trop son ami Abou Bakr pour agir comme avec son fils adoptif, Zayd Ibn Haritha, qu'il fit divorcer de Zayneb pour satisfaire son envie ; en cette matière, Dieu fut d'une complaisance étonnante avec Mohammad ; il sanctifia un peu vite ces épousailles ! » (p. 298)

Dans ces paroles, le lecteur perçoit la jalousie de Aïcha de devoir partager son époux avec une autre femme. Ce qui ressort davantage, c'est la contradiction au discours religieux car

²⁸⁸ Il nous faut préciser à ce propos que la version canonique sur l'âge de Aïcha au moment de ses épousailles n'est pas admise par toutes les sources du discours religieux. On rapporte donc que Tabari et Ibn-Hichâm ont daté la naissance de Aïcha avant même l'avènement de l'Islam, ce qui laisse entendre qu'elle était pubère quand le prophète l'a épousé, environ treize années après la première révélation. Nous ajouterons que plusieurs savants contemporains réfutent l'authenticité du Hadith de Sahih El-Boukhary à l'instar d'Imran Hosein et Amir Ali. Voir à ce propos l'ouvrage d'Imran Hosein, *Une introduction à la méthodologie pour l'étude du Coran*, Ansari Memorial Series, Kuala Lumpur, 2017, PP.110-111

²⁸⁹ W. Montgomery Watt, *Mahomet à Médine*, op.cit. p. 402.

dans le discours coranique, ce mariage est un ordre divin comme le stipule le verset 35 du chapitre (sourate) 33 du Coran:

« Mais lorsque Zeid prit un parti et résolut de répudier sa femme, nous te l'unîmes par mariage, afin que ce ne soit pas pour les croyants un crime d'épouser les femmes de leurs fils adoptifs. »²⁹⁰

Dans le roman, la narratrice rapporte pourtant une autre version et déclare que c'est le prophète qui a fait divorcer Zayd de sa femme afin de la lui reprendre. En effet, nous retrouvons dans le commentaire de Aïcha l'affirmation que le prophète a agi par envie et convoitise, non par volonté divine ce qui est un clin d'œil à la critique occidentale. D'ailleurs, en ajoutant ses impressions sur l'amour qu'aurait peut-être eu le prophète pour sa propre mère, les propos de la narratrice accentuent le caractère assoiffé du prophète coutumier des conquêtes féminines sans limites.

Plus loin, le personnage narrateur revient dans le détail sur les circonstances de ce mariage en le commentant de la manière suivante :

« "Dieu soit loué ! Loué soit Celui qui change les cœurs !" chantait Mohammad en sortant de chez Zayneb Bint Jahch, la femme de Zayd Ibn Haritha, le fils adoptif de mon très cher et très aimé époux. Il avait raison, Dieu était digne de louanges tant il comblait à la perfection les désirs de son prophète. » (p. 309)

Dans ce dernier passage en corrélation avec le précédent, Aïcha se permet une critique personnelle qui met en avant sa subjectivité. En effet, non seulement elle contredit le discours coranique, mais elle ajoute une pointe d'ironie conditionnant ainsi la perception du lecteur puisque sa lecture se juxtapose au point de vue du personnage narrateur. Si au début du premier passage, elle fait part de son « étonnement » quant à la sanctification du mariage par Dieu - ce qui corrobore sa remise en question d'une telle faveur – qu'elle juge rapide, à la fin de l'extrait et dans le second , elle ironise sur cette sanctification à travers l'expression « *un peu vite* » et grâce au terme modalisateur « *à la perfection* ».

Selon nous, le commentaire de Aïcha est basé sur ce lexique axiologique car elle ironise sur le discours religieux qui soutient le caractère sacré du mariage. De plus, son ironie va même à l'encontre du prophète lorsqu'elle le désigne en déclarant « *mon très cher et très aimé époux* » ainsi qu'en finissant l'extrait en évoquant ses « *désirs* ». Ceci fait allusion à une autre

²⁹⁰ *Le coran* traduit de l'arabe par Kasimirski, Editions Garnier-Flammarion, Paris, 1970, p. 328.

critique occidentale qui stipule que le prophète a ajouté des versets ou promulgué des lois qui contribuent à faire valoir ses propres intérêts.

L'allusion au caractère incestueux du mariage du prophète avec Zayneb réside également dans l'appellation « *père* » que l'on retrouve dans les propos: « *vous êtes comme un père pour moi* » (p.307). Cette appellation est problématique car elle accentue la perfidie du mariage et fait référence à la critique occidentale qui a accusé le prophète de manquement à la morale et de pratique incestueuse.

Nous ne pouvons par ailleurs aborder le sujet de la femme en Islam sans parler de son statut dans la société musulmane. Au même titre que pour la sensualité controversée du prophète, l'Occident a toujours considéré que la femme est soumise, voire assujettie à la domination masculine. Plusieurs arguments nourrissent cette position occidentale. Il y a la polygamie ; l'endogamie ; le voile, l'héritage favorable à l'homme ; ou encore la liberté de choisir son époux. Dans son ouvrage qui se veut une suite d'invectives à l'égard de l'Islam et de son fondateur, Maurice Landrieux aborde la soumission de la femme chez les musulmans dans les termes suivants :

« La polygamie, (en Islam) simultanée ou successive, ravale la femme au tout dernier rang de l'échelle sociale. Achetée, vendue, renvoyée, elle ne compte pas. Adulée ou piétinée, toujours méprisée, elle est la chose du maître, avilie sous les caresses tout autant que sous les coups, petite bête de luxe avec laquelle on joue, bête de somme qu'on exploite et qu'on rejette dès qu'elle est hors d'usage. »²⁹¹

Dans le roman de Bachi, nous retrouvons dans la description du personnage d'Omar Ibn-El-Khattab une caricature de cette haine des femmes en Islam et des restrictions dont elles font l'objet²⁹². Les extraits que nous avons cités dans ce point à propos des mariages de Aïcha et Zayneb démontrent le statut inférieur octroyé à la femme dans la doctrine musulmane. Ils nourrissent alors le discours antireligieux de par la subjectivité énonciative qui les caractérise et le lexique axiologique dont ils sont imprégnés.

Ces extraits que nous avons relevés sur la sensualité du prophète introduisent ainsi une référentialité à la critique occidentale concernant ce point crucial dans la biographie du prophète. Par conséquent, à l'instar des précédents points, la sexualité perverse du personnage

²⁹¹ Maurice Landrieux, *L'Islam, les trompes l'œil*, Editions Lethielleux, Paris, 1913, pp. 22-23.

²⁹² Voir notre analyse des personnages figurants dans la première partie

Mohammad participe à la dimension argumentative du roman et sert son ancrage antireligieux.

Pour conclure

En guise de conclusion, nous dirions que nous sommes parvenu à démontrer l'utilisation lexicale particulière du roman. Le lexique arabe assure ainsi l'ancrage biographique du roman et caractérise les thématiques des quatre récits et leur référence intratextuelle. Quant au lexique axiologique, nous avons constaté qu'il conditionnait le point de vue des personnages narrateurs et marque leur inscription subjective dans leur narration de la biographie du prophète. La subjectivité des instances narratives est d'ailleurs imprégnée par l'éthos préalable dont elles bénéficient déjà de par leur inscription historique avant d'être confirmée lors de leur propos.

Tous ces points nous ont par conséquent permis de mesurer l'impact de la référentialité qui fait écho implicitement à la critique occidentale et constitue en ce sens une perspective argumentative pour la portée antireligieuse du discours romanesque. La spiritualité douteuse du prophète, son ambition empirique et sa sensualité illimitée font du personnage Mohammad une réplique fidèle de la caricature occidentale. Tous ces éléments, en plus d'instaurer un contre discours religieux, remplissent la fonction argumentative du récit de Bachi et l'incrustent dans une référentialité particulière.

CHAPITRE SIX.

Les pratiques hypertextuelles comme **finalités discursives**

Introduction

Nous ne pouvons aborder les stratégies discursives et argumentatives du discours antireligieux sans aborder la question de l'hypertextualité qui caractérise les deux romans. C'est la stratégie la plus adaptée à ce type de discours tant que les auteurs construisent leurs œuvres comme une réplique, positive et/ou négative à d'autres discours. De plus, elle nous permettra de souligner l'importance de la référentialité des deux romans que nous avons déjà établie précédemment.

Nous verrons donc dans ce chapitre la façon dont se concrétise le procédé hypertextuel dans les deux récits par rapport aux procédés de captation et de subversion. Nous analyserons l'hypertextualité, d'abord, au niveau de l'intrigue et du texte pour aller ensuite vers l'idéologie et le discours qui en résultent. Nous aurons à aborder dans le cadre de cette étude les notions de parodie, de pastiche, de programme narratif des personnages, de la polyphonie et de la réécriture historique.

1- L'hypertextualité entre narration et discours

Nous n'avons cessé tout au long de notre travail et - surtout lors de la seconde partie - d'aborder la question de la référentialité dans les deux récits. Sachant que la référentialité narrative ou discursive est présente dans les deux récits et occupe une place significative dans l'idéologie des deux discours et du choix thématique, notre étude du vocabulaire nous a permis dans un premier temps de découvrir l'utilisation du lexique dans le cadre du discours antireligieux. Mais elle nous a surtout permis de reconnaître l'originalité de son utilisation pour ce type de discours. Ce faisant, nous avons répondu à la question relative à la dimension argumentative inscrite dans l'étude lexicale.

Nous avons également établi que les deux récits dans leur utilisation lexicale et dans la perspective argumentative qui caractérise leur discours s'inscrivent dans une référence précise, que ce soit d'un point de vue narratif ou discursif. Autrement dit, concernant *2084* nous avons relevé sa référence à *1984* de George Orwell²⁹³. Nous avons démontré le lien qui existe entre les deux œuvres par le biais du néologisme langagier qui contribue à instaurer le discours dénonciateur dans leurs intrigues respectives.

²⁹³ Voir le premier chapitre de la deuxième partie.

Dans *Le Silence de Mahomet*, la référence s'apparente à l'ambition biographique, voire historique à laquelle aspire le récit de Bachi et que nous retrouvons aussi dans le lexique axiologique des quatre récits et des points de vue des narrateurs²⁹⁴. Nous ne pouvons par conséquent éluder le lien entre la biographie romancée de l'auteur et les biographies musulmanes consacrées au prophète de l'Islam qui constituent d'ailleurs un élément important pour le discours religieux²⁹⁵.

Si le lexique nous a permis de concrétiser cette référence des deux romans au niveau micro-textuel, nous nous proposons lors du présent chapitre de l'aborder au niveau macro-textuel et plus précisément en partant d'un point de vue narratif et discursif. A notre sens, la transtextualité répond au besoin de la relation référentielle dans les deux récits notamment à travers la stratégie de l'hypertextualité.

La transtextualité est un concept mis au point par Gérard Genette dans son entreprise d'organiser la notion du dialogisme généralisé, ce qui implique aussi l'intertextualité²⁹⁶. Selon le même auteur, l'objet de la poétique est la transtextualité car elle sert à révéler les différentes relations que développe un texte. Il la compartimente en cinq types ou catégories, mais seule l'hypertextualité intéresse notre travail. Cette stratégie met en relation un texte B (l'hypertexte) avec un texte A (l'hypotexte) qui lui est antérieur. C'est l'une des opérations de transtextualité les plus pertinentes dans un récit dans la mesure où elle sert à transformer le texte et à lui donner une nouvelle perspective de signification.

Cette catégorie développée dans le sillage de travaux sur l'intertextualité et le dialogisme peut être investie dans un texte par le biais de deux stratégies distinctes et opposées : la captation et la subversion²⁹⁷. Les deux procédés de l'hypertextualité ainsi distingués visent à dépasser le cadre conventionnel et schématique des autres catégories de la transtextualité (comme l'intertextualité ou la métatextualité), autrement dit citation-allusion-imitation afin de donner aux textes une dimension relationnelle servant à dévoiler la nature de leur discours sur la religion. Il est donc nécessaire d'analyser cette notion dans notre corpus selon ces deux pôles majeurs de l'hypertextualité puisque ces deux stratégies se retrouvent respectivement dans *2084* et *Le Silence de Mahomet*.

²⁹⁴ Voir le deuxième chapitre de la seconde partie.

²⁹⁵ Voir le premier chapitre de la première partie.

²⁹⁶ Voir notre étude du paratexte au chapitre deux de la première partie.

²⁹⁷ Ces deux stratégies sont mises en place par Dominique Maingueneau. Voir le premier chapitre de la seconde partie.

Sarfati qualifie respectivement la captation et la subversion comme positive et négative²⁹⁸ dans la mesure où la première est utilisée par un auteur en vue d'acquérir le même prestige que le texte dont il se réfère. En mettant en place une relation de filiation entre l'hypertexte et l'hypotexte, la captation est considérée comme une pratique de légitimation. Ce procédé vise par conséquent à être conforme à la structure du texte imité afin de bénéficier – entre autre – de sa légitimité. La subversion quant à elle consiste à s'inspirer d'un texte antérieur mais de manière feinte, voire abusive afin de le discréditer. C'est en somme un « détournement » de la version première pour en faire une variante souvent contradictoire et opposée.

Nous retrouvons ces deux dimensions de l'hypertextualité dans les deux romans, à la fois, dans une perspective littéraire et discursive. Comme nous le verrons à la fin de notre étude, elles servent toutes deux à l'instauration d'un contre discours religieux. Mais la question qui se pose est comment participent-elles à la dimension argumentative des deux récits ou à leur originalité dans leur approche du fait religieux?

2- La captation : de la fiction à la dénonciation dans 2084

On dit souvent qu'un roman naît par la lecture d'autres romans. Il est une sorte de synthèse qu'un auteur fait, de manière inconsciente en général, de ses précédentes lectures, de ses coups de cœurs ou de ses références. Le roman *2084* de Boualem Sansal ne sort pas du lot puisque l'auteur reprend à son compte plusieurs traits de romans d'anticipation, de dystopie et de science fiction. Ces traits transparaissent à plusieurs niveaux du roman.

Nous constatons toutefois que la référence à l'œuvre Owellienne, Sansal ne l'a fait pas de manière anodine ou mécanique. C'est une référence qui est pour nous intentionnelle. Elle apparaît même comme un devoir qu'il est chargé d'accomplir et c'est ce qui rend le point crucial pour notre analyse du roman dans le cadre du discours antireligieux. Par ailleurs, la référence à *1984* ne saurait être restreinte au discours du récit dont l'auteur de *2084* s'est inspiré. L'imitation esthétique et l'appropriation narrative à travers des éléments de la structure romanesque nous paraissent aussi importantes que l'influence idéologique. C'est pourquoi, nous proposons de nous intéresser à cette imitation littéraire à travers les points suivants : le titre, les personnages et l'intrigue²⁹⁹.

²⁹⁸ Georges-Elia Sarfati, *Éléments d'analyse du discours*, Editions Nathan, Paris, 1997, p. 54.

²⁹⁹ A propos de la référence au niveau du lexique, nous l'avons déjà démontrée dans le premier chapitre de la seconde partie.

2.1- L'ancrage textuel à travers le titre

Dans notre étude du paratexte et plus précisément dans l'analyse du titre et de l'avertissement, nous avons établi de quelle manière les deux éléments paratextuels inscrivent le texte sansalien dans une espèce de filiation à l'œuvre orwellienne. Rappelons seulement que *2084* est un titre qui sert la réception du roman de Sansal dans la mesure où un lecteur possédant un minimum de culture littéraire peut faire le lien entre ce dernier et celui de l'écrivain britannique.

L'avertissement qui précède le récit ne fait que confirmer ce que le titre révèle déjà car l'auteur ne cache pas son imitation, voire son admiration pour Orwell et son best-seller. Il sert aussi à définir le genre littéraire dans lequel le romancier insère son intrigue : la dystopie. Ce genre littéraire met en scène un récit futuriste, voire de science fiction utilisé pour décrire un avenir catastrophique probable détruisant la civilisation humaine, mais dont la finalité est de dénoncer un danger immédiat pour celle-ci³⁰⁰. La dystopie est souvent opposée à l'utopie qui envisage plutôt un avenir radieux mais presque improbable. La dystopie est d'ailleurs considérée comme une contre-utopie³⁰¹.

La référence explicite de Sansal au roman d'Orwell s'explique en grande partie par le fait qu'elle soit positive et que l'auteur entend bénéficier de l'aura du récit de ce dernier afin de légitimer son discours. En d'autres termes, c'est une manière de conditionner la réception de son œuvre et de l'inscrire dans un champ discursif précis que nous définirons ultérieurement.

Ceci dit au-delà du paratexte, la date 2084 choisie comme titre du roman possède le même écho que celle de 1984 au sein de l'intrigue orwellienne. Dans les passages que nous avons cités lors de notre étude de l'appareil titrologique, nous avons constaté que la date 2084 est une source de confusion et ajoute à la cacophonie qui règne dans l'Empire de l'Abistan. Non seulement rien ne stipule que c'est vraiment une date, mais surtout on ne connaît rien de son origine ni à quel événement important elle se rapporte. Nous retrouvons la même incertitude autour du temps du récit dans l'hypotexte où le narrateur rapporte l'inconfort du personnage central de *1984*, Winston Smith à propos de la date de la trame romanesque :

³⁰⁰ En troisième partie, nous reviendrons avec plus de détails sur la notion de genre littéraire et genre discursif car nous comptons l'inclure dans notre étude de la réception du roman.

³⁰¹ Marc Atallah, « Utopie et dystopie. Les deux sœurs siamoises », In, *Bulletin de l'Association F. Gonseth. Institut de la méthode*, Juin 2011, pp. 17-27.

« Il se redressa. Un sentiment de complète impuissance s'était emparé de lui. Pour commencer, il n'avait aucune certitude que ce fût vraiment 1984. On devait être aux alentours de cette date, car il était sûr d'avoir trente-neuf ans, et il croyait être né en 1944 ou 1945. Mais, par les temps qui couraient, il n'était possible de fixer une date qu'à un ou deux ans près. »³⁰²

Dans cet extrait, Orwell met en scène un personnage soumis à l'ignorance totale quant au temps. Nous remarquons que Sansal retranscrit la même angoisse, le même inconfort, voire aussi la même envie de savoir dans son roman à travers les questionnements du personnage central. Pour Ati comme pour tous les habitants de l'Empire, le temps n'est pas synonyme d'évolution ou de passage d'un état vers un autre. Il est plutôt à la solde du rituel religieux. Par sa stagnation, il possède le mérite de soumettre l'individu à un perpétuel état d'adoration. Voici le passage qui le démontre :

« Pour les générations de la Nouvelle Ère les dates, le calendrier, l'Histoire n'avaient pas d'importance, pas plus que l'empreinte du vent dans le ciel, le présent est éternel, aujourd'hui est toujours là, le temps en entier tient dans la main de Yölah, il sait les choses, il décide de leur signification et instruit qui il veut. » (p. 22)

Dans cet extrait, nous remarquons que le narrateur relie la notion du temps à celle de la divinité et donc au religieux. Il le présente comme étant son otage, indépendant de l'Histoire humaine. En déclarant que *« le présent est éternel, aujourd'hui est toujours là »*, le narrateur ajoute à l'inconfort de la situation en Abistan en conférant un sentiment de stagnation, voire d'emprisonnement que le lecteur ne manquera pas de relever. De plus, ce passage aborde la notion de la mémoire et de sa transcription dans le réel. Dans *1984*, le personnage Winston Smith tente tout au long du roman de ne pas perdre la mémoire, de garder en tête les événements dans leur chronologie sans les séparer de leurs conséquences. D'ailleurs, dans le passage que nous avons cité plus haut, le personnage fait un effort pour se rappeler la date de sa propre naissance afin de se situer dans le présent et ne pas oublier le parcours de sa vie. Orwell démontre alors toute l'importance du temps pour l'intrigue et le bénéfice du personnage principal.

La notion de la mémoire nous la retrouvons aussi dans *2084* à travers le passage que nous avons relevé. Nous y retrouvons alors une séparation entre l'Histoire et le temps présent, mais

³⁰² George Orwell, *1984*, Edition Gallimard, Paris, 1950, p. 18.

également entre l'Histoire et la datation. Pour confirmer notre raisonnement, nous reprenons ce qui précède le dernier passage cité plus haut :

« Tant de récits ont circulé avant que tout s'éteigne et rentre dans l'ordre. L'Histoire a été réécrite et scellée de la main d'Abi. Ce qui de l'ancien temps avait pu s'accrocher au fond des mémoires expurgées, des lambeaux, de la fumée, alimentait de vagues délires chez les vieux atteints de démence. » (p. 22)

Le passage démontre ici que la mémoire en tant que moyen de préserver l'Histoire et les faits dans leur chronologie est détournée et « réécrite ». Nous remarquons donc lors de l'extrait en question la mainmise de la religion sur la mémoire et l'Histoire puisque cette « réécriture » est l'œuvre du prophète Abi.

Par conséquent, le détournement de la temporalité, de l'Histoire, et aussi de la mémoire dans *1984* et *2084* confirme non-seulement le lien apparent dans le titre mais laisse supposer une « imitation positive » pour reprendre le qualificatif de Sarfati. Ceci dit, le lien entre les deux romans se confirme plus loin dans le récit de Sansal étant donné que le lecteur découvre que *2084* n'est pas juste une imitation de l'œuvre orwellienne mais s'inscrit dans une continuité narrative. Autrement dit, *2084* ne serait d'un point de vue fictionnel que la suite de *1984*. Dans le passage suivant, le narrateur mentionne dès le début du récit un fait important à propos de la construction du sanatorium où Ati reçoit des soins contre la tuberculose :

« Quand le sanatorium avait été érigé, il y a fort longtemps – un cartouche gravé dans la pierre au-dessus du berceau du monumental portail de la forteresse révélait une date, si c'était bien une date, 1984, entre deux signes cabalistiques effrités, année qui était peut-être celle de son inauguration mais le court texte en légende, qui sans doute le confirmait et indiquait la vocation de la bâtisse, était dans une langue inconnue. » (pp. 41-42)

Dans ces lignes, nous retrouvons la première allusion au roman d'Orwell dans *2084*. Nous remarquons d'abord le même doute autour du chiffre 1984 et de sa signification « *Si c'était une date* ». Ensuite, la mention des signes cabalistiques entourant la dite date et la langue inconnue de la légende qui l'accompagne dévoilent davantage cette allusion. À notre sens, cela fait référence au *novlang* et aux signes cabalistiques aux caractères latins dans lesquels ce langage s'écrit³⁰³. Enfin, c'est le fait que la date soit gravée qui confirme l'allusion au récit

³⁰³ Nous avons déjà démontré dans le premier chapitre de la seconde partie le lien entre l'*abilang* de *2084* et le *novlang* de *1984*.

britannique. En effet, cela rappelle la gravure faite par Winston Smith sur un mur où il a griffonné « 1984 ».

Vers la fin du roman de Sansal, le lecteur obtient la confirmation que la fiction de 2084 fait suite à la fiction de 1984. Dans le Musée de Toz, Ati découvre que l'Abistan est venue remplacer une ancienne dictature (celle de 1984) après qu'elle l'ait détruite :

« Il saurait que le seul pays qui avait résisté aux forces de l'Abistan, parce que gouverné par un dictateur fou nommé Big Brother qui avait balancé dans la bataille tout son arsenal nucléaire, était l'Angsoc... ou l'Ansok, mais au final il était tombé et fut noyé dans son propre sang, » (p. 240)

Cet extrait représente à notre sens un autre lien explicite entre les deux œuvres à travers la reprise du nom de l'ancien dictateur de 1984, Big Brother, et aussi de la menace nucléaire qui est toujours présente dans le roman d'Orwell.

Ainsi, le lien entre les deux romans par le biais du titre et de l'importance de la temporalité que suppose l'analyse de cet élément se confirme dans la continuité narrative et fictive de l'hypertexte envers l'hypotexte. Nous supposons donc que le roman de Sansal s'inscrit dans une entreprise de réinvestissement du récit orwellien que nous allons établir à travers d'autres éléments narratifs.

2.2- De Winston Smith à Ati : la révolte d'un personnage

Etant donné le succès universel qu'a connu 1984 de George Orwell et son inscription dans les classiques du genre, le personnage du roman Winston Smith a bénéficié de la même célébrité. Au cours des années qui ont suivi la publication de l'œuvre, le personnage principal est devenu le symbole de la résistance, de l'insoumission et de la révolte. Nous ne pouvons donc pas imaginer une reprise du récit orwellien et de la dictature océanienne que l'auteur britannique met en scène sans un personnage qui lui soit similaire. Et le personnage sansalien, Ati remplit cette fonction. Voyons comment cela apparaît dans le récit.

Dès le début du roman, le lecteur de 2084 est confronté rappelons-le à l'incompréhension du personnage central, à ses doutes, à sa curiosité et à sa quête du savoir. Dans l'énoncé qui suit, le narrateur rapporte l'intérêt d'Ati pour les pèlerins afin qu'il obtienne d'eux des informations :

« Ati s'était pris de passion pour ces aventuriers au long cours, il les écoutait l'air de rien pour ne pas les effaroucher ni alerter les antennes du guet, mais, emporté par son élan, il se trouvait à les questionner avidement, à la manière des enfants, à coups de « pourquoi » et de « comment » insistants. Toujours cependant il restait sur sa faim. » (p. 28)

Dans ce passage, le lecteur prend connaissance du caractère insatisfait d'Ati. Les termes « *passion* » et « *avidement* » démontrent l'ardeur et la curiosité du personnage qui l'animent tout au long du récit. Les questionnements seront même le point de départ de sa quête de vérité dans laquelle il se lancera en compagnie de son ami Koa pour connaître la vraie nature de la religion de l'Abistan et de son Appareil politique³⁰⁴. Nous retrouvons presque le même tempérament chez Winston Smith lorsqu'il écrit par exemple dans son journal intime : « *je comprends comment. Je ne comprends pas pourquoi* »³⁰⁵.

Le lecteur de *2084* découvre alors que le questionnement perpétuel auquel est soumis Ati provoque chez lui un sentiment de solitude et de folie, d'autant plus qu'il ne peut au début les partager avec un tiers personnage. Le narrateur le décrit donc en proie à des crises, à une instabilité psychologique ainsi qu'à des angoisses permanentes. Voici comment il présente son état :

« Et le doute amène l'angoisse, et le malheur ne tarde pas. Ati en était là, il avait perdu le sommeil et pressentait d'indicibles terreurs. » (p. 37)

Les interrogations permanentes d'Ati l'ont amené à un état instable calqué sur celui de Winston Smith. Dans *1984* en effet, le protagoniste y est également décrit comme quelqu'un qui subit tout le poids de son incompréhension et soumis à l'insatiabilité de ses doutes :

« Il se demanda, comme il l'avait fait plusieurs fois déjà, s'il n'était pas lui-même fou. Peut-être un fou n'était-il qu'une minorité réduite à l'unité. À une certaine époque, c'était un signe de folie que de croire aux révolutions de la terre autour du soleil. Aujourd'hui, la folie était de croire que le passé était immuable. Peut-être était-il le seul à avoir cette croyance. S'il était le seul, il était donc fou. »³⁰⁶

La pression mentale de Winston Smith semble constituer un précédent et conditionner en amont l'état d'esprit d'Ati dans *2084*. Le lecteur ne sera donc pas surpris de retrouver chez le

³⁰⁴ Voir le troisième chapitre de la première partie.

³⁰⁵ George Orwell, op.cit, p. 110

³⁰⁶ Ibid.

personnage sansalien la même vocation de révolte, la même hargne qui a permis à celui-ci de braver les interdits à l'instar du Héros orwellien :

« Ati n'était pas libre et ne le serait jamais mais, fort seulement de ses doutes et de ses peurs, il se sentait plus vrai qu'Abi, plus grand que la Juste Fraternité et son tentaculaire Appareil, plus vivant que la masse inerte et houleuse des fidèles, il avait acquis la conscience de son état, la liberté était là, dans la perception que nous ne sommes pas libres mais que nous possédons le pouvoir de nous battre jusqu'à la mort pour l'être. Il lui paraissait évident que la vraie victoire est dans les combats perdus d'avance mais menés jusqu'au bout. En vertu de cela, il comprit que la mort qui le frapperait serait sienne et non celle de l'Appareil, elle découlerait de sa volonté, de sa révolte intérieure, elle ne serait jamais la sanction d'une déviation, d'un manquement aux lois du Système. »

Dans cet extrait, la révolte d'Ati apparaît comme une conséquence inéluctable à son interrogation et à ses doutes. Comme Winston Smith avant lui, le personnage de *2084* va se lancer dans une quête de vérité et de savoir pour découvrir la pensée religieuse de l'Abistan et recouvrir ainsi sa liberté. Nous retrouvons la même aspiration à la révolte et à la liberté dans *1984*.

Le personnage central constitue donc pour le roman sansalien un élément de plus qui concrétise le lien avec le roman d'Orwell. Nous retrouvons en effet la même remise en question de la fatalité du système politique chez Winston Smith, et religieux chez Ati. Nous retrouvons la même envie de révolte contre le totalitarisme et la même ardeur de liberté chez les deux protagonistes.

Nous pouvons par ailleurs élargir ces similitudes à d'autres acteurs des deux romans. Nous constatons en effet des ressemblances entre la dictature du Big Brother dans *1984* et la terreur imposée par la doctrine religieuse du prophète Abi. D'ailleurs, ce lien entre les deux sources de pouvoir dans les deux romans se retrouve dans la révérence que les habitants des deux mondes - l'Abistan pour *2084* et l'Océania pour *1984* – vouent à leurs leaders respectifs. Par exemple dans l'Océania, chaque foyer doit posséder le portrait du Big Brother ; et dans l'Empire abistanais, chaque croyant doit avoir la photo de l'œil qui représente le prophète Abi. Dans le roman d'Orwell, le personnage Julia, la compagne de Winston Smith, détient le rôle de la force adjuvante qui l'aide à concrétiser sa révolte et à se lancer dans une lutte contre le pouvoir du Big Brother. Le lecteur découvre que dans le roman de Sansal, c'est le

personnage Koa qui remplit cette fonction narrative et représente le principal soutien pour Ati³⁰⁷.

Pour finir, nous dirons que le parcours des personnages dans les deux romans, leur objet ou encore leur fonction font correspondre les deux intrigues romanesques. Ceci se vérifie dans les trois phases du récit à savoir : la situation initiale, la phase événementielle et la situation finale. Mais il serait incomplet de notre part de s'arrêter sur des éléments superficiels qui concrétisent la démarche imitative de Sansal. C'est pourquoi, nous nous intéressons désormais à l'imitation discursive qui est plus à même de faire ressortir l'idéologie de notre corpus.

3- La captation comme stratégie discursive

Les éléments narratologiques que nous avons de nouveau analysés dans la perspective des relations transtextuelles et plus précisément selon la catégorie hypertextuelle nous permettent d'aborder avec plus de certitude cette notion en tant que stratégie discursive pour servir le contre discours religieux du récit. Les points narratifs que nous avons sollicités pour démontrer cette relation filiale entre les deux œuvres nous permettent également d'affirmer que l'auteur manifeste de manière explicite et claire sa référence à *1984* de George Orwell.

Nous ne pouvons toutefois conclure que la démarche imitative de Sansal se restreint à un souci littéraire voire à une réapparition rhétorique dans le seul but d'acquérir le même prestige que le Best-seller britannique. Nous ne pouvons non plus inscrire la référence du récit dans le seul but d'intégrer un champ littéraire et médiatique particulier. Même si nous soutenons³⁰⁸ que ces deux objectifs soient probables et méritent que l'on s'y intéresse, nous ne pouvons nous en contenter notamment dans le cadre de l'analyse du discours littéraire. Nous parlerons donc d'un « discours réinvestisseur »³⁰⁹ qui se fait à notre sens à deux niveaux : contextuel, d'une part, et sémantique, d'autre part³¹⁰.

³⁰⁷ Voir notre analyse des personnages dans le troisième chapitre de la première partie.

³⁰⁸ Nous reviendrons sur la question des enjeux littéraire et médiatiques lors de notre analyse de la réception. Voir la troisième partie de notre travail.

³⁰⁹ Expression utilisée par Maingueneau dans le cadre des relations hypertextuelles. Voir Dominique Maingueneau, *Linguistique pour le texte littéraire*, Editions Nathan Université, Paris, 2004, p.109

³¹⁰ Nous nous inspirons dans notre analyse de la captation entre *2084* et *1984* de l'analyse faite par Maingueneau et son étude de la captation entre les *Fascicules* de l'action française et les *Provinciales* de Pascal. Voir Dominique Maingueneau, *L'Analyse du discours*, Editions Hachette Supérieur, Paris, 1991, p. 156.

De prime abord, nous remarquons que le réinvestissement de l'œuvre orwellienne par Sansal répond à un besoin d'identification contextuelle de la part de ce dernier. Faisant partie de ceux qui dénoncent la montée du fondamentalisme islamiste - comme d'autres écrivains que nous avons cités à d'autres moments dans notre analyse – l'écrivain ne cesse dans ces romans, essais et interventions médiatiques³¹¹ à prédire l'accomplissement du *choc des civilisations* en terre européenne sous la menace du terrorisme salafiste.

En ayant adopté pour son roman le genre de la dystopie, l'auteur de *2084* considère de ce fait que la situation actuelle et le contexte du moment sont analogues à la période des années 1940. Rappelons qu'Orwell a écrit son roman à l'aube de la guerre froide en mettant en garde contre la montée du communisme stalinien dont l'Europe occidentale aurait eu à souffrir³¹². Nous retrouvons d'ailleurs une grande similitude entre la présentation faite par les deux auteurs de leurs œuvres respectives.

Dans son article sur *1984*, François Bédarida reprend une interview du romancier anglais concernant la probabilité prophétique de son récit :

« Orwell est le premier à reconnaître que la direction qu'il indique est bien « la direction vers laquelle le monde se dirige à l'heure actuelle », du fait des forces profondes entraînant la société, l'économie et la politique. D'autant, ajoute-t-il, que le virus totalitaire a largement infiltré la pensée des intellectuels. Malgré tout, son pessimisme n'exclut pas l'espoir puisque, si sombre que soit le pronostic, « la morale à tirer de cette situation de cauchemar, conclut-il, est simple : ne vous laissez pas faire. Tout dépend de vous. »³¹³

Cette annonce faite par Orwell qui donne crédit à sa fiction, nous la retrouvons aussi dans des propos de Sansal. Voici ce qu'il déclare à la veille de la sortie de son roman :

« Dans mon analyse c'est le totalitarisme islamique qui va l'emporter parce qu'il s'appuie sur une divinité et une jeunesse qui n'a pas peur de la mort, alors que la

³¹¹ Nous citerons à titre d'exemple l'essai de Boualem Sansal intitulé *Gouverner au nom d'Allah*, paru aux Editions Gallimard, Paris, 2013.

³¹² Nous précisons sur ce point que toute l'action du roman *1984* se déroule en terre anglaise et plus exactement dans la capitale londonienne.

³¹³ Bédarida François. « Histoire et pouvoir dans *1984* ». In: *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, n°1, janvier 1984. Histoires de l'avenir. 1984 au rendez-vous d'Orwell. pp. 7-13; doi : <https://doi.org/10.3406/xxs.1984.1761> https://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1984_num_1_1_1761

mondialisation s'appuie sur l'argent, le confort, des choses futiles et périssables. »³¹⁴.

Nous comprenons donc que le lauréat du prix de l'Académie Française (2015) légitime son discours sur l'Islamisme en positionnant son roman dans la même lignée que le récit d'Orwell qui constitue l'un des premiers romans à avoir dénoncé les élans fascistes après la seconde guerre mondiale. En ce sens, Sansal rend identifiable pour la réception de son roman l'entreprise de dénonciation qu'il met en avant dans sa fiction et lors de sa promotion médiatique. Autrement dit, *2084* est aussi une dénonciation des mouvements totalitaristes dont fait partie l'Islamisme.

Ce dernier point que nous venons de soulever nous permet d'aborder la sémantique du roman qui concrétise son discours dénonciateur à travers la double scène énonciative : celle du totalitarisme dans l'œuvre orwellienne ; et celle plus précise de la dictature religieuse dans l'œuvre sansalienne. La dite sémantique s'inscrit, faut-il le rappeler dans la perspective de la dystopie qui paraît de manière inéluctable comme un genre approprié à ce genre de contre discours. La question que nous posons désormais est : de quelle manière se fait cette dénonciation dans *2084* ?

Bien qu'il ne soit pas question de l'Islam ni de l'Islamisme dans le roman, néanmoins l'allusion à cette religion et à sa branche radicale n'est pas difficile à relever. Elle est en fait visible à travers une analogie de faits rapportés et décrits sur cette nouvelle religion représentée par Bigaye et la propagande islamiste actuelle. Le lien en question s'établit à travers plusieurs éléments comme la place réservée aux femmes dans la société. Nous citons en guise d'illustration le passage où Ati voulant présenter ses condoléances à la sœur et à la veuve de son ami Nas doit suivre un protocole particulier. La procédure a pour but de ne pas provoquer un malentendu qui aurait eu des conséquences graves pour les deux femmes :

« L'organisation de la rencontre avec Sri et Eto prendrait cependant quelque temps, le problème était compliqué car si on demandait aux maris l'autorisation de visiter leurs épouses, ils se braqueraient et se retourneraient contre elles, et leur demander à elles, qui ne sortaient jamais de la demeure de leur seigneur et maître, les mettrait en danger, elles devraient le leur dire et expliquer comment et

³¹⁴ Propos recueillis sur le site d'information : lepoint.fr

pourquoi un inconnu qui se prétendait l'ami du défunt mari et frère voulait les voir afin de leur présenter des condoléances.» (pp. 213-214)³¹⁵

Dans cet énoncé, le narrateur décrit une société patriarcale où la dominance masculine sur les femmes et leur servitude est la norme à suivre. Ainsi, dans ce passage, le lecteur pourra remarquer la place de « *maitre* » et de « *seigneur* » qu'occupent les maris et la soumission totale que leur doivent leurs épouses.

Toujours par analogie à la doctrine islamiste, Boualem Sansal évoque les attentats suicides et le rang de privilège détenu par les Kamikazes qui se portent volontaires pour l'acte ultime de combat. Cet extrait le démontre clairement

« les autres étaient des condamnés à mort abistani, de la canaille, des rebelles, des bandits de grand chemin qui avaient refusé la mort au stade ou dans les camps et choisi de devenir des Kamikazes, ils seraient envoyés au front en première ligne pour se faire sauter chez l'ennemi, Intégrer ce bloc était une faveur qui n'était pas accordée à tous les condamnés à mort, mais seulement à ceux qui manifestaient un vrai désir de servir l'Abistan au nom de Yolah et d'Abi, le salut sur eux. » (pp. 183-184)

Comme l'Islamisme, la religion de 2084 fait elle aussi l'apologie de la mort au nom de Dieu et ce de n'importe quelle manière. Ceci dit, les prisonniers devenus kamikazes pour se racheter rappellent sans équivoque les Européens qui ont perpétré des attentats islamistes ces dernières années. Eux aussi déclarent vouloir se faire pardonner leur passé de trafiquants de drogue et de vie de débauchés.³¹⁶

En dénonçant la dictature religieuse, le roman adresse un appel à la sauvegarde de la société telle qu'elle est actuellement. C'est ainsi qu'Ati découvre dans *le musée de la nostalgie* que possède l'un des personnages du récit, toutes les merveilles qu'offrait le monde avant 2084. Des jeux d'enfants, des loisirs de la vie tels que le sport ou la musique, des femmes émancipées qui ne sont pas cloîtrées ni cachées pour ce qu'elles sont, ou encore un système politique et économique qui respecte les valeurs humaines de chacun. Voici un extrait pour illustrer nos propos :

³¹⁵ Toutes nos références concernant 2084 de Boualem Sansal renvoient aux Editions du Seuil, Paris, 2015.

³¹⁶ Dans son ouvrage intitulé *Le totalitarisme à l'assaut des démocraties* publié aux Editions des Syrtes en 2002, Alexandre Del Valle, politologue et essayiste franco-italien confirme cette théorie. Il dira à propos des nouveaux convertis à l'Islam qu'il existe des jeunes issus de l'immigration ayant vécu loin de leur religion pour un certain temps se proposent pour faire un acte, en l'occurrence terroriste et suicidaire. Ils le font afin de se faire pardonner leurs péchés d'« occidentaux ».

« Tu ne sais pas ce qu'est un musée puisqu'il n'en n'existe pas en Abistan... Notre pays est ainsi, il est né avec l'idée absurde que tout ce qui existait avant l'avènement du Gkabal était faux, pernicieux et devait être détruit, effacé, oublié, de même que l'Autre, s'il ne se soumettait pas au Gkabal. Le musée est en quelque sorte le refus de cette folie, c'est ma révolte contre elle. » (p. 241)

Par le biais de ce musée où Ati s'émerveille de la manière dont vivaient les gens avant, le narrateur symbolise à la fois le pouvoir destructeur de la dictature religieuse, ainsi que la révolte qui incite le personnage central à se battre pour tout ce qui fait la caractéristique de la civilisation moderne.

Dans le même sillage, l'auteur ne fait pas que dénoncer la domination au nom d'un dieu unique ou de comparer la vie en 2084 avec celle d'avant, il lance un appel à la préservation d'un mode de vie loin des tracasseries religieuses. Vers la fin du récit, un personnage mystérieux nommé « Démoc » ou « Démoc » fait son apparition et appelle à la liberté individuelle et aux droits humains :

« Il annonçait le Retour. « Le retour, quel retour ? » Questionnait la rue. Le retour du temps jadis, quand d'autres dieux régnaient sur terre et que d'autres hommes la peuplaient. La vie était pénible certes, les dieux et les hommes sont difficiles à vivre et ne font pas la paire, mais rien, jamais rien durant tous ces millénaires de souffrance et d'ennui n'avait réussi à détruire l'espoir, et l'espoir était ce qui avait permis aux dieux et aux hommes de résister à leur propre négation et de réussir parfois à accomplir de belles choses, un miracle par-ci, une révolution par-là, un exploit ailleurs, qui au bout du compte avaient fait que la vie continuait de valoir la peine d'être vécue. En ce temps on disait « l'espoir fait vivre » lorsqu'on désespérait gravement. » (p. 225)

Tous les passages que nous venons de citer pour démontrer la dénonciation d'un totalitarisme religieux, la nostalgie du temps passé et la révolte intellectuelle, puis l'appel à la protection de la civilisation humaine correspondent aux traits de la dystopie qui vise à faire prendre conscience au lecteur d'un danger imminent. Néanmoins, la dystopie ne saurait se concrétiser sans une utopie romanesque, une utopie renversée³¹⁷. Nous aborderons donc le

³¹⁷ Nous nous inspirerons pour cette analyse de la thèse réalisée par Frédéric Bélanger-Marchand intitulée *Mémoire et Dystopie : utilisation politique de la mémoire dans le roman 1984 de George Orwell*, présenté en janvier 2009 à l'université du Québec à Montréal.

discours religieux détourné dans le roman. Ceci nous permettra de parler de la seconde stratégie hypertextuelle qui est la subversion.

4- La subversion dans 2084

Bien qu'à notre sens, la captation est la stratégie la plus appropriée pour démontrer l'impact de l'hypertextualité pour le discours antireligieux de 2084, la subversion contribue à ce contre discours et constitue, à un degré moindre, il faut le souligner, à son instauration.

Dans notre analyse du lexique de l'*abilang*³¹⁸, nous avons relevé dans le langage plusieurs néologismes qui faisaient allusion à la religion musulmane comme : *Yoläh, Kiiba, Nas, Burnis, Siam....etc.* Ce détournement du lexique religieux et de son champ sémantique n'est pas le seul dans le roman. Nous retrouvons aussi une allusion au Coran à travers le livre saint de l'Abistan : le Saint Gkabal ; mais également à plusieurs principes religieux qui font référence à l'Islam ou à son discours. Nous constatons dans les allusions en question une transformation parodique du texte religieux islamique, ainsi qu'une imitation satirique du dogme religieux en Islam. Voyons donc maintenant la façon dont se concrétisent ces deux points de la subversion dans le récit sansalien et les manières dont ils servent le discours antireligieux du roman.

4-1. La transformation parodique

La parodie a toujours suscité l'intérêt des théoriciens de la poétique et de l'analyse du discours. Plusieurs définitions et délimitations théoriques ont été proposées par Genette, Bakhtine, Maingueneau ou encore Bonhomme. Nous ne reviendrons pas ici sur toutes les théories élaborées pour l'étude de la parodie. Nous nous contentons de citer la définition proposée par Genette car elle sert de point de départ à plusieurs études de la stratégie hypertextuelle. Genette définit donc la parodie comme un « *Détournement de texte à transformation minimale* »³¹⁹.

Bien qu'il l'inscrive au sein de la pratique hypertextuelle à travers la relation d'un hypertexte à son hypotexte, nous citerons également Marc Bonhomme qui préfère l'inscrire de manière extensive dans la relation d'un hyper-discours à son hypo-discours³²⁰. Notre

³¹⁸ Voir le premier chapitre de la première partie

³¹⁹ Gérard Genette, *Palimpsestes. la littérature au second degré*, Editions du Seuil, Paris, 1982, p. 40.

³²⁰ Bonhomme, Marc, « Parodie et publicité » - *Revue Tranel (Travaux neuchâtelois de linguistique)*, 2006, vol. 44, p. 165-180. oai:doc.rero.ch:20100317122658-CS. Numéro de soumission : 20100317122658-CS

analyse se basera sur ces deux remarques théoriques pour étudier la pratique de la parodie littéraire au sein de notre corpus.

Dans *2084*, l'existence d'un texte sacré se rapprochant du Coran dévoile l'intention parodique d'un tel réinvestissement. Le Saint Gkabal, livre sacré de l'Abistan, est défini dans le récit comme le « *saint livre dans lequel Abi avait consigné ses divins enseignements.* » (p.43). Appelé aussi Livre d'Abi, il est réparti en plusieurs chapitres qui se composent de versets dictant la loi religieuse et la pratique dogmatique de la foi Divine. Voici un extrait du roman pour illustrer nos propos :

« *"Le Bien et le Mal sont miens, il ne vous est pas donné de les distinguer, j'envoie l'un et l'autre pour vous tracer la route de la vérité et du bonheur. Malheur à qui manque à mon appel. Je suis Yölah le tout-puissant", est-il écrit dans le Livre d'Abi en son titre 5, chapitre 36, verset 97.* » (p. 53)

Dans cet extrait, l'allusion au Coran est visible à plusieurs niveaux. Tout d'abord, la structure du texte qui obéit à la même organisation du texte coranique (Sourates et versets). Ensuite, c'est le ton injonctif, voire menaçant utilisé dans la première partie du verset qui en fait référence. Sur la question du *Bien* et du *Mal*, le texte sacré du récit émet une interdiction sans appel sur toute tentative de distinction entre les deux concepts : « *Il ne vous est pas permis de les distinguer* ». L'interdiction catégorique est confortée dans ce cas par la menace explicite qui suit : « *Malheur à qui manque à mon appel* ». Nous relevons dans le même sillage un ton auto-valorisant ou auto-plébiscitaire employé par le locuteur. Ces deux tons rappellent une partie des versets coraniques qui contiennent une mise en garde explicite et une valorisation du divin contre tous ceux qui ne suivent pas ses instructions. Enfin, nous remarquons que la thématique du bien et du mal ainsi entremêlés et se dérochant à la compréhension humaine fait à peine allusion à un verset spécifique du Coran dont voici une traduction :

« *Le combat vous a été prescrit alors qu'il vous est désagréable. Or, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose alors qu'elle vous est un bien. Et il se peut que vous aimiez une chose alors qu'elle vous est mauvaise. C'est Allah qui sait, alors que vous ne savez pas.* »

Nous retrouvons dans ce verset 216 de la deuxième sourate du Coran le même propos (ou presque) sur la question du Bien et du Mal. De manière plus précise, le discours coranique stipule aussi que les hommes sont incapables de reconnaître ce qui leur est bénéfique de ce

qu'il ne l'est pas. De plus, nous remarquons le même ton auto-valorisant à la fin du verset coranique : «*C'est Allah qui sait, alors que vous ne savez pas.* ». Ceci constitue donc un autre point mettant en relief l'écriture en palimpseste qui existe dans le Gkabal et le Coran.

A travers notre commentaire de l'extrait, nous concluons que la parodie réside dans deux points complémentaires. D'une part dans le cadre formel de l'hypertexte qui s'ajuste à celui de l'hypotexte et, d'autre part, à travers le discours vindicatif et autoritaire qui se rattache à la posture supérieure du locuteur, en l'occurrence Dieu par rapport à son allocutaire : les êtres humains. Ainsi, cet extrait comme tous les autres versets du Gkabal, dévoile une pratique parodique à la fois textuelle et discursive.

Ceci dit, la subversion réside dans le régime satirique qui apparaît dans l'hypertexte. En effet, si dans le texte coranique le propos n'est pas situé dans les notions du Bien et du Mal mais dans la thématique du combat qui, selon le Coran doit être détestable pour le croyant bien qu'il lui soit bénéfique³²¹ ; le texte du Gkabal reprend aussi la thématique du Bien et du Mal mais en en faisant le centre du verset et en la généralisant. En d'autres termes, nous dirions en ce qui concerne cet exemple que la thématique du combat liée au Bien et au Mal constitue pour le texte religieux un sujet de la plus haute importance. L'extrait du roman désacralise le propos coranique en présentant le Bien et le Mal comme des notions floues et inaccessibles pour l'esprit humain. Nous constatons donc que la parodie consiste à vulgariser le propos du texte musulman et à le démystifier tout en s'engouffrant dans sa forme sacrée et autoritaire.

Nous ajouterons à cela le style différent et faussement similaire entre l'hypertexte et l'hypotexte. Si le caractère coranique est réputé pour sa consonance poétique et sa rhétorique³²², cela contraste avec le style docte et mécanique utilisé dans le Livre d'Abi. Nous reconnaissons ici ce que Genette appelle le « *travestissement* » et qu'il considère comme une des manifestations de la parodie et que Maingueneau définit en ces termes : « *transposition d'une énonciation "noble" dans le registre burlesque* »³²³. Le texte sansalien propose donc une version travestie du texte sacré musulman afin de le dégrader et rendre son propos

³²¹ Voir à ce propos l'article de Makram Abbas, « Réflexions sur la guerre en Islam, *Extrême-Orient Extrême-Occident* » [En ligne], 38 | 2014, mis en ligne le 01 janvier 2017, consulté le 27 novembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/380> ; DOI : 10.4000/Extrême-Orient.380

³²² Nous parlons ici du texte original

³²³ Dominique Maingueneau, op.cit, p. 108.

vulgaire, voire insensé. La parodie dans ce cas obéit ainsi à un régime satirique qui cherche à dénaturer l'hypo-discours visé dans l'hyper-discours.

La conclusion que nous faisons se confirme au sein même du roman. Ainsi, le bien fondé du discours religieux du Gkabal est discrédité en amont par le commentaire du narrateur dont voici une partie :

« Plus on diminue les hommes, plus ils se voient grands et forts. C'est à l'heure du trépas qu'ils découvrent hébétés que la vie ne leur doit rien car ils ne lui ont rien donné. Qu'importe leur avis, vampirisés par un système dont ils sont les défenseurs et les victimes. Prédateurs et proies inséparables dans l'absurde et la folie. Personne ne leur dira que dans l'équation de la vie le bien et le mal ont été intervertis et qu'au final le bien a été remplacé par un moindre mal, elle ne leur laisse pas d'autre chemin, étant établi que la société humaine ne peut se gouverner que par le mal, un mal toujours plus grand, afin que rien, jamais, de l'extérieur ou de l'intérieur, ne vienne la menacer. Et ainsi le mal qui s'oppose au mal devient le bien, et le bien est l'expédient parfait pour porter le mal et le justifier. » (pp. 52-53)

Dans ce passage, le narrateur tout en critiquant l'état passif et soumis des croyants face à la religion de l'Abistan « hébétés, vampirisé », dévoile la véritable signification du Bien et du Mal dans le champ sémantique du discours religieux. En ce sens, la religion n'est qu'un autre mal qui, une fois confronté à la souffrance de la vie, devient de facto un bien. Autrement dit, le narrateur affirme que le Mal est afférent à la religion et vice-versa. Ce discours, en plus d'être antireligieux, discrédite le bien fondé du verset sacré et par la même occasion son énonciateur qui se retrouve dégradé à cause de son cynisme insinué dans la narration. Cela confirme donc le caractère parodique du texte sacré et le travestissement que nous avons révélé par le biais du dit exemple.

4-2. Le pastiche ou l'imitation satirique

La dimension satirique a toujours été présente dans le discours littéraire quelque soit le genre narratif ou le contexte qui l'a vu naître. Selon Genette ou encore Maingueneau, la satire est liée à la pratique parodique et au pastiche³²⁴. Si nous ne l'avons pas incluse dans la précédente étude sur la parodie, c'est en raison de son caractère conséquent dans le corpus. De

³²⁴ Ibid.

plus, l'imitation du Coran à travers le saint Gkabal marque l'originalité du contre discours sansalien et obéît à une transformation plutôt qu'à une imitation en soi. C'est pourquoi, nous avons séparée l'étude parodique de l'imitation satirique. Nous incluons de ce fait la satire sous la bannière du pastiche que Bonhomme désigne par « *la pratique sœur* »³²⁵ de la parodie. À la différence de celle-ci, le pastiche tend beaucoup plus vers l'imitation que la transformation. Aussi, il concrétise une démarche critique³²⁶, ce qui nous permet de parler de dimension satirique.

Dans *2084*, nous remarquons une imitation du discours religieux islamique à trois niveaux : les formules et les incantations musulmanes, le dogme islamique, et l'histoire de l'Islam. Voici l'analyse que nous en faisons.

Dans le discours religieux islamique, les formules qui font partie du texte musulman³²⁷ sont considérées comme le fondement de la foi musulmane. Nous pouvons citer la profession de foi « *Il n'y d'autre divinité qu'Allah et Muhammad est son prophète* », les quatre-vingt dix-neuf noms d'Allah (al-asmâ' al-h'usna'), ou encore les attributs de Dieu³²⁸. Nous retrouvons une imitation de ces formules musulmanes dans le roman de Sansal. Voici quelques exemples : la formule de glorification de Dieu « *Yolah est grand et Abi est son fidèle Délégué* » (p.17), la formule contre les agissements de Balis « *Que Yolah le bannisse et le maudisse* » (p.18), la formule pour célébrer le prophète Abi « *Abi le Délégué, le salut sur lui* » (p.22), les attributs de Yolah « *Yolah est juste* » « *Yolah est patient* » « *Yolah est grand* » (p.24)

Toutes ces formules et d'autres dans le récit font allusion à celles qui sont utilisées dans le discours musulman. C'est une imitation qui est à peine voilée et constitue à notre sens un pastiche générique. Dans le discours musulman, les formules sont supposées contenir des vérités immuables et éternelles qui rappellent au croyant la grandeur de Dieu et lui permettent d'affermir sa foi. Nous avons relevé que leur subversion dans *2084* a un effet différent voire même l'effet contraire puisque ces formules sont associées à des notions péjoratives. Voyons comment cela apparait dans le roman.

³²⁵ Bonhomme, Marc, op.cit

³²⁶ Voir Gérard Genette, op.cit, p20

³²⁷ Ces formules comme la profession de foi (tachahoud) et les incantations à la gloire de Dieu et du prophète (dhikr) font partie du Texte en Islam qui est l'une des sources du discours religieux. Voir le chapitre un de la première partie de notre travail.

³²⁸ Voir l'ouvrage d'Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani, *La Risâla*, traduit par Léon Bercher, Editions Populaires de l'Armée, Alger, 1968, pp.19-27

Dans les premières pages du récit, le narrateur évoque l'interdiction de circuler librement, loi que l'Appareil impose aux abistanais :

« On ne sait pas les raisons de ces restrictions. Elles sont anciennes. La vérité est que la question n'avait jamais effleuré un quelconque esprit, l'harmonie régnait depuis si longtemps qu'on ne se connaissait aucun motif d'inquiétude. La maladie et la mort elles-mêmes, qui passaient plus qu'à leur tour, étaient sans effet sur le moral des gens. Yölah est grand et Abi est son fidèle délégué. » (p.17)

Dans cet extrait, la liberté restreinte des habitants de l'Empire qui traduit leur soumission, en plus de la maladie et la mort fréquentes au sanatorium sont associées à la formule consacrée à la grandeur de Yolah et de son envoyé. Pourquoi cette glorification divine est-elle insérée aux propos qui dévoilent les malheurs des croyants ? Du point de vue du cotexte, nous supposons que les malheurs que constituent les interdictions et la mort sont mis en lien avec le pouvoir religieux de Yolah et d'Abi. La glorification de Yolah n'a pas lieu d'être dans ce passage sauf pour introduire une dimension satirique à l'encontre de la divinité et par extension au discours religieux. Nous en déduisons par conséquent qu'il s'agit là d'une critique antireligieuse favorisée par le pastiche des formules religieuses et le régime satirique contre le pouvoir religieux présenté comme injuste et totalitaire.

Dans l'incipit que nous avons déjà mentionné dans la première partie³²⁹, nous relevons le même procédé. La souffrance des malades et la mort douloureuse qu'ils subissent sont reliées à la formule suivante : « *Yölah est grand et juste, il donne et reprend à son gré.* ». Le verbe « *reprend* » ici concerne la vie que Yolah ôte à ses serviteurs et la bonne santé dont il les prive. Ceci contredit la glorification de Yolah dans la première partie de la phrase. Ainsi, la satire prend tout son sens puisqu'elle suppose un pouvoir religieux qui n'est pas si bénéfique pour ses sujets.

En ce qui concerne l'imitation du dogme islamique, nous retrouvons dans *2084* une multitude d'allusion le concernant. Plusieurs faits font penser à la loi musulmane ou à ses rites comme le pèlerinage dans des sites lointains, les prières quotidiennes ou la période du jeûne. Dans les premières pages du roman, le narrateur rapporte dans quelle ambiance se déroulent les pratiques du pèlerinage :

³²⁹ Voir supra. P.61

« Dans certaines régions s'était installée la coutume de se rassembler en foules immenses, une fois l'an, et de se flageller abondamment au fouet à clous, dans la joie et le chahut, pour dire que la souffrance n'était rien rapportée au bonheur d'espérer le Jobé » (p.23-24)

Le passage décrit avec quelle ferveur les croyants accueillent le *Jobé*, le Jour Béni qui signifie le départ pour le pèlerinage. Ce qui retient notre attention avant tout, c'est l'allusion aux pratiques chiites qui consistent à se rassembler à Karbala pour se remémorer la tragédie de l'imam Hossein. Lors de cette célébration, les croyants se flagellent afin de commémorer la souffrance dont a été victime l'Imam avant d'être tué. Le même principe de commémoration est mentionné dans cette subversion : il s'agit de célébrer la souffrance du pèlerin en s'administrant une douleur similaire. Nous relevons la présence d'un discours satirique puisque le fait de se flageller est associé à la joie et au bonheur, ce qui est contradictoire voire même absurde. Le registre moqueur que véhicule cette subversion de la pratique chiite est ici sans équivoque.

Dans un autre passage, il est question de l'observation lunaire requise pour fixer le début et la fin du *Siam*, la Semaine de l'Abstinence. Le narrateur rapporte qu'Ati et Koa ont découvert un article de journal qui informe sur la mise en place d'une administration chargée de fixer la période du jeûne. Voici l'extrait :

« [Le] bureau des Éphémérides lunaires, que l'article présentait comme un acquis inestimable pour la bonne observance des rites du Siam, la semaine sacrée de l'Abstinence absolue. Il ajoutait comme une menace voilée : « Le Grand Commandeur a exprimé sa conviction de voir enfin cesser les sempiternelles disputes des Grands Mockbis des provinces à propos des heures de début et fin de la semaine sacrée du Siam. » Menace sans effet car le Livre d'Abi était lui-même très vague sur le sujet et imposait au demeurant l'observation visuelle de la lune, méthode par nature sujette à erreur, étant en plus dévolue à de vénérables mockbis aussi myopes à la lumière du jour que sourds à toute démonstration. » (pp.134-135)

Le lecteur de cet énoncé reconnaîtra sans peine l'allusion au rituel musulman qui se base sur l'observation du croissant lunaire pour fixer le début du Ramadan. Mais l'allusion ne s'arrête pas là puisque le passage évoque aussi la discorde qui a toujours eu lieu entre les

différents pays quant à l'apparition ou non du croissant lunaire³³⁰. Dans la subversion de la pratique musulmane, nous reconnaissons une critique à l'endroit de la religion et ses représentants. Le procédé de l'observation lunaire est, d'une part, présenté comme « *une méthode par nature sujette à erreur* », ce qui remet en cause sa pertinence et sa logique. D'autre part, ce sont les responsables religieux, les mockbis présentés comme incompetents et bornés puisqu'ils ne reconnaissent aucune alternative à cette pratique douteuse.

Dans cette double présentation péjorative, il y a également un registre moqueur et une visée ironique à l'égard du discours religieux de l'Abistan. D'abord la religion d'Abi est décrite comme « vague » et pleine d'incohérence. Ensuite, les mockbis qui sont qualifiés de « vénérables » sont aussi décrits comme « myopes » alors qu'ils insistent sur l'observation de la lune à l'œil nu. C'est un discours satirique pour se moquer de l'intransigeance de l'appareil religieux et de ses représentants.

À travers ces deux extraits sur la pratique religieuse qui font allusion au discours islamique, nous retrouvons donc une dimension satirique qui permet de remettre en question la nature bienfaitrice des pratiques religieuses pour les habitants de l'Empire. À l'instar des formules subverties, le dogme de l'Abistan est aussi une subversion qui instaure de facto une imitation satirique. Qu'en est-il maintenant de l'Histoire musulmane ?

À propos de l'histoire de l'Islam, il y a dans le récit des faits rapportés qui laissent supposer une allusion à la Sira du prophète qui fait partie de la tradition islamique. Le prophète Abi présente des caractéristiques proches du prophète de l'Islam. Pour commencer, le lecteur découvre par exemple que le délégué de Yolah s'isolait beaucoup comme le démontre le passage suivant :

« Il y avait aussi un peu à l'écart comme il seyait à la noblesse, une brochette de théologiens et de mockbis qui rentraient d'une retraite spirituelle sur Abirat, la montagne sacrée où Abi aimait à s'isoler quand il était enfant et où, déjà, il avait eu ses premières visions » (p.73)

Dans cet extrait, le propos concerne la retraite spirituelle des religieux. Mais ce qui attire notre attention, c'est que cette pratique est instaurée par le Délégué de Yolah qui recherche la solitude sur le mont Abirat où il a reçu la mission de prophète. Il s'agit clairement d'une

³³⁰ Cette discordance est basée surtout sur des considérations de jurisprudence islamique puisque certains savants musulmans rendent licite l'utilisation des satellites pour une observation précise et d'autres se cantonnent à une interprétation littérale du texte en maintenant exclusivement l'observation à l'œil nu.

allusion historique au prophète de l'islam qui, selon les chroniques, avait coutume d'observer des retraites en solitude pour méditer sur le mont Hira.

Ensuite, le narrateur rapporte qu'Abi comme le prophète a été rejeté par son peuple au début de sa prédication. Voici l'extrait qui l'annonce :

« La nouvelle mouture du Saint Livre devrait intégrer le fait qu'Abi s'était caché plusieurs années dans ce village miraculeux après qu'il avait fui Our, menacé qu'il était par les seigneurs de cette ville corrompue, acquise à Balis et à l'Ennemi. »
(p.121)

Nous remarquons dans ces lignes une similitude de parcours points entre Abi et le prophète. Nous apprenons donc que tout comme en Islam, le prophète Abi devait s'adresser à une population mécréante. Tout comme le prophète, Abi a été rejeté et il a dû fuir pour préserver sa vie. Enfin comme le prophète, Abi a trouvé refuge dans un village qui a cru en lui et l'a protégé. L'extrait en question fait donc allusion à un fait majeur dans l'histoire musulmane : l'hégire du prophète à Médine et sa fuite de la Mecque.

L'imitation d'un des volets essentiels de la Sira constitue une subversion puisque le narrateur précise que ce pan de l'Histoire de l'Abistan n'est pas connu et qu'il doit être intégré au Saint Gkabal comme étant véridique et sacré. Ceci suppose de manière implicite que l'histoire de l'Empire a été réécrite pour légitimer le pouvoir religieux, à l'instar de la Sira du prophète qui a été réécrite et réajustée afin de sacraliser l'image du prophète en Islam. C'est donc une imitation satirique car elle remet en cause la véracité de l'histoire de l'Abistan et in fine celle de l'Islam.

L'allusion satirique se confirme plus loin dans le roman lorsque le lecteur découvre que le village dans lequel Abi a trouvé refuge a été finalement baptisé en *abilang* « *Med Abi* », qui signifie le « *refuge d'Abi* » (p.127). Nous nous demandons pourquoi ce nom en particulier ? A notre sens, « *Med* » ne peut que faire allusion au diminutif du prénom Mohamed en français qui s'écrit « *Med* », ce qui ajouterait foi à l'imitation satirique que nous avons supposé plus haut.

Nous concluons cette étude basée sur la dimension satirique et le pastiche en disant que les deux éléments de la transtextualité constituent des stratégies discursives et reflètent la visée illocutoire du discours romanesque. Cette pratique subversive instaure d'abord le discours antireligieux du récit, mais elle sert surtout à l'inscrire dans une pratique originale. Il est à

noter que ces deux stratégies dans le cadre du discours antireligieux ont été abondamment utilisées par les auteurs anticléricaux du XVIIIème siècle³³¹.

5- L'hypertextualité dans *Le Silence de Mahomet*

Contrairement à *2084* de Sansal où les deux stratégies hypertextuelles sont à peine implicites pour ne pas dire explicites, le roman de Bachi présente une subtilité qu'il nous faut prendre en considération. Dans *Le Silence de Mahomet*, nous sommes confronté non pas à un double discours mais plutôt à un triple discours : le discours religieux, le discours historique, et celui des narrateurs. Le premier concerne le Coran, les hadiths et les chroniques musulmanes. Dans le deuxième il s'agit de la démarche historique occidentale qui se veut objective et rationnelle. Quant au troisième c'est la combinaison des deux premiers ce qui nous permet de reconnaître un discours de réécriture qui se rapporte à la fiction du roman³³². Les trois discours évoluent en parallèle tout au long du récit. Ils s'entremêlent et se mélangent ce qui fait la subtilité narrative du roman.

La particularité du récit que nous évoquons nous oblige alors à considérer la captation et la subversion de manière conjointe, car elles se retrouvent dans les trois discours. Tous les procédés qui nous permettent d'aborder l'hypertextualité dans le roman contiennent pour la plupart une visée de captation et une autre de subversion. Ces procédés que nous aborderons séparément sont : la polyphonie, l'imitation historique, les citations coraniques, le plagiat littéraire et enfin l'illusion hagiographique.

5.1- La polyphonie où la réécriture historique

Sachant que la narration dans le roman est à la première personne qui renvoie aux quatre personnages narrateurs, il devient évident que les trois discours que nous citons plus haut se retrouvent dans les propos des énonciateurs. Tout en étant responsables des récits qu'ils narrent, les narrateurs s'effacent tantôt pour laisser s'exprimer le discours religieux, tantôt pour faire allusion à la critique historique et antireligieuse. Ceci nous permet de parler de polyphonie car nous avons affaire à une triple énonciation : l'énonciation religieuse, l'énonciation antireligieuse et l'énonciation narrative. Comment apparaît, alors, cette polyphonie dans les récits de l'œuvre ?

³³¹ Voir à ce propos l'analyse de Maingueneau de la pratique subversive chez Voltaire à l'encontre du discours clérical. Dominique Maingueneau, *Analyse du discours*, Edition Hachette Supérieur, Paris, 1991, p.157.

³³² Si nous choisissons de ne pas citer d'extrait pour illustrer nos propos, c'est parce que nous aurons à le faire lorsque nous aborderons les stratégies hypertextuelles dans les quatre récits.

L'énonciation religieuse s'apparente aux hadiths que les narrateurs introduisent au sein de leurs récits. Elle concerne aussi les chroniques musulmanes auxquelles ils font allusion à travers le pronom indéfini « on ». Par exemple, Khadija rapporte dans son récit la défaite d'Abraha le Yéménite venu pour détruire la Kaaba. Voici la première phrase par laquelle elle commence son anecdote :

« Aujourd'hui encore, on raconte qu'Abraha et son armée passèrent une nuit agitée de sombres présages » (p.28)

Plus loin, Khadija clôture son récit de la manière suivante :

« Les morts s'amoncelaient sur le chemin de Mekka ; les cadavres s'ajoutaient aux cadavres au point qu'il fallut fuir le massacre ; Abraha, blessé, rebroussa chemin. On raconte qu'il mourut en arrivant au Yémen »

Les deux extraits qui encadrent ici le récit de Khadija démontrent que la narratrice n'assume pas le récit en lui-même. Elle ne prend pas à sa charge l'histoire d'Abraha et de sa défaite. Elle la raconte du point de vue conventionnel, celui des chroniques musulmanes et du texte coranique³³³. Le « on » indéfini qui se retrouve au début de l'histoire et à sa fin est un pronom « spécifique »³³⁴ puisqu'il désigne un énonciateur précis. Donc, ce passage présente une polyphonie car c'est le discours religieux que l'on entend ici et non celui de Khadija.

L'énonciation antireligieuse se concrétise pour sa part à travers tantôt l'opposition des contemporains du prophète, et tantôt la critique historique. Il est bien connu que le prophète a fait face à une opposition de la part des mecquois qui l'ont traité de poète, magicien ou encore de pauvre orphelin³³⁵. Nous retrouvons l'écho de ces insultes dans tous les récits à l'instar de Khalid Ibn El-Walid qui rapporte les déclarations de son père :

« - Le magicien agit sur l'esprit des autres. Et Mohammad guide l'esprit de ceux qui l'écoutent. C'est donc un Sorcier. » (p. 223)

Ces insultes que les autres personnages comme Abou Jahl ou El-Walid Ibn El-Moghira profèrent à l'encontre du personnage principal abondent dans la perspective historique du roman. C'est pourquoi, nous les retrouvons presque tous rapportés au discours direct avec une énonciation propre au personnage qui les prononce, comme c'est le cas dans l'exemple cité.

³³³ L'histoire d'Abraha est mentionnée dans la sourate 105 du Coran intitulée *l'Eléphant*.

³³⁴ Dominique Maingueneau, op.cit, p18

³³⁵ Le texte coranique en atteste ainsi que tous les chroniqueurs musulmans ou non-musulmans.

Ce qui retient notre attention par contre dans la critique historique occidentale, c'est l'effacement des narrateurs à son profit. Pour illustrer nos propos, voici un passage où Aïcha rapporte les épousailles du prophète avec Safia la juive :

« *Quand plus tard, après la prise de l'oasis de Khaybar, il épousa Safia la juive, Hafsa, aiguillonnée par mes soins, s'en prit à sa nouvelle conquête. Mahammad chassait et massacrait les juifs mais épousait leurs filles, conduite étrange.* »
(p300)

Dans le dernier passage, les traces énonciatives de la première personne sont quasiment absentes mis à part le possessif « *mes* » qui renvoie à la narratrice. Mais cette seule marque énonciative ne saurait constituer une implication de Aïcha dans ses propos. A notre sens, c'est la critique historique qui résonne ici implicitement dans l'extrait en question, surtout dans la dernière phrase où nous retrouvons le jugement de valeur suivant : « *conduite étrange* ». La locutrice, bien qu'elle soit responsable de ses propos, se détache du contenu étant donné qu'elle n'y apparaît pas et ne l'assume donc pas. Ceci nous permet d'affirmer l'hétérogénéité énonciative de l'extrait et ainsi la présence de la polyphonie dans le récit. Qu'en est-il alors de la troisième énonciation, celle des personnages narrateurs ?

L'énonciation que nous avons déjà traitée lors du précédent chapitre introduit le concept de réécriture historique puisque les quatre personnages s'approprient la Sira du prophète telle qu'ils l'ont vécue avec lui. Lorsqu'on parle de réécriture historique on désigne en général une autre version des faits historiques alimentée par le point de vue de l'instance narrative et de la fiction. L'objet de la réécriture est donc de « *reformuler la norme (...) soit pour la redire soit pour la contredire* »³³⁶. La réécriture propose par conséquent une alternative à l'Histoire officielle qui se retrouve expliquée d'une autre manière et intégrée à un discours et une idéologie spécifique. Dans le roman, elle se concrétise soit en adoptant le discours de la critique occidentale, soit en faisant allusion au discours des chroniques musulmanes pour le contredire et le transformer.

Dans l'extrait que nous avons cité plus haut, celui où Aïcha rapporte le mariage du prophète avec Safia, il comporte l'idéologie de la critique occidentale que la narratrice laisse apparaître dans ses propos. Cette critique vise à présenter le prophète comme un polygame au désir insatiable, et aussi comme un envahisseur qui conquiert les pays et prend leurs femmes

³³⁶ Fatima Zohra Chiali, « L'Histoire au féminin selon Assia Djébar : à travers une étude sémiotique de Loin de Médine », *actes du colloque Écriture féminine : réception, discours, et représentations*, Editions du Crasc, Oran, 2010, pp91-102

comme concubines³³⁷. Cet exemple qui nous sert à démontrer la présence du discours critique dans le roman nous permet aussi de relever un discours indirect libre. Il n'y a en effet aucune indication sur l'énonciateur de cette critique et nous avons précisé que la narratrice ne prend pas en charge, du moins en apparence, le discours qu'elle rapporte.

Seulement d'un autre point de vue, le discours indirect libre qui sert à brouiller l'origine de l'énonciation³³⁸ signifie que la voix de Aïcha et celle de la critique occidentale s'enchevêtrent au point de ne former qu'une seule et même voix dans le passage. Nous pouvons supposer alors que ce procédé vise à créer une corrélation entre la critique occidentale et l'idéologie de la narratrice qui apparaissent comme identiques. Voici le propos que Aïcha tiendra quelques pages plus loin sur cette même question:

« Les feux de l'envie me consumaient, et je me demandais toujours pourquoi il n'avait pas agi avec moi comme avec Khadija, qu'il n'associa jamais à une autre, lui qui se réclamait d'un Dieu sans associé ! » (p.304)

Dans ces paroles, Aïcha reproche à son époux son appétit sensuel et sa polygamie en le mettant en contradiction avec son monothéisme. Ici, c'est la narratrice qui assume le discours critique contrairement au passage précédent. Les marques énonciatives de la première personne sont présentes « *je, me, moi* », ce qui rend le jugement de valeur conditionné par le point de vue de la narratrice. Mais le plus important dans l'énoncé, c'est que le point de vue de Aïcha s'accorde avec celui de la critique occidentale. Ceci confirme ce que nous avons supposé plus haut, à savoir que le discours indirect libre permet de corréler le discours de la locutrice avec celui de la critique occidentale.

Dans d'autres cas, les personnages narrateurs ne recourent pas au discours indirect libre pour véhiculer au sein de leurs récits la critique historique. Ils se contentent d'adopter comme vrai un fait reconnu par les historiens occidentaux même s'il contredit le discours religieux. Voici un exemple pour illustrer nos propos. Prophète des Arabes ou prophète tout court ? Voici l'un des débats qui a alimenté la critique occidentale face à l'hagiographie musulmane. Le discours coranique comme celui de la Sira canonique reconnaissent dans le message du prophète une mission globale, empreinte d'un universalisme sans précédent. Plusieurs versets attestent du fait et sont repris par les biographes musulmans. Mais la critique occidentale voit en la vocation du prophète un intérêt national ethnique, celui de promouvoir les Arabes à une

³³⁷ Voir le chapitre précédent où nous avons abordé la sensualité controversée du prophète.

³³⁸ Voir George Elia Sarfati, *Eléments d'analyse du discours*, Editions Nathan, Paris, 1997 ; p.64

échelle appréciable dans l'histoire humaine. Selon Francesco Gabrieli, la mission universelle de « Mahomet » est peu probable comme il l'exprime à deux reprises dans son texte :

« Tout en affirmant à plusieurs reprises sa qualité de mortel, comme les autres hommes, il s'est senti et toujours proclamé envoyé par Dieu, avec une mission spéciale pour son peuple (il est douteux qu'il l'ait envisagée de premier abord comme valable pour l'humanité entière) »³³⁹

Il ajoutera plus loin :

« En somme, il (le prophète) songea d'abord à donner à son peuple un credo qui fût l'équivalent arabe du monothéisme des Juifs et des chrétiens, une "révélation arabe" concordant dans son essence avec les deux autres »³⁴⁰

Le débat en question trouve un écho important dans *Le Silence de Mahomet*. Presque tous les personnages narrateurs font allusion au caractère « arabe » de la mission prophétique. Dans ce passage Khadija rapporte dans son récit les paroles de son cousin Waraqa Ibn Nawfel qu'elle présente comme le tuteur spirituel de son époux :

« -Alors il commença à m'interroger en ouvrant les yeux dans la nuit, quand tout le monde dormait à Mekka. Mais notre Dieu, Khadija, ne lui convenait pas encore. Il le voulait arabe, pour les Arabes. » (p.70)

Dans un autre extrait, Abou Bakr affirme que son ami ainsi que son message sont bel et bien arabes :

« Et Allah sait pourtant que Mohammad est Son Messager, et que l'Islam est la religion des Arabes ». (p.115)

Dans les deux extraits, les narrateurs assument eux-mêmes le discours critique. Il n'y a donc pas de discours indirect dans ces deux exemples car ce sont les deux narrateurs qui tiennent pour vrai le fait suivant : le prophète est arabe ainsi que son message. Nous pouvons alors conclure que l'énonciation des narrateurs s'ajuste au discours de la critique historique. Le premier constat que nous faisons sur ce point précis est que l'énonciation des locuteurs du roman ne va jamais à l'encontre de la critique historique. Elle la corrobore même puisque ce sont des témoins directs de la vie du prophète.

³³⁹ Francesco Gabrieli, *Mahomet*, Editions A11bin Michel, Paris, 1965, p69

³⁴⁰ Ibid. P.90

Quant à l'allusion au discours religieux des chroniqueurs musulmans, elle se fait en général par l'utilisation d'un « on » spécifique, comme nous l'avons démontré dans l'extrait de Khadija sur l'expédition d'Abraha le yéménite. Puisque cet événement tient du miracle et du merveilleux, Khadija ne l'assume pas, d'où l'emploi du pronom indéfini « on ». Néanmoins, dans d'autres passages, l'allusion à l'Histoire officielle musulmane introduit ce qu'Alain Rabatel nomme « *l'énonciation problématisante* »³⁴¹. Dans l'analyse des personnages que nous faisons dans la première partie de notre travail, nous avons évoqué le passage où Khalid Ibn El-Walid réfute la version officielle à propos de la mise en quarantaine des musulmans³⁴². Dans l'extrait que nous avons mentionné, le narrateur rapporte d'abord le discours des chroniqueurs à travers un « on » allusif. Puis il le contredit en lui opposant sa propre version. Par ce « on », le narrateur introduit dans son propos un discours doxique avec qui il prend ses distances. Ceci crée un espace discursif conflictuel, donc problématisant. Voyons un autre exemple.

Nous avons cité à plusieurs reprises que les narrateurs réfutaient l'illettrisme du prophète. Voici un des extraits qui contient cette réfutation :

« Bien sûr, on se plaît aujourd'hui à colporter d'étranges légendes sur mon mari. Certains le disent fruste, ne sachant ni lire ni écrire, et c'est à peine s'ils n'ajoutent pas qu'il ignorait le calcul. En vérité, face aux nazaréens, il ne pouvait s'appuyer sur aucun livre saint » (p.23)

L'opposition à la vulgate historique musulmane est à peine voilée dans ces paroles de Khadija. La narratrice confronte dans cet énoncé deux discours : celui des chroniqueurs musulmans qui prétendent que le prophète est analphabète et celui qui stipule le contraire et auquel elle s'associe. Le premier discours est désigné de manière allusive « *on, certains* ». La narratrice adopte même à l'égard de ce discours un ton moqueur, voire ironique si l'on juge par la phrase « *et c'est à peine s'ils n'ajoutent pas qu'il ignorait le calcul* ». Ce ton suffit à parodier le discours religieux et à le présenter comme fantaisiste et faux. D'ailleurs en disant « *en vérité* » pour marquer le contraste avec ce discours, la narratrice réfute ouvertement le discours des chroniqueurs. Nous avons donc là un exemple de cette polyphonie qui contient contenant une énonciation « problématisante » en opposant le point de vue historique (qui correspond à celui de Khadija) à celui des chroniques canoniques musulmanes.

³⁴¹ Alain Rabatel, « En amont d'une théorie argumentative de la polyphonie, une conception radicale de l'énonciation comme énonciation problématisante », *Verbum: Revue de linguistique*, ISSN 0182-5887, T. 38, n° 1-2, 2016, pp. 131-150.

³⁴² Voir supra, P.86

Par cette polyphonie où se rejoignent tout en s'affrontant deux discours, le religieux par les chroniques musulmanes et l'antireligieux par la critique historique, nous constatons que l'énonciation des narrateurs et leur réécriture « fictionnelle » de la Sira contredit le premier discours et s'adapte au second. Nous reconnaissons par conséquent une double relation hypertextuelle qui émane de cette réécriture historique : la captation de la critique historique et la subversion de la doxa musulmane. Nous confirmons donc que cette double hypertextualité au sein du même élément constitue une stratégie discursive et une perspective argumentative au profit du discours antireligieux du roman. L'accord qui existe entre l'énonciation des personnages et celle de la critique historique confère au roman à travers la stratégie hypertextuelle une légitimité objective, voire historique. Ce lien de légitimité ou de continuité dépasse le cadre polyphonique et se concrétise aussi par l'adoption de la démarche historique.

5-2. L'imitation de la démarche historique

Si l'étude de la polyphonie nous a démontré une corrélation entre les récits des narrateurs et la critique historique à travers les faits narrés et le commentaire qui en est fait, peut-il y avoir une corrélation textuelle ou méthodologique ? Comme nous l'avons démontré dans la première partie de notre travail, l'Islam et son prophète ont toujours suscité en Occident l'intérêt des historiens, biographes, orientalistes et autres. Cet intérêt s'est toujours concrétisé soit à partir d'une démarche chrétienne, soit à partir d'une démarche polémique et antireligieuse. Même celles qui se réclament de l'historiographie ou de l'orientalisme moderne n'échappent pas à la seconde démarche puisqu'elles reconsidèrent la biographie du prophète exclusivement à partir de l'Histoire. Cette dernière démarche dite historienne ne prend pas (ou très peu) en considération la tradition musulmane qui verse plus vers une hagiographie qu'une historiographie religieuse³⁴³. En quoi consiste alors cette démarche ?

De manière générale, le sacré a de tout temps posé un problème ou du moins provoqué des désaccords entre historiens, philologues et autres. Fallait-il considérer le sacré comme un élément à part ne relevant pas des sciences humaines ? Fallait-il le considérer selon une dimension spécifique de l'Histoire ? Ou bien fallait-il l'inclure dans ces sciences sachant que le sacré a été à la source de changements historiques, civilisationnels ou sociaux ? Le

³⁴³ Voir à ce propos Mohammed Hocine Benkheira, *Tilman Nagel, Mahomet. Histoire d'un Arabe. Invention d'un Prophète, Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 172 | octobre-décembre, mis en ligne le 02 juin 2016, consulté le 29 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27415>

prophète de l'islam n'a pas fait exception à ce questionnement méthodologique de la part des historiens. Regardons à titre d'exemple ce que Roger Arnaldez propose pour répondre à ces questions:

« Par vocation, il [l'historien] croit qu'il y a une vérité objective et immanente de la personne et de la vie de tout homme, fût-il l'Envoyé de Dieu ; il exige que soit reconstituée méthodiquement cette vérité. Mais doit-on et peut-on répondre à son désir ? Si la critique historique consiste ici à réduire le fait religieux, à le rabattre sur le plan des faits psychologiques, sociaux, économiques, politiques, le moins qu'on puisse lui objecter c'est de laisser échapper la spécificité de ce qu'on voudrait justement comprendre : un prophète [...] »³⁴⁴

Arnadez prend position dans ses propos contre une séparation du fait religieux et de sa spécificité au nom de l'objectivité rationnelle de la critique historique. Mais si nous avons choisi de citer cet auteur et cet extrait précis de son ouvrage, c'est pour deux raisons. D'abord, car il rend compte des débats que suscite le sacré dans les milieux scientifiques. Ensuite, parce qu'il résume une partie de la critique historique. Nous comprenons donc que celle-ci aspire à une objectivité impartiale même concernant le fait religieux. Elle propose aussi de le relier aux contextes psychologiques, sociaux, économiques et politiques. Autrement dit, tout dans le fait religieux doit être expliqué par la raison scientifique ; c'est ce que Bachi fait tout au long de son roman et c'est ce qui nous permet de parler de captation dans son œuvre.

Si un lecteur ouvre les chroniques de Tabari ou celles d'Ibn Ichak pour apprendre à connaître le prophète, il sera confronté à deux spécificités (entre autres) de ces premières chroniques musulmanes : l'entrée en matière directe sur la vie du prophète et l'absence de commentaires concernant les faits qu'ils rapportent. En effet, toutes les chroniques musulmanes (ou du moins celles considérées comme canoniques par la tradition) ne s'intéressent que très peu aux contextes historique, social, politique et économique à l'époque du prophète. Bien qu'ils mentionnent la place de la Mecque dans l'Arabie préislamique, ou la confrontation avec Abraha le Yéménite, ces deux événements sont toujours reliés à la naissance du prophète. De plus, les deux faits ne leur servent qu'à établir le contexte théologique et religieux dans l'Arabie païenne afin de mieux mettre en valeur l'importance du monothéisme mahométan.

³⁴⁴ Roger Arnaldez, *Mahomet*, Editions Seghers, Paris, 1970, p.8

Quant à l'absence de commentaires concernant la vie du prophète, la Sira classique s'en est toujours gardé pour ne pas altérer le message divin. Les chroniqueurs musulmans ont toujours considéré les événements qui ont marqué la vie du prophète comme une « *manifestation divine* » qu'il fallait rapporter telle quelle, sans la commenter³⁴⁵. Le lecteur n'aura alors aucune difficulté à voir la différence entre la méthode prônée par les chroniqueurs musulmans et celle qui est appliquée par leurs homologues occidentaux aujourd'hui. La première est sujette à la partialité religieuse et la seconde au rationalisme scientifique. Comment donc l'auteur du *Silence de Mahomet* concrétise-t-il son imitation de la critique historique ?

Il le fait en dressant lui aussi le contexte historique, économique, social et politique de l'Arabie à l'aube de l'islamisme. Dans le récit de Khadija par exemple, le lecteur découvre dans plusieurs pages ce contexte éparpillé çà et là selon les besoins du récit. Voici comment la narratrice décrit la place de la Mecque à l'époque préislamique :

« Mekka, en ce temps-là, était à l'épicentre du monde, sur le chemin des caravanes qui partaient d'Abyssinie, longeaient le Yémen, traversaient les cités de Maarib et de Sanaa avant de poursuivre leur long périple en direction du Châm, au nord. Cette première route était la plus importante puisqu'elle permettait aux chameliers de Qouraysh d'acheminer les marchandises venues des pays de Sin et de Hind jusqu'à Basra et Damas [...] » (p.21)

Elle ajoutera plus loin :

« Nous, les Mecquois, étions fiers de notre cité et surtout de son centre religieux qui attirait les fidèles de toute l'île des Arabes, du Hedjaz au Najd de la terre de Maarib au Châm. Ancien puits sur la route des caravanes, elle était devenue très vite une cité prospère où s'était installée la tribu des Qourayshites. » (p.22)

Les deux extraits ci-dessus illustrent l'intention de l'auteur de commencer son roman en évoquant le contexte de la période préislamique. Khadija dans son récit fait connaître au lecteur la place stratégique qu'occupe « Mekka » parmi les autres cités de la péninsule. Nous découvrons donc sa situation géographique et son importance économique pour le commerce des Arabes. Elle mentionne également la centralité religieuse dont la ville se réclamait. Tout

³⁴⁵ Hussein Amin, « La biographie mohammadienne entre Orient et Occident », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 9 | 1992, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 30 novembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ema/1232>

au long du récit et mêmes dans les trois autres récits, le contexte est toujours mentionné. Cette procédure inscrit le roman de Bachi dans la lignée de la critique historique.

Nous confirmons donc ce que nous avons déjà établi dans le précédent point, à savoir que l'auteur entend octroyer à son œuvre une dimension historique et même scientifique. Nous concluons donc que cette imitation est positive et s'inscrit de facto dans une captation au discours de la critique historique. Néanmoins, l'imitation de la démarche occidentale ne se concrétise pas seulement par le biais du contexte de l'Arabie aux temps préislamiques. Les citations coraniques en font également partie, mais en raison de leur importance dans le roman nous choisissons de leur consacrer une étude à part entière.

5-3. Les citations coraniques

Présenter le climat social, politique, économique et religieux de l'Arabie n'est pas la seule méthodologie que Bachi emprunte à la critique historique. Depuis l'avènement de l'Orientalisme moderne, plusieurs historiens occidentaux qui ne prennent pas pour sources fiables les chroniques musulmanes ont proposé une autre approche pour rapporter la biographie du prophète. Ils ont proposé de se fier presque exclusivement au Coran comme la source musulmane qui a échappé à toute modification possible. Maxime Rodinson expose dans ces termes l'importance de la source coranique :

« Il nous reste le texte du Coran, très difficile à utiliser, le plus souvent énigmatique, demandant un long et incertain travail pour être ordonné chronologiquement. Mais c'est une base ferme, certainement authentique. »³⁴⁶

La méthode proposée dans ce passage par Rodinson est aussi adoptée par d'autres chroniqueurs occidentaux à l'instar de Roger Arnaldez que nous avons cité plus haut, ou encore Montgomery Watt et Francesco Gabrieli. Plusieurs faits sont ainsi expliqués ou rapportés strictement selon le Coran et non d'après les traditions musulmanes jugées subjectives. Nous pouvons mentionner par exemple le prophète orphelin, la bataille de Badr, l'incident des versets sataniques et aussi le mariage du prophète avec la femme de son fils adoptif Zayd. Bachi s'inspire de cette nouvelle tendance de la critique historique pour narrer la vie du prophète. Deux éléments nous permettent d'affirmer cette intension de l'auteur : la pratique épigraphique qui est dédiée exclusivement au texte sacré et les citations du Coran au sein des quatre récits.

³⁴⁶ Maxime Rodinson, *Mahomet*, Editions du Seuil, Paris, 1968, p.12

De manière générale, la citation est incluse dans l'analyse de l'intertexte sachant qu'elle est l'exemple type de la présence concrète d'un autre texte dans le texte. Dans la première partie de notre travail, nous avons étudié les épigraphes dans *Le Silence de Mahomet*. Nous sommes parvenu à confirmer que les épigraphes qui sont toutes tirées du Coran servent à introduire les chapitres et leur thème et à légitimer toute déviation du discours religieux. C'est ce second point qui nous a permis d'affirmer la présence d'un discours antireligieux dans le roman. Nous ajouterons ici que ces « citations-épigraphes »³⁴⁷ présentent non seulement le thème des chapitres, mais conditionnent aussi le ton du discours. Dans le cadre d'une étude hypertextuelle, ces citations épigraphiques servent de base de données à l'auteur pour rapporter certains événements imitant de ce fait la démarche historiographique. Afin d'illustrer ce propos, nous nous appuyons sur deux exemples.

Dans le premier, Khadija rapporte que le prophète était orphelin dès sa naissance. Voici l'épigraphe qui précède son récit:

*« Ton seigneur t'accordera bientôt ses dons
et tu seras satisfait.
Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin
et il t'a procuré un refuge. [...] »* (p.37)

La sourate 93 du Coran qui est l'épigraphe de ce chapitre, contient l'information que le prophète était orphelin. Juste après cette épigraphe, la narratrice rapporte que son époux a été accueilli par son grand père Abd El-Moutalib avant qu'il ne soit confié à son oncle Abou-Talib.

Le second exemple concerne la trahison d'Abou Lahab à l'encontre du prophète. C'est Abou Bakr qui fait le récit de cette trahison, il est précédé des versets suivants en guise d'épigraphe :

*« Que les deux mains d'Abou Lahab périssent
et que lui même périsse !
Ses richesses et tout ce qu'il a acquis
ne lui serviront à rien. »* [...]. (p.105)

Les versets, extraits de la sourate 111 du Coran démontrent l'opposition d'Abou Lahab au prophète qui est son neveu. L'histoire rapporte qu'après la mort d'Abou Talib le prophète

³⁴⁷ Nous empruntons cette appellation à George - Elia Sarfati, Op.Cit. P.71

s'est retrouvé sans protecteur puisque le nouveau chef de son propre clan lui était opposé. Le récit qui suit cette introduction épigraphique rapporte en effet qu'Abou Lahab a participé au dénigrement du prophète à la Mecque.

Les deux exemples en question nous permettent d'affirmer que l'auteur se base d'abord sur le texte sacré pour laisser le narrateur entreprendre par la suite le récit d'un fait précis. Dans leur récit, ces deux personnages ne vont pas au-delà du texte coranique. Khadija se contente de parler de l'état orphelin du prophète et, si elle ajoute sa rencontre avec le moine Bahira, c'est sur la base de ce que lui a dit son époux car cette rencontre n'existe pas dans le Coran³⁴⁸. Quant à Abou Bakr, il ne fait que détailler l'adversité d'Abou Lahab pour son ami. Nous remarquons alors que Bachi à l'instar de la méthode historiographique prend appui sur le Coran pour construire son propre récit biographique.

Ceci dit le texte coranique ne se retrouve pas seulement en dehors du récit mais aussi à l'intérieur. Il est ainsi mêlé à la narration et à la fiction romanesque. Y a-t-il une quelconque visée illocutoire à son utilisation ? Dans le récit d'Aïcha par exemple, elle raconte que lors d'une razzia contre la tribu juive des Nadir les compagnons du prophète se sont mis à couper les palmiers de leur cité. Ces arbres sont la principale source de revenu pour la population de la tribu. Voici un extrait de son récit :

« J'étais triste pour les Nadir, surtout quand les musulmans se mirent à couper les palmiers pour briser leur résistance (...) Je le dis à Mohammad, qui ordonna d'arrêter pour me complaire. Certains, à présent, racontent que ce sont les juifs qui apostrophèrent Mohammad et lui firent changer d'avis. On ajoute même que les Nadir lui citèrent un verset du Coran qui mentionnait l'interdiction de couper les arbres. Cela était vrai, et cela, comme souvent était faux. » (p.359)

Cet extrait qui mentionne que le prophète a interdit aux musulmans de couper les arbres est immédiatement suivi par les versets suivants :

*« Soit que vous coupiez un palmier,
Soit que vous le laissiez debout,
C'est avec la permission de Dieu
Et pour confondre les pervers » (p.360)*

³⁴⁸ Les chroniqueurs musulmans rapportent dans leurs écrits que le prophète a fait une rencontre avec un moine chrétien qui aurait vu en lui les signes de la prophétie. Considérant ce fait comme une fantasmagorie qui a pour objet une hagiographie historique, les historiens occidentaux se sont restreints au seul fait attesté dans le Coran : l'état orphelin de « Mahomet ».

Le texte coranique que la narratrice cite dans son récit confirme ce qu'elle rapporte plus haut, à savoir que lors de la razzia contre les Nadir, les musulmans ont saccagé leur plantation de palmiers. Il y a là une corrélation entre les événements de la Sira et le Coran, voire même entre les faits du prophète et le Livre Sacré. Mais l'utilisation du Coran au sein même du récit ne sert pas seulement à établir cette corrélation. Ce qui nous semble significatif dans cette citation coranique, c'est qu'elle est placée après le récit, ou du moins après le fait rapporté. Le lecteur découvre d'abord que le prophète a demandé à ses compagnons de ne plus couper les arbres, puis il prend connaissance du verset qui stipule cette interdiction. Ce procédé fait allusion à la critique historique car elle a toujours émis l'hypothèse que le prophète se servait du Coran pour établir des lois et affermir son autorité. Selon Francesco Gabrieli :

« Mahomet n'hésita pas à faire intervenir son Dieu [à travers le Coran] pour régler ses affaires privées et ses passions, pour résoudre ses difficultés personnelles. Tout cela est incontestable »³⁴⁹

Le procédé adopté par Bachi dans son roman constitue un autre paramètre d'imitation de la critique historique. D'ailleurs le commentaire de la narratrice à la fin de l'extrait *« Cela était vrai, et cela, comme souvent était faux. »* dénote bien un doute, voire même un ton ironique quant à la corrélation entre les envies du prophète et le Coran. Nous ne pouvons par conséquent nier que le recours au Coran n'est pas seulement un clin d'œil à la méthodologie occidentale mais c'est bien un alignement à son idéologie et à sa critique, ce qui alimente le discours antireligieux de l'œuvre et fait ressortir son originalité.

Ainsi, que ce soit dans les épigraphes ou bien au sein des quatre récits, le Coran constitue une assise sûre pour l'auteur afin de rapporter la biographie du prophète. De cette manière, il s'inspire de la méthode historique afin de légitimer son discours dans le cadre de l'historicité absolue du roman. Nous pouvons alors parler de captation vis-à-vis du discours historique. Mais nous reconnaissons aussi une subversion de ce même discours. Sachant que le texte coranique représente dans le roman ce discours, nous remarquons que l'auteur s'insurge au sein même du discours coranique pour mener à bien son entreprise antireligieuse. Le réinvestissement du texte sacré ruine ici le discours religieux en le présentant comme faux et sans scrupule à travers la personnalité du prophète. Nous pouvons alors parler d'une stratégie subversive et contre discursive.

³⁴⁹ Francesco Gabrieli, Op.cit. PP.94-95

Nous dirions en guise d'élargissement à propos de l'imitation historique que Bachi inscrit son œuvre sur la base d'une scène énonciative qui a le plus d'écho chez les lecteurs. De nos jours, l'énonciation sur la base d'un rationalisme scientifique est toujours mieux appréciée et supposée plus sérieuse que n'importe quel autre écrit fantaisiste. C'est cette perception scientifique que Bachi entend faire profiter à son roman. De plus, en tant qu'auteur né dans une culture arabo-musulmane, la procédure historique lui confère, à lui et à son œuvre une neutralité et une objectivité qui ne peuvent qu'être appréciées par un lecteur occidental. Force donc est de reconnaître que la captation dans *Le Silence de Mahomet* sert l'orientation argumentative du discours antireligieux.

5-4. L'illusion hagiographique

Selon la définition du dictionnaire, le terme « hagiographie » désigne un « *ouvrage, récit de la vie des saints. Par extension, biographie excessivement embellie* »³⁵⁰. Comme nous l'avons mentionné à maintes reprises, tous les historiens occidentaux voient d'un œil suspect les chroniques musulmanes qui sont accusées d'être « hagiographiques » et donc sans objectivité historique. Dans *Le Silence de Mahomet*, la perspective hagiographique dans les quatre récits des narrateurs est perceptible tant le prophète est mis en valeur à chaque instant, et tant l'expression « *mon bien-aimé* » est récurrente. Cependant, si cette hagiographie existe réellement dans le roman, comment pouvons-nous parler de discours antireligieux ? Est-ce que cette hagiographie serait malgré tout une stratégie contre-discursive ? Si c'est le cas, comment se concrétise-t-elle ?

Avant tout, nous devons rappeler que la polyphonie narrative est en soi une imitation des chroniques biographiques sur le prophète de l'Islam. Il faut savoir que tout ce qui a trait aux dires du prophète, à ses faits et gestes ou bien à ses silences doit être rapporté, selon la méthodologie des chroniqueurs musulmans, sur la base des témoignages de ses contemporains³⁵¹. A titre d'exemple, Tabari propose parfois dans ses chroniques plusieurs versions d'un fait rapporté différemment selon les témoins, comme pour l'hégire du prophète. En segmentant la narration de son roman en quatre narrateurs qui plus est sont tous des témoins directs de la vie du prophète, nous pouvons dire que Bachi emprunte à un genre particulier : les chroniques biographiques³⁵². Nous pouvons même aller plus loin en affirmant

³⁵⁰ *Le Petit Larousse 2016*

³⁵¹ Voir notre définition du discours religieux dans le chapitre un.

³⁵² Cette contrainte méthodologique imposée par les historiens musulmans est adoptée par quelques historiens occidentaux comme Maxime Rodinson. Op.Cit

que l'auteur imite la tradition musulmane et le discours religieux en adoptant une esthétique hagiographique. Pour savoir si cette hagiographie est une stratégie contre-discursive ou non, il faut se demander ce qui est mis en valeur dans la personnalité du prophète. Prenons quelques exemples.

Dans son récit, Khadija rapporte que son époux savait manier le pouvoir des mots pour séduire les autres et que, par son éloquence, il savait attirer à lui n'importe qui³⁵³. Elle soutient aussi qu'il avait le don de la poésie et était un connaisseur en la matière :

« Ce qui est étrange, c'est qu'il les connaissait tous, ces vers, ces poèmes et ces poètes dénigrés. Si obscurs, si infernaux et hérétiques fussent-ils. Il pouvait citer de mémoire une ode composée bien avant l'expédition d'Abraha, soit avant sa naissance pendant l'année de l'éléphant » (pp.58-59)

Bien que la narratrice émette un jugement plutôt réfréné à travers le mot « étrange », nous décelons tout de même dans ses propos un ton admiratif et une mise en valeur explicite des connaissances du prophète en matière de poésie. Du point de vue du cotexte, ce savoir est mis en relation avec son éloquence et son illettrisme non-avéré que la narratrice ne cesse de réfuter tout au long de son récit.

Abou Bakr rejoint également Khadija et admire chez son ami les bienfaits de la poésie sur son esprit. Il en parle en ces termes :

« Plus jeune, il avait été comme Abou Soufiane et comme moi, ne croyant en rien, ne craignant rien. Il aurait pu mourir dans son ignorance. Mais le don de la poésie avait ouvert son esprit aux forces immatérielles. Cela, il ne se l'expliquait pas [...] » (p.176)

Dans cet extrait, le narrateur rapporte que le prophète a acquis son réveil spirituel grâce à la poésie. Ceci fait écho au précédent témoignage que nous avons cité.

Chez Khalid Ibn El-Walid, nous retrouvons une mise en valeur de la sensualité du prophète et de son amour pour les femmes. Voici un des extraits qui illustre nos propos :

« A cette époque, sa renommée grandissant, de nombreuses femmes s'offraient à devenir ses femmes. Un verset vint même sanctifier ce phénomène. Dieu aimait son prophète ! » (P.270)

³⁵³ Voir supra. P.195

Voici donc ce qui est mis en valeur chez le prophète dans ces exemples : sa force de persuasion, son caractère manipulateur, son savoir, son don pour la poésie et son amour sans limite pour les femmes. Tous ces éléments du récit, nous les avons déjà analysés comme étant des points problématiques dans le parcours du prophète. Ce sont des sources de critiques de la part des occidentaux que les narrateurs admettent dans leurs récits. Le prophète est ainsi l'objet d'une remise en question à propos de sa spiritualité et de son illettrisme. Il est aussi décrit par rapport à son amour de la poésie son obsession sexuelle. Il nous paraît alors évident que l'hagiographie du roman est feinte pour tourner en dérision le discours religieux. C'est donc une subversion de l'hagiographie musulmane qui s'apparente à une stratégie argumentative du contre discours religieux.

Pour conclure

En guise de conclusion, nous dirions que l'hypertextualité dans les deux romans s'apparente bien à une stratégie contre discursive en révélant la subtilité du corpus dans son traitement du fait religieux. Nous avons donc vu que le lien qui unit entre *2084* et *1984* inscrit le roman de Sansal dans une double visée illocutoire : légitimer le discours de l'hypotexte et subvertir le discours religieux. Nous avons ainsi établi la façon dont les éléments narratifs concrétise la première visée et vu comment la parodie et pastiche instaurent la seconde. Dans les deux visées que nous établissons, l'imitation narrative ainsi que l'alignement discursif de l'idéologie romanesque permettent la tenue des deux stratégies hypertextuelles.

Le Silence de Mahomet quant à lui présente à travers l'hypertextualité une autre façon de mettre en fiction le sacré : le recours à la méthodologie historiographique et rationnelle tout en s'inscrivant dans une visée biographique traditionnelle. La polyphonie, la réécriture historique, la citation sacrée et l'hagiographie constituent autant d'éléments servant à la fois la captation et la subversion dans le récit de Bachi. La présence dans le roman d'un discours médium entre le religieux et la critique historique fait ressortir sa visée idéologique puisque l'enchevêtrement des deux discours permet de passer outre la doxa musulmane. Par conséquent, l'hypertextualité nous a permis de mesurer l'impact de la référentialité narrative et discursive dans la mise en place du discours antireligieux en ce qui concerne les deux romans.

TROISIEME PARTIE.

Les enjeux littéraires et médiatiques du discours antireligieux

Introduction

A ce stade de notre travail, nous nous sommes limités exclusivement aux textes pour prouver dans un premier temps l'existence du discours antireligieux au sein de leur fonctionnement narratif. Puis pour démontrer la subtilité de leurs discours et la mise en place des stratégies dans la concrétisation du contre discours religieux.

Nous pouvons désormais élargir notre perspective d'analyse en nous appuyant sur la contribution des enjeux littéraires et médiatiques, voire idéologiques qui servent le discours des auteurs dans leurs œuvres respectives. Nous nous basons ainsi sur l'idée qu'un corpus d'étude peut être élargi en vue de répondre à un besoin d'exhaustivité pour faire le tour de la question. Il nous semble donc impensable que nous puissions aborder le discours antireligieux des deux romans sans nous intéresser à ce que Dominique Maingueneau désigne par « *les différentes sphères du discours* »³⁵⁴.

Nous tenterons donc de répondre dans le premier chapitre intitulé « *La sphère d'activité littéraire* » à la question qui touche la littérature algérienne francophone concernant ses multiples orientations idéologiques, esthétiques référentielles en plus de sa dépendance éditoriale. Nous nous intéressons aussi dans le premier chapitre à la relation de cette littérature avec la thématique religieuse durant tout son parcours. Nous pourrions ainsi mesurer l'apport idéologique de Sansal et Bachi dans les nouvelles tendances du roman algérien et selon une autre inscription dans le champ littéraire. Nous traiterons de la question du genre en usant de l'approche sémiotique qui sera à même de nous aider à déceler l'intérêt de la généricité romanesque des deux romans.

Dans le second chapitre que nous intitulons « *La sphère d'activité médiatique : entre image d'auteur et éthos auctorial* », nous passerons aux enjeux médiatiques et idéologiques qui nous serviront à compléter les enjeux littéraires que nous aurons abordé précédemment. Nous nous focaliserons alors sur deux concepts majeurs qui articuleront notre réflexion : l'image d'auteur et l'éthos auctorial. Nous aborderons par le biais de ces deux notions le positionnement des deux auteurs sur la question religieuse et la mise en scène de leur discours qui conditionnera la réception et l'interprétation de leurs œuvres respectives.

³⁵⁴ Dominique Maingueneau, *Discours et analyse du discours*, Editions Armand Colin, Paris, 2014 pp.65-67.

CHAPITRE SEPT.

La sphère d'activité littéraire

Introduction

Parler d'enjeux littéraires à ce stade de notre travail peut paraître paradoxal surtout que jusqu'ici dans notre travail, nous nous sommes intéressé à ces enjeux du point de vue de l'analyse du discours littéraire. Cependant, nous nous sommes toujours limité aux enjeux intratextuels du corpus et leur rôle dans l'instauration d'un discours antireligieux et dans l'argumentation discursive pour la mise en place d'un tel discours. Que nous reste-t-il à aborder dans ce cas lorsque parlons d'enjeux littéraires des deux romans ?

La question que nous avons jusqu'ici laissée de côté, c'est le choix de la perspective romanesque quant à la mise en place d'un contre discours religieux. Ceci implique aussi le contexte qui favorise une telle approche du fait religieux par Sansal et Bachi. Selon Dominique Maingueneau, pencher pour un « textualisme » exclusif ou au contraire pour un sociologisme extrême, c'est délaissé en terme d'analyse du discours un champ inexploité du texte³⁵⁵.

C'est pourquoi, nous nous intéresserons lors de ce chapitre à la question religieuse à travers les enjeux littéraires des romans, notamment dans leur pratique générique. La généricité constituera, en effet, un point central pour aborder la spécificité des deux récits dans l'ambition antireligieuse qui les caractérise. Mais avant cela et afin de mieux mesurer l'importance de tels enjeux, il nous paraît important de situer les deux romans dans le champ littéraire algérien. Pour cette raison, nous commencerons par revisiter la relation entre la littérature algérienne francophone et le fait religieux dans les différents contextes qui ont marqué son parcours.

1- L'Islam dans la littérature algérienne francophone

Dans le cadre de notre travail sur le discours antireligieux dans notre corpus, il nous paraît important en abordant la question des enjeux littéraires, éditoriaux et médiatiques de nous intéresser à la question religieuse dans le roman algérien. Ceci nous permettra de situer précisément le discours des auteurs sur l'Islam au sein de l'espace discursif qu'offre la littérature algérienne d'expression française.

³⁵⁵ Dominique Maingueneau, « Auteur et image d'auteur en analyse du discours », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 3 | 2009, mis en ligne le 15 octobre 2009, consulté le 21 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/aad/660> ; DOI : 10.4000/aad.660

Depuis son émergence, la littérature algérienne francophone s'est toujours intéressé à la question religieuse en particulier l'Islam. Beaucoup d'écrivains ont consacré un grand nombre d'écrits et de travaux à ce sujet. Mais cette problématique occupe en général le second plan des romans, en tout cas jusqu'à la période de la décennie noire. Avant de parler de ce moment précis de l'Histoire algérienne et de sa littérature francophone, regardons brièvement ce qu'il en a été pendant les trois premières générations d'écrivains. Nous commencerons donc par aborder la question musulmane pendant l'entre-deux guerres, puis pendant la Guerre d'Algérie et enfin après l'indépendance du pays jusqu'aux années 1990.

La littérature algérienne a dû faire face aux problèmes d'acculturation et d'assimilation que le système colonial a appliqué en Algérie. Dès lors, les premiers écrits algériens se sont engagés à apporter un contrepois à cette idéologie en rendant hommage à l'identité algérienne qui est ancrée, notamment à cette époque, exclusivement dans la religion musulmane. Dans les romans d'Abdelkader Hadj Hamou ou encore ceux de Chukri Khodja, il y a toujours un personnage qui est attiré par la vie à l'occidentale, loin des principes religieux et identitaires de sa communauté d'origine. A la fin du récit, le personnage réalise que la vie française n'est pas bénéfique pour lui, il se repent alors et revient à ses valeurs musulmanes. Nous citerons à titre d'exemple les deux romans de Khodja, *Meriem dans les palmes* et *Mamoun, l'ébauche d'un idéal*. L'objectif de ces écrivains est manifestement de promouvoir la culture musulmane et d'encourager à sa préservation de peur que les Algériens ne penchent pour une vie européanisée³⁵⁶.

Dans les écrits de la « *génération 52* »³⁵⁷, l'objectif reste le même : promouvoir la religion musulmane. Mais cette fois-ci, c'est dans le cadre du roman ethnographique que les Mohamed Dib ou bien Mouloud Feraoun ont entrepris de parler de la culture musulmane comme inhérente à l'identité algérienne et à ses valeurs. En effet, *Le Fils du pauvre* de Feraoun³⁵⁸, *La Grande maison* de Dib pour ne citer que ces deux exemples possèdent pour toile de fond une société attachée à cette identité religieuse qui fait partie de sa culture et de sa vie au quotidien. Même dans la littérature que Frantz Fanon désigne par « *littérature de*

³⁵⁶ Voir à ce propos la thèse de doctorat de Ferenc Hardi intitulée, *Discours idéologique et quête identitaire dans le roman algérien de langue française de l'entre-deux guerres*, présentée le 13 janvier 2003 à l'université Lumière Lyon2

³⁵⁷ Expression utilisée par Jean Déjeux.

³⁵⁸ Il est nécessaire de rappeler que dans *Les Chemins qui montent* Feraoun aborde aussi la question chrétienne et du conflit qui l'opposait à la religion musulmane au sein de la communauté Kabyle. Mais on pourrait le mettre sur le compte de la diversité culturelle algérienne comme c'est le cas des Amrouche (Taos et Jean). Voir à ce propos, l'ouvrage collectif dirigé par Najib Redouane, *Les écrivains Maghrébins Francophones et l'Islam*, Editions l'Harmattan, Paris, 2013, p.13

combat », l’Islam est présent comme source d’inspiration et de motivation pour le devenir de la nation algérienne. Mouloud Mammeri dans *l’Opium et le Bâton* décrit à plusieurs reprises la réunion dans la mosquée de villageois, soucieux de protéger leurs frères Moudjahidines. Ils se servaient de ce lieu sacré comme source de leur résistance et d’inspiration pour toute décision relative à la communauté du village. Durant cette période, les essais de Malek Bennabi témoignent également de l’intérêt que portaient les intellectuels algériens à la question musulmane en pleine Guerre d’Algérie.³⁵⁹

La troisième génération qui marque l’après indépendance va également aborder la question musulmane, mais d’un autre point de vue. Celui-ci s’avère être opposé à tout ce qui a été dit à ce sujet dans les écrits³⁶⁰ des deux premières générations. Si l’Islam était un prétexte pour exhiber la fierté de l’identité algérienne dans les romans parus durant la période coloniale, la religion devient vite un prétexte à un tout autre objectif : critiquer le pouvoir et transgresser les tabous. La génération d’après 1962 identifie désormais la religion comme instrument du pouvoir du parti unique et n’hésite pas à en faire un sujet de révolte et d’insoumission. Nous mentionnerons les écrits de Rachid Boudjedra et de Mourad Bourboune qui véhiculent dans leurs écrits un discours de désacralisation pour lutter contre une société jugée patriarcale et théocratique³⁶¹.

Il nous paraît important avant de passer à la période des années 1990 de préciser que le thème de la religion est lui aussi tributaire du lectorat et des enjeux éditoriaux étrangers. Comme le démontre Jean Déjeux, parler de la religion dans la littérature maghrébine francophone est relié à la question du public visé qui implique celle de la publication. Citons l’auteur :

« Mais au plan de la fiction, écrire en français sur des problème religieux et faire ainsi réagir sur le sentiment religieux peut être ambigu ? A qui l’écrivain s’adresse-t-il ? Pour être lu où et par qui ? (...) Certains écrivains pourraient faire de la surenchère islamiste en s’adressant à un éventuel lecteur étranger ou bien rejoindre un discours officiel codé et apologétique. Des écrivains auraient plutôt

³⁵⁹ Voir à ce propos Albert Memmi, Op.cit. pp.39-48

³⁶⁰ Nous parlons d’écrits et non d’écrivains car beaucoup de romanciers de la seconde génération font également partie de la troisième génération comme Kateb Yacine, Mohammed Dib ou encore Assia Djebar.

³⁶¹ GHALEM, Nadia; NDIAYE, Christiane, GHALEM, Nadia ; NDIAYE, Christiane. *Le Maghreb* In : « Introduction aux littératures francophones : Afrique · Caraïbe · Maghreb » [en ligne]. Montréal : Presses de l’Université de Montréal, 2004 (généré le 24 janvier 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pum/10661>>. ISBN : 9791036502477.

tendance à faire de la surenchère dans l'autre sens, celui de la contestation, pour rejoindre le lecteur étranger estimé affranchi de "la chose religieuse" »³⁶²

Nous avons souligné l'ambiguïté de la littérature algérienne francophone soumise quelque part à l'édition étrangère. Certaines thématiques sont ainsi très prisées par les écrivains pour être publiés et lus. Dans ces lignes que nous avons mentionnées, Déjeux ne fait qu'un constat sur l'état des lieux de la littérature algérienne à cette époque et de son désir de « plaire » à l'Autre. C'est en ce sens qu'il ajoute plus loin en déclarant :

« Comme dans toute littérature, il faut tenir compte du jeu, de la dissimulation ou de la mise en représentation selon les publics, surtout dans le domaine religieux ici en s'adressant aux lecteurs étrangers en même temps qu'aux compatriotes. [...] »³⁶³

Nous comprenons donc que faire du religieux l'un des sujets majeurs d'une œuvre possède un accueil spécial à l'étranger, notamment lorsqu'il s'agit de l'Islam. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'une quatrième vague de romanciers algériens va se faire connaître durant la période de la menace terroriste en Algérie, suite aux événements du 05 octobre 1988. Cette littérature est souvent désignée par la « littérature de l'urgence » puisque les écrivains se trouvaient dans l'urgence de dénoncer l'Islamisme et de mettre en garde contre ses dérives. Parmi ces écrivains nous pouvons citer : Yasmina Khadra, Tahar Djaout, Maïssa Bey, Youcef Sebti ou encore Aïssa Khelladi. Les thématiques liées à l'Islam et à ses dérives sont par évidence les plus présentes dans les romans de ces auteurs. Certains d'entre eux s'en trouvaient renforcés dans leur combat contre le religieux qui a pris selon eux les rennes du pouvoir depuis l'indépendance. D'autres appelaient à la prudence pour ne pas tomber dans une islamophobie réductrice.

Toujours est-il que, pour cette génération d'écrivains se pose également le problème de l'édition et du public visé. Il est indéniable que la thématique du terrorisme islamiste intéresse le lectorat français pour plusieurs raisons. D'abord il faut tenir compte de la relation franco-algérienne encore marquée par la période coloniale. Puis aussi que la menace terroriste en Algérie s'est exportée en France, ce qui faisait alors l'actualité française des 1990³⁶⁴. Voici ce

³⁶² Jean Déjeux, *Le sentiment religieux dans la littérature maghrébine d'expression française*, Editions l'Harmattan, Paris, 1986, pp.20-21

³⁶³ Ibid. pp.21-22

³⁶⁴ En 1995, plusieurs attentats revendiqués par le G.I.A (Groupe Islamique Armé) basé en Algérie ont été perpétrés sur le sol français.

que déclarait Mohamed Dib sur les enjeux éditoriaux que représentait la situation algérienne en France :

« Les auteurs algériens écrivaient pour les Algériens et les Français. La barbarie aidant, ils n'écriront bientôt plus que pour les Français. Pour ceux des Français qui voudront les lire, lesquels ne sont pas si nombreux qu'on le pense. »³⁶⁵

Dans ces mots de l'une des grandes figures du roman algérien, nous constatons la réalité de la mise sous-tutelle de la production littéraire algérienne. Celle-ci se retrouve une nouvelle fois amarrée au système éditorial étranger à cause de sa nouvelle « référentialité historique »³⁶⁶. Ceci étant, plusieurs voix se sont élevées durant la première décennie des années 2000 afin de dépasser ce cadre référentiel de nouveau imposé par la réalité de l'Histoire pour s'intéresser à la littérarité du roman algérien, à sa poétique et à sa singularité esthétique. Même lorsque le roman aborde des sujets sensibles tels que la politique ou l'Islam. Mais cet appel est-il réalisable ? Peut-on vraiment défaire le roman algérien francophone de sa prégnance historique ou réaliste, d'autant plus que c'est ce qui fait son succès auprès d'un lectorat étranger, sa principale source lucrative ? Les romanciers de notre corpus sont dans ce sens un exemple vivant de ce difficile dépouillement sociohistorique que tentent de promouvoir les théoriciens et chercheurs. Reprenons pour illustrer nos propos les déclarations de Lynda Nawel Tebbani au journal *Liberté* le 05 novembre 2013 :

« La poétique est souvent l'élément le plus occultée des études sur le roman algérien tant on cherche à y lire que le réel et le factuel. Le remède serait de le lire comme une œuvre littéraire et non plus comme un manifeste politique ou sociologique à l'instar des études des romans de Boualem Sansal ou Salim Bachi. Ce qui manque à la littérature algérienne contemporaine, c'est l'art. »³⁶⁷

Si nous avons choisi ce passage de l'interview de la chercheuse universitaire, c'est parce qu'elle mentionne justement les deux auteurs de notre corpus. Il est vrai que les œuvres de Sansal et de Bachi sont toujours tributaires du contexte social, politique, historique et idéologique de leur pays d'origine. On a tendance à oublier leur inscription dans la vague postmoderne du roman algérien qui invite à la réflexion esthétique et poétique. Mais c'est en

³⁶⁵ Cité par Mokhtar Atallah, *Situation de La littérature Algérienne des années 90*, Algérie Littérature/Action, no 65-66, nov-déc, 2002, pp.45-54 (cor)

³⁶⁶ Nous empruntons ce commentaire sur la littérature de l'Urgence à Charles Bonn.

³⁶⁷ Cité par Faouzia Bendjelid, « La poétique du divers dans le paysage romanesque algérien actuel. Cas de quelques écrivains », *Didactiques N°10 actes du colloque Le Paysage Algérien Dans La Littérature Algérienne Francophone (1962 - 2015)* juillet –décembre 2016, <http://www.univ-medea.dz/~ldlt/revue.html>, pp.159-181

tout cas le propos de leurs interviews et leur positionnement médiatiques qui font leur controverses et insistent à cloisonner leurs œuvres dans un espace discursif assez réduit³⁶⁸. C'est ce que nous tenterons d'aborder dans le second chapitre de cette partie. Mais avant cela, il nous semble important de voir comment les deux auteurs abordent la question religieuse dans une perspective postmoderne. C'est en ce sens que nous allons nous intéresser à la question du genre que nous avons déjà mentionné tout au long des deux premières parties, mais que nous tentons d'aborder maintenant avec plus d'ampleur.

2- Le genre : un critère postmoderne ?

La question du genre a suscité un si grand nombre de travaux et de théories de la part des chercheurs et des analystes qu'il serait fastidieux de notre part d'en dresser une ébauche même succincte. Si toutefois nous en parlons au cours de notre travail, c'est que cette notion requiert, rappelons-le, une attention particulière par rapport à notre corpus en tant que scène énonciative. Ceci dit, la notion du genre est reliée à la notion de postmodernité, notamment à travers des notions comme l'hybridité générique et la multi-généricité. Puisque la littérature algérienne francophone s'inscrit dans une optique postmoderne après la période dite de l'urgence, nous parlerons de l'importance du genre pour une conception discursive étant donné que cela touche directement notre corpus et notre problématique. Selon Dominique Maingueneau, la notion de genre du discours est :

« Entendu[e] comme institution de la parole, dispositif de communication socio-historiquement déterminé : le journal, le guide touristique, la consultation médicale [...] »³⁶⁹

La définition illustre les changements qu'à connue la notion de genre, notamment à travers l'analyse du discours qui a étendu sa conception du texte littéraire à la seule prise de parole du locuteur. D'ailleurs, plusieurs auteurs refusent désormais de parler de genre mais plutôt de « généricité », un vocable qui se veut plus développée car englobant d'autres perspectives analytiques. Voici ce que déclare à ce propos Jean Michel Adam :

« Un texte n'appartient pas, en soi, à un genre, mais il est mis, à la production comme à la réception-interprétation, en relation à un ou plusieurs genres »³⁷⁰

³⁶⁸ Voir à ce propos l'article que consacre Ahmed Cheniki à l'œuvre de Boualem Sansal intitulé : « *Qu'est-ce qui fait courir Boualem Sansal* » sur <http://www.liberte-algerie.com/>

³⁶⁹ Dominique Maingueneau, Op.Cit, 2014, p.64

Cette nouvelle problématique du genre qui s'est mise en place ces dernières années doit beaucoup - en littérature - à la notion de postmodernité dans le roman dans la mesure où les auteurs usent de plusieurs genres littéraires (la poésie, le conte, l'autobiographie) dans un seul et même texte. Le roman algérien peut être pris en exemple puisque les auteurs de la nouvelle esthétique dont l'écriture est souvent classée comme postmoderne inscrivent leurs œuvres dans un mélange de genres compte tenu aussi de leur héritage culturel marqué entre autre par l'oralité et le mythe. La nouvelle perspective du roman algérien francophone lui permet d'accéder à une universalité à l'heure où des concepts tels que le « *tout-monde* » et l'interculturalité régissent le regard de l'écrivain et lui imposent une tendance inédite³⁷¹. En ce sens, l'Histoire de l'Algérie, la société du pays, sa politique ou la religion musulmane ne sont plus abordés dans un cadre réduit du contexte national. Ils le sont à partir d'un point de vue universaliste.

Sachant que le genre dans lequel s'inscrit une œuvre détermine sa réception/interprétation, il devient intéressant de voir comment les auteurs de notre corpus ont abordé la question religieuse à travers des genres bien précis : la dystopie et la fiction biographique. D'ailleurs, pour parler en termes modernes selon la nouvelle conception de l'analyse du discours littéraire, nous précisons que la question que nous posons s'inscrit dans une interrogation sur la généricité des deux romans. Notre corpus relève du genre « roman » ce qui nous amène à considérer la dystopie et la fiction biographique comme des sous-genres, ou des genres textuels. Voyons alors comment Sansal et Bachti mènent la réflexion sur la religion par le biais des deux genres textuels qui caractérisent leurs récits respectifs.

3- La question religieuse à travers la dystopie

Lorsque nous avons présenté notre corpus d'étude, nous avons abordé la question de la dystopie qui caractérise le roman de Boualem Sansal *2084, La fin du monde*. Nous avons déjà défini ce genre comme faisant partie des romans d'anticipation. Il met en scène un récit en général futuriste en vue de le relier au présent. Nous ajoutons dans le présent chapitre qu'à notre connaissance, le roman de Sansal est le seul qui s'inscrit dans ce genre dans le champ littéraire algérien. Il est aussi peu connu et utilisé dans le monde de la littérature car souvent classé, de manière inadéquate d'ailleurs, comme un genre de science-fiction qui relève de la

³⁷⁰ Cité par Driss Ablali, *Types, genres et généricité en débat avec Jean-Michel Adam, Pratiques* [En ligne], 157-158 | 2013, mis en ligne le 18 décembre 2017, consulté le 30 janvier 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pratiques/3850> ; DOI : 10.4000/pratiques.3850

³⁷¹ Voir Faouzia Bendjelid, Op.Cit

paralittérature, voire à une littérature de jeunesse. Le choix de ce genre relève donc de l'inédit dans l'histoire du roman algérien et positionne d'emblée le récit sansalien dans l'ambition postmoderniste qui aspire à une esthétique nouvelle et non-conformiste. D'autant plus que la thématique religieuse qui est le centre de son récit est délicate étant donné sa place dans le champ discursif algérien (littéraire, social, politique ou autre) et les événements internationaux relatifs à l'Islam (le terrorisme international que représente Daech, la guerre en Syrie, le conflit israélo-palestinien...). Que veut dire alors la dystopie et quelles sont ses caractéristiques ?

Depuis la publication en 1515 par Thomas More *L'Utopie*, la dystopie s'est retrouvée automatiquement définie. L'utopie est souvent désignée comme un récit qui met en scène une humanité harmonieuse, sous la protection d'un état/système bienveillant et basé sur des principes tels que le partage, le bonheur et l'unicité sociale. Souvent perçue comme une « contre-utopie », la dystopie est conçue alors comme un récit qui met en scène une humanité prise dans l'étau d'un seul mode de vie, régi par un état totalitaire et despotique. Pour y voir plus clair, reprenons la définition proposée par Christian Godin :

« La contre-utopie (ou dystopie) est le double inversé de l'utopie. Elle délivre l'image d'une société de cauchemar là où l'utopie faisait le tableau d'une société de rêve. Les utopies décrivaient des communautés ordonnées et prospères. Elles donnaient à penser que la conjonction de l'abondance et de la tranquillité est possible, que les hommes pourraient enfin parvenir à une satisfaction complète de leurs besoins sans violences mutuelles. Aux antipodes de cette peinture de paradis ici-bas, les contre-utopies évoquent des sociétés futures devenues incapables de constituer une communauté et dont les individus sont misérables et résignés. »³⁷²

Nous comprenons donc que la dystopie se définit à travers la notion de l'utopie qui s'avère être son contraire. Selon Marc Attalah, cette conception de la dystopie est fautive car toute utopie peut se transformer en une dystopie: « *l'utopie est une dystopie vue de l'extérieur; la dystopie, une utopie vue de l'intérieur* » ou vice versa³⁷³. Selon cette acception du professeur, les deux concepts sont complémentaires et indivisibles.

³⁷² Godin Christian, « Sens de la contre-utopie », *Cités*, 2010/2 (n° 42), p. 61-68. DOI : 10.3917/cite.042.0061. URL : <https://www.cairn.info/revue-cites-2010-2-page-61.htm>

³⁷³ Marc Atallah « Utopie et dystopie. Les deux sœurs siamoises », in : *Bulletin de l'Association F. Gonseth*. Institut de la méthode, juin 2011, pp.17-27

Pour d'autres à l'instar d'Emmanuelle Danblon, la dystopie serait un moyen ou une perspective argumentative pour aspirer à une utopie réelle. Elle se lie ainsi à l'histoire mémorielle de l'humanité ce qui implique dans le cadre de la littérature une écriture mnésique et l'adoption de figures d'amplification telle que l'hypotypose³⁷⁴.

Nous reviendrons sur le lien entre les deux modes de récit que sont l'utopie et la dystopie et sur la relation qu'entretient celle-ci avec la mémoire historique ultérieurement. Pour le moment, il s'agit de voir brièvement en les énumérant les caractéristiques les plus marquantes d'un récit dystopique. De nos différentes lectures sur le genre, nous sommes parvenus à dégager les caractéristiques des contre-utopies. Les voici énumérées : la présence d'un système réversible, un mode de vie unifié, un état/gouvernement unique et universel, une idéologie dominante, des personnages stéréotypés, un lien avec le réel et/ou l'actualité, la censure/l'autocensure, la personnification du système, l'existence de frontières définies et libératrices ou encore la naissance/apparition de ce que Dominique Maingueneau désigne par « *la paratopie créatrice* ». Tous ces éléments que nous venons d'évoquer se retrouvent dans 2084, *La fin du monde*. C'est ce qui nous permet de concevoir le récit de Sansal comme une dystopie. La question que nous nous posons désormais est : comment ces caractéristiques se concrétisent-elles dans le roman ? Voici les points à travers lesquels nous les retrouvons dans le roman.

3-1. La figuration sémiotique de l'utopie religieuse et de la dystopie antireligieuse

Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, les deux concepts que sont l'utopie et la dystopie sont liés soit par contradiction, soit par complémentarité. Nous ne prétendons pas répondre lors de notre étude à cette double conception des choses mais nous allons tenter de concilier les deux théories dans ce qu'elles peuvent nous apporter comme éclairage sur notre objet de travail. Nous commencerons par nous baser sur la méthode proposée par Marc Atallah qui consiste à entreprendre une analyse sémiotique pour comprendre le fonctionnement des deux concepts au sein d'un récit. Citons l'auteur :

³⁷⁴ Emmanuelle Danblon, « Figurer la dystopie pour éclairer l'utopie : une fonction de l'exemple historique », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 09 avril 2016, Consulté le 30 avril 2017. URL : <http://aad.revues.org/2111>

« je prendrai le temps de réfléchir à ce qui me semble bien être la propriété principale des récits autant utopiques que dystopiques, soit la réversibilité du système sémiotique: tout système équilibré d'éléments, par exemple textuels, peut se voir renversé et, de ce fait, s'orienter vers deux interprétations axiologiquement opposées selon la manière dont la configuration discursive est donnée à lire au lecteur »³⁷⁵

Etant donné que chaque système sémiotique dans un récit possède une limite ou un champ d'activité défini, il est évident qu'au-delà de cette limite et de ce champ se met en place un autre système sémiotique. C'est ce qu'Atallah désigne par un double système réversible. En partant de ce postulat, comment ces deux systèmes sémiotiques apparaissent-ils dans le roman ?

Le premier système s'apparente à l'utopie religieuse de l'Abistan. Il se concrétise par la présence d'abord d'une vision des choses unique et universelle. Un seul dieu : Yolàh ; un seul prophète : Abi ; une seule religion avec un seul livre : le Gkabal ; une seule langue sacrée : l'abilang ; et un mode de pensée unique : la soumission. Ensuite, ce système est visible par l'instauration d'une religion parfaite, qui servirait à rendre la vie possible et paisible surtout après le *Char*, la grande guerre. Ce premier passage illustre nos propos :

« Tout était bien réglé et finement filtré, il ne pouvait rien advenir hors de la volonté expresse de l'Appareil » (p.17)

Ou encore ce second quelques pages plus loin :

« "Le détail étant l'essentiel dans la pratique", tout a été codifié, de la naissance à la mort, du lever au coucher du soleil, la vie du parfait croyant est une suite ininterrompue de gestes et de paroles à répéter, elle ne lui laisse aucune latitude pour rêver, hésiter, réfléchir » (p.46)

Dans ces deux extraits, c'est une image de perfection que suggère le narrateur. La religion mise en place par l'Appareil de la Juste Fraternité est présentée comme un modèle d'excellence capable de modeler la vie sur terre au profit des croyants. D'ailleurs, ceux-ci sont plongés dans un état d'hébétéude, de léthargie voire d'insouciance puisque tout est mis à leur disposition. L'abondance ici ne concerne pas le bien matériel mais la paix spirituelle et la promesse d'une vie meilleure dans l'au-delà, tout cela favorisé par un mode de vie unique et

³⁷⁵ Marc Atallah, Op.Cit

unifié. Dès son retour à Qodsabad, capitale de l'Empire, Ati est malgré lui envahi par le code social qui l'imprègne automatiquement. Voici l'extrait qui le démontre :

« Avec le temps vint l'apaisement, Ati entra par là réellement dans la routine rêvée. Il était enfin un croyant comme les autres, il ne courait plus de danger. Il retrouvait le plaisir de vivre au jour le jour sans s'inquiéter du lendemain et le bonheur de croire sans se poser de questions. » (p.81)

Nous avons dans ces lignes une description type de la vie en Abistan, une vie qui paraît dépourvue de tracasseries quotidiennes, des peurs du lendemain, de l'espoir qui impliquerait un désespoir. Le narrateur décrit un monde sans danger car inerte et se contentant de sa croyance unique.

Tous ces éléments que nous venons d'évoquer: l'unicité des choses, la religion parfaite, et les croyants heureux traduisent un système sémiotique utopique car favorisé par le regard extérieur du narrateur qui le présente comme tel à son lecteur. C'est à travers les yeux d'un narrateur externe que le lecteur peut concevoir l'utopie dans le monde de l'Abistan. Cependant, si les mêmes éléments sont rapportés à partir du point de vue du personnage principal ; la sémiotique utopiste se maintiendrait-elle dans le récit ?

Nous l'avons déjà souligné plusieurs fois, le narrateur de 2084 s'efface pour laisser le récit filtrer par le biais du point de vue d'Ati. Cet effacement se concrétise entre autre par la présence d'un discours indirect libre ou par l'ironie. Si la perspective d'un monde unifié autour d'une même croyance et selon un mode de pensée unique est suggérée par l'utopie du texte, voici comment cette unicité sociale et spirituelle est perçue par Ati :

« Jusqu'alors le monde n'était pour eux que la continuation de leur quartier, or l'existence de l'imprenable ghetto et celle du mystérieux village montraient que le Système recelait des failles et bien des univers cachés. Sur la route du sanatorium, Ati avait vu combien le vide habitait l'Abistan, un vide oppressant qui semblait fait des murmures d'une multitude de mondes parallèles escamotés par une magie surpuissante. » (p.130)

Dans cet extrait, le lecteur découvre que l'unicité censée maintenir l'harmonie de l'Empire est un mythe et une supercherie. La présence du Ghetto et d'un village mystérieux qui ne sont pas sous l'emprise de la religion du Gkabal démontre que le système de l'Appareil est faillible et que d'autres lieux où la vie serait conçue autrement existent. Même plus, le lecteur

découvre à travers le point de vue du personnage (le verbe de perception « *avait vu* » concrétise la perception explicite du protagoniste) que le pays est oppressant par son vide et son ambition d'être le seul endroit vivable au monde. Ainsi, le principe d'unicité qui caractérise l'utopie religieuse se transforme, par le biais du regard d'Ati en un monde oppressant, injuste et de surcroît totalitaire.

Dans un autre passage, le lecteur découvre un autre aspect de perfection religieuse et du bonheur que ceci provoque chez le croyant :

« Les deux compères menaient leurs petits travaux dans plusieurs directions. Ils fréquentaient assidûment la mockba, étudiant le Gkabal, écoutant le mockbi commenter les légendes de l'Abistan mille fois grossies, observant les ouailles entrer en catalepsie dès lors que les crieurs les invitaient à l'oraison par la salutation « Salut à Yölah et à Abi son Délégué », reprise en chœur par les répétiteurs et la masse des orants, le tout dans une atmosphère intensément recueillie et discrètement soupçonneuse. Il y avait dans tout ça comme un formidable tour de passe-passe, plus on regardait, moins on comprenait. Un principe d'incertitude gouvernait les croyants, on ne savait parfois s'ils étaient vivants ou s'ils étaient morts ni si, à cet instant, eux-mêmes faisaient la différence. » (p.99)

C'est une forme d'ironie qui se dégage de l'extrait puisque les « *deux compères* » que sont Ati et Koa n'arrivent pas comprendre l'hébétude de leurs concitoyens. Le jugement de valeur mis sur le compte des personnages laisse apparaître des sujets soumis, sans personnalité, sans intelligence ni possession de leurs facultés intellectuelles. Le « on » utilisé à la fin du passage peut signifier celui de la sagesse, du regard intelligent et logique. Il est en contraste avec la réaction des croyants dans leur culte à Yolah.

Les deux extraits en question nous permettent de constater que l'utopie religieuse perd toute son assise sémiotique dans le récit en laissant la place à un autre agencement sémiotique : la dystopie. Ce qui est significatif, c'est que les mêmes éléments textuels et les mêmes signes qui favorisent la présence de l'utopie introduisent un système opposé dans une optique dystopique du récit. La nouvelle sémiotique se met alors en place à travers le point de vue cette fois-ci interne, celui des protagonistes du roman. Nous pouvons donc parler d'un système sémiotique réversible ce qui à la fois donne une certaine contradiction au récit tout en maintenant une complémentarité, car chaque système ne saurait exister et bénéficier de sa

force illocutoire sans la présence du système opposé. Autrement dit, l'utopie ne peut être visible dans le récit sans la dystopie ce qui vaut d'ailleurs pour celle-ci.

3-2. L'écriture mnésique où le paradigme dystopie-utopie

L'écriture mnésique fait partie des caractéristiques de la dystopie. Parmi les principes d'un récit dystopique, sa relation à l'histoire mémorielle de l'humanité et le lien qu'il établit avec l'histoire actuelle. Selon Emmanuelle Danblon, la dystopie constituerait « *le volet négatif de la mémoire de la communauté* »³⁷⁶. Elle explique ainsi qu'un locuteur, désireux de faire accepter une mesure qu'il considère comme idéale, peut faire appel à un exemple historique présent dans la mémoire collective de la communauté. L'Histoire serait donc un point d'appui pour préserver ou aspirer à un mode de vie parfait, voire utopique dans le bon sens du terme. Bien que Danblon se base sur des exemples politiques pour concrétiser sa théorie, nous ne voyons aucune entrave à l'appliquer dans le cadre du discours littéraire. Le fait est que *2084* fait allusion à l'actualité politico-historique mondiale et s'inscrit dans une sorte de filiation à une œuvre – *1984* de George Orwell – qui traite elle-même d'un contexte similaire. Nous supposons donc que la théorie d'une dystopie littéraire qui sert le discours d'une utopie idéologique est plausible dans le cas de notre corpus. Voyons donc comment l'auteur fait appel à la dystopie pour servir l'utopie.

À la fin du récit, Toz fait découvrir à Ati son musée de la *Nostalgie* qui retrace la vie sur terre avant l'avènement de 2084 et de l'Empire de l'Abistan. Voici le sentiment qu'Ati a éprouvé au terme de sa visite :

« Il découvrit aussi, perçues par tous très tôt, mais minimisées, relativisées par lourdeur, peur, calcul, porosité de l'air ou simplement parce que les alerteurs manquaient d'acuité et de voix, les prémises de ce que serait le monde avant peu, si rien n'était fait pour remettre les choses à l'endroit. Il avait vu arriver 2084, et suivre les guerres saintes et les holocaustes nucléaires ; plus fort, il vit naître l'arme absolue qu'il n'est besoin ni d'acheter ni de fabriquer, l'embrassement de peuples entiers chargés d'une violence d'épouvante. Tout était visible de chez prévisible mais ceux qui disaient « Jamais ça » et ceux qui répétaient « Plus jamais ça » n'étaient pas entendus. Comme en 14, comme en 39, comme en 2014, 2022 et 2050, c'était reparti. Cette fois, en 2084, c'était la bonne. L'ancien monde avait

³⁷⁶ Emmanuelle Danblon, Op.Cit

cessé d'exister et le nouveau, l'Abistan, ouvrira son règne éternel sur la planète. »
(p.250)

Le dernier énoncé décrit ce que le personnage principal « découvre » et ce qu'il avait compris lors de sa traversée du musée. En effet, Ati a pu constater comment le monde de 2084 est devenu possible à travers les années et les siècles qui sont représentés dans les salles du musée. Mais ce qui attire notre attention, c'est la référence historique qui est mentionnée de manière implicite dans ce passage. Le narrateur mentionne en effet des dates historiques « *comme en 14, comme en 39* » pour faire allusion aux deux guerres mondiales qui sont marquées par l'ambition totalitariste des gouvernements de l'époque. D'ailleurs le terme « *holocaustes* » possède une référence stéréotypique puisqu'il est systématiquement relié à l'histoire de la shoah. Ces deux exemples historiques sont aussi reliés à l'actualité du roman puisque le narrateur évoque aussi la date « *2014* ». C'est à notre sens une allusion à la propagation de l'idéologie de ce qu'on désigne sous le nom de « *Daesh* » ou de « *l'Etat Islamique* »³⁷⁷.

Cette liaison entre l'actualité du roman et les deux autres dates est une manière de considérer l'expansion du terrorisme islamiste comme faisant partie de l'idéologie totalitariste, au même titre que le nazisme, ou encore le communisme. D'où la nécessité de faire un appel pour préserver la civilisation occidentale et son mode de vie. Cet appel possède un champ lexical visible dans l'extrait : « *les alerteurs.....si rien n'était fait pour remettre les choses à l'endroit prévisible.....* ». Toutes ces expressions sonnent comme une mise en garde pour l'homme actuel. L'extrait est de ce fait très intense car la narration qui est effectuée à travers le regard d'Ati et son sentiment rend le danger plus présent et plus vivant dans l'esprit du lecteur qui adhérerait sans trop de difficulté à ce discours de mise en garde. Ce qui souligne davantage l'effacement du narrateur au profit du personnage central, ce sont également les questions qui suivent l'extrait :

« Que faire lorsque, regardant le passé, on voit le danger foncer sur ceux qui nous ont précédés dans l'Histoire ? Comment les avertir ? Comment déjà dire à ses propres contemporains que, lancés comme ils sont lancés, les malheurs d'hier les atteindront bientôt ? Comment les convaincre quand leur religion leur interdit de

³⁷⁷ C'est en 2014 que le phénomène de Daesh a pris de l'ampleur notamment dans le Moyen-Orient où il a eu un territoire défini entre l'Irak et la Syrie. Voir l'article de presse intitulé *L'Ascension de Daesh et dix dates clés* par Marc Mahuzier, publié le 07/11/2016 sur le site : www.ouest-france.fr

croire à leur mort, quand ils sont convaincus que leur place au paradis est retenue et les attend comme une suite dans un palace ? » (pp.250-251)

Dans ces questions qui illustrent le discours indirect libre renvoyant à Ati³⁷⁸, le lien entre les dystopies anciennes et l'actualité du roman est explicite. La première question du passage marque clairement ce lien. L'allusion au radicalisme religieux et à son idéologie de « guerre sainte » est aussi visible dans la dernière question qu'Ati se pose. De plus, les questions de l'extrait adoptent l'allure d'une réflexion tantôt existentielle tantôt humaniste, ce qui les rend plus audibles pour le lecteur.

Nous constatons donc que l'auteur à travers son narrateur et la perception du personnage prend appui non seulement sur des exemples historiques mémoriels que sont les guerres mondiales et l'histoire de la shoah, mais aussi sur l'actualité à travers le danger de l'islamisme pour influencer la position du lecteur. Il évoque des dystopies, c'est-à-dire ce que Danblon désigne par « *le volet négatif de l'histoire* » afin de lui servir d'argumentation pour son raisonnement contre religieux. La dystopie fonctionne alors à travers l'exemple historique comme une analogie dans la mesure où elle constitue un garant pour préserver l'utopie actuelle que représentent les démocraties et la liberté de l'homme.

3-3. La frontière libératrice : entre le réel et le virtuel

Nous avons déjà évoqué lors de notre étude de l'espace qu'il existe dans *2084* un espace de liberté, symbolisé par une frontière. Dès le début du roman, Ati entreprend une quête pour atteindre ce lieu qui est mythifié et idéalisé tout au long du roman et idéalisé comme l'unique espoir des protagonistes. L'existence d'un lieu utopique est nécessaire dans une dystopie et, tel que nous l'avons écrit plus haut, elle fait partie des caractéristiques du genre. Néanmoins, l'idée d'une frontière dans le récit sansalien ne se cantonne pas uniquement à l'espace, elle est aussi présente de manière poétique et symbolique comme d'ailleurs dans toute dystopie. Comment cela apparaît-il dans le récit ?

Dès le début du roman, Ati est confronté à l'absurdité du système, aux barrières des interdits religieux, au dôme spirituel qui écrase sa réflexion. Quand il s'entretient avec les pèlerins pour apprendre de leur voyage les vérités de l'Empire, le personnage se rend compte de cette restriction virtuelle :

³⁷⁸ Dans ce passage, l'italique n'est pas de nous mais du roman. Ce caractère signifie que le narrateur nous livre les pensées intimes du personnage, d'où le discours indirect libre

« Toujours cependant il restait sur sa faim, avec des remontées subites d'angoisse et de colère. Quelque part, il y avait un mur qui empêchait de voir au-delà des racontars de ces pauvres errants en liberté surveillée, conditionnés pour propager des chimères à travers le pays. » (p.28)

C'est à un « mur » invisible, imaginaire que se heurte l'esprit d'Ati, débordant d'interrogation et de réflexion. L'hébétude de ses concitoyens, leur soumission spirituelle sont pour lui une frontière infranchissable qui le maintient dans une ignorance totale. Ce « mur » participe dans le récit à la mise en place d'une utopie, il symbolise le côté de la frontière où tout est réglé et maîtrisé. Plus tard, grâce à ses doutes et à son esprit curieux et insatisfait, Ati se libérera spirituellement et dépassera la limite imposée par la pensée unique du système religieux de l'Empire. Quelques pages plus loin, son nouvel état d'esprit est décrit de la manière suivante:

« Quelque chose s'était cassé dans sa tête, il ne voyait quoi. Il avait cependant la claire conscience qu'il ne voulait plus être l'homme qu'il avait été dans ce monde qui soudainement lui paraissait si horriblement vilain et crasseux, il désirait cette métamorphose qui s'amorçait dans la douleur et la honte, dût-elle le tuer. L'homme qu'il était, le croyant fidèle, se mourait, il le comprenait bien, une autre vie naissait en lui. Il la trouvait exaltante alors qu'à la sanction violente elle était vouée, (...) car, et cela était évident comme le jour, il n'avait aucune possibilité d'échapper à ce monde, il lui appartenait corps et âme, depuis toujours et jusqu'à la fin des temps (...) »

Dans cet énoncé, le personnage principal est décrit comme un être libéré de la domination religieuse. Le narrateur parle d'une séparation entre le Ati d'avant, croyant et soumis et le nouvel Ati, insatisfait et aspirant à la liberté : *«le croyant fidèle, se mourait, il le comprenait bien, une autre vie naissait en lui »*. D'ailleurs dans le passage, il y a la description d'une sorte d'exaltation qu'Ati éprouve à libérer son esprit même si son corps reste prisonnier de l'Abistan. C'est donc une frontière spirituelle que le personnage central réussit à franchir pour échapper au monde oppressant qui l'entoure. Cette frontière virtuelle qui offre une image exécration de l'Abistan participe à la sémiotique de la dystopie. Dans d'autres passages, Ati ne cesse de faire le va-et-vient entre les deux « mondes » : celui des croyants, utopique et majoritaire et celui des révoltés, dystopique et minoritaire

Nous constatons par conséquent qu'Ati, en tant que personnage révolté qui est parvenu à s'extirper par sa logique et sa réflexion, occupe ce que Dominique Maingueneau désigne par « *paratopie créatrice* »³⁷⁹. Souvent dans une dystopie, un personnage en marge de la société – en général un écrivain ou comme dans *1984* d'Orwell Winston Smith qui entreprend la rédaction d'un journal intime – adopte la posture de quelqu'un qui aperçoit son monde de l'extérieur. Il semble que dans *2084*, c'est Ati et plus tard Koa qui adoptent cette posture externe et offrent ainsi au lecteur un regard indépendant du récit utopique.

3-4. Les personnages stéréotypiques

On dit souvent que la dystopie est d'abord et avant tout un récit allégorique sachant que son auteur tient toujours une fiction allusive et de facto un discours implicite. Cela se voit à travers tous les précédents points que nous venons d'étudier. Cela se voit aussi par le biais des personnages qui sont mis en scène. On parle ainsi de personnages stéréotypiques, voire caricaturaux car chacun représente un rôle défini et plutôt explicite. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'on définit un récit dystopique comme une fable car ses personnages incarnent un rôle précis : le gentil contre le méchant, les adjuvants contre les opposants et ainsi de suite.

Nous l'avons dit, les personnages de *2084* représentent chacun une fonction préétablie et aisément reconnaissable. Il y a d'un côté, les « méchants » : Abi et l'Appareil de la juste fraternité. De l'autre, les « gentils » : Ati, Koa, Nas. Que ce soient ceux que nous considérons comme principaux ou ceux qui sont secondaires et figurants, tous les personnages symbolisent une idéologie, un point de vue précis qu'ils occupent tout au long du roman. Ati symbolise l'intelligence et le personnage attentif, Koa symbolise la force et la révolte, Nas symbolise l'interrogation et l'incompréhension, Abi représente l'autorité et la dictature, Toz représente l'intox et le sournois, le Chitan symbolise le mal et la tromperie et pour finir les V représentent la censure et l'empirisme.

Chaque personnage et le symbole auquel il se réfère participent de près ou de loin à l'instauration à la fois de la sémiotique utopique et celle dystopique. Par exemple, Abi apparaît tantôt comme le bienfaiteur de l'humanité, tantôt comme la caricature du dictateur. Ati quant à lui représente parfois le fauteur de trouble et l'ingrat, parfois la révolte légitime et l'insoumission intellectuelle. Tous ces personnages à la figure caricaturale caractérisent la

³⁷⁹ Cité par Bellemare-Page, Stéphanie. « Dystopie et spectre du totalitarisme dans *Le Monde* selon Gabriel, d'Andreï Makine », *Utopie/dystopie : entre imaginaire et réalité*, Postures, 2010, p. 55 à 64.

dystopie dans le récit sansalien, au même titre que les précédents points que nous avons abordés plus haut.

-En guise de conclusion, nous dirions que la dystopie constitue un enjeu littéraire d'abord pour la littérature algérienne d'expression française et ensuite pour le discours du roman 2084, *La Fin du Monde*. Le genre dans lequel s'inscrit ce dernier permet en effet à la littérature algérienne francophone de s'inscrire dans l'ambition postmoderniste à laquelle aspire l'esthétique de cette littérature et de s'inscrire également dans un universalisme à la fois littéraire et idéologique. D'une part, le genre de la dystopie parle de l'humanité et non d'un groupe spécifique ou d'une communauté particulière ; d'autre part Sansal aborde la question de la religion en partant d'une posture mondialiste, interculturelle. A la différence de la période des années 1990, la religion pour Sansal et son discours radical ne concernent plus l'Algérie ou un pays particulier, mais l'ensemble de la communauté internationale. La dystopie s'avère de ce fait alors être un moyen efficace pour mener à bien son discours. La dystopie constitue par ailleurs une argumentation générique pour concrétiser l'entreprise contre religieuse du roman. Ceci dans la mesure où le problème religieux et les failles de son discours représentatifs apparaissent mieux avec un récit dystopique qui est par essence pessimiste et contre-utopique.

4- La question religieuse à travers la fiction biographique

Si nous devons parler des fictions biographiques dans le paysage romanesque algérien francophone, le nom de Salim Bachi reviendrait avec insistance tant il est considéré comme l'un des « spécialistes » du genre textuel. Bachi a en effet multiplié les œuvres à caractère biographiques ces dernières années. Nous citerons à titre d'exemples : *Le Chien d'Ulysse* (2001) ; *La Kahéna* (2003) ; *Moi, Khaled Kelkal* (2012) ; et *Le Dernier Été d'un Jeune Homme*³⁸⁰ (2013). Il est vrai que le genre biographique a été quelque peu « réhabilité » ces derniers temps comme l'a démontré François Dosse dans *Le Pari biographique*³⁸¹ publié en 2005. La vague postmoderniste et la « réconciliation » entre historiens et romanciers ont redoré le blason du genre biographique et notamment de la fiction biographique. Il semblerait que Bachi s'inscrit dans cette vogue du renouveau de la biographie pour rebondir dans un champ littéraire de l'après-Urgence. Mais avant d'aborder ce genre dans le cas du *Silence de*

³⁸⁰ Une biographie dédiée à Albert Camus.

³⁸¹ Cité par Jérôme Meizoz, présentation de l'acte du colloque intitulé « La vie et l'œuvre ? Recherches sur le biographique », *Université de Lausanne* (unil), 2007, pp.3-8

Mahomet, arrêtons-nous quelques instants pour définir la fiction biographique et présenter ses caractéristiques ?

Pour définir et rendre compte de la biographie de fiction qui nous concerne, il faudrait bien plus qu'un point dans un chapitre. Contentons-nous de quelques définitions pour la cerner. Selon Daniel Madelénat, la fiction biographique, le roman biographique, les biographies fictionnelles ou encore la « biofiction »³⁸² sont « *une variété de roman qui se soumettrait aux règles de la biographie* »³⁸³. Nous comprenons donc de manière générale que ce sont des catégories romanesques qui revêtent les traits de la biographie traditionnelle en y mêlant la part de la fiction.

Jean Benoit Puech distingue entre fictions biographiques et biographies fictionnelles. Il estime que les premières abordent des biographies imaginaires de la vie de personnalités réelles ; alors que les secondes abordent des biographies réalistes sur des personnages imaginaires³⁸⁴. Nous prendrons en considération cette distinction et nous parlerons désormais de fiction biographique à propos du *Silence de Mahomet*.

Les caractéristiques des fictions biographiques sont de manière générale les mêmes que les biographies traditionnelles: la perspective référentielle, les personnages réels, les anecdotes et les portraits, la vision fragmentaire et pluraliste, ainsi que la documentation. La seule différence réside peut-être dans la dimension fictionnelle à laquelle l'écrivain fait appel pour narrativiser son propos et redonner une certaine esthétique à son œuvre³⁸⁵. Voyons alors comment ces caractéristiques se concrétisent dans le roman de Bachi ?

³⁸² C'est un terme que nous empruntons à Alain Buisine. Cité par GEFEN, Alexandre. « Le Genre des noms : la biofiction dans la littérature française contemporaine » In : *Le roman français au tournant du XXI^e siècle* [en ligne]. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2004 (généré le 17 février 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/psn/1675>>. ISBN : 9782878547375.

³⁸³ Daniel Madelénat, *La biographie*, Editions Presses Universitaires de France, Paris, 1984 (réédition), p.29

³⁸⁴ PUECH, Jean-Benoît. « Fiction biographique et biographie fictionnelle. L'auteur en représentation » In : *Les nouvelles écritures biographiques : La biographie d'écrivain dans ses reformulations contemporaines* [en ligne]. Lyon : ENS Éditions, 2013 (généré le 17 janvier 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/enseditions/4502>>. ISBN : 9782847885958. DOI : 10.4000/books.enseditions.4502.

³⁸⁵ Il nous faut signaler que beaucoup de chercheurs reconnaissent que mêmes dans les biographies historiques, les auteurs recherchent l'esthétique et le style en sacrifiant parfois des éléments historiques de leur biographiés. Voir à ce propos François Rosset, « La biographie à l'épreuve de l'écriture », *Actes du colloque de l'université de Lausanne*. Op.Cit

4-1. La double référentialité

Nous avons abordé dans la deuxième partie de notre travail la problématique de la référentialité en tant que stratégie discursive reliée aux pratiques lexicales et énonciatives du roman. Nous avons démontré que la référentialité se faisait dans le roman – dans le cadre de ces deux pratiques – dans un but péjoratif et antireligieux. Si nous en reparlons ici, c'est parce que la référentialité est une caractéristique essentielle dans une fiction biographique. Selon Philippe Lejeune, les romans inscrits – entre autre – dans la genericité d'une biographie se doivent de maintenir avec le lecteur le « *pacte référentiel* »³⁸⁶. C'est dire que la référentialité s'avère être un passage obligé dans une biographie. Mais alors qu'en est-il lorsque la biographie est entreprise dans une perspective fictionnelle ? Celle-ci altère-t-elle la part référentielle qui instaure le contrat de véracité du roman ?

Selon Daniel Madelénat, la référentialité dans une biographie sert « *le régime de vérité* » de l'œuvre et elle est tributaire des « *conventions culturelles* » qui correspondent aux attentes des lecteurs³⁸⁷. Autrement dit, chaque auteur est en quelque sorte déterminé non pas par la vérité historique brute, mais par celle qui est admise par le champ littéraire et le discours social auxquels appartient son récit. La fiction en ce sens devient un moyen pour former une cohésion et cimenter les morceaux historiques que l'auteur souhaite faire ajuster dans sa biographie.

Dans le cas du *Silence de Mahomet*, la référentialité est double : elle concerne à la fois le discours officiel musulman (l'hagiographie musulmane) et le discours historique occidental (l'historiographie non –musulmane). Les deux référentialités que nous décelons dans le roman se concrétisent en rapportant tantôt ce qui est affirmé par les chroniques musulmanes, tantôt par ce qui est rapporté par les historiens occidentaux. La référence à ces derniers se fait par l'adoption dans les récits des quatre narrateurs du discours occidental. Que ce soit l'illettrisme non-avéré du prophète, sa relation avec les Gens du Livre, sa capacité à lire les Anciennes Ecritures, sa soif de pouvoir, ou encore sa sensualité effrénée³⁸⁸, tous ces faits qui font la

³⁸⁶ Cité par Pety Dominique. « Les Goncourt et le roman biographique ou autobiographique : une préfiguration de l'autofiction ? » In: *Cahiers Edmond et Jules de Goncourt* n°17, 2010. La biographie - La fantaisie. pp. 29-44; doi : <https://doi.org/10.3406/cejdg.2010.1030> https://www.persee.fr/doc/cejdg_1243-8170_2010_num_1_17_1030

³⁸⁷ Cité par Miruna Craciunescu, « Fictionnalité et référentialité, *Itinéraires* » [En ligne], 2017-1 | 2018, mis en ligne le 15 février 2018, consulté le 14 janvier 2019. URL : <http://journals.openedition.org/itineraires/3693> ; DOI : 10.4000/itineraires.3693

³⁸⁸ Ces faits font l'objet d'une étude plus approfondie lors du cinquième chapitre. C'est pourquoi nous nous contentons de les mentionner ici.

spécificité du discours occidental sont admis par les quatre locuteurs. Ils concrétisent donc la référentialité du roman à l'égard des biographies non-musulmanes sur le prophète.

En ce qui concerne le discours islamique, nous retrouvons les versets du Coran que ce soit dans les épigraphes ou à l'intérieur des récits³⁸⁹. Il existe aussi les paroles qui sont assumées par le prophète et que les narrateurs ne prennent pas à leur charge. A titre d'exemple, lorsque le prophète raconte à Khadija comment les trois anges ont ouvert son torse pour laver son cœur et y placer l'anneau de la prophétie. Ou encore quand la narratrice rapporte ce que son époux lui a dit à propos de sa rencontre avec le moine Bouhayra :

« Mohammad me raconta aussi comment, avec son oncle, il partit pour le Châm (...). Arrivés à Bosra, ils s'arrêtèrent au campement des caravanes. Un vieil ermite, Bouhayra, vivait dans une cabane construite de ses mains (...) » (p.47)

Lors de cette rencontre, le moine prédira l'avenir de « Mohammad » en reconnaissant en lui les traits de la prophétie. Comme nous l'avons déjà indiqué, ces paroles ne sont pas assumées par la narratrice qui n'en a pas été témoin. Il s'agit alors d'une parole sacrée que l'auteur rapporte par le biais de Khadija, ce qui par conséquent est à mettre sur le compte du discours religieux.

La référentialité au discours musulmans apparaît également à travers les nombreux plagiat littéraires que fait l'auteur vis-à-vis des chroniqueurs, surtout Tabari qu'il cite dans les remerciements. Le but du plagiat dans le cas de Bachi est de procurer à son œuvre une légitimité que lui ne saurait assumer. Mais parler de plagiat peut sembler exagéré. Nous dirons donc que le procédé a pour valeur la citation non marquée. Pour être plus explicite, Bachi reprend parfois mot à mot les écrits de Tabari afin d'insinuer à son lecteur que le discours musulman que le récit contient n'émane pas de lui mais du discours canonique islamique. Bien entendu, la reprise de passages « authentiques » est théâtralisée dans la mesure où, par exemple si Tabari parle d'Abou Bakr en tant que personnalité historique, Bachi en parle comme un personnage qui assume lui-même ses faits et gestes. Aussi lorsque Tabari parle d'Abou Bakr à la troisième personne du singulier, Bachi quant à lui s'efface pour laisser son personnage s'exprimer à la première personne du singulier. Voyons plutôt l'exemple suivant qui illustre nos propos. Dans les Chroniques de Tabari, la succession du prophète est rapportée comme suit :

³⁸⁹ Voir le deuxième chapitre de la première partie

« Abou Bakr prit ensuite la parole. Après avoir payé un tribut de louanges à Dieu, de salutations au Prophète (...) il s'exprima ainsi : Si nous agissons comme vous le dites, il y aura dissension et guerre civile. Mais vous savez que le Prophète a dit "La fonction de présider appartient aux Qoraïschites." En conséquence, laisser le pouvoir religieux et civil au Qoraïschites (...). »³⁹⁰

Dans ces paroles, il est question de la discussion entre les « Mouhadjiroune » (les émigrants de la Mecque) et les Ansars (les habitants de Médine) à propos de la prise du pouvoir après la mort du Prophète. Il est admis qu'à la suite de cette concertation, on a désigné Abou Bakr comme premier Calife. La même discussion est ainsi rapportée dans *Le Silence de Mahomet* dans le récit d'Abou Bakr :

« - Si vous agissez ainsi, il y aura une guerre civile ! J'étais (Abou Bakr) encore troublé par la mort de Mohammad et j'avais répondu sans me tourner vers l'homme allongé. Quand je me tus, je m'aperçus que j'avais dû hurler : les visages s'étaient refermés. (...) – Vous savez que Mohammad a dit que la fonction de présider appartient aux Qourayshites. Laissez le pouvoir aux Qourayshites. » (p.100)

Nous remarquons à travers les paroles du personnage narrateur que Bachi reprend presque mot pour mot les paroles du calife dans les Chroniques de Tabari. A la seule différence que dans le passage du roman, le lecteur découvre par le biais de la fiction les pensées du personnage et perçoit l'événement à partir du point de vue du narrateur. Ceci nous permet de parler de plagiat littéraire, ou du moins d'une citation faisant office d'intertexte entre l'œuvre de Bachi et le texte canonique du chroniqueur musulman.

Par conséquent, la double référentialité instaure ici un repère historique connu du lecteur, que ce soit par rapport aux chroniques musulmanes ou occidentales. C'est donc bien une fiction biographique que nous offre Bachi dans son récit.

4-2. La perception fragmentaire : entre témoignages et mémoires

Une biographie peut être rapportée de deux manières différentes. La première consiste à faire le récit d'une vie à partir d'un regard omniscient, celui du biographe ou de l'historien. Elle tend à accumuler jusqu'au moindre détail des faits sur la vie d'une personne de manière à

³⁹⁰ Tabari, *Mohammed, sceau des prophètes*, traduit par Hermann Zotenberg, Editions Sindbad, Paris, 1980, p.350

constituer une sorte d'archive exhaustive. Elle donne l'impression d'une neutralité voire d'une historicité incontestable. Mais il y aura dans cette manière de faire toujours ce regard extérieur, postérieur et lointain auquel le lecteur ne peut donner totalement crédit ni s'identifier. Ce type de biographie anglo-saxon procède par ce qui est communément désigné par « *la biographie par accumulation* »³⁹¹.

Le deuxième type de biographie qui se construit sur le modèle européen, « *continental* »³⁹² consiste à agencer dans une biographie tout ce qui fait la singularité d'une vie en faisant fi des détails sans importance. Autrement dit, le biographe choisit des moments de vie (qu'il juge) dignes d'intérêt sur son biographié et les rapporte en un seul et unique morceau. C'est ce que Paul Murray Kendall définit par la « *simulation, par des mots, d'une vie d'homme, à partir de tout ce qu'on connaît sur cet homme* »³⁹³. Selon Dorrit Cohn, une biographie « vraie » doit faire appel à des personnages réels qui se chargent de la narration. Dans ce cas, le lecteur se trouvera confronté directement aux témoignages de ces personnages et la voix du biographe lui sera « inaudible »³⁹⁴. *Le Silence de Mahomet* s'inscrit dans cette seconde forme de biographie. Bachi en effet fait appel à des personnages narrateurs, témoins directs de la vie du prophète afin de narrer sa vie et la rapporter au lecteur.

Cette manière de procéder favorise la dimension testimoniale de l'œuvre et introduit l'image d'un auteur documentariste³⁹⁵, qui a fait de nombreuses lectures au sujet de son biographié. D'ailleurs, outre les événements importants que les narrateurs racontent pour parler de la quête spirituelle du prophète, de sa quête du pouvoir, de ses combats et aussi de sa prédication³⁹⁶, il y a aussi la dimension anecdotique qu'ils offrent aux lecteurs. Ces anecdotes sans réelles incidences sur les événements racontés et sans aucune authenticité historique servent néanmoins à façonner la personnalité du biographié et à le présenter au lecteur d'une certaine manière au lecteur. L'image projetée du personnage central est alors en général conforme avec ce que l'auteur entend, implicitement ou explicitement, démontrer à son égard. A titre d'exemple, prenons l'anecdote que raconte Khadija à propos de son époux lorsque leur fils Qassim est mort :

³⁹¹ Miruna Craciunescu, op.cit

³⁹² Ibid.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Ibid

³⁹⁵ Cette valeur de l'auteur documentariste a été introduite par les Frères Goncourt à propos de la vision référentielle voire biographique d'une œuvre. Voir à ce propos l'article de Pety Dominique, op.cit

³⁹⁶ Nous avons déjà cité dans les détails les passages qui renvoient à ces événements tout au long des deux premières parties. Il est donc inutile de les reprendre lors de la présente étude.

« Après ce jour terrible et noir, il ne fut plus jamais le même homme. Il lava le corps de notre fils, l'enveloppa dans le linceul de sa tunique blanche et le porta en terre. Quand je voulus l'en empêcher – ce devoir incombait aux femmes de la maisonnée – il refusa et je ne pus lui faire entendre raison. Il rompait de manière abrupte avec la tradition et, dans ses yeux qui me disaient non, brûlait une flamme insoumise. » (p.35)

Cet extrait qui raconte un volet de la vie intime du prophète n'a semble-t-il aucune importance pour la destinée du prophète (A cette époque, il n'avait pas encore commencé sa prédication). Il nous paraît cependant significatif car il véhicule un trait de la personnalité du personnage. La narratrice le présente ici comme quelqu'un d'insoumis, une façon de prédire sa destinée sachant qu'il va rompre avec les traditions arabes et la religion païenne. Ce faisant, cette description cadre avec sa mission de prophète.

Dans un autre passage du roman, Abou Bakr dresse les portraits physique et moral de son « bien-aimé ». En voici un extrait :

« Mohammad était de taille moyenne, vigoureux, l'esprit clair et la parole alerte. Il avait le verbe coloré, la sentence magistrale. Quand nous étions de jeunes hommes, je cherchais à le divertir en l'emmenant chez les veuves. Il se dérobaît chaque fois. Je le vis même s'endormir sur le seuil de l'une d'entre elles (...) » (p.118)

Le narrateur nous offre ici un aperçu du portrait du prophète, aperçu connu aussi bien dans les chroniques musulmanes que non-musulmanes. Toutes les biographies du prophète contiennent ce portrait. Les musulmans le font dans un but hagiographique pour démontrer la moralité du prophète même lorsqu'il n'était pas encore croyant. Tandis que les non-musulmans le font à titre indicatif pour démontrer la teneur de leur documentation et leur souci d'accumuler le plus possible sur la personnalité du prophète³⁹⁷. Il nous semble que c'est ce dernier objectif que cherche à atteindre Bachi dans la mesure où ce portrait n'a pas d'importance dans le récit d'Abou Bakr. Que ce soit donc pour les anecdotes concernant le prophète ou ses portraits, ils permettent à notre sens l'inscription de l'œuvre dans une dimension documentariste, voire historique. Ils, renforcent, alors l'effet biographique de l'œuvre et dissipent d'une certaine façon la portée fictive de l'œuvre.

³⁹⁷ Dans les biographies consacrées au prophète de l'Islam, ce sont en général ses plus proches parents qui sont cités pour décrire son portrait physique ou moral comme Aïcha et Ali. Voir Francesco Gabrieli, *Mahomet*, Editions Albin Michel, Paris, 1965, pp303-305 et pp306-310

Sur la question de l'écriture testimoniale, on ne saurait écarter la dimension des mémoires, ou plus exactement en ce qui concerne les récits de vie, ce que D. Cohn appelle le « *récit remémoratif* » ou le « *monologue remémoratif* »³⁹⁸. Chez les quatre narrateurs, le lecteur découvre qu'ils racontent leurs récits en partant d'un point précis de leur vie. Les quatre récits relèvent à une narration ultérieure car les locuteurs font appel à leurs souvenirs pour rapporter tel fait ou parler d'un tel personnage. Regardons de plus près la façon dont apparaît cette narration chez les quatre protagonistes.

A part le récit de Khalid Ibn El-Walid, tous les autres narrateurs prennent la parole à l'approche de leur mort. Khadija situe son récit lorsque l'avenir de l'Islam était incertain sachant qu'elle est morte avant l'Hégire :

« Oui ma vie fut longue et semée de douleurs. Il me semble que j'ai rempli la mission que m'avait assignée Dieu. J'ai veillé au bonheur de Mohammad. Je lui ai apporté tout le réconfort que j'ai pu. Je l'ai enrichi, je lui ai donné des enfants, et je l'ai soutenu quant personne ne croyait en lui. Je vais bientôt mourir et j'ai pur pour lui et sa mission. » (p.92)

Abou Bakr, quant à lui, entreprend sa narration à la fin de son califat, deux années après la mort du prophète. Voici ce qu'il déclare :

« Je sens mes forces décliner. Cela fait deux années que je conduis les affaires des hommes en sus de celles de Dieu. Celles des hommes sont redoutables. » (p.138)

Il ajoute plus loin :

« A mon tour je m'appête à quitter cette terre, cette lumière qui remplit mes yeux ; mon cœur bientôt s'aveuglera. » (p.140)

Le récit de Aïcha se situe lui aussi bien des années après la mort du prophète et de son père Abou Bakr, lorsque l'Islam est au summum de sa gloire. Quant à Khalid Ibn El Walid, c'est à la fin de sa mission de général de l'armée musulmane qu'il entreprend de narrer les événements de son récit. Celui-ci se situe après sa destitution par le calife Omar Ibn El-Khattab, à la bataille de Yarmouk. Voici l'extrait qui le démontre :

³⁹⁸ Cité par Felipe Cammaert, « "L'œil qui se souvient" : mémoires et création de fiction Chez Antonio Lobo Antunes et chez Claude Simon », (2008) http://www.revue-silene.comf/index.php?sp=liv&livre_id=123 - ISSN 2105-2816

« N'en déplaise à Omar, je suis heureux de déposer mon faix. Je m'apprête à rentrer parmi les miens, à Yathrib (...) » (p.293)

Outre cette narration ultérieure qui instaure un point de rattachement aux quatre récits, les confessions ainsi que les aveux auxquels les personnages et même le prophète se livrent, accentuent cet effet d'écrits mémoriels du roman. A plusieurs moments dans leurs récits respectifs, les narrateurs adoptent un ton confidentiel, comme s'ils prenaient à partie leur lecteur pour partager avec lui des secrets que d'autres ne sauraient pas. Le passage que nous avons cité d'Abou Bakr lorsqu'il confie que s'il n'avait pas connu son ami « Mohammad » il n'aurait jamais cru en Dieu est ici un exemple éloquent. Ou encore lorsque Aïcha avoue dans l'extrait suivant qu'elle espérait que le fils du prophète meurt afin qu'il s'éloigne de sa nouvelle épouse, Maria la Copte :

« Lorsque naquit Ibrahim, nous nous affligeâmes tant que Mohammad partit vivre avec son fils et sa jeune étrangère, nous abandonnant à nos jalousies. Quel ne fut pas notre soulagement quand Ibrahim perdit la vie, à l'âge de deux années ! J'en ai honte ; à l'aube de mon existence, j'en pleure encore en songeant au chagrin immense d'Abou Al-Qassim. » (p.389)

Dans ces quelques lignes, ce sont des aveux et des confessions qu'Aïcha fait à son lecteur. Elle lui fait part de sa jalousie et de celle des autres coépouses à l'égard de la jeune mère et de son enfant. Elle avoue sans ménagement son soulagement à la mort de l'enfant et, de manière implicite à quel degré elle était possessive vis-à-vis du prophète.

Nous constatons à travers ces récits remémoratifs et les confidences des narrateurs que l'auteur prend non seulement appui sur un cadre référentiel pour habiller son œuvre d'un semblant historique, mais se sert aussi de la perspective testimoniale et mémorielle pour faire adhérer le lecteur à sa version biographique sur le prophète de l'Islam. Ainsi, le lecteur aura l'impression de découvrir la vie du biographié de manière directe et sans le filtre narratif de l'auteur, ce qui atténue la fiction de l'œuvre et favorise sa prégnance historique.

-À travers ces deux points qui caractérisent l'ambition biographique du roman, nous pouvons conclure que la biographie constitue un enjeu à la fois littéraire et discursif. Le renouveau de la biographie par le biais entre autre de la fiction répond à un élan postmoderniste qui semble constituer pour Bachi une entrée dans la vague interculturelle de la littérature actuelle. A l'instar de la dystopie pour Sansal, la fiction biographique permet à la

littérature algérienne d'expression française d'être à l'ordre du jour et s'inscrire dans l'esthétique post-urgence pour se libérer d'un référentiel national qui fait sa spécificité. Le thème de la religion est dans ce sens revisité sous un autre angle et dans/pour une autre perspective. Mis à part *Loin de Médine* d'Assia Djebar publié en 1991 qui se classe dans une revendication féministe concordant avec la menace terroriste de l'époque, le prophète en tant que personnage de roman, et surtout en tant que sujet de biographie littéraire n'a jamais été tenté à notre connaissance dans le champ littéraire algérien. Bachi aborde donc cette question de la fonctionnalisation du sacré à partir de l'inédit.

Ceci dit, la fiction biographique s'avère être pour l'auteur le seul moyen de prendre des libertés avec la vie de la personnalité la plus sacralisée dans le discours islamique. C'est donc un enjeu de taille car les caricatures du prophète qui coïncident à la publication du roman paru en 2008 et le prétexte de la liberté d'expression qui l'accompagne conditionne la démarche de l'auteur dans sa mise en fiction du personnage « Mohammad ». La biographie avec ses caractéristiques devient par conséquent un moyen subtil pour véhiculer un discours réformiste voire contre religieux pour Bachi.

Pour conclure

Lors de ce chapitre, nous nous sommes intéressé en premier lieu à la relation entre la thématique du fait religieux et la littérature algérienne d'expression française. Nous avons vu de quelle manière les écrivains algériens se sont penchés sur ce sujet dans différents contextes d'écriture. Ce premier point nous a permis de relativiser la réflexion des auteurs de notre corpus dans le champ littéraire algérien.

Puis nous avons pu voir aussi que l'entrée dans l'ère du postmodernisme a permis plus au moins à la production littéraire algérienne de se détacher de son référent réaliste. La question de la généricité nous a donc démontré que le roman algérien aspire à un universalisme autant esthétique que discursif, sachant surtout que la thématique religieuse génère toujours et encore de nombreuses réflexions interculturelles. La religion vue à travers la dystopie et la fiction biographique constitue une nouvelle approche littéraire dans l'espace algérien et permet respectivement aux deux auteurs de se distinguer du discours monotone qui se rapporte généralement à cette thématique.

CHAPITRE HUIT.

La sphère d'activité médiatique : entre image d'auteur et éthos auctorial

Introduction

Après avoir mesurer l'impact des enjeux littéraires en nous appuyant sur la généricité des deux romans et leur inscription dans l'élan postmoderne, donc universel, il nous reste maintenant à passer aux enjeux médiatiques et idéologiques, sachant que ces enjeux contribuent entre autre à la réception d'une œuvre en l'inscrivant dans une sphère « d'interprétabilité » probable.

Dans ce chapitre, nous verrons comment la notion de l'image d'auteur et l'éthos suscitent chez le lecteur une interprétation (souvent inconsciente) de l'œuvre. Nous allons donc nous intéresser à l'image préalable en tant qu'élément d'élargissement de notre corpus d'étude. Nous nous baserons pour ce faire sur les différentes critiques médiatiques et présentations journalistiques qui nous permettront de mesurer le positionnement des deux auteurs dans le cadre de leur discours sur la religion. Ceci nous amènera dans un second temps à nous interroger sur la fonction de l'éthos et de la légitimité auctoriale sur la mise en place préalable du discours sur la religion dans les deux récits.

1- L'éthos et l'image d'auteur

Les notions de l'éthos et de l'image préalable font l'objet depuis ces dernières années d'un engouement particulier de la part des chercheurs de l'analyse du discours. Les réflexions menées sur les concepts de généricité ou de réception médiatique ont contribué de près à cet engouement. Et surtout l'entrée en force d'internet comme un autre paramètre d'image d'auteur alimente encore plus la perspective d'analyse des deux notions. Qu'entend-on alors par éthos et image préalable ?

Nous avons déjà abordé la notion de l'éthos dans le chapitre cinq de notre deuxième partie. Elle nous a permis de mesurer l'importance de l'instance narrative pour le discours du *Silence de Mahomet*. Il s'agit maintenant pour nous de faire allusion à un autre type d'éthos : celui des deux auteurs. Selon Roland Barthes, les caractéristiques de l'éthos concernent :

« Les traits de caractère que l'orateur doit montrer à l'auditoire (peu importe sa sincérité) pour faire bonne impression (...). L'orateur énonce une information et en même temps il dit : je suis ceci, je ne suis pas cela »³⁹⁹

³⁹⁹ Cité par Dominique Maingueneau, *Analyser les textes de communication*, Editions Armand Colin, Paris, 2016, p.94.

Nous remarquons dans cette définition que Maingueneau rejoint Barthes et rajoute au terme d'« oratoire » celui d'« auteur » car il considère que dans tout discours et dans n'importe quel genre – qu'il soit oral ou écrit – l'éthos joue un rôle important pour véhiculer une image d'auteur qui servirait son énoncé. Pour cela, il précise qu'un auteur adopte un ton particulier, un caractère défini et une corporalité particulière qui sont autant d'indices pour garantir la portée de son discours et pour permettre au lecteur/auditoire de construire la figure de l'énonciateur⁴⁰⁰.

Quant à l'image d'auteur, bien qu'elle puisse s'intégrer dans l'analyse de l'éthos, les théoriciens préfèrent la concevoir comme un élément à part entière. Reprenons la définition que propose Ruth Amossy:

« Il s'agit d'une image discursive qui s'élabore aussi bien dans le texte dit littéraire que dans ses alentours, en l'occurrence dans des discours d'accompagnement comme la publicité éditoriale ou la critique. »⁴⁰¹

Nous comprenons par cette définition que l'image d'auteur concerne la réception faite autour d'une œuvre et son inscription dans un champ littéraire précis. Amossy ajoute plus loin que l'image d'auteur peut être construite par une tierce personne (médias, éditions, un autre auteur....) ou par l'auteur lui-même lors de ses interviews ou des articles qu'il peut signer. Nous nous appuyerons sur cette distinction d'Amossy pour organiser notre étude de l'image de nos deux auteurs.

Dans le deuxième chapitre de notre travail, nous avons déjà abordé la question du paratexte pour définir la nature du discours antireligieux qu'il amorce dans les deux romans. Nous nous sommes contenté lors de l'analyse paratextuelle d'étudier les éléments qui composent le péri-texte selon la terminologie de Genette et non l'épi-texte. Nous pouvons donc concevoir cette deuxième face du paratexte par le biais de l'image d'auteur puisqu'elle concerne justement la critique littéraire des deux récits et la publicité éditoriale qui les entoure.

À partir des définitions que nous venons de donner des deux notions de l'éthos et de l'image d'auteur, nous organiserons notre analyse d'abord en nous intéressant à l'image d'auteur des deux écrivains qui nous intéressent. Nous verrons comment cette image influence la perception de leurs œuvres respectives et constitue en soi une stratégie éditoriale et

⁴⁰⁰ Ibid.

⁴⁰¹ Ruth Amossy, « La double nature de l'image d'auteur, *Argumentation et Analyse du Discours* » [En ligne], 3 | 2009, mis en ligne le 15 octobre 2009, consulté le 21 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/aad/662> ; DOI : 10.4000/aad.662

idéologique. L'éthos nous servira par la suite à mieux cerner le discours des deux auteurs dans leur approche du fait religieux.

2- L'image d'auteur par autrui

Pour un nombre important d'écrivains algériens, c'est le système éditorial étranger et la critique littéraire française en particulier qui s'occupent de véhiculer cette l'image. Cela conditionne par conséquent la réception de l'œuvre et construit une perception médiatique particulière d'un romancier. Salim Bachi et Boualem Sansal bénéficient en quelque sorte de cette image d'auteur forgée à l'extérieur car la publication de leurs œuvres dépend des maisons d'éditions étrangères⁴⁰². Il serait donc intéressant de voir comment s'est construite cette représentation et de quelle façon elle a bien pu servir le discours des deux auteurs⁴⁰³ ?

Selon Isabelle Laborde-Milaa et Malika Temmar, la critique médiatique use de plusieurs stratégies axiologiques pour construire l'image d'auteur d'un écrivain⁴⁰⁴. Elles distinguent différents procédés mais pour les besoins de notre étude, nous ne prendrons en considération que deux: la trajectoire d'auteur et la mise en scène de l'écrivain.

2-1. Trajectoires d'auteurs : entre origine et succès

Dans le premier chapitre, nous avons cité Linda Tebbani qui reproche aux critiques littéraires de tous bords de cloisonner les écrits de Sansal et Bachi dans une référentialité réaliste, tout en délaissant la part de l'esthétique qui caractérise leurs œuvres. Il nous faut remarquer que cette référentialité réaliste n'est pas seulement propre à leurs seuls écrits. Elle l'est aussi à la présentation médiatique qui fait d'ailleurs leur singularité dans l'espace discursif occidental. À chaque fois que les deux auteurs sont présentés, on ne manque pas de rappeler leurs parcours et surtout leur origine algérienne. D'après Laborde et Temmar, les trajectoires d'auteurs :

« Se situent à la fois dedans et dehors (littérairement et géographiquement), qui manifestent leurs accointances littéraires dans leurs écrits, peuvent être examinées

⁴⁰² Nous précisons toutefois qu'une partie des romans de Salim Bachi est coéditée aux Editions Barzakh, Alger. Ce qui n'est pas le cas pour Boualem Sansal qui n'est édité qu'en France.

⁴⁰³ Sachant que les deux romans de notre corpus ont pour thème central le fait religieux, nous nous permettons de prendre en considération toute présentation susceptible de servir notre étude, même lorsqu'elle n'est pas reliée aux deux récits.

⁴⁰⁴ Isabelle Laborde-Milaa et Malika Temmar, « La figure de l'écrivain dans la critique littéraire médiatique », *Semen* [En ligne], 26 | 2008, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 15 janvier 2019. URL : <http://journals.openedition.org/semem/8433>

sous l'angle de la paratopie c'est-à-dire d'une appartenance problématique au champ littéraire »⁴⁰⁵

A travers cette définition, le parcours géographique et littéraire d'un écrivain est significatif car c'est un indice qui permet de déceler son positionnement littéraire mais aussi idéologique. Voyons quelques exemples de présentations médiatiques des deux écrivains dans la presse étrangère.

Dès sa parution en septembre 2015, *2084, La fin du monde* suscite l'intérêt des médias. Dans presque tous les articles de presse, on ne manque pas de rappeler le parcours de Sansal, pourquoi écrit-il et dans quelles conditions vit-il dans son pays d'origine. Voici le chapeau d'un article sur Sansal publié au *Nouvelobs*.

« Avec "2084", le grand romancier algérien, qui vit reclus chez lui, publie une fable blasphématoire sur l'islamisme et l'état de son pays. Portrait d'un irréductible. »⁴⁰⁶

Dans l'article, le journaliste retrace toute la carrière de l'auteur algérien, d'abord en tant que fonctionnaire de l'état, puis en tant qu'écrivain. Ce qui est mis en exergue dans cette présentation comme dans beaucoup d'autres, c'est l'origine algérienne de Sansal, sa connaissance du système politique algérien et aussi de la menace terroriste puisqu'il a vécu la décennie noire ne Algérie durant les années 1990.

Bachi n'échappe pas à un traitement médiatique similaire puisque lui aussi est décrit comme un jeune écrivain qui a préféré l'exil plutôt que de vivre dans le contexte algérien durant la menace terroriste. Reprenons une partie de la représentation qui lui est consacrée dans le même magazine français :

« L'intolérance, la violence, Salim Bachi les connaît bien, lui qui a dû fuir l'Algérie en 1995. Entre terrorisme et contre-terrorisme impitoyables, ce n'était plus supportable. »⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Article écrit par David Caviglioli intitulé *Boualem Sansal : Le Kamikaze* publié sur le *Nouvelobs.com* le 14 septembre 2015

⁴⁰⁷ Article écrit par Bernard Loupias, intitulé *Mahomet à quatre voix*, publié sur le *Nouvelobs.com* le 11 décembre 2008

Dans son article, le journaliste met en relation de manière subtile le vécu de l'auteur, son pays d'origine marqué par le contexte islamiste et son discours sur le fait politique et religieux. Il nous faut rappeler que la parution du *Silence de Mahomet* coïncide avec le contexte des caricatures sur le prophète. Le présenter comme un romancier algérien qui connaît parfaitement les rouages du discours religieux et sa récupération de la figure de « Mahomet » confère à son discours une certaine légitimité⁴⁰⁸. Nous précisons que l'auteur rejette ces derniers temps son identité algérienne estimant qu'il n'a pas à l'assumer. Bachi dans toutes ces interviews concernant son roman autobiographique *Dieu, Allah, Moi et les autres*, paru en 2017 réfute catégoriquement qu'on l'« assigne à résidence »⁴⁰⁹ dans son identité d'origine.

L'origine des deux auteurs et leur « algérianité » prise en compte par l'enjeu médiatique conditionnent leur parcours en tant que romancier évoluant dans un contexte étranger. L'appartenance géographique devient alors une entrée en matière qui détermine en amont les échos que l'on peut produire sur leurs œuvres respectives et de facto la réception qui en sera faite par le lecteur. Autrement dit, c'est à travers le point de vue médiatique qu'un lecteur pourrait percevoir le texte et le lire selon la perspective originelle. Qu'en est-il alors de leur carrière ?

Au-delà de leur origine, nous ne pouvons ignorer le succès que connaissent Sansal et Bachi ; succès que les médias et la critique littéraire ne manquent pas de rappeler à chaque parution de leurs romans. La « réussite » littéraire des deux écrivains se constate par les prix littéraires qui leurs sont décernés, ou leur simple nomination. *2084* a décroché le prix de l'Académie Française en plus d'être désigné le meilleure livre de l'année 2015 en France. Voici un extrait du journal El-Watan qui illustre son succès :

« Le mensuel littéraire français est le véritable baromètre de ce qui se publie en France. Cet honneur accordé par Lire à "2084, la fin du monde" (Gallimard) est d'autant plus appréciable qu'aucun des lauréats des différents prix littéraires d'automne ne figure dans la liste des 20 meilleurs livres de l'année, hormis Boualem Sansal qui en octobre était qualifié pour l'ensemble de ces prix,

⁴⁰⁸ Nous reviendrons sur cette question de légitimité lorsque nous aborderons l'éthos des deux auteurs

⁴⁰⁹ Propos tenus lors de son interview sur TV5 monde, le 22 janvier 2017

décrochant au final le grand prix du roman de l'Académie française à la fin octobre. »⁴¹⁰

Quant au *Silence de Mahomet* de Bachi, il a été nommé pour le prix Goncourt des lycéens en 2008. Même sans distinction particulière du roman, Bachi reste néanmoins un écrivain à succès en France et la critique littéraire a fait de sa biographie sur le prophète un récit apprécié comme en témoigne le passage suivant :

« Les voies de Dieu passent aussi par le roman. C'est en tout cas le chemin qu'emprunte Salim Bachi pour imaginer la vie de Mahomet, telle qu'aurait pu la raconter son plus proche entourage. Exercice des plus délicats. Mais en tricotant habilement avec le fil de la biographie autorisée (la Sîra) et en déroulant la pelote de la poésie dramatique, l'auteur sait s'y prendre et nous entraîne dans la sphère intime du Prophète. »⁴¹¹

Il faut savoir que la critique positive et les prix littéraires obéissent à un système éditorial et médiatique qui sert une idéologie précise. La thématique religieuse reste en France très appréciée, et le discours que les auteurs tiennent à son sujet y est pour beaucoup dans cette présentation favorable à leur égard. Nous avons déjà abordé lors du chapitre sept que le fait religieux est inhérent à la publication du roman algérien francophone. Nous parlerons en ce sens de critique « promotionnelle ». Telle que définie par Amossy⁴¹², ce type de critique vise à promouvoir un auteur afin qu'il soit reconnu dans la mise en place d'un type ou genre discursif. Sansal et Bachi sont devenus alors des « spécialistes » de la question musulmane en France et l'image d'auteur leur sert d'outil communicationnel extratextuel.

Ce qui nous permet toutefois d'arriver à un tel constat, c'est aussi le lexique axiologique des médias dont bénéficient les deux romanciers. *Un écrivain écrit bien, un écrivain a un bon style, un écrivain est un maître d'un genre particulier* sont des jugements médiatiques qui font partie des catégories axiologiques pour constituer la figure d'un auteur. Les extraits de la presse écrite que nous avons mentionnés plus haut contiennent quelques-unes de ces catégories dont parlent Temmar et Laborde. Par exemple, Sansal est décrit comme étant un « grand romancier » ; quant à Bachi, il est crédité d'une écriture originale au style bien

⁴¹⁰ Article intitulé *Le sacre pour "2084" de Boualem Sansal* publié dans le journal El-Watan le 28 novembre 2015

⁴¹¹ Article de Makarian Christian, intitulé *Mahomet Dévoilé*, publié Lexpress.fr, le 18 septembre 2008

⁴¹² Ruth Amossy, Op.Cit

ficelé, alliant la biographie musulmane à la poésie orientaliste. Ces jugements positifs parmi d'autres illustrent le succès littéraire et la réussite des auteurs algériens en Métropole.

Ainsi, ce point sur l'itinéraire artistique de Sansal et Bachi qui met en évidence leur origine algérienne et leur succès littéraire nous permet de démontrer que ces deux facettes de la présentation d'un écrivain forgent l'image d'auteur. Celle-ci est susceptible d'influencer la réception de leurs œuvres respectives et de participer à l'instauration d'un discours précis qui concerne dans ce cas le fait religieux.

2-2. La mise en scène des deux écrivains

La mise en place de l'image d'auteur est tributaire d'un grand nombre de stratégies promotionnelles et médiatiques. Sachant qu'un écrivain est un personnage public et que son image est en soi un argument éditorial voire idéologique, il devient évident que cette image se construit, s'ajuste au fil du temps pour définir un rôle précis pour l'écrivain. Un rôle qui serait en adéquation avec son succès et surtout son texte littéraire. Ruth Amossy et Dominique Maingueneau parlent respectivement *d'auteur-personnage* et *d'auteur-acteur*. Les deux s'accordent à affirmer que cette mise en scène est destinée à forger une image préalable chez le lecteur, avant même qu'il lise le texte de l'auteur. Voyons de plus près comment apparaît cette mise en scène concernant les deux romanciers de notre corpus.

Que penser d'un écrivain qui brise les tabous, se libère de la pensée imposée, déclare haut et fort son opposition et vit dans un contexte social qui lui est particulièrement hostile ? C'est un écrivain courageux qui assume ce qu'il pense et ce qu'il écrit sans se soucier des conséquences et des risques qu'il encourt. Voici en quoi se résume la mise en scène de Boualem Sansal et de Salim Bachi.

Le fait qu'il vit toujours en Algérie même avec ses positions controversées en matière de politique et de religion promulgue Sansal au rang des « *héros libertaires* »⁴¹³ que la France et l'Occident ont accueilli. Le chapeau du *Nouvelobs* que nous avons cité plus haut met en scène l'auteur algérien qui « *vit reclus chez lui* » tout en invitant le lecteur à découvrir le quotidien de Sansal lorsqu'il reçoit par exemple des lettres de menaces ou des insultes. Comme le soulignent Temmar et Laborde, inviter le lecteur à entrer dans la maison de l'écrivain est une stratégie en soi. Elles affirment :

⁴¹³ C'est ainsi qu'il est qualifié par la chroniqueuse d'Europe1, le 23 octobre 2015.

« La maison apparaît alors (dans le discours journalistique) comme un prolongement de son œuvre, elle se fait en quelque sorte texte elle-même »⁴¹⁴

Dans cette « textualité » que peut assumer la maison de l'écrivain, Temmar et Laborde insistent sur des lieux ou objets caractéristiques d'un romancier : bureau, bibliothèque, la vue, ou des livres particuliers. L'univers de l'écrivain que peut décrire un journaliste diffère d'une présentation à une autre mais reste plus au moins standard et représentative d'une « vraie » maison d'écrivain. Regardons dans ce cas quels motifs descriptifs intéressent David Caviglioli dans sa description de l'univers sansalien chez lui :

« Fin août, dans sa maison de Boumerdès, sur la côte algérienne, Boualem Sansal se prépare à recevoir de sempiternelles lettres d'insultes et d'ennuyeuses menaces. »⁴¹⁵

Ces lignes qui sont le début de l'article cloisonnent la vision du lecteur dans un univers particulier de l'auteur. Il ne pourra en effet s'empêcher de sympathiser avec Sansal et de le percevoir en même temps comme un « héros » qui n'a pas peur de braver les interdits et de recevoir des lettres anonymes. Cette impression que l'on peut prévoir chez le lecteur se concrétise explicitement d'ailleurs au cours de l'article qui continue en affirmant :

« Il a la formule facile, n'a peur d'aucun gros mot. Il n'est pas un stratège qui épargne les ennemis de ses ennemis. Il s'en prend à tout le monde, indistinctement: à Bouteflika, aux religieux, aux intellectuels qui sont capitulés, à la société algérienne. En 2003, sur ordre de Bouteflika, il est démis de ses fonctions. »⁴¹⁶

L'extrait parle dans ce cas d'un auteur qui « n'a peur d'aucun gros mot », qui fustige tout le monde et qui a sacrifié sa carrière de fonctionnaire haut placé au profit d'une parole indépendante et osée. Le journaliste octroie par conséquent à Sansal une position victimaire puisqu'il met en relation la parole libre de l'auteur et sa persécution par le pouvoir et la société.

La présentation que l'ont fait de Bachi est pratiquement similaire à celle de Sansal. Il est qualifié « *d'agressif, libre, ne s'interdisant rien en matière de religion* »⁴¹⁷. A chacune de ces

⁴¹⁴ Isabelle Laborde-Milaa et Malika Temmar, op.cit

⁴¹⁵ David Caviglioli Op.cit

⁴¹⁶ Ibid.

⁴¹⁷ ARTE diffusé le 03 janvier 2017

présentations médiatiques, on évoque sa fuite de l'Algérie durant les années 1990 comme en témoigne l'extrait du *Nouvelobs* cité plus haut. On ne manque pas non-plus de lui faire emboîter le pas à Salman Rushdie qui a été victime de fatwa. Ce postulat médiatique fait de lui le portrait d'un « héros » et surtout d'un écrivain engagé⁴¹⁸. On le présente en effet comme quelqu'un qui combat l'obscurantisme islamiste. On le présente surtout comme un écrivain neutre qui privilégie dans ses œuvres une démarche scientifique comme en témoigne le passage suivant dans l'*Humanité* :

*« Sans oublier la personne du prophète Mahomet qui disait « je » dans un récit n'ayant rien d'une hagiographie ni d'un texte attentatoire au fondateur de l'islam. »*⁴¹⁹

Dans cet extrait, nous constatons cette objectivité dont jouit Salim Bachi quant à son droit de parler de l'Islam et de son prophète.

Écrivains courageux, héros, écrivains engagés, victimes de persécutions, tous ces qualificatifs qui sont accolés aux deux auteurs de notre corpus servent à les mettre en scène. Ainsi, Sansal et Bachi deviennent des *auteurs-acteurs* qui remplissent un rôle bien défini dans les enjeux médiatiques qui concernent le champ littéraire de leurs œuvres.

3- L'éthos où la légitimité auctoriale

L'efficacité promotionnelle de l'œuvre ne peut être assurée seulement par l'image d'auteur, par sa présentation médiatique ou par sa mise en scène. L'éthos préalable de l'auteur et de son texte jouent un rôle essentiel pour la mise en place du discours et du positionnement (idéologique ou littéraire) qui l'accompagne. En somme, l'éthos constitue une argumentation en soi et une stratégie discursive à part entière. A propos de l'éthos auctorial dans le domaine littéraire, Ruth Amossy dit ce qui suit :

« L'éthos auctorial est un effet du texte, il vient préciser une dimension de l'échange verbal. Il désigne la façon dont le garant du texte désigné par un nom propre construit son autorité et sa crédibilité aux yeux du lecteur potentiel. En esquissant une image de celui qui assume la responsabilité du dire, il montre

⁴¹⁸ Ibid.

⁴¹⁹ « L'écrivain algérien Salim Bachi s'identifie à Albert Camus », *L'Humanité.fr*, le 10 octobre 2013

comment elle permet au texte de nouer un certain type de rapport à l'allocutaire. »⁴²⁰

Dans cette définition et délimitation du champ d'action de l'éthos auctorial, nous comprenons qu'il est relié à la notion de crédibilité ou à celle de légitimité que Laborde et Temmar reconnaissent comme une « *stratégie énonciative* ». L'analyse du discours se charge d'ailleurs de décrypter l'autorité de l'auteur en littérature en fonction de cette légitimité dont le lecteur a besoin pour adhérer, ou du moins tolérer le discours du romancier au sein et en dehors de son texte⁴²¹. Puisque l'éthos auctorial a pour but d'agir sur l'allocutaire pour « *infléchir, renforcer, ou modifier* »⁴²² les représentations de l'auteur chez le lecteur, la question de la légitimité dans une pratique discursive devient une condition sine qua non pour la crédibilité d'abord de l'écrivain puis de son œuvre. Qu'est-ce qu'on entend alors par légitimité ?

Dans sa conception du champ littéraire d'un point de vue sociologique, Pierre Bourdieu propose la définition suivante de la légitimité :

« La légitimité et les hiérarchies qui l'expriment résultent des rapports de force symboliques qui s'instaurent entre les composantes multiples, dont les instances légitimantes. On peut donc postuler une interaction constante qui fera, par exemple, qu'un critique apportant sa reconnaissance à un auteur retirera de sa légitimation un surcroît de légitimité pour lui-même. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de position autonome dans le champ autonomisé ; toute position est toujours et par avance fonction des autres. »⁴²³

Nous comprenons par le biais de cette définition que le concept de légitimité dans un champ littéraire se conçoit selon un rapport de réciprocité entre l'instance qui légitime et l'auteur légitimé. La légitimité est conférée alors à l'auteur et à l'instance qui le (re)présente. Nous devons préciser que la légitimité auctoriale ne peut se détacher de l'autorité que le pouvoir (social, idéologique, culturel, médiatique....) lui octroie. Reprenons l'explication de Pierre Bourdieu à ce sujet

⁴²⁰ Ruth Amossy, Op.Cit

⁴²¹ Isabelle Laborde-Milaa et Malika Temmar, « Légitimités énonciatives dans le discours littéraire-médiatique : inscriptions subjectives et positions inégales », *Semen* [En ligne], 22 | 2006, mis en ligne le 02 mai 2007, consulté le 22 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/semem/2832>

⁴²² Ruth Amossy, Op.Cit

⁴²³ Isabelle Laborde-Milaa et Malika Temmar, Op.cit

« Un des enjeux centraux des luttes littéraires (etc.) est le monopole de la légitimité littéraire, c'est-à-dire, entre autres choses, le monopole du pouvoir de dire avec autorité qui est autorisé à se dire écrivain ou même à dire qui est écrivain et qui a autorité pour dire qui est écrivain ; ou, si l'on préfère, le monopole du pouvoir de consécration des producteurs ou des produits. »⁴²⁴

En prenant en considération le fait qu'un écrivain dépende à la fois d'une instance légitime ou « légitimante » et d'un pouvoir institutionnel pour assumer son discours, nous nous interrogeons dès lors sur le cas de Sansal et Bachi quant à la mise en place de leur éthos auctorial. C'est ce que nous allons aborder dans la suite de la présente étude. Nous distinguons quatre sources ou instances qui assurent la mise en place du discours antireligieux des deux écrivains : les auteurs eux-mêmes, le discours médiatique, les locuteurs à « statut » et l'œuvre littéraire.

3-1. La légitimité auctoriale par soi-même

Nous avons rapporté plus haut la distinction faite par Amossy sur la possibilité de construire l'image d'auteur par une tierce personne ou par soi-même. Dans le second cas, nous préférons l'inclure dans ce que Maingueneau désigne par « l'éthos dit »⁴²⁵.

Les deux auteurs qui nous occupent ne cessent de construire leur crédibilité, ou en tout cas de légitimer leur propos de diverses manières dans leurs interventions médiatiques. C'est dans ce sens que Salim Bachi déclare sur le site de Babelmed : « je suis un romancier pas un témoin »⁴²⁶. Avec cette déclaration, l'auteur du *Silence de Mahomet* se détache de l'écriture de l'urgence en refusant d'inscrire son engagement dans une sphère limitée. Il établit ainsi ce que Patrick Charaudeau appelle le « contrat de communication »⁴²⁷ explicite que le statut d'auteur qu'il s'attribue lui permet de conditionner et de modeler. Mais cela ne concerne pas seulement l'ambition scripturale de son œuvre. Bachi se définit comme un romancier et cela lui donne une légitimité à être considéré comme tel. Lorsqu'on lui demande comment dans

⁴²⁴ Bourdieu Pierre. « Le champ littéraire. » In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 89, septembre 1991. Le champ littéraire. pp. 3-46; doi : <https://doi.org/10.3406/arss.1991.2986>
https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1991_num_89_1_2986

⁴²⁵ Nous avons déjà abordé l'éthos dit lors de notre étude énonciative du chapitre cinq mais elle concerne les instances narratives du récit et non les auteurs comme c'est le cas pour la présente étude.

⁴²⁶ Babelmed.net, le 20 juin 2007

⁴²⁷ Cité par Melliandro Mendes Gallinari, « La "clause auteur" : l'écrivain, l'éthos et le discours littéraire », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 3 | 2009, mis en ligne le 15 octobre 2009, consulté le 28 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/aad/663> ; DOI : 10.4000/aad.663

Tuez-les tous (2007) il a pu mettre en scène les attentats du 11 septembre alors qu'il n'a jamais visité les lieux de son récit, voici sa réponse :

*« J'ai utilisé un peu de documentation pour connaître le mode opératoire des terroristes du 11 septembre. J'ai ensuite situé mon récit à Portland d'où ils sont partis. Pour le reste, j'ai fait confiance à mon instinct de romancier. Il faut à un moment ou un autre savoir s'affranchir de sa documentation pour laisser place à l'imaginaire. »*⁴²⁸

Dans sa réponse, Bachi légitime son droit de recourir à l'imaginaire de par son statut de romancier qui n'a pas à s'atteler derrière le réel et le référentiel. Mais cette légitimité que réclame Bachi ne s'arrête pas à son statut d'écrivain. Il se présente aussi comme légitime de parler de l'Algérie et de l'Islam. Quand un journaliste lui demande son avis sur ses détracteurs qui lui reprochent de « cracher » sur l'Algérie, voici ce qu'il en dit :

*« C'est faux. J'en aurais le droit pourtant ! Je dis du mal de l'école sous l'ère Boumediene et de l'Algérie des années 1980 et 1990 parce que c'est le moment où elle a dérivé vers l'islamisme et la guerre civile. L'Algérie contemporaine est-elle plus reluisante? Qu'elle soit représentée par un vieillard impotent comme Bouteflika est symptomatique. »*⁴²⁹

Dans ces lignes c'est surtout la phrase qui ponctue le début de la réponse qui nous interpelle. En s'octroyant le droit de parler de l'Algérie ou de l'Islam, Bachi légitime son discours et le justifie par son vécu et sa connaissance du discours politico-religieux de son pays d'origine.

Boualem Sansal quant à lui bien qu'il ne revendique pas haut et fort son statut de romancier, se réclame surtout d'une grande connaissance de son contexte et d'une objectivité qui nourrit son discours. C'est ainsi qu'il déclare à propos de *2084* : « *J'ai l'impression d'avoir fait un travail très scientifique, très calme et très froid* »⁴³⁰. L'ambition de Sansal est explicite dans la mesure où il s'est toujours présenté comme un lanceur d'alerte et « *un acteur agissant* »⁴³¹ et ce depuis son premier roman *Le Sermon des Barbares* en 1999. D'ailleurs, ce statut qu'il s'octroie nous le retrouvons aussi lorsqu'il déclare que sa connaissance de l'Islam

⁴²⁸ Propos recueillis par Alain Mabanckou sur le site Congopage.com

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Propos rapportés sur le site Franceinfo.fr, le 16 octobre 2015

⁴³¹ ARTE le 3 septembre 2018

lui a valu une commande de la part du gouvernement allemand pour expliquer aux allemands ce qu'est l'Islamisme. Citons l'auteur :

« J'ai fait cet essai qui est une commande du gouvernement allemand (...) c'est le ministère des affaires étrangères allemand qui m'a commandé un livre qui expliquerait aux allemands ce que c'est l'Islamisme, que se passe-t-il dans le monde arabe et dans le monde musulman »⁴³²

Au travers de ces paroles, nous voyons comment l'auteur de *Gouverner au nom d'Allah* (car c'est à ce livre publié en 2013 que Sansal fait allusion) s'auto-évalue, voire s'auto-glorifie en se mettant dans la peau d'un spécialiste de l'Islamisme et un connaisseur du danger qu'il représente en Europe.

En somme, les deux écrivains construisent leur propre image et contribuent à se façonner un éthos auctorial dans leurs interventions médiatiques. Ceci dans le but d'influencer la réception de leurs œuvres et rendre leur discours plus audible et surtout plus légitime dans un champ littéraire étranger.

3-2. La légitimité auctoriale par les médias

Nous avons déjà abordé le rôle des médias dans la promotion de l'image d'auteur dans le chapitre précédent. Cela peut sembler répétitif d'en parler à nouveau à propos de l'éthos auctorial tant que les concepts sont étroitement liés. Toutefois, si nous abordons la question du point de vue de la légitimité auctoriale d'autres données d'analyse s'offrent à nous et qui nécessitent une analyse indépendante du discours médiatique. Nous précisons alors qu'ici nous nous focaliserons sur le discours journalistique pour parler des œuvres de Sansal et de Bachi. Autrement dit, c'est un discours qui appartient forcément à des locuteurs-journalistes (voire même des critiques) et non à d'autres comme nous le verrons ultérieurement.

Pour commencer, nous dirions qu'à l'ère des réseaux sociaux et du numérique, la culture de masse ou celle dite de spectacle trouvent un terrain favorable. Nous avons vu combien la mise en scène de l'auteur peut contribuer au façonnement de l'image d'auteur. Mais lorsque cette mise en scène sert de pré-discours pour interpréter l'œuvre, cela concerne beaucoup plus l'éthos de l'auteur que son image. Barthes parle ici de « sacralisation » du travail de l'écrivain

⁴³² Ibid.

au point de surpasser le texte lui-même, voire son discours⁴³³. La réception d'un roman par exemple devient alors tributaire de l'image d'auteur et aussi de son éthos préalable. Comment cela apparaît-il dans le cas de Sansal et de Bachi ?⁴³⁴

Il nous faut remarquer de prime abord que la publicité journalistique faite autour d'un roman dépasse le cadre informatif du locuteur-journaliste. Lorsqu'on parle de la sortie de *2084* dans une France ravagée par le terrorisme, ou celle du *Silence de Mahomet* en pleine polémique sur les caricatures du prophète, le locuteur-journaliste censé informer peut se confondre avec le critique littéraire en adoptant une démarche promotionnelle. Parfois, ce positionnement journalistique répond à la ligne éditoriale du journal ou du magazine. Il peut aussi être conforme à une idéologie dominante et à la doxa du politiquement correct⁴³⁵. La prise de position médiatique peut se vérifier dans le cas de notre corpus à travers plusieurs stratégies énonciatives et argumentatives. Voyons ce qu'il en est.

Dans plusieurs articles journalistiques, ou les présentations radiophoniques et télévisuelles, il est d'usage de faire le résumé de l'œuvre en se basant parfois sur plusieurs citations. Il arrive aussi que le journaliste recourt à un montage de citation en l'intégrant à son propre discours. Voici deux exemples d'articles de presse qui concernent les deux romans du corpus. Le premier est tiré d'une présentation de *2084* dans le journal *l'Express* :

*« Bienvenue en Abistan, empire aux 60 provinces dirigé par le prophète Abi - le "Bigaye" -, fidèle délégué de Yölah, depuis la fin de la Char, la grande guerre sainte mortifère, remportée par les émules d'"une forme gravement dégénérée d'une brillante religion" et transformant à l'occasion d'"inutiles et misérables croyants en glorieux et profitables martyrs". Obéissance, soumission, amnésie, surveillance, patience, ignorance, justice expéditive rythment le quotidien des sujets, interdits de circulation sauf, suprême honneur, pour participer au pèlerinage dans l'un des lieux saints foulés par Abi. »*⁴³⁶

Pour présenter le résumé qu'elle fait du roman, la journaliste ponctue ses phrases par des extraits pris du texte. Cette manière de procéder favorise une présentation objective, voire

⁴³³ Cité par Melliandro Mendes Gallinari, Op.Cit

⁴³⁴ À propos de cette étude sur la légitimité de l'auteur véhiculée dans/par les médias, nous nous inspirons de la méthodologie prônée par Laborde et Temmar, Op.Cit.

⁴³⁵ Nous ne faisons qu'établir ici un constat déjà admis. Nous ne voyons pas l'intérêt d'apporter des exemples ou des études faites à ce sujet car ce n'est pas le propos de notre travail.

⁴³⁶ Article de Marianne Payot, «2084, La Fin du Monde, le livre choc de Boualem Sansal », publié sur le site *lexpress.fr*, le 31 Aout 2015

informative. Mais au sein même de cette présentation apparaît de manière implicite la voix du locuteur. En effet, le discours de la journaliste s'ajuste au discours du romancier et à l'histoire de *2084* à travers l'ironie et un métadiscours concordant. Elle commence ainsi son résumé par la formule de bienvenue qui est en contraste avec le monde dictatorial de l'œuvre. Dès lors cette amorce reprend le style acerbe de l'œuvre et de son discours contrastif : comment peut-on souhaiter la bienvenue à une personne dans un monde à priori totalitaire et maléfique ? Le lecteur ne peut manquer de relever cette spécificité du discours sansalien que la journaliste n'hésite pas à reproduire dans son écrit. De plus, tous les commentaires qu'elle tient pour assurer son montage de citations s'adaptent au discours du roman. Le lexique choisi est alors conforme à celui de *2084* : « *Obéissance, soumission, amnésie, surveillance, patience, ignorance, justice expéditive...* ». Temmar et Laborde parlent d'un « *effet de glissement* » pour illustrer le passage d'un exercice informatif vers un commentaire et une critique engagée. Celle-ci apparaît d'ailleurs explicitement à la fin de l'article :

« *Fable, parabole, pamphlet, roman total d'une dictature sans Histoire porté par une plume fantasmagorique, 2084 méduse le lecteur.* »⁴³⁷

Dans cette conclusion, le locuteur livre ses propres impressions sur le roman de Sansal et sur son style qui, suggère-t-il, « *méduse le lecteur* ».

Le deuxième article concerne *Le Silence de Mahomet* de Bachi. Il est également extrait du journal *l'Express*. Le voici :

« *On trouve en tête des chapitres des versets du Coran, destinés à «purifier» la fiction, ce qui permet de s'enfoncer, l'esprit ouvert, dans un récit où les dialogues sont parfaitement libres. Il en surgit un portrait contrasté, empathique pour l'envoyé d'Allah, critique sur son héritage. Tour à tour, les personnages centraux de l'épopée surgissent d'une grotte ou d'une chevauchée, livrant leurs doutes et leurs passions, libérant leur violence.* »⁴³⁸

Dans cet énoncé journalistique, il ne s'agit pas d'une citation ou d'un montage de citations mais d'un résumé détaillé du roman. Comme pour *2084*, le locuteur adopte le style de l'auteur en proposant une description poétique des personnages du roman : « *les personnages centraux de l'épopée surgissent d'une grotte ou d'une chevauchée* ». Ceci traduit une certaine

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ Op.cit

complaisance, voire une admiration du locuteur pour le roman et le style de Bachi. Vers la fin de l'article, l'admiration suggérée implicitement se concrétise par le jugement suivant :

« Le Mahomet de Salim Bachi est avant tout fidèle: à Dieu, à ses frères et compagnons, mais aussi à un siècle cruel. Fidèle aussi est ce roman, à l'image d'un Annonceur que ses successeurs ont trahi. »⁴³⁹

La dernière phrase de l'extrait apparaît alors à la fois comme une argumentation pour insinuer la véracité du récit biographique et aussi comme un jugement de valeur que le journaliste s'autorise à la fin d'un genre textuel supposé informatif. Nous ne manquerons pas non plus de signaler la subtilité qui apparaît à travers la mise en relation de l'œuvre avec l'auteur. Nous remarquons en effet que l'œuvre n'est jamais commentée de manière autonome, mais toujours en relation avec le parcours de l'auteur et de ses prises de position. Nous retrouvons par conséquent dans les deux articles un lexique axiologique mélioratif et une évaluation positive de l'œuvre des deux romanciers. Ces jugements de valeur confèrent aux deux auteurs une crédibilité et une légitimité qui s'inscrivent dans un éthos pré-discursif.

Une autre stratégie est également mise en place pour favoriser la légitimité auctoriale des deux écrivains par le biais de l'utilisation du pronom indéfini « on ». L'extrait concernant le récit de Bachi commence d'ailleurs par ce pronom. Son utilisation est synonyme dans le discours médiatique, comme le démontrent Temmar et Laborde, de substitution aux lecteurs. C'est un procédé discursif qui permet, d'une part, l'effacement du locuteur journaliste pour ne pas se mettre en avant dans ses propos et qui suggère d'autre part au lecteur potentiel de l'œuvre une grille de lecture, un angle d'analyse précis. Par exemple, l'utilisation du « on » de l'extrait précédent propose au lecteur la manière dont il doit comprendre l'utilisation des versets coraniques au début des chapitres. Dans l'extrait suivant du *Nouvelobs*, nous retrouvons la même stratégie :

« On voit mal en tout cas ce que le plus sourcilieux des croyants trouverait à redire à ce récit lumineux, à cette polyphonie qui rend à celui qui rêva d'être pour les Arabes à la fois Moïse et Alexandre le Grand tout son poids de chair et de passions bien humaines. »⁴⁴⁰

Dans cet exemple, le « on » suggère une position clairvoyante au lecteur et insinue implicitement la véracité de la biographie proposée par Bachi.

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ Op.Cit

Parfois, le locuteur ne suggère pas au lecteur un point de vue implicite sur l'œuvre. Il l'implique directement dans son discours. Voici un exemple pour illustrer nos propos :

« Connaissez-vous l'Abistan ? C'est l'empire totalitaire, courbé sous la tyrannie religieuse, où nous entraîne Boualem Sansal dans son nouveau livre. Sa nouvelle vision plus exactement : le romancier algérien a l'idée géniale de reprendre la thématique d'Orwell dans 1984. Déplacez en un siècle, le nôtre, en marche vers d'effroyables lendemains, et vous aurez le 2084 de Sansal, date de « la Grande Guerre sainte » contre « la Grande Mécréance » qui a sonné la mort des civilisations »⁴⁴¹

Dans cet article, la journaliste implique le lecteur en s'adressant directement à lui à travers les pronoms personnels « vous, nous ». Ce procédé vise à inclure le lecteur dans une interprétation préalable du récit. Elle lui suggère alors une lecture conformiste en proposant presque un modèle de perception.

Nous ajouterons à la fin de notre étude sur l'éthos auctorial dans le discours médiatique que la légitimité est double. Comme le démontre Bourdieu, la légitimité littéraire proposée par les médias concerne à la fois l'auteur et le locuteur journaliste. En mettant sous les feux des projecteurs les œuvres des deux auteurs, les journalistes se conforment eux-mêmes à un discours général qui considère Bachy et Sansal comme crédibles dans leur discours sur la religion musulmane. Les locuteurs sont dès lors considérés comme « sérieux » et « légitimes » pour présenter aux lecteurs les œuvres des deux auteurs à succès.

3-3. La légitimité auctoriale par les locuteurs « à statut »

Dans leur approche de la légitimité énonciative dans le discours médiatique, Laborde et Temmar définissent une catégorie de « sur-énonciateur » qui promulgue une légitimité à l'œuvre et à son auteur. C'est ce qu'elles désignent par les locuteurs « à statut ». En général, ce sont des personnalités qui sont considérées elles-mêmes comme légitime au sein d'un champ littéraire ou idéologique précis et qui en tirent un certain prestige social. Leur propos sur telle ou telle œuvre, ou sur tel ou tel écrivain seront considérés de facto comme valorisants – ou au contraire dévalorisants – et donc bénéfiques pour l'éthos préalable de l'auteur. Ces « catégories »⁴⁴² de locuteurs peuvent être des écrivains à succès, des critiques

⁴⁴¹ Article de Marianne Gozlan, « 2084 : l'empire intégriste selon Boualem Sansal », publié sur le site *Marianne.net*, le 23 août 2015

⁴⁴² Nous empruntons ce qualificatif à Laborde et Temmar, *Op.cit.*

littéraires renommés, des émissions radiophoniques et télévisuelles spécialisées (ou non) et à grande audition, des chroniqueurs reconnus, parfois aussi des politiciens ou des personnes occupant certaines professions particulières. Les exemples concernant Bachi et Sansal sont nombreux. Nous en citerons un pour chaque romancier.

Dans l'article paru au *Figaro*, le journaliste rapporte dans ses colonnes un soutien idéologique de poids pour le discours Sansalien. Voici ce qu'il écrit :

« Il faut dire que c'est l'année Sansal. Ce titre a été de toutes les sélections des grands prix littéraires d'automne: Goncourt, Renaudot, Interallié, Femina, Médicis, grand prix du roman de l'Académie française. Il a été traité par la plupart des médias, et figure en tête des listes des meilleures ventes. Boualem Sansal a même bénéficié du renfort d'un attaché de presse aussi inattendu qu'efficace: Michel Houellebecq himself! »⁴⁴³

Le locuteur journaliste mesure dans ses propos tout le succès dont bénéficie l'œuvre de Sansal. Il énumère ainsi tous les prix pour lesquels il est sélectionné et rend compte de la critique médiatique positive sur *2084*. Mais ce qui retient notre attention, c'est que le journaliste rapporte le soutien de Michel Houellebecq pour Sansal. Rappelons que l'écrivain français rejoint le discours sansalien car il est lui-même l'auteur de *Soumission* où il met les islamistes au pouvoir en France en 2022. En louant le travail de Sansal, Houellebecq légitime de facto le discours de l'auteur de *2084* en l'intégrant dans son propre discours. Le lecteur ne peut que remarquer ce rapprochement et identifier le discours de Sansal qui reste un écrivain étranger au même titre que le discours du romancier français sur le terrorisme.

Pour *Le Silence de Mahomet*, c'est l'écrivain turc Nedim Gurset qui se charge de légitimer le discours de l'auteur. En proposant un récit sur le prophète de l'Islam, Gurset cite l'œuvre de Bachi comme référence à sa biographie comme il l'écrit lui-même dans *Libération* :

« C'est aussi ce que Salman Rushdie a essayé de faire dans *Versets sataniques*, Salim Bachi dans *le Silence de Mahomet*, Driss Chraïbi dans *l'Homme du Livre* et Assia Djébar dans son très beau récit *Loin de Médine*. »⁴⁴⁴

En le citant parmi ses références, l'écrivain turc le met non seulement sur le même pied d'égalité avec des récits et des auteurs célèbres, mais légitime implicitement la biographie de

⁴⁴³ Article de Mohammad Aissaoui, « 2084 de Boualem Sansal élu meilleur livre de l'année », publié sur le site *lefigaro.fr*, le 26 novembre 2015

⁴⁴⁴ Nedim Gurset, « La liberté d'expression et le prophète de l'Islam », *Libération.fr*, le 23 septembre 2012

Bachi. En sa qualité de directeur de recherches au CNRS⁴⁴⁵, Gurset présente la biographie de Bachi comme crédible aux yeux des lecteurs. Il la considère alors digne d'être reconnue parmi les plus grands écrits sur l'Islam et son prophète.

Par le biais de ces deux exemples, nous constatons que l'éthos préalable d'un auteur peut être construit par des personnalités reconnues dans le champ littéraire et social comme crédibles ou fiables. Ainsi, tout en procurant aux auteurs une certaine légitimité indiscutable, les locuteurs à statut promulguent leurs écrits et crédibilisent leur discours.

3-4. La légitimité auctoriale par l'œuvre

Parmi toutes les sources de légitimité dont peut bénéficier un auteur, l'œuvre reste le moyen le plus sûr de se la procurer. Le texte est le moyen de communication le plus crédible et authentique pour un lecteur afin de connaître le discours de l'auteur. En ce qui concerne les deux récits de Sansal et Bachi, c'est le genre qui assure la légitimité de l'auteur. La dystopie et la biographie fictionnelle participent à l'instauration de leur discours sur l'Islam et confirme ainsi leur positionnement à l'égard du discours religieux.

Ainsi, le récit dystopique confirme chez Sansal son discours de mise en garde et reflète son positionnement de lanceur d'alerte contre le danger de l'Islamisme. Sachant que la dystopie ainsi que nous l'avons rapporté se veut comme un appel à la préservation de la liberté humaine contre toute forme de totalitarisme, sa portée correspond alors au discours que tient le romancier dans les médias ou dans ses positionnements idéologiques. Cela est conforté aussi par son vécu pendant la décennie noire en Algérie et sa quête littéraire qui s'inscrit dans un élan non conformiste et libertaire. La légitimité par la dystopie confère en plus à Sansal un éthos de témoin et celui de sagesse que la réception européenne tend à valoriser.

Quant au roman de Bachi, la biographie fictionnelle grâce à laquelle il se fait connaître dans le champ littéraire français procure à l'auteur une légitimité qui est visible à travers un point stratégique : l'adoption de la méthode historiographique pour son œuvre. L'inscription du *Silence de Mahomet* dans la lignée des plus grandes biographies européennes sur le prophète de l'Islam légitime la version proposée par Bachi en lui faisant presque oublier son caractère fictif. L'écriture de l'auteur se veut d'ailleurs comme une écriture en palimpseste à l'égard de la méthodologie adoptée par la critique occidentale. La perspective biographique

⁴⁴⁵ Le Centre National de la Recherche Scientifique (France).

du roman procure à l'auteur un éthos d'historien puisque son récit est présenté comme vrai. Elle lui attribue aussi un éthos de culture et de documentariste car l'auteur se présente à travers son récit comme chercheur de vérité. L'hagiographie qui revêt la biographie de Bachi l'inscrit enfin dans les pas des réformateurs et de ceux qui appellent à instaurer un Islam moderne adapté, au mode de vie contemporain.

Ainsi, l'œuvre reste le garant le plus crédible pour confirmer la légitimité de l'auteur et ses postures idéologiques présentées dans les médias que ce soit par soi-même ou par autrui. Dans le cas de notre corpus, la biographie fictionnelle et la dystopie s'adaptent au discours de Bachi et Sansal sur le fait religieux et correspondent à leur ligne idéologique.

Pour conclure

Le deuxième chapitre de la troisième partie nous a donc permis de constater l'impact et le degré d'influence des enjeux médiatiques sur le discours des deux romans. Ainsi, nous avons vu comment l'image d'auteur assurée par plusieurs instances contribue à instaurer en amont la portée idéologique et discursive de l'œuvre. En effet, l'origine des deux écrivains, leur parcours, leur succès littéraire ainsi que leur mise en scène au sein d'un discours médiatique spécialisé sont des éléments qui servent la finalité discursive des deux romans et inscrivent par là même les deux auteurs dans un champ littéraire précis.

En plus de l'image d'auteur, l'éthos des deux romanciers tel que véhiculé par eux, par des locuteurs journalistes ou à statut, ainsi que par la genericité de leurs œuvres respectives façonnent leur légitimité et leur permet d'assumer un discours particulier sur la religion. Tout cela nous a démontré que les écrivains bénéficient d'une autorité qui leur permet de s'inscrire dans divers éthos : celui de témoin, de lanceur d'alerte, d'historien et d'homme de culture. Par conséquent, le discours de Bachi et Sansal sur le fait religieux au sein de leurs récits devient plus crédible pour tout lecteur.

Conclusion

Il est rapporté dans l'Apocalypse de Jean, au chapitre six versets trois et quatre :

« Et lorsqu'il ouvrit le second sceau, j'entendis le second animal disant : Viens [et vois]. Et il sortit un autre cheval, roux ; et il fut donné à celui qui était assis dessus d'ôter la paix de la terre, et [de faire] qu'ils s'égorgeassent l'un l'autre ; et il lui fut donné une grande épée. »

Les paroles bibliques semblent résumer la situation actuelle dans un monde marqué par l'utopie d'une paix durable. La réflexion de Boualem Sansal et Salim Bachi sur le fait religieux n'est que le reflet d'une telle utopie. Il est vrai que depuis la révolution industrielle, la mondialisation et la théorie du Nouvel Ordre Mondial ont bercé l'humanité comme un chant de sirènes, celui d'une paix universelle et éternelle. La confrontation civilisationnelle qui semble se mettre en œuvre de jour en jour fait ressortir le monde de sa léthargie.

Nous avons eu beaucoup d'intérêt à découvrir justement la remise en question du « tout-va-bien » par les deux auteurs de notre corpus qui inscrivent leur discours à partir d'une position universelle et sur la base du discours religieux. Tout au long de notre travail, nous avons trouvé passionnant de remonter le fil idéologique qui anime Sansal et Bachi dans leur approche du fait religieux, mais aussi de la récupération de leur positionnement dans le discours du « politiquement correct » aujourd'hui. À l'image des Voltaire, Rousseau, Diderot et autres qui ont servi la bien-pensante des Jacobins grâce à un certain Junius Frey au lendemain de la révolution française, nous nous sommes demandé pour quels intérêts, outre littéraires, les deux auteurs servent-ils la doxa actuelle. Il est clair pour nous que le discours sur la religion musulmane des deux écrivains n'est pas fortuit et ne peut donc passer inaperçu. Leur promotion médiatique, leurs postures idéologiques ne peuvent rester ignorées. Ils alimentent constamment le discours des polémistes et leurs antagonistes. Il est d'ailleurs intrigant de constater qu'une fois encore une élite s'appuie sur les « rejets » de ceux-là même qu'elle est censée combattre pour arriver à ses fins. Si l'élite révolutionnaire en 1789 s'est basée sur ceux qui connaissaient de fond en comble le Catholicisme monarchique pour promouvoir une mystique laïque, l'élite actuelle aujourd'hui sur ceux qui sont supposés connaître les arcanes du discours musulmans pour le délégitimer. Sansal et Bachi semblent tenir ce rôle médiatique qui se confirme dans leur discours littéraire.

Au-delà des deux romanciers, nous sommes encore plus passionné par ce retour en force de la question religieuse et du discours qui est fait en son nom au sein de la pensée universelle, au point de faire passer le déroulement historique et les manœuvres géopolitiques

comme des simagrées de surfaces ou la face émergée de l'iceberg. Plusieurs penseurs estiment en effet que la religion a toujours été le moteur implicite de l'histoire à l'instar de Pierre Hillard, Alain Soral, Imran Hosein, Alexandre Douguine, Jean Michel vernochet ou encore Youssef Hindi. Ces auteurs s'accordent tous à reconnaître par exemple *le messianisme actif* comme étant la pierre inaugurale de l'élan géopolitique contemporain.

En partant de ce constat, nous ne pouvions ignorer cette réflexion qui est de plus en plus acceptée, faut-il le souligner, dans notre étude du discours antireligieux des deux auteurs. Incrire ce dernier uniquement dans un discours de dénonciation est à notre sens réducteur de l'enjeu littéraire, voire idéologique de notre corpus qui nous paraît bien plus complexe.

Au terme de notre travail de recherche sur un sujet aussi passionnant que délicat, le discours antireligieux, à quels résultats sommes-nous parvenu ?

Nous dirons avant tout que nous étions parti avec l'idée d'aborder le discours religieux en littérature, la mise en fiction du sacré, bref étudier le lien entre littérature et religion loin des considérations idéologiques. Après la lecture de notre corpus, nous ne pouvions faire autrement que de déceler un discours en diapason avec le contexte actuel. Nous nous sommes alors attelé à disséquer notre texte afin de dégager sa portée contre discursive qui restait pour nous la base de la réflexion romanesque dans les deux œuvres.

Le fonctionnement narratologique et structural nous a permis dans un premier temps d'inscrire les deux romans au terme d'un voyage qui a commencé il y a plusieurs siècles et qui continue encore aujourd'hui : celui de l'affrontement civilisationnel et semble-t-il, humain entre les représentants de l'idéologie sacrée et ceux qui défendent un esprit rationnel, voire matérialiste. Dès le paratexte, nous avons constaté l'ambition des deux romans qui est de prendre part à cet affrontement, ou du moins en apporter un éclairage nouveau. Ceci dit, la confrontation entre les deux doxas, religieuse et antireligieuse et leur mise en exergue ne peut se faire de manière neutre et objective. L'inscription de l'idéologie religieuse dans une perspective apocalyptique et dictatoriale, ou encore la remise en question de certains faits canoniques aux yeux de la religion musulmane servent à marquer l'idéologie des deux textes dans un contre discours religieux.

La disposition des personnages principaux, secondaires et figurants, la désacralisation de la figure prophétique en la faisant évoluer dans un cadre strictement historique, la mise en place d'un programme narratif qui se veut une ode pour la vérité et la liberté, enfin l'évolution dans

un cadre spatial et temporel qui s'ajuste à l'ambition de l'intrigue, tous ces éléments que nous énumérons nous ont permis de mettre en évidence une orientation antireligieuse qui, à notre sens, est à peine voilée. Tout cela dans quelle esthétique et pour quelle pratique discursive ?

L'originalité inhérente aux deux romans c'est leur mise en œuvre d'une esthétique innovante et même originale, notamment dans une telle entreprise contre discursive. La pratique lexicale est selon nous un point de départ intéressant pour rendre compte de cette originalité des deux récits. Le néologisme littéraire qui caractérise *2084* révèle une esthétique à la fois générique et référentielle en permettant à l'œuvre de s'inscrire tantôt sous l'égide du roman d'anticipation, tantôt dans un implicite référentiel qui est faussement subverti. Le langage inventé du roman n'a pas pour autant éclipsé le lexique normatif. Celui-ci révèle en effet une utilisation rare de la description qui prend le pas sur la narration. Le va-et-vient constant entre un narrateur externe et le point de vue du protagoniste illustre l'importance du second plan que l'ironie vient enrichir davantage. L'hypertextualité sert donc à mettre en évidence la référentialité du récit qui se révèle à travers le renvoi implicite à la religion islamique surtout par son alignement plus qu'évident sous la bannière orwellienne.

Dans *Le Silence de Mahomet*, le lexique en corrélation avec une énonciation « problématisante » propose à la fois une nouvelle perspective biographique de la Sira du prophète et l'inscrit de facto dans un jeu de référentialité intéressant. D'ailleurs, l'hypertextualité révèle encore plus la référentialité du roman que la critique historiographique occidentale et le discours religieux des chroniqueurs nourrissent tout au long du roman en modelant conjointement et d'une manière inédite la vie du prophète.

Enfin, nous ne pouvions nous arrêter purement au texte sans nous interroger sur les enjeux d'une telle mise en place du discours antireligieux dans les deux récits. Nous sommes donc parvenu à démontrer une facette que l'on préfère toujours ignorer concernant la littérature algérienne francophone : sa dépendance encore et toujours à une demande éditoriale étrangère. Et les deux romans dans leur approche du fait religieux ne font que concrétiser cette dépendance. Si Sansal entend mettre en garde contre l'Islamisme, c'est pour le monde occidental qu'il le fait. Si Bachi entend redonner au prophète une figure plus humaine, c'est à la faveur d'un contexte étranger. D'ailleurs, le genre de la dystopie et celui de la biographie fictionnelle viennent affermir cette inscription en donnant au roman algérien une orientation universaliste, versée dans l'interculturel.

L'éthos auctorial et l'image d'auteur viennent encore plus inscrire le positionnement des deux auteurs dans un champ littéraire et social plus français qu'algérien. Dans cette perspective, nous avons pu établir le lien entre le discours littéraire et les enjeux médiatiques, voire idéologiques des récits. La légitimité auctoriale, la mise en scène des deux auteurs, leurs postures aux yeux d'un lectorat étranger, leur connivence avec le discours ambiant ponctuée par une surestime médiatique font d'eux la voix de l'insubordination qui cadre avec les élans mondialistes et le politiquement correct. Nous ne pouvons aussi ignorer que de telles thématiques ou de tels positionnements octroient aux deux auteurs une place privilégiée dans le champ littéraire et social français.

Bien entendu, nous ne prétendons pas avoir fait le tour de la question dans les œuvres des deux auteurs, ni révéler tous les discours qui ont pu y être portés. Nous avons par exemple mis de côté la mise en fiction du sacré dans les deux romans, le discours politique qui reste très présent notamment dans l'œuvre sansalienne ou encore l'implicite discursif et littéraire et la perspective esthétique des deux récits à travers d'autres éléments romanesques. Nous ne nous empêchons en ce sens aucune nouvelle perspective de recherche à l'avenir susceptible de nous révéler une approche différente du fait religieux chez les deux auteurs et nous permettant de mettre en évidence dans les deux romans d'autres pratiques discursives.

Ceci dit, il serait aussi intéressant de voir comment les discours religieux et antireligieux peuvent être traités par d'autres auteurs, qu'ils soient issus de la littérature algérienne ou autre. D'autres champs littéraires peuvent en effet nous offrir différents éléments de recherches capables de nous révéler d'autres approches du fait religieux – musulman ou autre – en littérature. La question religieuse peut d'ailleurs être abordée à travers d'autres genres discursifs et à partir divers discours comme par exemple le discours politique, humoristique, médiatique et sociologique. C'est dire combien notre sujet de recherche demeure vaste ce qui rend sans doute notre insuffisant, voire incomplet. Ceci nous permet donc de garder l'ambition d'approfondir notre investigation et s'ouvrir ainsi à d'autres éventualités de recherches.

Bibliographie

Corpus d'étude

1- SANSAL Boualem, 2084, *La Fin Du Monde*, Editions Gallimard, Paris, 2015

2- BACHI Salim, *Le Silence de Mahomet*, Editions Gallimard, Paris, 2008

Articles

3- ABLALI Driss, *Types, genres et généricité en débat avec Jean-Michel Adam, Pratiques* [En ligne], 157-158 | 2013, mis en ligne le 18 décembre 2017. URL : <http://journals.openedition.org/pratiques/3850> ; DOI : 10.4000/pratiques.3850

4- ANSCOMBRE Jean-Claude, *Dénomination, sens et référence dans une théorie des stéréotypes nominaux, Cahiers de praxématique* [En ligne], 36 | 2001, document 2, mis en ligne le 01 janvier 2009

5- ATALLAH Marc, *L'Utopie et dystopie. Les deux sœurs siamoises*, In, Bulletin de l'Association F. Gonseth. Institut de la méthode, Juin 2011, pp. 17-27.

6- ATALLAH Mokhtar, *Situation de La littérature Algérienne des années 90*, Algérie Littérature/Action, no 65-66, nov-dec, 2002, pp.45-54 (cor)

7- AVEZOU Laurent, *La biographie. Mise au point méthodologique et historiographique*, Hypothèses, 2001/1 (4), p. 13-24. DOI : 10.3917/hyp.001.0013.

8- BARTHES Roland, *Introduction à l'analyse structurale des récits*. In: Communications, 8, 1966. Recherches sémiologiques : l'analyse structurale du récit. pp. 1-27; doi : 10.3406/comm.1966

9- BEDARIDA François. *Histoire et pouvoir dans 1984*. In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°1, janvier 1984. Histoires de l'avenir. 1984 au rendez-vous d'Orwell. pp. 7-13; doi : <https://doi.org/10.3406/xxs.1984.1761>

10- BELLEMARE-PAGE, Stéphanie. *Dystopie et spectre du totalitarisme dans Le Monde selon Gabriel, d'Andreï Makine*, Utopie/dystopie : entre imaginaire et réalité, Postures, 2010, p. 55 à 64.

11- BENDJELID Faouzia, *La poétique du divers dans le paysage romanesque algérien actuel. Cas de quelques écrivains*, Didactiques N°10 actes du colloque « Le Paysage Algérien Dans La Littérature Algérienne Francophone (1962 - 2015) » juillet –décembre 2016, <http://www.univ-medea.dz/ldlt/revue.html>, pp.159-181

12- BOURDIEU Pierre. *Le champ littéraire*. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 89, septembre 1991. Le champ littéraire. pp. 3-46; doi : <https://doi.org/10.3406/arss.1991.2986>https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1991_num_89_1_2986

- 13- BILICI Faruk, *L'Islam en France sous l'Ancien Régime et la Révolution: attraction et répulsion, Rives nord-méditerranéennes* [En ligne], 14 | 2003, mis en ligne le 15 novembre 2005, DOI : 10.4000/rives.406
- 14- BOKOBZA Serge, *Contribution à la titrologie romanesque: variations sur le titre Le Rouge et le Noir*, Librairie Droz, Genève, 1986, p. 37.
- 15- BONHOMME Marc, *Parodie et publicité - Revue Tranel* (Travaux neuchâtelois de linguistique), 2006, vol. 44, p. 165-180. oai:doc.rero.ch:20100317122658-CS. Numéro de soumission : 20100317122658-CS
- 16- BORDAS Éric. *Stendhal au miroir du roman : stratégies de l'énonciation narrative dans La Chartreuse de Parme. In: L'Information Grammaticale*, N. 71, 1996. pp. 13-18.
- 17- BRUSCHI Fabio, *Appareils et sujets chez Althusser, Cahiers du GRM* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 18 décembre 2013.
- 18- BURESI Pascal. *Le droit musulman et les courants islamiques modernes*. Universalia, Paris, 2013. 2013. <halshs-01444266>
- 19- CAMBIER Guy. Yvan G. Lepage et R. B. C. Huygens, *Le « Roman de Mahomet » de Alexandre du Pont (1258). Avec le texte des « Otia de Machomete » de Gautier de Compiègne, 1977*, publié dans les Cahiers de civilisation médiévale, 24e année (n°95-96), Juillet-décembre 1981. pp. 303-304.
- 20- CAMMAERT Felipe, *"L'œil qui se souvient" : mémoires et création de fiction Chez Antonio Lobo Antunes et chez Claude Simon*, (2008) http://www.revue-silene.comf/index.php?sp=liv&livre_id=123 - ISSN 2105-2816
- 21- CAVAILE Jean-Pierre, *Combat antireligieux et athéisme dans le Theophrastus Redivivus (1659), Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Libertinage, athéisme, irrégion. Essais et bibliographie, mis en ligne le 01 septembre 2015,
- 22- CHARAUDEAU Patrick, *La vérité pris au piège de l'émotion A propos du 11 septembre, Les Dossiers de l'audiovisuel n°104*, Ina, Paris, juillet-août, 2002
- 23- CHARAUDEAU Patrick, *"Dis-moi quel est ton corpus, je te dirai quelle est ta problématique"*, revue *Corpus* n°8, Nice, 2009,
- 24- CHARAUDEAU Patrick, *Les stéréotypes, c'est bien. Les imaginaires, c'est mieux*, in Boyer H. (dir.), *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène*, L'Harmattan, 2007
- 25- CHAROLLES Michel, Pietrandrea Paola, *En réalité : de la modalisation à l'organisation du discours, Travaux de linguistique*, 2012/1 (n°64), p. 111-142. DOI : 10.3917/tl.064.0111.

- 26- CHENIKI Ahmed à l'œuvre de Boualem Sansal intitulé : « *Qu'est-ce qui fait courir Boualem Sansal* » sur <http://www.liberte-algerie.com/>
- 27- CRACIUNESCU Miruna, *Fictionnalité et référentialité, Itinéraires* [En ligne], 2017-1 | 2018, mis en ligne le 15 février 2018, DOI : 10.4000/itinéraires.3693
- 28- DANBLON Emmanuelle, *Figurer la dystopie pour éclairer l'utopie : une fonction de l'exemple historique*, *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 09 avril 2016.
- 29- DERUELLE Aude, *Le cas du personnage historique, L'Année balzacienne*, 2005/1 (n° 6), p. 89-108. DOI : 10.3917/balz.006.0089.
- 30- DUBREUIL Laurent, « Chroniques de la fin du monde », *Labyrinthe* [En ligne], 19 | 2004 (3), mis en ligne le 18 juin 2008. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/236> ; DOI : 10.4000/labyrinthe.236
- 31- DUCAS Sylvie, *Prix littéraires en France : consécration ou désacralisation de l'auteur ?*, *Contextes* [En ligne], 2010, mis en ligne le 04 juin 2010
- 32- DUCARD Dominique. *17. Une discussion biaisée : la question rhétorique dans le débat parlementaire* In : *Argumentation et discours politique : Antiquité grecque et latine, Révolution française, monde contemporain* [en ligne]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2003
- 33- DUCHET Claude, *La Fille abandonnée et La Bête humaine. Éléments de titrologie romanesque*, *Littérature*, n° 12, décembre 1973, pp. 49-73.
- 34- GALLINARI Melliandro Mendes , *La "clause auteur" : l'écrivain, l'ethos et le discours littéraire*, *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 3 | 2009, mis en ligne le 15 octobre 2009; DOI : 10.4000/aad.663
- 35- GANTET Claire. *Le « tournant westphalien »*. *Anatomie d'une construction historiographique*. In: *Critique internationale*, vol. 9. 2000. Politiques de la biosphère. pp. 52-58; doi : 10.3406/critique.2000.1621
- 36- GEFEN, Alexandre. *Le Genre des noms : la biofiction dans la littérature française contemporaine* In : *Le roman français au tournant du XXI^e siècle* [en ligne]. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2004 (généré le 17 février 2019)
- 37- GHALEM, Nadia ; NDIAYE, Christiane. *Le Maghreb* In : *Introduction aux littératures francophones : Afrique · Caraïbe · Maghreb* [en ligne]. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2004 (généré le 24 janvier 2019).
- 38- GODIN Christian, *Sens de la contre-utopie*, *Cités*, 2010/2 (n° 42), p. 61-68. DOI : 10.3917/cite.042.0061.

- 39- GOIN Emilie, *Narrateur, personnage et lecteur. Pragmatique des subjectivèmes relationnels, des points de vue énonciatifs et de leur dialogisme*, Cahiers de Narratologie [En ligne], 25 | 2013, mis en ligne le 20 décembre 2013
- 40- GRONDEUX Jérôme, *Réflexions sur un rêve ancien : les religions de l'avenir*, Romantisme, 2013/4 (n° 162), p. 33-43. DOI: 10.3917/rom.162.0033.
- 41- GUILBERT Louis. *Théorie du néologisme*. In: Cahiers de l'Association internationale des études françaises, 1973, n°25. pp. 9-29; doi : <https://doi.org/10.3406/caief.1973.1020>
- 42- GÜNTHER Jikeli, *L'antisémitisme en milieux et pays musulmans : débats et travaux autour d'un processus complexe*, Revue d'histoire moderne & contemporaine, 2015/2 (n° 62-2/3), p. 89-114. DOI : 10.3917/rhmc.622.0089
- 43- HAMON Philippe. Pour un statut sémiologique du personnage. In: Littérature, n°6, 1972. Littérature. Mai 1972. pp. 86-110; DOI : 10.3406/litt.1972.1957
- 44- HUSSEIN Amin, *La biographie muhammadienne entre Orient et Occident, Égypte/Monde arabe*, Première série, 9 | 1992, mis en ligne le 08 juillet 2008,
- 45- ISMAILI Ahmed, *Rhétorique arabe : Aristote, le Coran et la balagha*, Babel [En ligne], 7 | 2003, mis en ligne le 17 septembre 2012, DOI : 10.4000/babel.1408
- 46- KALINOWSKI Isabelle, *Hans-Robert Jauss et l'esthétique de la réception*, Revue germanique internationale [En ligne], 8 | 1997, mis en ligne le 09 septembre 2011
- 47- LABORDE-MILAA Isabelle et TEMMAR Malika, *La figure de l'écrivain dans la critique littéraire médiatique*, Semen [En ligne], 26 | 2008, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 15 janvier 2019. URL : <http://journals.openedition.org/semen/8433>
- 48- LABORDE-MILAA Isabelle et TEMMAR Malika, *Légitimités énonciatives dans le discours littéraire-médiatique : inscriptions subjectives et positions inégales*, Semen [En ligne], 22 | 2006, mis en ligne le 02 mai 2007. URL : <http://journals.openedition.org/semen/2832>
- 49- LANGLOIS Claude, *Le vocabulaire du religieux dans le monde catholique*, Histoire, monde et cultures religieuses, vol. 26, no. 2, 2013, pp. 29-40.
- 50- LARZUL Sylvette, *Les premières traductions françaises du Coran, (XVII^e-XIX^e siècles)*, Archives de sciences sociales des religions, 147 | juillet-septembre 2009,
- 51- MAINGUENEAU Dominique, Introduction. *La difficile émergence d'une analyse du discours religieux*, Langage et société 2009/4 (n° 130), p. 5-13. DOI 10.3917/LS.130.0005 .
- 52- MAINGUENEAU Dominique, *Le recours à l'ethos dans l'analyse du discours littéraire, Fabula / Les colloques*, Posture d'auteurs: du Moyen Âge à la modernité.

- 53- MAINGUENEAU Dominique, *Auteur et image d'auteur en analyse du discours, Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 3 | 2009, mis en ligne le 15 octobre 2009. URL : <http://journals.openedition.org/aad/660> ; DOI : 10.4000/aad.660
- 54- MAKRAM Abbes, *Réflexions sur la guerre en Islam, Extrême-Orient Extrême-Occident* [En ligne], 38 | 2014, mis en ligne le 01 janvier 2017, DOI : 10.4000/Extrême-Orient.380
- 55- MARTINEAU Jacques *Faire concurrence à l'état civil : immigrants et autochtones dans La Comédie humaine*, in *Le Personnage romanesque, Cahiers de Narratologie*, n° 6, Nice, Faculté des lettres, arts et sciences humaines, 1995.
- 56- MASSON Michel, *A Propos de la Forme du nom de Mahomet*, *Bulletin de la SELEFA* n° 2, 2003
- 57- MINNE Samuel, *Poétique de la science-fiction*, *Acta fabula*, vol. 8, n° 1, Janvier-février 2007.
- 58- MORAZZANI André. *Raymond Lulle, le Docteur illuminé*. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, juin 1963. pp. 190-208;doi : 10.3406/bude.1963.4030
- 59- NASR HAMID Abu Zayd, *Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels, Égypte/Monde arabe*, première, mis en ligne le 08 juillet 2008, DOI : 10.4000/ema.243
- 60- OBADIA Lionel, *Discours et religion : approche synoptique en sociologie et anthropologie*, *Langage et société* 2009/4 (n° 130), p. 83-101. DOI 10.3917/l.s.130.0083
- 61- PETY Dominique. *Les Goncourt et le roman biographique ou autobiographique : une préfiguration de l'autofiction ?* In: *Cahiers Edmond et Jules de Goncourt* n°17, 2010. La biographie - La fantaisie. pp. 29-44; doi : <https://doi.org/10.3406/cejdg.2010.1030>
https://www.persee.fr/doc/cejdg_1243-8170_2010_num_1_17_1030
- 62- PUECH, Jean-Benoît. *Fiction biographique et biographie fictionnelle. L'auteur en représentation* In : *Les nouvelles écritures biographiques : La biographie d'écrivain dans ses reformulations contemporaines* [en ligne]. Lyon : ENS Éditions, 2013 (généré le 17 janvier 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/enseditions/4502>>. ISBN : 9782847885958. DOI : 10.4000/books.enseditions.4502.
- 63- REBOLLAR Patrick, *En Lisant Les Épigraphe de Claude Simon*, article paru dans la revue *Etudes Française*, n°3, Tokyo, université Waseda, 1996, p-p. 143-164.
- 64- ROY Max, "Du titre littéraire et de ses effets de lecture." *Protée*363 (2008): 47–56.
- 65- RIFFATERRE Michaël. *Poétique du néologisme*. In: *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1973, n°25. pp. 59-76; doi : 10.3406/caief.1973.1023

66- SIRONNEAU Jean Pierre, *Sécularisation et religions politiques*, De Gruyter Mouton, Amsterdam, 1982, P.75.

Biographies, essais et romans

67- ARNALDEZ Roger, *Mahomet*, Editions Seghers, Paris 1970.

68- ATALLAH Marc, *La Fin du Monde, analyses plurielles d'un motif religieux, scientifique et culturel*, Editions Labor et Fides, Genève, 2012 (ouvrage collectif)

69- BOUSQUET G.H., *L'authentique tradition Musulmane*, Editions Grasset, Paris, 1964.

70- BOULAD-AYOUB Josiane, Alexandra Torero-Ibad, *Matérialisme des moderne*, Editions Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2009.

71- DUPONT Alexandre, *Le roman de Mahomet*, Editions Gallica, Collections Bnf (Version électronique) ,1978

72- DERMENGHEM Emile, *Mahomet et la tradition Islamique*, Editions du Seuil, Paris, 1974.

73- DHINA Amar, *Grands tournants de l'Histoire de l'Islam*, Editions S.N.E.D, Alger, 1978.

74- DEL VALLE Alexandre *Le Totalitarisme islamiste à l'assaut des démocraties*, Editions Les Syrtes, Paris, 2002.

75- EL-DIWANI Rachida *Entre l'Orient et l'Occident*, Edition Lulu Press, USA, 2006.

76- FAGUET Emile, *L'anticléricisme*, Edition Hachette Livre BNF, Paris, 2017, p. 91.

77- GABRIELI Francesco, *Mahomet*, Edition Albin Michel, Paris, 1965, p. 352

78- HAMIDULLAH Muhammad, *Le prophète de l'Islam*, tome2, Editions AEIF, Paris, 1989.

79- HOSEIN Imran, *Une introduction à la méthodologie pour l'étude du Coran*, Ansari Mémorial Séries, Kuala Lumpur, 2017.

80- HOSEIN Imran, *A la recherche des empreintes de Khidr Dans Akhir Al-Zaman*, Editions Ansari Memorial Series, Kuala Lumpur, 2016.

81- HUNTINGTON Samuel, *Le Choc des Civilisations*, Editions Odile Jacob, Paris, 2007.

82- IMBERDIS Victor, *Mahomet et l'Islam*, Edition Hachette Livre BNF, Paris, 2013

83- JEBBAR Saïd, *L'islam et les discours à propos de l'Islam*, article publié dans l'ouvrage collectif intitulé *Les Islamistes au défi du pouvoir*, Editions Konrad-Adenauer-Stiftung, Rabat, 2016.

84- KASIMIRSKI *Traduction du Coran* , Editions Garnier-Flammarion, Paris, 1970.

85- LANDRIEUX Maurice, *L'Islam, Les trompes l'œil*, Editions Lethielleux, Paris, 1913.

86- LE BON Gustave, *Psychologie des foules*, éditions Les Presses Universitaires de France Nouvelle édition, Paris 1971.

- 87- LEMAIRE Hubert, *Musulmans vous nous mentez*, Editions Riposte Laïque, Paris, 2014.
- 88- LULLE Raimond, *Livre de la loi au Sarrazin*, Editions Gallica, Collections Bnf (Version électronique) ,1978.
- 89- MINARY Daniel, *Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du siècle des Lumières*, Presses Universitaires de Franche Compté, Paris, 1993.
- 90- NEAIMI Sadek, *L'Islam au Siècle des Lumières*, Editions L'Harmattan, Paris, 2003.
- 91- ORWELL,George *1984*, publié aux Editions Gallimard, Paris, 1950.
- 92- PICON Raphaël, *Dieu en Procès*, Editions de l'Atelier, Paris, 2009.
- 93- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, in Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4°, édition en ligne version du 7 octobre 2012.
- 94- SAID Edward W, *L'Orientalisme*, Editions du Seuil, Paris, 2003.
- 95- SANSAL Boualem intitulé *Gouverner au nom d'Allah*, paru aux Editions Gallimard, Paris, 2013.
- 96- SEGESVARY Victor, *L'Islam et la Réforme*, Editions Mikes International, La Haye, 2005.
- 97- TABARI, *Mohammed, Sceau des Prophètes*, traduit par Hermann Zotenberg, Editions Sindbad, Paris, 1980.
- 98- TABARI, *Les Quatre premiers Califes*, Editions Sindbad, Paris, 1980.
- 99- TAVERNIER Pierre, *La Haine de la Religion*, Editions La Découverte, Paris 2013.
- 101- THOMSON David, *Les Français Jihadistes*, Editions Les Arènes, Paris, 2014.
- 102- WATT W. Montgomery, *Mahomet à Médine*, Editions Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1959.
- 103- WATT W.M., *Mahomet*, Editions Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1962.

Ouvrages théoriques et critiques littéraires

- 104- ADAM Jean-Michel, *Les Textes Types et Prototypes*, Editions Nathan, Paris, 1992.
- 105- BOURDIEU Pierre. *L'illusion biographique*. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 62-63, juin 1986.
- 106- BOURBEUF Roland et OUELLET Réal, *L'Univers du Roman*, Presses Universitaire de France, Paris, 1972.
- 107- BONHOMME Marc, *Les Figures Clés du Discours*, Editions du Seuil, Paris, 1998.
- 108- BERTRAND Denis, *Précis de Sémiotique Littéraire*, Nathan Université, Paris, 2000, pp. 61-63.

- 109- COMPAGNON Antoine, *Le démon de La théorie*, Editions du Seuil, Paris, 1998
- 110- GENETTE Gérard *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982
- 111- GENETTE Gérard, *Seuils*, Paris : Seuil, 1987.
- 112- GENETTE Gérard, *Figures III*, Editions du Seuil, Paris, 1972.
- 113- JOUVE Vincent, *Poétique du Roman*, Editions Armand Colin, Paris, 2014
- 114- LESCANO Alfredo M., *Le sujet dans la langue théorie argumentative de la polyphonie et théorie des blocs sémantiques*, Verbum: revue de linguistique, ISSN 0182-5887, T. 38, n° 1-2, 2016, pp.3-31
- 115- MADELENAT Daniel, *La biographie*, Editions Presses Universitaires de France, Paris, 1984 (réédition).
- 116- MAINGUENEAU Dominique, *Discours et Analyse du Discours*, Editions Armand Colin, Paris, 2014.
- 117- MAINGUENEAU Dominique, *Les Termes Clés de l'Analyse du Discours*, Editions du Seuil, Paris, 1996.
- 118- MAINGUENEAU Dominique, *Linguistique Pour Le Texte Littéraire*, Editions Nathan, Paris, 2003.
- 119- MAINGUENEAU Dominique, *l'Analyse du Discours*, Editions Hachette Supérieur, Paris, 1991.
- 120- MEIZOZ Jérôme, présentation de l'acte du colloque, Université de Lausanne (unil), 2007
- 121- MEMMI Albert, *Anthologie des écrivains français du Maghreb*, Editions Présence Africaine, Paris, 1969, p. 90.
- 122- RABATEL Alain, *En amont d'une théorie argumentative de la polyphonie, une conception radicale de l'énonciation comme énonciation problématisante*, Verbum: revue de linguistique, ISSN 0182-5887, T. 38, n° 1-2, 2016
- 123- REDOUANE Najib, *Les écrivains Maghrébins Francophones et l'Islam*, Editions l'Harmattan, Paris, 2013
- 124- ROSSET François, *La biographie à l'épreuve de l'écriture*, Actes du colloque *La vie et l'œuvre ? Recherches sur le biographique* Université de Lausanne (unil), 2007
- 125- SARFATI Georges-Elia, *Eléments d'Analyse du Discours*, Editions Nathan, Paris 1997, p. 14.
- 126- WEINRICH Harald, *Le Temps*, Editions du seuil, Paris, 1973, p. 21.

Thèses consultées

127- BELANGER-MARCHAND Frédéric intitulée *Mémoire et Dystopie : utilisation politique de la mémoire dans le roman 1984 de George Orwell*, présenté en janvier 2009 à l'université du Québec à Montréal.

128- HADOUCHE DRIS Leila Louise, *La construction de soi dans l'écriture littéraire. Le cas d'Isabelle Eberhardt*, Réf ANRT : 6891, Identifiant BU : 10PA083309 - 407 pages.

129- HARDI Ferenc, *Discours idéologique et quête identitaire dans le roman algérien de langue française de l'entre-deux guerres*, présentée le 13 janvier 2003 à l'université Lumière Lyon2

130- RENAUD Termes, *La perception de l'Islam par les élites françaises (1830-1914)*, Histoire. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2016. Français. <NNT : 2016BOR30004>. <tel-01345427>, pp. 40-75.

Dictionnaires et encyclopédies

131- Le petit Larousse illustré 2016.

132- Le Dictionnaire du littéraire, Paul ARON, Denis SAINT-JACQUES, Alain VIALA, 2ème édition. PUF, Quadrige, 2010.

133- Dictionnaire mondial de la littérature, Larousse, 2001.

134- Dictionnaire de Linguistique, Editions Larousse/Bordas, Paris, 2002

Sitographie

135- rgi.revues.org/649

136- journals.openedition.org/praxematique/304

137- assr.revues.org

138- www.persee.fr/doc/criti_1290-7839_2000_num_9_1_1621

139- www.cairn.info/revue-romantisme-2013-4.htm-page-33.htm

140- books.google.dz

141- www.fabula.org

142- narratologie.revues.org/6797

143- Nouvelobs.com/

144- LeFigaro.fr

145- lepoint.fr

146- dicolatin.com

- 147- www.critiqueslibres.com
- 148- www.rts.ch
- 149- www.ouest-france.fr
- 150- [TV5 monde.fr](http://TV5monde.fr)
- 151- Congopage.com
- 152- Franceinfo.fr
- 153- lexpress.fr
- 154- Marianne.net
- 155- Liberation.fr
- 156- www.liberte-algerie.com