

L'ÉTAT ISLAMIQUE DE LA LITTÉRATURE CONTEMPORAINE EN
FRANCE ET AU MAGHREB

Soumission, Michel Houellebecq. 2004 *La fin du monde*, Boualem Sansal. *Jeux de Rubans*,
Emna Belhaj Yahia. *Les intranquilles*, Azza Filali.

Sana Alaya Seghair
Tunis, Tunisia

Agrégation, École Normale Supérieure de Tunis, ENS, 2011.
Maîtrise, ENS and Université des sciences humaines et sociales de Tunis, 2010.
Deug, Institut Préparatoire aux Études Littéraires et Sciences Humaines de Tunis, 2008.

A Dissertation presented to the Graduate Faculty of the University of Virginia in Candidacy
for the Doctor of Philosophy

Department of French
University of Virginia
May 2020

À ma petite famille
À mon petit pays

L'état islamique de la littérature contemporaine en France et au Maghreb

Par Sana Alaya Seghair

Sous la direction d'Ari.J Blatt

RÉSUMÉ

L'hypertrophie de la catégorie du présent ou le « présentisme » selon Hartog, ressenti comme un flux permanent d'images, d'événements et de discours disparates, ébranle radicalement le pouvoir d'intelligibilité historique. C'est à ce présent particulièrement défait, déstabilisé, opacifié par la montée des obscurantismes de tout bord et surtout par le fondamentalisme islamiste que répond, selon notre lecture, une littérature contemporaine française et maghrébine pivotant autour de la régénérescence de l'islam au sens large du terme. Se focalisant sur deux œuvres majeures *Soumission* (2015) de Michel Houellebecq, et *2084 la fin du monde* (2015) de Sansal, éclairées par d'autres romans ceux d'Emna belhaj Yahia, *Jeux de Rubans* (2011) et de Azza Filali, *Les intranquilles* (2014), cette thèse a pour objectif de montrer la manière dont s'éprouve, au présent, la montée de l'islamisme dans des endroits géopolitiquement différents. C'est une réflexion sur l'ambivalence du rapport qu'entretiennent les différents écrits avec ce qu'Angenot appelle le « discours social ». Sur fond d'un *zeitgeist* secrété par de multiples attentats terroristes commis au nom de l'islam et de révolutions arabes, les œuvres étudiées arrivent à négocier des *modus vivendi* spécifiques et complexes. La première partie consacrée à *Soumission* de Houellebecq prouve, contre toute attente, l'ambiguïté interprétative d'un roman qui, tout en étant informé par un présent français marqué par une psychose islamiste, arrive, simultanément, à conforter et à parasiter un discours néo-réactionnaire imputant la décadence supposée de la France à une présence musulmane de plus en plus envahissante. Ce trait ne l'empêche pas à notre avis, et

le dernier chapitre de cette partie le montre, de participer à la constitution et à la consolidation d'un « monopole cognitif » en place dans la France et l'Europe d'aujourd'hui. La deuxième partie consacrée à *2084* et aux autres œuvres maghrébines d'expression française démontre un espace de réflexion aux contours indécis. Si Sansal, l'écrivain algérien cède à une surenchère dystopique faisant de la montée de l'islamisme en France, en Algérie et dans le monde, l'incarnation absolue de l'horreur apocalyptique, une sorte d'événement « sursignifiant » démantelant nos catégories explicatives du monde, Filali et Belhaj Yahia témoignent d'un souci de rationalisation chancelant entre angoisse pathologique et lucidité réelle. Finalement, l'étude suggère que dans le cadre d'un imaginaire littéraire contemporain la régénération de l'islam est loin d'être un simple fait idéologique. Il s'agit plutôt d'une mise en place d'un nouveau cadre conceptuel apte à élucider un présent fuyant et incompréhensible.

The Islamic State of Contemporary Literature in France and the Maghreb

ABSTRACT

The hypertrophy of the category of the present or what Hartog calls "presentism", felt as a permanent flow of disparate images, events and discourses, radically undermines our historical intelligibility. In order to counter this shaken, destabilized present that the rise of obscurantisms of all kinds and especially Islamist fundamentalism make it even more incomprehensible, contemporary French and Maghrebi literature pivoting around the regeneration of Islam in the sense broad of the term responds differently. Focusing on two major novels *Submission* (2015) by Michel Houellebecq, and *2084, the end of the world* (2015) by Boualem Sansal, illuminated by other novels such as Emna belhaj Yahia's, *Jeux de Rubans* (2011) and *Les intranquilles* (2014) by Azza Filali, this thesis aims to show the way in which the rise of Islamism in different countries impacts differently the imagination of contemporary writers and how their novels reflect, reshape, and recycle "social discourse". I demonstrate that, within a specific *zeitgeist* generated by multiple terrorist attacks committed in the name of Islam in France and in the aftermath of a number of Arab revolutions in the Middle East, these works negotiate specific and complex *modus vivendi*. The first part of my dissertation shows that, while being informed by a French present marked by an Islamist psychosis, *Submission* reinforces and simultaneously parasitizes a neo-reactionary discourse blaming the supposed decadence of France on a more invasive Muslim presence. This ambivalence helps paradoxically the constitution and consolidation of a "cognitive monopoly" prevailing in France and Europe today. The second part, devoted to *2084* and to the North African fictions, shows a space of reflection with undecided contours swaying between an Algerian dystopian outburst and an effort of rationalization between pathological anxiety and real lucidity. Ultimately, my work suggests

that in the contemporary literary imagination, the regeneration of Islam is not a mere ideological fact. It serves as a new framework to elucidate a fugitive and incomprehensible present.

ABRÉVIATIONS

- S** *Soumission* (2015)
- MH** Michel Houellebecq
- 2084** 2084. *La fin du monde* (2015)
- GN** *Gouverner au nom d'Allah, Islamisation et soif de pouvoir dans le monde arabe* (2016)
- PR** *Poste Restante, Alger : Lettre De Colère Et D'espoir À Mes Compatriotes* (2013)
- BS** Boualem Sansal
- JR** *Jeux de Rubans* (2011)
- LI** *Les intranquilles* (2014)

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	9
Partie I. La Représentation de l’Islam dans la littérature française de l’« extrême-contemporain» : <i>Soumission</i> , Michel Houellebecq.	28
Chapitre 1. L’islam et la « fiction de la fin du monde ».	33
Chapitre 2. <i>Soumission</i> , une polyphonie complotiste.	50
Chapitre 3. Et s’il y a une thèse « islamophobe », faut-il la croire ?	97
Partie II. <i>2084 La fin du monde</i> de Boualem Sansal, une Novlangue arabe ?	119
Chapitre 1. L’Abilang est-elle une « uglossie » ?	122
Chapitre 2. Abilang, le pouvoir génésique d’une langue totalitaire.	148
Chapitre 3. Au-delà de la dystopie islamiste.	185
CONCLUSION	203
BIBLIOGRAPHIE	208

INTRODUCTION

“Anyone speaking about “Islam” [should] remember what any beginning student of literature knows: that the writing or reading of texts about human reality brings into play many more factors than can be accounted for (or protected) by labels like “objective”. (Said, *Covering Islam* 58)

« La littérature la plus récente est sans doute la plus malaisée à définir. Le recul manque pour le faire, « les lignes de force » sont encore incertaines, les esthétiques demeurent en débat ». (Viart, « Écrire au présent » 317)

Ces deux épigraphes signalent d'emblée la hardiesse de toute entreprise prenant l'islam pour objet ou la littérature contemporaine comme corpus. La proximité temporelle, l'immédiateté de la réflexion brouille l'interprétation des textes contemporains, l'importance des enjeux idéologiques et politiques altèrent la compréhension de l'islam. La présente thèse « L'état islamique de la littérature contemporaine en France et au Maghreb » conjugue les deux : les différents romans étudiés *Soumission* (2015) de Michel Houellebecq, *2084 la fin du monde* (2015) de Boualem Sansal, *Jeux de Rubans* (2011) d'Emna belhaj Yahia et *Les intranquilles* (2014) de Azza Filali articulent l'islam, sujet et trame de fond, à un « présent monstre » (Hartog) qu'aucun discours philosophique ne semble élucider. *Soumission* et *2084 la fin du monde* sont sortis en concomitance avec une actualité internationale sanglante où l'islam, au sens large du terme, est en première ligne de mire (Charlie Hebdo, le Bataclan, les massacres de Daech, l'État islamique en Irak et au levant). *Jeux de Rubans* et *Les intranquilles* sont parus dans le sillage des révolutions arabes de 2011 et l'accession au pouvoir des partis politiques islamistes à l'instar d'Ennahdha en Tunisie.

Je tiens à préciser avant d'explicitier ma thèse que j'utilise souvent le terme « islam » d'une manière englobante pour me référer à « la religion des musulmans, prêchée par Muhammad », à « l'islamisme » comme « mouvement de pensée et d'action sociopolitique ayant l'islam comme référent » (Abidi et al. 54-55) et à « l'islamisation » comme un retour de l'individu à des valeurs, des collectivités et des codes vestimentaires arabo-musulmans, et un renforcement de la

communauté (Lapidus). Mon ambition n'est pas de clarifier une terminologie mais de suivre et d'interroger le cas échéant une tendance. Si les deux romans tunisiens de Azza Filali et de Emna Belhaj Yahia rendent la distinction aisée, puisqu'ils expriment clairement une profonde angoisse face à la montée de l'islamisme, notamment le projet politique, réel ou fantasmé, du parti politique islamiste tunisien « Ennahdha », au pouvoir depuis la révolution de 2011, et aux nouvelles manifestations de religiosité islamique (le port du voile, la barbe salafiste par exemple), *Soumission* et *2084 La fin du monde* à la base de mon travail, cultivent par opposition le flou le plus total. Même si l'on évoque à leur propos l'« islamisme » ou « islam politique », et non l'islam comme religion, ce que suggère Sansal par « Je suis islamistophobe, pas islamophobe » (*Fanceinfo*), je considère qu'il s'agit de simples précautions oratoires facilement démenties par leurs propres textes. Ainsi « islam » devient un mot-fossé où les termes « islamisme », « islamisation », « musulman », « islamiste », et « islamique » sont indifféremment employés.

Ce travail de recherche essaye de démontrer la manière dont s'éprouvent, en France et au Maghreb, des obsessions collectives nouvelles centrées autour de questions relatives à l'islamisation ou la « re-islamisation » de la société, la présence stabilisée et définitive en Europe d'une communauté musulmane désormais active et visible et aux problèmes de terrorisme et de radicalisation religieuse. Ces fictions qui diffèrent de la philosophie, de la sociologie et des autres sciences sociales tant par leur fond que par leur forme de communication apportent à mon sens un précieux éclairage à ce qui est devenu le dernier sujet à la mode sur lequel tout le monde écrit sans nécessairement connaître l'histoire, la pensée ou les tendances : l'islam (Tribalat and Kaltenbach). Elles permettraient d'« Écrire le réel » pour reprendre le titre du chapitre I de *La littérature française au présent* (2005). Cela ne doit pas laisser penser qu'elles sont appréhendées comme de simples matériaux sociologiques dans lesquels le critique cherche des significations localisables. Les œuvres apportent à mon sens des relations de sens sinueuses et cinétiques. Elles cultivent un rapport ambigu et ambivalent

avec ce qu'Angenot appelle le « discours social ». Sur fond d'un *zeitgeist* secrété par de multiples attentats terroristes, une psychose islamiste où l'obsession sécuritaire se double d'une obsession identitaire, les œuvres étudiées arrivent, à partir de leurs contextes réciproques, à négocier des *modus vivendi* spécifiques et complexes. Par opposition à une approche purement structuraliste proclamant, écrit Antoine Compagnon, « l'autonomie de la littérature par rapport à la réalité, au référent, au monde et [soutenant] le primat de la forme sur le fond, de l'expression sur le contenu, du signifiant, sur le signifié, de la signification sur la représentation, ou encore de la *sèmiosis* sur la *mimèsis* » (111), j'appréhende ces œuvres comme le nouveau « lieu et le média d'un savoir social de la littérature nulle part ailleurs possible » (Asholt) . Les fictions étudiées sont, à des degrés différents, travaillées par le réel autant qu'elles travaillent sur lui. Pour être les contemporaines imaginaires de leur propre présent fait de langages, de fictions, et de systèmes, elles n'en sont pas moins les consolidatrices d'un espace de croyance déjà saturé par un discours décliniste sinon islamophobe du moins hostile.

Ces deux fictions de la fin du monde, chacune à sa façon, en représentant l'histoire comme achevée (2084) ou sur le point de l'être (*Soumission*), « l'agir humain comme dépassé, impossible ou inopérant inventent une forme de tragédie contemporaine » (Engélibert 10) essentiellement occidentale qui verrait triompher le fanatisme religieux musulman. Ce qui est intéressant, par rapport à ces deux grandes œuvres majeures, c'est que la manipulation, le jeu et la confirmation de cet agrégat de discours ou d'images relatif à la question de la montée de l'islamisme par exemple, déjoue les attentes forgées dans un « nouveau champ littéraire » où l'on « substitue au livre son auteur audible, visible ou télévisuel » (Meizoz, *L'œil sociologue* 202). Il est vrai que l'hyper-lisibilité islamophobe de *Soumission*, le brûlot d'un auteur qui n'en est pas à sa première polémique contre l'islam, prépare doucement l'entrée dans le monde cauchemardesque de la théocratie dystopique sansalienne, où il semble que la catastrophe lente et immanente qui minait progressivement la France sous l'impulsion d'un gouvernement

musulman modéré a fini, sous la plume algérienne, par dégénérer en apocalypse totale installant un des pires mondes imaginaires qui puisse advenir : une dictature théocratique islamique poussée à son extrême. Néanmoins, et c'est l'une des raisons qui m'a poussée à les analyser séparément, là où Houellebecq, en plein recyclage idéologique plat, ne cesse de démanteler son propre dispositif romanesque pour une désacralisation burlesque des fantasmes islamophobes, Sansal se plait dans la fictionnalisation de ses réflexions politiques exprimées inlassablement, et sans variations,¹ dans ses essais politiques, notamment *Gouverner au nom d'Allah, Islamisation et soif de pouvoir dans le monde arabe* (2013) et dans ses innombrables interventions médiatiques. En donnant chair et légitimité à des discours hautement controversés (association nazisme/l'islamisme, langue arabe/ langue allemande du III^e Reich), 2084 ajoute une couche à ce débat actuel déjà surdimensionné et historiquement enflé où « rien ne semble échapper au domaine totalitaire » (« Les enjeux du débat actuel sur le totalitarisme » 41). L'islamisme dystopique tel que présenté dans le roman nourrit évidemment la discussion sur le totalitarisme comme « l'une des pièces maitresses du dispositif intellectuel actuel » (39), mais consolide de surcroît l'interprétation de l'islamisme comme un éventuel « troisième totalitarisme » (Bruneteau 795) dépassant dans son horreur l'anticipation orwelienne. Ainsi, au moment où l'anticipation houellebecquienne, répulsive à des moments par trop de clarté référentielle, arrive-t-elle à concrétiser la leçon de l'utopie narrative classique basée sur la réversibilité des systèmes sémiotiques (Atallah 2), celle de Sansal, où toute mention du mot islam est soigneusement évacuée, semble perdre sa force poétique (au sens étymologique du terme) aux dépens d'une création névrotique d'un nouveau paradigme conceptuel où l'islamisme devient le nouveau nazisme.

¹ Boualem Sansal lui-même n'arrête pas de mettre en avant la continuité idéologique entre ses romans et ses essais et sa conviction inébranlable du danger islamiste prenant racine dans la guerre civile algérienne des années 90 et continuant jusqu'à nos jours. Voir l'interview accordée au *Monde*, « Moi j'ai l'habitude d'être traité de tous les noms » (2015).

Contextualisation historique

Afin de mieux comprendre la portée des œuvres, il serait judicieux de rappeler brièvement que la conjoncture actuelle, étroitement liée aux conditions d'émergence de ces fictions, est à inscrire dans une continuité historique et sociologique où l'islam occupe toujours une place de choix.

L'islam est en France une question qui interfère quotidiennement avec ses grandes controverses nationales, et qui fait l'objet de tourmentes médiatiques récurrentes. Cet intérêt ne date pas du 11 septembre 2001, ni du surgissement de l'islamisme sur la scène internationale avec la révolution iranienne, ni même de la guerre d'Algérie ou des récents massacres de Charlie Hebdo et du Bataclan. Il s'agit d'une longue histoire de treize siècles faite d'hostilités, d'échanges, de conflits et de rencontres, « née avant que la France soit « France », alors que la nation n'était qu'en gestation, avec la bataille de Poitiers puis les croisades, et avec la réception de la pensée et des sciences arabes dans [les] universités médiévales » (Arkoun).

Sans remonter plus loin dans le temps, il serait nécessaire de contextualiser brièvement l'historique des rapports entre la France, l'islam et les musulmans, car malgré la banalité du rappel, la littérature s'inscrit dans un contexte historique, s'en nourrit pour constituer dans le cadre esthétique qui est le sien, un discours au second degré. Ensuite, l'exigence de rappeler les données factuelles procède du fait qu'elles peuvent d'une manière ou d'une autre se mêler aux réalités textuelles. Je postule effectivement que tout texte littéraire aussi singulier soit-il, représente un système sémiotique fait d'un tissage de représentations historiquement déterminées. Ainsi, pour étudier le traitement littéraire de l'islam avec un « i » minuscule ou majuscule, de l'islamisme et des musulmans en général, il faudrait, dans un premier moment, avoir une idée de l'arrière-plan historique qui infirme la relation de la France à l'islam.

Je me réfère à l'aperçu historique fourni par Thomas Delthombe dans *L'islam imaginaire, la construction médiatique de l'islamophobie en France 1975-2005* (2007) qui

retrace pertinemment la naissance et l'évolution de la perception de l'islam en France. En effet, d'après sa lecture, la construction s'est faite selon trois étapes majeures : La première est celle des années 70, la fin 80. La deuxième correspond aux années 90 et la troisième, les années 2000.

D'abord, l'islam a commencé à attirer l'attention du regard médiatique au moment de l'évolution de la situation internationale avec la crise pétrolière et la spectaculaire révolution iranienne de 1978-1979. Cette révolution qui se fait au nom de la religion autour du personnage de l'Ayatollah Khomeiny a remarquablement et durablement marqué les esprits et a contribué à la recomposition du paysage intellectuel français. Plus intéressant encore, Delthombe remarque que « par une curieuse illusion optique, les images iraniennes viennent se greffer sur une seconde évolution moins visible mais plus cruciale : la sédentarisation des populations immigrées dans l'Hexagone » (10). L'hostilité à l'islam s'accuse donc notablement et les expressions xénophobes se banalisent pour laisser émerger « un discours de plus en plus accusatoire » où derrière l'immigration se profile un islam incompatible avec la société française, et où « les travailleurs étrangers » sont associés à des « khoumeynistes » coupables d'un « déficit d'intégration ». Vers la fin des années 80 deux événements majeurs enveniment la situation, l'affaire Salman Rushdi et ses *Versets Sataniques* et l'« affaire des foulards » avec l'exclusion de trois filles musulmanes du collège Creil (Oise) après avoir refusé d'enlever leur voile. La stigmatisation envers la « communauté musulmane » reprend alors de plus bel et se pose alors la question de sa comptabilité avec la laïcité, l'école de la République, la démocratie, etc.

La deuxième étape, celle des années 90, est marquée par des faits marquants qui ont influencé l'image de l'islam en Occident et en France en particulier, à savoir la guerre du Golfe et surtout l'islamisme algérien. « Comme si l'Algérie, c'était encore un peu la France, la guerre civile qui fait rage de l'autre de la Méditerranée vient coloniser le traitement médiatique de l'islam en France entre 1992-1997 » (10). La communauté musulmane en France se divise donc entre « les modérés qu'il faut défendre et les islamistes contre lesquels il faudrait lutter » (11).

La troisième étape s'ouvre avec les attentats du 11 septembre 2001, et j'ajouterais se radicalise avec les révolutions arabes de 2011 et leurs répercussions désastreuses au Moyen Orient, la naissance de l'État islamique, Daech et ses atrocités commises à l'échelle internationale et particulièrement en France : l'attentat de Charlie Hebdo, la Bataclan, le Champs-Élysées, etc. La France entre dans l'ère de la psychose islamiste où l'obsession sécuritaire se double d'une obsession identitaire visible dans la montée du Front national et la multiplication des groupes et organisations franchement islamophobes, et le raidissement de la posture « néo-réactionnaire » (Durand) chez plusieurs intellectuels et écrivains français (Eric Zemmour, Alain Finkielkraut, Renaud Camus, Jean François Mattéi, Michel Houellebecq).

Maintenant, en ce qui concerne la production littéraire maghrébine d'expression française, algérienne et tunisienne, il va sans dire qu'elle accorde une place prépondérante à l'islam et au fait religieux en général. Pris dans une communauté musulmane par adhésion sociale et culturelle, les écrivains, croyants ou non, ne peuvent se délester de ce « surmoi totalisant » (Déjeux 28) que représente l'islam. Leurs écrits se trouvent, d'une manière ou d'une autre, imprégnés d'un « substrat religieux » (Nouss 162) dont l'importance n'a cessé d'attirer l'attention des critiques comme Bourget (2002) et Jean Déjeux (1968, 1973, 1986). Ce dernier a le mérite de signaler l'ambiguïté que peut générer la réception d'œuvres littéraires maghrébines écrites en Français et traitant de l'islam :

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 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. (*Le sentiment religieux dans la littérature* 21)

De même, il rend compte de la complexité des projets qui diffèrent selon les sensibilités et les moments historiques. Si certains chantent la foi populaire ou s'adonnent à une quête spirituelle

d'une sagesse perdue, d'autres se livrent à une critique virulente refusant les croyances désuètes. Cette remarque est particulièrement vraie pour l'écrivain algérien Boualem Sansal, classé parmi ces « écrivains algériens inséparables d'un besoin collectif » et qui « se sentent en permanence interpellés » (Bonn, *Littérature Francophone* 185). Il n'a jamais été question pour lui de s'adonner à une écriture privilégiant une pratique absolue d'elle-même. Dès *Le Serment des Barbares* (1999), cette chronique des années 90 « née des graphies de l'apocalypse » (Mokhtari 69), Sansal continue de perpétuer, jusqu'à sa dernière dystopie, le souvenir de l'intégrisme islamiste :

Les gens ont le droit de critiquer toutes les religions. J'ai commencé à écrire dans un pays en guerre à cause des islamistes, de l'islamisme. Houellebecq a écrit un livre sur ce sujet, je ne doute pas qu'il va passer à autre chose, en regard de son talent. Moi, c'est ma matrice. (« Je suis islamistophobe, pas islamophobe »)

Méthodologie et contexte littéraire

Comme brièvement mentionné précédemment, je ne prends pas la dimension sociale des textes littéraires ou « la socialité » selon le vocable de Claude Duchet, comme une simple donnée contextuelle « plaquée » sur le texte, aux alentours de l'écrit, mais c'est en tant que réalité langagière et travail sur le langage que le texte littéraire dit le social (Amossy 115). J'estime que c'est seulement dans l'œuvre littéraire que « les réseaux signifiants » agissent. Le réel évoqué par la fiction n'apparaît que sous la forme d'un *analgon*, par définition hors d'atteinte. En d'autres termes, les relations entre le texte et la *sèmiosis* sociale sont loin d'être transparentes, puisque le rapport entretenu avec la référence explicite au réel connaissable, en l'occurrence la situation de l'islam et des musulmans en France et au Maghreb est hautement problématique ne serait-ce que par la spécificité du texte littéraire en comparaison avec les autres discours. En somme, pour appréhender le social dans le textuel, il faudra faire parler les signes, être sensible à la dimension métaphorique, déchiffrer le discours sur le monde sous la

matière scripturale, mais sans perdre de vue le dehors et les interactions possibles qu'il implique. En fait, je rejoins Dominique Maingueneau, professeur de linguistique et d'analyse de discours quand il explique que :

La production littéraire ne se s'oppose pas en bloc et radicalement à l'ensemble des autres productions, jugées « profanes » : elle se nourrit de multiples genres d'énoncés qu'elle détourne, parasite. Elle vit d'échanges permanents avec la diversité des pratiques discursives, avec lesquelles elle négocie des *modus vivendi* spécifiques. («Linguistique» 80)

Mon entreprise s'inscrit de surcroît dans l'incertitude générée par l'absence de « tradition universitaire » d'étude du contemporain. En l'absence de gloses antérieures, et face à l'infiltration massive et incontournable des médias dans le monde littéraire ne serait-ce que par le pouvoir grandissant détenu par les agents médiatiques dans la promotion des écrivains et le déplacement du « centre de gravité des pratiques culturelles [durant le dernier quart du XX^{ème} siècle] vers le pôle audiovisuel » (Rieffel 355), il me semble impératif de prendre en compte le « nouvel état du champ littéraire » (Meizoz, *L'œil* 203) et de considérer l'exposition médiatique permanente des écrivains et la prolifération de leurs prestations publiques (lectures, entretiens, séances de signature, performances, résidences d'écritures, festivals littéraires, lectures en public...) incontournables dans la construction du sens. Ma démarche est soutenue par des critiques contemporains comme Raphael Baroni, Jérôme Meizoz ou Liesbeth Korthals Altes qui montrent que notre « spectacularité généralisée » tend à déstabiliser les assises interprétatives héritées du siècle dernier (Baroni) et à saper la sacro-sainte autonomie du champ littéraire :

In the actual argumentations of readers (even of the professional readers that critics claim to be) about meanings and values attributes to a literary work, references to the ethos of the author-whether understood as implied by the work, constructed by the

reader, or as that of its real maker- often do play an important role, as at tested by reception documents (Altes, “Slippery author figures” 98)

L’indépendance de l’espace esthétique et moral propre à la littérature instituée au cours du XIXe siècle, encore maintenue jusqu’à aujourd’hui (Meizoz, « Le roman et l’inacceptable ») est devenue « contingente, et même datée, marquée par les enjeux d’une autre époque » pour reprendre les termes de Baroni. Cela est plus exacerbé avec les cas Houellebecq et Sansal qui, en investissant plusieurs types de supports et d’espaces génériques, impliquent d’appréhender ensemble un corps et un corpus, une œuvre et une posture² (Bottarelli). Baroni dans « Houellebecq, de l’œuvre à la créature transmédiatique » (2017) rend compte justement de la fragilité de la posture houellebecquienne :

Lorsque nous lisons cette œuvre [*Soumission*], il est en effet difficile d’échapper à un questionnement qui concerne l’implication de l’écrivain et l’impact de sa fiction sur le monde. Certes, dans une fiction, l’écrivain cède sa parole à des créatures fictives, qui s’expriment sur une scène construite par le récit, ce qui offre certaines libertés par rapport aux contraintes des discours « sérieux ». Mais ce décrochage n’entraîne pas une coupure totale des voix scénographiées par rapport à l’auteur, car le lecteur peut toujours s’interroger sur leur degré d’autonomie. (Baroni 2)

Pareil pour Sansal qui, malgré une présence médiatique moins tonitruante que celle de Houellebecq, est « constamment invité en France et en Europe, très recherché par les médias qui se bousculent pour quémander une interview » (Toumi 261). La pléthore d’interviews accordées à de nombreux journaux français et internationaux qu’on peut lui trouver

² Bottarelli dans *Michel Houellebecq : négociation de présence et dispersion créatrice* rend compte d’une manière exhaustive de la vertigineuse présence médiatique de Michel Houellebecq ainsi que du « déploiement multimodal » de son œuvre. En étant tout à tour romancier, essayiste, épistolier, poète, performeur, chanteur, acteur, photographe, il laisse entendre des discours contradictoires.

facilement sur le net, et le manque vertigineux de critiques littéraires de ses œuvres, excepté *Le village de l'Allemand ou le journal des frères Schiller*, font que j'ai assez souvent pris en compte sa posture d'argumentateur intervenant dans le monde référentiel commun. Consacré comme « Boualem Sansal, le dissident » (Leménager) dans la presse française, il est constamment sollicité pour expliciter son *2084 La fin du monde* surtout qu'il a reçu le Grand prix du roman de l'Académie française ainsi que le prix du meilleur livre de l'année 2015 par le magazine *Lire*. Il est surprenant de remarquer à quel point tout ce qui a été écrit sur le roman se résume à quelques idées primaires (un aperçu très réduit) : le roman comme anticipation du futur islamiste totalitariste de la France et de l'Europe (*l'Express* 2015, *Revue des deux mondes* 2015, *FigaroVox* 2016, *Le Vif* 2015), l'impuissance de la France face à la montée de l'islamisme (*FigaroVox* 2018, *Valeurs actuelles* 2017), l'islamisme et le fascisme (*Franceinfo* 2015, *Marianne* 2016, *Haaretz* 2015), l'anticipation comme avertissement (*l'Humanité* 2015, *le Populaire du Centre* 2016). Les critiques académiques, peu nombreuses, ne sont pas plus avancées. Les deux articles d'Alain Vuillemin, professeur de littérature comparée « Le rêve de la liberté dans *2084. La fin du monde* de Boualem Sansal » (2019) et « L'Exaspération du pouvoir dans *2084. La fin du monde* » (2015) se réduisent, mis à part des remarques pertinentes autour de la complexité des « références politiques, religieuses, et historiques », à un simple descriptif thématique du roman. Quant à « De 1984 à 2084. Mutations de la peur totalitaire dans la dystopie européenne » de Régis-Pierre Fieu (2017) a le mérite d'avoir initié une correspondance entre 1984 d'Orwell et 2084 de Sansal tout en amorçant de possibles pistes de lectures comme « la géographie du pouvoir ». J'estime que mon analyse du roman a le mérite de dépasser les intuitions de lecture et d'interroger, grâce à une analyse stylistique, linguistique, intertextuelle, la notion même de « langage islamique » en tant que nouveau « langage totalitaire ». En quoi est-il totalitaire ? Que veut dire le terme « totalitaire » ? Comment le roman joue-t-il à ajouter à la panoplie des langues totalitaires, de

la langue brune du nazisme à la langue de bois communiste, une nouvelle « langue verte » de l'islamisme ?

Soumission, avec 120.000 exemplaires vendus en à peine 5 jours de sa sortie le 7 janvier 2015 s'est imposé, indépendamment de tout mérite littéraire, sur la scène littéraire française, comme la meilleure illustration fictionnelle de la représentation de l'islam en France. Peu de commentateurs se sont souciés de relever les qualités littéraires ou stylistiques du livre, mais beaucoup y ont vu un énième discours islamophobe. Il est envisagé comme symptomatique du tournant qu'a pris la littérature française contemporaine, aux prises avec les nouvelles dynamiques sociales en relation directe avec la question de l'islam. D'ailleurs, comme l'explique Bruno Blackeman dans « Les tentations du sujet dans le récit littéraire actuel » (1996), la littérature de ce qu'on appelle « l'extrême contemporain » marque un tournant décisif par rapport aux tendances du champ littéraire du milieu des années cinquante à celui des années soixante-dix, notamment le Nouveau Roman et le structuralisme. Si pendant cette époque l'écriture littéraire inclina vers une pratique absolue d'elle-même, la production littéraire des dix à vingt dernières années, celle d'une génération d'écrivains, apparue à l'aube des années quatre-vingts, et à laquelle Michel Houellebecq appartient, « conjugue à la fois une certaine lassitude face à toute expérimentation autarcique et un intérêt retrouvé pour la confection d'histoires, la composition de personnages, l'invention de fictions, en rapport plus ou moins posé, en connexion plus ou moins pressante, avec l'actualité de la vie » (Blackeman 104). Cette production littéraire contemporaine, et c'est ce qui m'intéresse le plus, affiche simultanément des préoccupations littéraires et un souci sociologique exprimés en ces termes :

Un double mouvement qui, sans brouiller les seuils de chaque domaine, s'apparente à un chassé-croisé : de l'étude sociologique du contenu à la prise en considération de son armature même — le récit et ses paramètres particuliers — d'une part, de l'enfermement

littéraire dans un huis clos spéculaire à l'ouverture vers une réalité et une actualité tangible, moins posées en tant que référents plats que transposées dans la matière de l'écriture, d'autre part. (Blanckeman 104)

La nouvelle tendance qu'à la littérature de l'extrême contemporain à « ouvrir les fenêtres vers l'extérieur » (Viart, *La Littérature* 15), vers le réel social l'a rendue sensible à ce qui est devenu de nos jours le dernier sujet à la mode sur lequel tout le monde écrit sans nécessairement connaître l'histoire, la pensée ou les tendances : l'islam. (Tribalat et Kaltenbach). Il devient partie intégrante de cette propension générale à la réhabilitation et à la redécouverte de la complexité du rapport qu'entretient l'homme postmoderne avec un « réel malade » (Viart, *La Littérature* 224). Il est assimilé à ce « profond mal-être qui traverse le corps social », « les défaillances individuelles et symptômes collectifs » (224), « la désagrégation du tissu social » (225). L'œuvre de Michel Houellebecq *Soumission* est symptomatique à ce sujet tant qu'elle s'empare des questions sociétales secouant la France contemporaine. Et l'islam, n'en est pas des moindres.

Maintenant qu'elle soit journalistique ou académique, la critique ne cesse de le considérer à travers le prisme de l'actuel débat de société, ô combien enflammé, celui de la place qu'occupe la religion musulmane en France. Un rapide survol des titres consacrés au roman dans les revues critiques spécialisées ou dans la presse française et internationale permet de se représenter la persistance d'une lecture exclusive où seule prime la référence à l'islam.

Thierry de Cabarrus de l'*Obs* titre son article comme suit « Dans *Soumission*, Houellebecq met l'islam au pouvoir : de la provoc' à la Zemmour ? ». Il considère la fiction comme « un spectaculaire coup médiatique » qui prolonge les provocations récurrentes contre l'islam en France et qui « agite à son tour le chiffon rouge des grandes peurs racistes » ne faisant que de déchirer davantage la France sur le thème de la place de l'islam (De Cabarrus). La même lecture est défendue par Fouad Laroui dans *Jeune Afrique*. Il considère que le roman de

Houellebecq « accrédite, sous couvert de fiction, l'idée que tous les musulmans sont islamistes, qu'ils veulent tous l'application de la charia, la ségrégation des sexes ». Il participe donc de la « résurgence d'un racisme quasi biologique que l'on croyait définitivement perdu » (Laroui). L'article du *Monde Blogs* « *Soumission*, la fiction de Houellebecq qui met l'islam au pouvoir » signale les répercussions désastreuses de l'accès au pouvoir d'un président musulman qui impose aux deux forces politiques autrefois majoritaires d'accepter deux mesures phares : l'islamisation de l'éducation nationale et l'autorisation de la polygamie (*Big Browser*). Quant à l'article du *Figaro.fr*, comme son titre l'indique « Islamisation : pourquoi *Soumission* de Michel Houellebecq devient de plus en plus plausible » considère que *Soumission* est une mise en garde contre la force pernicieuse d'un islam aux allures innocentes et tranquilles (Bilget).

Du côté de la presse anglophone, bien que le lien établi entre le livre de Houellebecq et la montée de l'islamisme soit toujours aussi persistant, une dédramatisation de l'impact politique présumé du roman, tant amplifié par les Français, ce que montre Joseph Voignac dans « Michel Houellebecq : le monde anglophone réagit à *Soumission* », prend le dessus pour une lecture plus nuancée voire « amusée ».

Adam Gopnik dans *The New Yorker* considère que ce qu'on prend pour une fiction politique anticipant l'avenir islamiste de la France n'est qu'un « world of fervid fantasy and café millennialism ». Quant à un gouvernement islamiste qui impose la charia partout en France, il s'agit de « the book's central joke and point ». Christopher de Bellaigue du *The Guardian* rejoint la même lecture et affirme que le roman est une « preposterous fantasy in which France comes under Islamic rule eight years from now » tout en lui reconnaissant un fond de vérité, surtout en ce qui concerne la lâcheté des élites : « Houellebecq's plot seems totally unrealisable, and yet there is truth in his moral tableau ». Un autre article du même journal intitulé « Michel Houellebecq : « Am I islamophobic ? Probably, yes » » (Chrisafis), beaucoup cité et traduit dans la presse française, notamment par *Le Figaro* (« Michel

Houellebecq :« Suis-je islamophobe? probablement, oui») et qui consiste essentiellement en une interview avec l’auteur suite à la sortie de son livre, semble aussi orienter vers une lecture islamophobe du roman. La déclaration retentissante choisie pour titre interfère incontestablement dans le processus interprétatif général.

Les lectures académiques de plus en plus abondantes creusent aussi dans ce sens-là, tout en se réduisant dans la plupart des cas à un développement savant des intuitions déjà évoquées dans la presse. Il serait fastidieux de les mentionner toutes, mais je m’y attarderai sur celles qui considèrent que le roman est une autre expression de l’obsession collective qu’exprime la société française envers son éventuelle islamisation. L’une des lectures est celle de Landis MacKellar dans son article « La République islamique de France ? A review essay » (2016). Paru dans *Population and Development Review*, fait révélateur en lui-même, il prend le roman comme une illustration éloquente de « Europe’s demographic future ». Dans une France où il est légalement interdit de collecter des informations sur la race, l’ethnicité et la religion des habitants, *Soumission* fait ressentir la menace d’un changement de population sous l’impulsion de l’islam, l’attrait d’un islamisme radical, et la faillite des élites incapables de défendre les valeurs européennes. Un autre article paru à *ActiveHistory*, s’intéressant donc à la dimension historique du roman, intitulé « Literature and History : Michel Houellebecq’s *Soumission* and the Politics of Cultural Despair » voit en lui une cristallisation des peurs ancestrales enfouies dans l’imaginaire occidental concernant l’esprit conquérant de la religion musulmane : « *Soumission* simultaneously attempts to reflect and to blow on the embers of some European citizens’ fears of a Muslim takeover. Those fears are certainly not new, as they belong in the narrative of the “barbarian invasions,” which have taken multiple forms from the Middle Ages onwards ». Mis à part les angles démographique, historique par lesquels le roman est abordé et qui mettent en relation directe l’évolution/ la régression de la société française avec l’islam, il existe nombre de lectures dont le souci premier est de rehausser le lien entre la date de sortie

du roman, le 7 janvier 2015, et l'actualité française sanglante, notamment les attentats de Paris, Charlie Hebdo et le Bataclan, commis par des terroristes islamistes. Elles reprennent à leur compte l'analyse du « frappant télescopage » (Leyris) entre le réel et la fiction, déjà exagérément relevé et analysé dans la presse nationale et internationale. José Domingues de Almeida, en dépit d'un titre trompeur « Lire *Soumission* entre Charlie Hebdo et le Bataclan » suggérant une analyse approfondie du rapport entre les attentats et la réception de l'œuvre, se contente de reprendre l'avis dominant qui valorise la force prédictive de la fiction, tout en ajoutant que « ce roman s'inscrit dans la droite lignée d'autres fictions tout aussi polémiques et mordantes de l'auteur : *Plateforme*, *Les Particules élémentaires* [...] ou encore *La Carte et le Territoire*. » Dans une « Lettre à Michel Houellebecq » (2016), Jérôme Meizoz accentue au plus haut degré le lien entre les attentats et les écrits de Michel Houellebecq *Soumission*, mais aussi avec tous les autres romans précédents. Au début de sa lettre, il rappelle même que « Depuis 2010, l'ordinateur des frères Kouachi comportait, semble-t-il, plusieurs références à [ses] livres publiés sous le nom de plume de Michel Houellebecq » (78). Et sur le plan personnel, il lui a été impossible de réfléchir sur le roman tant que « la sanglante réalité a dépassé toute anticipation fictive » (79). Ceci dit, le spécialiste de Houellebecq lui reproche voire l'inculpe d'« endosser [dans ce dernier roman] des thèses politiques assez univoques » (80) et franchement racistes envers les Musulmans de France, sans soucier du fait que ce « livre appartient désormais à ceux qui en feront usage et l'intégreront à leur perception du monde actuel » (82).

Ce tour d'horizon sommaire des différentes interprétations de *Soumission* qui, se recoupent étrangement pour mettre au premier plan une même préoccupation sociale est, indéniablement, un fait intrigant. Cela est relevé par l'islamologue Oliver Roy qui, dans un article consacré à *Soumission* « L'islam, dernier refuge du chrétien décati » (2015) va jusqu'à

dire « que tout le monde parle de l'islam à propos d'un best-seller romanesque constitue bien, en soi, un événement social » (439).

J'estime qu'il serait judicieux de considérer et d'aller au-delà de l'ambiguïté interprétative de *Soumission* qui, tout en étant informé par un présent français marqué par une psychose islamiste, arrive, simultanément, à conforter et à parasiter un discours néo-réactionnaire imputant la décadence supposée de la France à une présence musulmane de plus en plus envahissante. En articulant les apports d'une lecture « méta-herméneutique » basée sur l'analyse des opérations interprétatives et la prise en compte des valeurs « soigneusement évacué[e]s par la théorie littéraire dominante » (Altes, « persuasion et ambiguïté » 29) au travail sociologique de Gérard Bronner, il s'avère que l'œuvre houellebecquienne participe à la constitution et à la consolidation d'un « monopole cognitif » en place dans la France et l'Europe d'aujourd'hui.

Cheminement :

Ce travail de recherche sera divisé en deux grandes parties. La première partie est dédiée à l'analyse de *Soumission*, elle est composée de 3 chapitres ; la deuxième est consacrée à *2084 La fin du Monde*, composée pareillement de 3 chapitres, le dernier est consacré à *Jeux de Rubans* et *Les intranquilles*. Les deux romans représentent une expansion critique du roman de Sansal d'où le choix de les analyser à la fin.

Partie I : La représentation littéraire de l'Islam dans la littérature française de l'« extrême contemporain », le cas *Soumission* de Michel Houellebecq.

Premièrement, à partir d'une analyse de l'un des possibles narratifs, le schéma de « la catastrophe lente et imminente » associé à la mise en avant de la posture prophétique de l'écrivain et le repérage d'une sédimentation de thèses complotistes, je démontre qu'au-delà d'un simple mimétisme référentiel, l'œuvre dévoile les effets aliénants d'un « discours doxologique » porté par la « gauche morale ». Cela se fait tout au long des deux premiers

chapitres « L’islam et la « fiction de la fin du monde » et « *Soumission*, une polyphonie complotiste ». Deuxièmement, par considération des autres niveaux d’analyses faisant de *Soumission*, un cas d’« illisibilité » contemporaine, je mets en avant les différents moments de «disbelives» qui, en tendant le piège des raccourcis, réduisent à rien l’interprétation islamophobe. Finalement, en me basant sur le travail sociologique de Gérard Bronner dont les recherches portent essentiellement sur les croyances collectives, les enjeux contemporains du croire, les mécanismes spécifiques du marché cognitif, j’explique pourquoi *Soumission* contribue à l’homogénéisation d’un espace de croyance décliniste. Ces deux aspects sont développés dans le troisième chapitre « Et s’il y a une thèse « islamophobe », faut-il la croire? »

Partie II : 2084 *La fin du monde* de Boualem Sansal, une Novlangue arabe ?

Accusant la tendance catastrophiste de *Soumission*, Boualem Sansal imagine une dystopie islamiste où le totalitarisme est à son comble. Vu la densité de ce que l’auteur appelle « les structures de l’organisation totalitaire » (le culte du chef, le contrôle de l’histoire, la bureaucratie, etc.), j’ai pris le parti de focaliser mon attention sur un seul aspect, notamment le langage totalitaire. J’estime en effet qu’en mobilisant plusieurs ressources intertextuelles, linguistiques, historiques, le texte s’ingénie à créer une Novlangue arabe, réincarnation contemporaine de la langue nazie. Dans le premier chapitre intitulé « L’Abilang est-elle une « uglossie » ? », je réfléchis aux différentes raisons contextuelles et textuelles qui permettent selon ma lecture de considérer l’« Abilang », l’uglossie de la dystopie sansalienne, comme le versant fictionnel de la langue arabe. Le support linguistique de cette langue totalitaire religieuse du futur n’est pas à inventer ou à infléchir, puisqu’il est déjà là, bien réel. Deuxièmement dans « Abilang, le pouvoir génésique d’une langue totalitaire », nous verrons qu’à partir d’un intertexte orwellien et une récupération de l’héritage Klemperien (de Victor Klemperer), le texte déploie la force exorbitante d’être et de néant de la langue sacrée. Finalement, dans un dernier chapitre intitulé « Au-delà de la dystopie islamiste », je fais

remarquer qu'au-delà d'une dystopie algérienne trainant le souvenir d'une guerre civile, il existe des voix féminines, celles des auteures tunisiennes Azza Filali et Emna Belhaj Yahia qui procèdent à une construction « heuristique de la peur » sans céder aux tentations du catastrophisme.

Première partie :

La Représentation de l'Islam dans la littérature française de l'« extrême-contemporain » :

Soumission de Michel Houellebecq.

Dédaignant l'intransitivité narrative, l'intransigeance linguistique et l'expérimentation autarcique, la production littéraire des dix à vingt dernières années, celle d'une génération d'écrivains, apparue à l'aube des années quatre-vingts, et à laquelle appartient Michel Houellebecq, exprime « un intérêt retrouvé pour la confection d'histoires, la composition de personnages, l'invention de fictions, en rapport plus ou moins posé, en connexion plus ou moins pressante, avec l'actualité de la vie » (Blanckeman 104). Ce phénomène s'exacerbe dès lors que des obsessions collectives nouvelles centrées autour de questions relatives à l'islamisation de la société, à la présence stabilisée et définitive d'une communauté musulmane désormais « active et visible » (Bistofli), et aux problèmes de terrorisme et de radicalisation religieuse, viennent miner le réel social contemporain.

C'est dans ce contexte que s'inscrit *Soumission*, le roman d'anticipation, de type politique-fiction, paru le 7 janvier 2015 aux éditions Flammarion. Il s'agit d'une projection d'une France prochaine, imminente, en 2022. Sa nouvelle situation politique, économique, sociale, et spirituelle est racontée à travers l'histoire de la conversion de François, son héros et narrateur, à l'islam suite à l'arrivée au pouvoir d'un parti musulman. François est professeur à la Sorbonne-Nouvelle, spécialiste de l'écrivain décadent du XIX^e siècle Huysmans. Comme tous les héros mâles houellebecquiens, il vit, à l'approche de la cinquantaine, un état d'atonie et d'épuisement physique doublés d'une crise existentielle. Au milieu de sa vie, il souffre de la solitude, du déclin de son activité sexuelle, sentimentale et intellectuelle. Pire encore, il vient de se faire quitter par Myriam, la seule personne qu'il semble aimer. La belle étudiante juive est contrainte de retourner en Israël pour fuir les événements qui agitent la France. Des émeutes éclatent à Paris, et la France est au bord de la guerre civile opposant des jeunes identitaires et des jeunes salafistes, une situation embrasée au plus haut point par un blackout médiatique général. Donc, pour faire face à la montée fulgurante du Front national, se crée une alliance inouïe entre les partis traditionnels français en déliquescence (le Parti socialiste, l'Union pour

un mouvement populaire) et un autre nouveau parti politique « La Fraternité musulmane ». Mohammed Ben Abbas, le leader intelligent et charismatique de ce parti confessionnel, devient le 8^e président de la V^e République. Une fois au pouvoir, il pacifie la France, le chômage chute, l'économie se redresse, mais les mœurs du pays se métamorphosent radicalement, étrangement, sans résistance aucune : obligation de conversion à l'islam pour les enseignants, privatisation des écoles et des universités, légalisation de la polygamie, exclusion des femmes du marché du travail, le port du voile et le respect d'un code vestimentaire strict. Et voilà que l'élite universitaire française dont fait partie François cède, sans regret aucun, aux charmes de la nouvelle religion et se complait dans le confort matériel et charnel apporté par le nouveau régime.

Définitivement informé par une actualité française dominée par une psychose islamiste où l'obsession sécuritaire se double d'une obsession identitaire visible dans la montée du Front nationale et la multiplication des groupes et organisations franchement islamophobes, ainsi que par le raidissement de « la posture « néo-réactionnaire » » (Durand) chez plusieurs intellectuels et écrivains français, comme Eric Zemmour, Richard Millet, Alain Finkielkraut, Renaud Camus, et Jean François Mattéi, par exemple, l'œuvre offre un traitement singulier de ce qu'on appelle « l'islam de France ». A travers une « écriture transparente facilitant l'immersion et la lecture référentielle » (Baroni and Estier), elle génère paradoxalement et simultanément des interprétations antithétiques. Cela va de « ce livre m'a foutu la gerbe » (« Ali Baddou ») à un scénario « plausible » selon le magistrat Philippe Bilger (« Islamisation ») ou « une fiction qui pourrait un jour devenir réalité » d'après Marine Le Pen (Le Scan Politique).

Néanmoins, j'estime que de telles réactions « épidermiques » fusant de tout bord face à un roman devenu un événement social du fait que « tout le monde parle de l'islam à propos de [lui] » (Roy, « L'islam, dernier refuge » 439) méritent d'être « rationalisées » en considérant plusieurs niveaux d'analyses faisant de *Soumission* une œuvre étrangement oxymorique.

1) Sur fond d'« insécurité culturelle » dont souffre la France d'aujourd'hui et où chacun s'interroge sur l'avenir qui sera le sien (Bistofli 13), l'hyper-lisibilité islamophobe de cette production fictionnelle, entretenue par l'auteur lui-même lors de ses apparitions télévisées,³ est au service d'une rhétorique de la dissidence qu'on voit fleurir dans le milieu intellectuel français (Durand). En inscrivant sur le territoire français le schéma de « la catastrophe lente et imminente » (Engélibert), l'un des possibles narratifs de la fin du monde, en exploitant la figure du prophète et sa position hors d'atteinte du contemporain, dans l'absolu d'une parole « sans mandat », uniquement orientée par l'aiguillon de la « vérité » (Angenot, *La parole* 39), et en mobilisant une polyphonie de thèses complotistes allant d'« Eurabia » de Bat Ye'or au « Grand Remplacement » de Renaud Camus, l'on est en droit de mettre en perspective « la force illocutoire » de ce roman. N'étant pas, malgré sa prétention balzacienne, « le secrétaire de la société », Houellebecq présente une œuvre qui dépasse la simple représentation d'un état du monde. A travers tous les motifs déjà mentionnés, elle conforte une démarche démystificatrice d'un « discours doxologique » porté par la « gauche morale », « le politiquement correct », « l'antiracisme », « le multiculturalisme » s'obstinant à dédramatiser ou à ne pas voir l'islamisation rampante de la société. *Soumission*, en fictionnalisant l'islamisation concertée et progressive de la France, fait ainsi barrage au « « règne du faux » ou du « fauxel » selon le néologisme de Renaud Camus (*Dreuze.Info*).

2) Ce que j'appelle l'hyper-lisibilité islamophobe ou la lecture catastrophiste de l'islam-menace du roman est susceptible, à la faveur d'un démantèlement du dispositif romanesque qui la soutient, de se résorber dans un tout de « disbelief ». Tout en se nourrissant et véhiculant un discours social, aisément vérifiable, hostile à l'islam en France, l'œuvre arrive à parasiter ou à détourner ce même discours. En plein recyclage idéologique plat, elle négocie des *modus*

³ Invité pour parler de son *Soumission* à l'émission de Laurent Ruquier « On n'est pas couché », et à la question : « Fallait-il le lire au premier degré votre livre ? », Michel Houellebecq répond sans hésitation « Oui, oui, oui j'assume » (« Michel Houellebecq »).

vivendi spécifiques où l'on passe d'une désacralisation burlesque des fantasmes islamophobes à une lecture sinon « islamophile », du moins sensible au besoin existentiel d'une société française totalement déchristianisée.

3) La riche ambivalence de l'œuvre ressortissant d'un idéal de lecture « objective » doit être complétée d'une approche « méta-herméneutique » où je montre, qu'au sein d'un « nouvel état du champ littéraire » (Meizoz, *L'œil* 202-203), la représentation stéréotypique de l'islam, aussi détournée ou parasitée soit-elle, participe à la constitution et à la consolidation d'un « monopole cognitif » en place dans la France et l'Europe d'aujourd'hui. Elle appuie et homogénéise, malgré une plasticité interprétative accessible aux professionnels, un espace de croyance déjà saturé par un discours néo-réactionnaire.

Chapitre 1 : L'islam et la « fiction de la fin du monde »

Force est de constater que d'emblée *Soumission* baigne dans ce qui semble être « une conscience accrue de la catastrophe » voire même, pour reprendre Jeudy, de « désir de catastrophe », sachant que la catastrophe est ce qui est « au cœur de cette activité mentale qui s'investit dans les rythmes de mémoire et de transmission parce qu'elle détruit l'antériorité d'un ordre symbolique en permettant d'autres figures symboliques, d'autres du hasard et du destin, d'autres ruptures du sens » (Jeudy109).

En effet François, le narrateur, métonymie de la France, est toujours insidieusement exposé à une menace constante du désastre sur ses habitudes élémentaires, et alimentaires jusqu'à ses modes de représentations du monde et de l'existence. Il se trouve constamment projeté tragiquement vers la fin d'un cycle, d'une époque. Il est commun alors de rencontrer ce genre de lamentations nostalgiques : « un Occident qui sous nos yeux se termine » (13)/ « les ultimes résidus d'une social-démocratie agonisante » (15)/ « Je compris qu'une partie de ma vie venait de s'achever, et que c'était probablement la meilleure. Tel est le cas, dans nos sociétés encore occidentales et social-démocrates » (11). Dès qu'on focalise sur l'emplacement stratégique de cette dernière phrase, en l'occurrence à l'incipit, ⁴ on se rend compte de son caractère programmatique. D'emblée, le lecteur est invité à opérer un filtrage interprétatif conditionnant ce qu'il va lire dans le sens d'une fin, d'un « suicide » (Zemmour), d'une capitulation. Mais face à qui ? A partir du titre, tout tend à faire croire qu'il s'agit d'une mort face à un ennemi millénaire qui n'est autre que l'islam, au sens le plus large du terme. Maintenant comment le texte procède-t-il pour appuyer cette intuition de départ ?

⁴ Basilio qualifie ce premier contact avec le texte comme suit : « tout est déjà là [...] qui peut de la sorte être vu comme une image en raccourci du roman, comme son image emblème, voire comme une image « enseigne » de l'œuvre » (74).

Les différents possibles narratifs de la fin du monde sont, selon l'étude de Jean-Paul Engélibert, au nombre de quatre.⁵ Parmi lesquels les « récits qui véhiculent la croyance à une prochaine fin du monde-dans son *immanence* : l'idée moderne de vivre l'époque d'une « véritable fin » déjà effective, l'idée que nous faisons aujourd'hui l'épreuve du négatif » (179). Il est intéressant de voir que *Soumission* développe justement le schéma de la « catastrophe lente ou pervasive » (Engélibert 179) répandue insidieusement sur tout un territoire reconnaissable de la France contemporaine, à savoir Paris et quelques régions provinciales. Il s'agit d'un espace réel en opposition à ceux des mondes imaginaires de la dystopie huxleyenne ou orwellienne par exemple. Le recours aux nombreux patronymes familiers de la vie politique, médiatique, intellectuelle française (Hollande, Valls, Copé, Le Pen, Bayrou, Pujadas, Tarek Ramadan, Gilles Kepel, etc.) renforce de même l'effet de réel. Et c'est d'ailleurs, ce soubassement réaliste probant de la fiction qualifié d'« imaginary scenario » par Bax et Heynders : « The imaginary scenario is a fictional construct rooted in reality, critiquing societal issues and events really emerging. The novels may seem (sur)real but, in fact, offer us pivotal ideas on the current transformation of European societies and politics » (254) qui rend le monde décrit plus pesamment angoissant. Qu'en est-il de ces signes ? Dans quel contexte idéologique sont-ils inscrits et que peut-on en inférer ?

Intéressons-nous d'abord au personnage le moins intéressant de l'avis même de François et de tous ces collègues, Steve. En effet, c'est avec lui que s'entame la première conversation, ouvrant le bal de toute une série de conversations variées avec les différents personnages. Lors d'une rencontre, présentée comme futile, et tout à fait provoquée par

⁵ Pour plus de développement voir Engélibert, Jean-Paul. *Apocalypses Sans Royaume: Politique Des Fictions De La Fin Du Monde, XXe-XXIe Siècles*.(2013). Sa division est la suivante : 1) la catastrophe un événement, *l'effondrement de la police* qu'il liait à une posture critique, un appel à l'invention politique, les expériences de reconstruction. 2) Une autre catastrophe-événement [celle] qui fait table rase de la police et oblige à réinventer la communauté. 3) Des récits qui conjoignent *jouissance de la catastrophe et résignation fataliste de la restauration de l'ordre*. 4) Des récits qui véhiculent « la croyance à une prochaine fin du monde-dans son *immanence* (179).

inadvertance au détour d'un pur hasard conversationnel (« une idée me vint pour relancer la conversation sans grands risques » 30), les deux professeurs viennent à évoquer le sionisme, l'antisémitisme, des auteurs identitaires, des catholiques des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles comme Bloy et Bernanos. Brutalement, François y met fin par une injonction ambiguë : « Tu es certainement sur la piste de quelque chose...Relis Drumont » (32). Bien que diégétiquement adressée à Steve, l'invitation peut solliciter un éventuel déchiffrement de la part du lecteur : quel intérêt tire-t-on d'une relecture de Drumont, emblème de l'antisémitisme nationaliste du XIX^{ème} siècle par rapport à un islam contemporain dans la France de *Soumission*?

Parcourir quelques extraits de l'œuvre d'Édouard Drumont *La France Juive* ou *La Fin d'un monde* est révélateur, tant les deux auteurs partagent une vision angoissée de la France finissante sous l'impulsion d'un ennemi intérieur. On parle de « la France mourante », de « l'agonie de la société », des « cosmopolites, qui se sont substitués à nous » (4), du « Paris actuel, autrefois si perspicace et si fin » (5), du « Nous agonisons sur un grabat » (6), du « nul espoir de relèvement ne semble possible pour cette monarchie qui tombe en putréfaction » (9), « des époques des dissolution, comme celle que nous traversons. » (18), etc. La décadence est, selon Drumont, « synonyme de *maladie* : la France est malade et c'est le juif qui l'a contaminée » (Leibovici 51). Cet état est lisible, pour les yeux avertis, dans des signes précurseurs. Car il ne suffit pas de voir la maladie se propager, il faut savoir déchiffrer ses symptômes avant la catastrophe :

Rien n'est instructif comme de rechercher l'origine première des maladies qui lentement, mais sûrement, usent, dégradent et ruinent peu à peu l'organisme. Le terme de mort subite, en effet, ne peut rien dire et l'on ignore trop les élaborations énormes qu'il faut pour faire ce qu'on appelle une catastrophe soudaine. La désagrégation s'opère progressivement, mais sans hâte et dans la société, confédération de tissus, les débuts

du mal sont toujours lointains, Ignorés et obscurs. On tombe par où l'on penche, voilà la loi ; c'est un rien d'abord, une perturbation presque insensible, un grain de sable dans l'engrenage puis le désordre partiel, puis les ressorts brisés et l'arrêt définitif (...) (Drumont 2)

Il paraît que l'angoisse de Drumont face à la « décadence » progressive de la France, hégémonique dans la culture du temps, et bien articulée à la « juiverie » (Angenot, « Un juif trahira » 89) rappelle effectivement l'angoisse de François face aux changements progressifs et tout à fait imperceptibles que connaît Paris, son « islamisation » : une transmutation mesurée, « ce rien d'abord » (Drumont 2), une « perturbation presque insensible » (Drumont 2). D'ailleurs, cela rejoint la réponse de l'auteur qui, à la question « Pourquoi as-tu fait ça » posée par Sylvain Bourmeau lors de la sortie de son livre *Soumission*, répond : « J'ai constaté de grands changements à mon retour en France, changements qui ne sont pas spécifiquement français d'ailleurs qui sont occidentaux en général » (Bourmeau). Puisque les subversions historiques s'éprouvent avant de se penser dans la douleur, le trouble, le malaise et l'incertitude, il s'avère que le roman déploie une multitude de détails confortant cette idée. J'en développerai deux essentiellement.

Quelques lignes après l'évocation énigmatique de Drumont suite à la rencontre avec Steve, François se dirige vers sa salle de classe. « [D]eux Arabes et un Noir » (S 32) surgissent de nulle part, comme pour barrer symboliquement l'accès à un héritage littéraire et culturel. Ce qui est intéressant dans cette rencontre inopinée, où « tout ce qui n'est pas tout à fait noir mais qui est quand même vaguement menaçant (...), c'est de l'Arabe » (Laroui), c'est de voir que ce qui est mis en avant est moins la vérité de l'agression que le sentiment présent d'apocalypse en marche : « aujourd'hui ils n'étaient pas armés » (S 33), « « ça s'est bien passé... » me dis-je en

refermant la porte de la salle », « ça s'est bien passé cette fois-ci » (33), « Je ne sais pas à quoi m'attendais au juste, il y avait eu des rumeurs d'agressions » (33).

Les supputations de François disent clairement l'absence d'agression avérée, néanmoins, l'implicite porté par les marqueurs aspectuels « aujourd'hui », « cette fois-ci » laisse à penser que l'agression est envisageable voire inéluctable. C'est une simple question de temps. Qu'en est-il de ses instigateurs ? Une jeunesse musulmane aisément reconnaissable à travers son origine ethnique, la référence au signe vestimentaire musulman fondamentaliste par excellence la « burqa noire » des « deux filles d'origine maghrébine » et à la formule de salutation canonique des musulmans « la paix soit sur vous », laquelle proférée dans un contexte de menace, ne peut être qu'ironique. Maintenant, en s'attardant un peu sur la valeur pragmatique du présupposé, l'on se rend compte que, d'après Mainguenau « souvent le passage de l'implicite permet d'atténuer la force d'agression d'une énonciation en déchargeant partiellement l'énonciateur de l'avoir dite. Ce dernier peut toujours se réfugier derrière le sens littéral » (*Pragmatique* 81). Ainsi, ne serions-nous pas, pour reprendre Bourmeau, devant un « dispositif romanesque imaginé » à « caractère tordu » qui, l'air de ne pas y toucher, par « coquetterie » même, infuse la peur d'une présence musulmane tout en se prémunissant contre toute accusation d'islamophobie ? Sous couvert de roman-symptôme aux accents positivistes peut-on céder au catastrophisme ?

La « catastrophe lente » dont parle Engélibert s'articule, comme déjà mentionné, à un sentiment d'angoisse dont la source n'est pas une nuisance particulière, mais quelque chose de totalement indéterminé. Un simple relevé d'expressions comme : « pour la première fois, la sensation qu'il pouvait se passer quelque chose » (78)/ « je ne sais pas exactement ce qui me donna cette impression » (79)/ « Je ne sais pas à quoi je m'attendais au juste » (33)/ « je venais de perdre quelque chose d'inappréciable, quelque chose que je ne retrouverais jamais » (15) / « Il y avait dans cet instant quelque chose d'indécis et de fatal » (100)./ « ils sont persuadés

qu'il va se passer quelque chose de grave en France » (103) / « devait nécessairement conduire à quelque chose de chaotique, de violent et imprévisible » (116) assorties de la répétition lancinante du pronom indéfini « quelque chose » signalent l'impossibilité de dire dans la langue le caractère mouvant de ce monde nouveau qui se dérobe toujours à la prise rationnelle. La France à la veille des élections semble exhiber subrepticement les signes de son changement, chose que François ressent sans pouvoir lui attribuer un nom. Le même constat est à relever du côté des étudiants de master. « [A]ussi amorphes et dépolitisés soient-ils [...] semblaient ce jour-là [à l'issue du premier tour des élections] tendus, anxieux » (78). Et pour dramatiser davantage la situation, le narrateur actualise le topos des souvenirs d'enfance. Il se trouve pris par une sorte de nostalgie à rebours :

Lorsque je retournai à la fac pour assurer mes cours, j'eus, pour la première fois, la sensation qu'il pouvait se passer quelque chose ; que le système politique dans lequel je m'étais, depuis mon enfance, habitué à vivre, et qui depuis pas mal de temps se fissurait visiblement, pouvait éclater d'un seul coup. (78)

Aiguillonné par la perspective d'une rupture dans la continuité familière et rassurante d'une alternance politique séculaire, François voit déjà en la France « les ruines du futur » (Jeudy 111). Même son assurance routinière d'un professeur se rendant à sa « fac pour assurer [ses] cours » se trouve soudainement ébranlée par une présence musulmane affirmée et provocatrice :

Je ne sais pas exactement ce qui me donna cette impression [...] Peut-être aussi la démarche des filles en burqa, plus assurée et plus lente que d'ordinaire, elles avançaient de front par trois dans les couloirs sans raser les murs, comme si elles étaient maîtresses du terrain. (78)

Je ne m'arrêterai pas à ce moment de l'analyse à l'assimilation récurrente des musulmans, ou des musulmanes dans ce cas de figure, à un seul bloc identifié à un collectif dangereux de comportement agressif (à noter le nombre et la démarche conquérante « avançaient de front par trois »), car j'y reviendrai ultérieurement. Mais, il est important de percevoir ce qu'on pourrait appeler un délit de visibilité croissante dont serait coupable la communauté musulmane. Delthombe, en étudiant la représentation de l'islam en France à travers le prisme des médias, met justement l'accent sur « cette visibilité nouvelle de l'islam [qui] ne manque pas d'effrayer ceux qui, par une sorte d'illusion optique, y voient l'influence directe de la « montée de l'intégrisme musulman » (44). En effet, tout en assumant leur altérité radicale, les musulmans de France doivent « savoir se garder de toute ostentation et de toute provocation » (« Nicolas Sarkozy »). Leur visibilité accrue, comme le fait ressortir le texte, bat en brèche la familiarité spatiale (« sans raser les murs » 78, « maitresses du terrain » 78) et temporelle que le protagoniste éprouve envers son pays. Il se trouve face à un monde où l'on ne se ressent plus chez soi, un monde de l'« inquiétante étrangeté », *Unheimlich* pour emprunter le terme freudien. D'ailleurs, Edward Said dans *Covering Islam* (1997) montre que l'insistance sur l'étrangeté ontologique des musulmans est une façon somme toute répandue dans les travaux des plus grands politologues à l'instar de Bernard Lewis : « All of Lewis's emphases in his work are to portray the whole of Islam as basically outside the known, familiar, acceptable world that "we" inhabit » (30). À faire noter de surcroît que l'angoisse devant l'étrangeté est portée à son paroxysme par l'option de la composante la plus rigoriste de l'islam, c'est-à-dire le port de la burqa. Déjà le port du voile est fortement problématique en France que dire de la burqa ? Dans ce contexte, je reprends l'analyse de Gaspard et de Khosrokhavar par rapport à « l'affaire du foulard » qui s'applique à notre passage. Elle ramène l'angoisse ressentie à un sentiment d'étrangeté face à la non-inadéquation au principe du même :

L'affaire du foulard [...] a mis au jour un certain nombre de non-dits propres à la France, qui touchent à des vérités sur elle-même qu'elle préfère taire, ignorer ou occulter. Si le débat a été intense, c'est justement parce ces morceaux d'étoffe, en envahissant les écrans de télévision, ont révélé une France différente à celle que les manuels scolaires et les responsables politiques s'évertuent à décrire. La France éternelle, chère au général de Gaulle, a semblé brutalement menacée dans son essence. Comme si les foulards apportaient la preuve d'une menace pesant sur son identité. En réalité sur quelques filles voilées se concentraient les effets de choc subi par la découverte de la sédentarisation d'une population qu'on avait voulu regarder comme étrangère. (163)

De plus, un simple survol des discours qui imaginent les futurs possibles, les «futuribles» selon l'expression de Bertrand de Jouvenel et de Gaston Berger (qtd.in Dupuy 21), surtout ceux qui annoncent à l'humanité des scénarios catastrophes sur le plan économique, politique, historique permet de constater une récurrence frappante de l'assignation de dates précises. Des dates à partir desquelles rien ne sera plus comme avant, au cas où il y restera quelque chose. Dans le sillage de la tradition catastrophiste : 1984,⁶ 2084,⁷2012- 2022 (Cochet), *Soumission* de Houellebecq propose « 2022 » comme date définitive de la prise de pouvoir en France par la communauté musulmane incarnée fictivement dans le personnage de Mohammed Ben Abbas. La France entrera dès lors dans un temps nouveau qui n'est pas celui de l'histoire, mais celui du délai. Son histoire judéo-chrétienne s'arrêtera le jour où un musulman prendra le pouvoir. Ce n'est qu'une question de temps, comme le rappelle la célèbre citation de Paul Valéry : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles » (988). Cette perspective temporelle inédite, annoncée par une éventuelle échéance électorale, se rapproche de la pessimiste et radicale philosophie de l'histoire conceptualisée par le penseur

⁶ Allusion à 1984 de Georges Orwell.

⁷ Allusion à 2084 *La fin du monde* de Boualem Sansal,.

allemand Günther Anders. Il croit en effet que, depuis Hiroshima, « nous ne connaissons et ne connaissons plus d'autres temps que le délai qui nous sépare d'une fin réellement absolue, la mort de l'histoire nous condamnent au néant » (Günther 294). En d'autres termes, la vision positive de l'historique portée à son apogée dès la philosophie des lumières mettant en avant une représentation du futur marquée par sa force de nouveauté s'arrête net en 2022. L'élan optimiste et la foi en un demain meilleur soutenus par une conception de l'Histoire globale porteuse de promesses et d'espérances achoppe sur une sorte d'aporie : un président musulman qui surgit de nulle part. Bien sûr l'on pourrait m'objecter que la mort de la civilisation occidentale a toujours été un leitmotiv chez Michel Houellebecq et que cela n'a rien de nouveau en soi. Je concède que nous sommes face au même pessimisme, sauf que dans le cas de *Soumission*, il prend une autre tournure. Le cheminement progressif vers la mort sous la férule de l'extension d'une économie néolibérale couplée à l'idéologie de consommation et à l'abrutissement de l'homme par les lois du marché, son sujet de prédilection par excellence, se trouve ici dramatiquement exacerbé. Il est porté à sa limite, dans ce dernier cas de figure, non seulement parce que le nouveau régime islamiste s'abstient de porter atteinte à une économie occidentale mortifère : « Les musulmans sont prêts à donner plus de la moitié des ministères à la gauche – y compris des ministères clés comme les Finances et l'Intérieur. Ils n'ont aucune divergence sur l'économie, ni sur la politique fiscale ; pas davantage sur la sécurité » (81), mais aussi parce qu'il subvertit les assises culturelles et métaphysiques traditionnelles du pays. Un détronement politique certes, mais symbolique plus que tout.

Ce 2022, point fixe d'un bouclage qui fait se rencontrer une anticipation et une production causale relève évidemment du registre de la prophétie, composante essentielle de la sensibilité catastrophiste. L'annonce prophétique n'est en aucun cas, pour reprendre Maurice Blanchot dans son chapitre intitulé « La parole prophétique » du *livre à venir*, la prédiction d'événements qui prendraient tranquillement leur place dans le futur. Les paroles du prophète

annoncent un futur insoutenable, une catastrophe qui rend invivable le présent : « Quand la parole devient prophétique, ce n'est pas l'avenir qui est donné, c'est le présent qui est retiré et toute possibilité d'une présence ferme, stable, durable » (Blanchot 98-99). Dans une France réellement « en train de devenir, en quelque sorte, la fille aînée de l'athéisme » (Planel) selon le dernier rapport de l'Institut Montaigne « Un Islam français est possible » (qtd.in Planel), il paraît intéressant qu'on ne cesse de se référer à la figure religieuse par excellence, celle du prophète. Nous verrons dans ce qui suit qu'il s'agit d'une posture ostensiblement assumée par l'auteur lui-même que ce soit dans son texte ou dans ses interviews. Ses proches et les médias ne cessent de surcroît de la lui renvoyer.

Dominique Noguez, un ami très proche de Michel Houellebecq raconte dans *Houellebecq, en Fait* une anecdote révélatrice. Lors du procès qui a été intenté contre Houellebecq en 2011 à la demande de quatre associations musulmanes suite à ses déclarations au magazine *Lire* jugées haineuses contre l'islam, ce dernier « évoque sans tout à fait rire sa conviction qu'il faut une nouvelle religion à l'humanité » (208). Noguez lui demande en plaisantant s'il s'en chargerait. « Après tout, répond [Houellebecq] je serais capable de faire des textes prophétiques, ce n'est pas si difficile » (208). De même, Patricola dans *Michel Houellebecq ou la provocation permanente* (2005) relève que l'écrivain « met systématiquement en avant sa lucidité voire son écriture prophétique » (225). Dans un entretien avec Martin de Haan il avoue : « [...] Je suis dans un système où l'auteur a toujours raison, et c'est tout. Je suis Dieu, quoi. » (De Hann). Donc, il se présente sans trop tergiverser comme le « prophète de malheur » dont parle Dupuy qui « fixe son regard sur le scénario du pire et l'annonce comme étant inévitable » (22). D'un autre côté, Michelle Levy présidente de l'association des « Amis de Michel Houellebecq », et aussi une amie proche va jusqu'à se livrer à une sacralisation totale tout en usant du pathos messianique accompagnant la figure du prophète des temps modernes :

Michel Houellebecq est une sorte de prophète. Il est doué de la capacité rare de percevoir le monde avec un niveau de sensibilité sans égal [...] Cette association, ce site, sont d'abord une réponse à ces vers de Michel Houellebecq que j'ai lus, une nuit de désespoir : « S'il y a quelqu'un qui m'aime, sur Terre ou dans les astres, /Il devait maintenant me faire un petit signe/ Je sens accumuler les prémices d'un désastre » [...] Ses livres sont en même temps poignants et doux à nos âmes. Les livres sont là souvent pour nous aider à vivre et à comprendre. [...] Pourquoi des milliers de gens qui ont conscience d'une continuité dans son œuvre attendent-ils si impatiemment son prochain livre ? Pourquoi sommes-nous si nombreux à espérer qu'il « reste vivant » ? (qtd.in Patricola 70)

Pour revenir au roman en question, il serait fastidieux de rappeler tous les articles qui soulignent la terrible concomitance ou « télescopage », pour reprendre le journal *Le Monde* (Leyris, « Le Frappant Télescopage ») entre la sortie de *Soumission*, le 7 janvier 2015 et les attentats de Charlie Hebdo, dont le dernier numéro présente à sa « Une » une caricature de l'auteur où le « mage Houellebecq » annonce : « En 2015, je perds mes dents, en 2022, je fais ramadan » (Leyris, « Michel Houellebecq ») et qui ramènent cela à son incroyable don prophétique. On parle à la suite des attentats de Paris, et la liste est loin d'être exhaustive, du « nouveau roman (terriblement prophétique) de Houellebecq » (Scurati), de « Baudelaire, Bernanos, Houellebecq : les écrivains sont-ils des prophètes ? » (Tremolet de Villers), de « *Soumission*, la prophétie de Houellebecq » (Baptiste).

Cette tendance se déploie dans le roman lui-même, puisqu'il offre un passage intéressant où François s'attarde sur une figure emblématique de la mythologie gréco-romaine celle de Cassandre :

Pendant plusieurs années, et sans doute même plusieurs dizaines d'années, *Le Monde*, ainsi plus généralement que tous les journaux de centre-gauche, c'est-à-dire en réalité tous les journaux, avaient régulièrement dénoncé les « Cassandres » qui prévoyaient une guerre civile entre les immigrés musulmans et les populations autochtones d'Europe occidentale. Comme me l'avait expliqué un de mes collègues qui enseignait la littérature grecque, cette utilisation du mythe de Cassandre était au fond curieux. Dans la mythologie grecque, Cassandre se présente d'abord comme une très belle fille, « semblable à l'Aphrodite d'or », écrit Homère. Tombé amoureux d'elle, Apollon lui accorde le don de prophétie en échange de leurs futurs ébats. Cassandre accepte le don, mais se refuse au dieu, qui, furieux, lui crache à la bouche, ce qui l'empêchera à jamais de se faire comprendre ni d'être crue par qui que ce soit. Elle prédit ainsi successivement l'enlèvement d'Hélène par Pâris, puis le déclenchement de la guerre de Troie, et avertit ses compatriotes troyens du subterfuge grec (le fameux « cheval de Troie ») qui leur permit d'emporter la ville. Elle finira assassinée par Clytemnestre, non sans avoir prévu son meurtre, ainsi que celui d'Agamemnon, qui avait refusé de la croire. En somme, Cassandre offrait l'exemple de prédictions pessimistes constamment réalisées, et il semblait bien, à voir les faits, que les journalistes de centre-gauche ne fassent que répéter l'aveuglement des Troyens. Un tel aveuglement n'avait rien d'historiquement inédit : on aurait pu retrouver le même chez les intellectuels, politiciens et journalistes des années 1930, unanimement persuadés qu'Hitler « finirait par revenir à la raison ». Il est probablement impossible, pour des gens ayant vécu et prospéré dans un système social donné, d'imaginer le point de vue de ceux qui, n'ayant jamais rien eu à attendre de ce système, envisagent sa destruction sans frayeur particulière (55).

D'emblée, il paraît évident que le narrateur se distancie d'un contre-discours hégémonique incarné, métonymiquement, dans le journal emblématique de la gauche, *Le Monde*. Sa mainmise

idéologique dans la trame des discours actuels est non seulement totale (à remarquer le crescendo généralisant « tous les journaux de centre-gauche, c'est-à-dire en réalité tous les journaux »), mais aussi sempiternelle. La juxtaposition du plus-que parfait « avaient dénoncé » et de l'adverbe « régulièrement » l'inscrit ironiquement dans une forme de psittacisme critique ou d'opposition primaire incompatibles avec la réalité empirique. L'engagement périmé au nom des valeurs traditionnelles de la gauche le rend incapable de voir la réalité en face. D'ailleurs ce souci démystificateur est reconnaissable dans l'existence de marqueurs modaux comme « sans doute même », « en réalité », « au fond » qui trahissent cette volonté de faire apparaître la vérité derrière l'imposture. Le dévoilement se fait au détour d'une rencontre fortuite avec un professeur de littérature grec, c'est-à-dire avec un détenteur d'un savoir avéré, qui se chargera, en toute désinvolture, comme par inadvertance,⁸ de dépecer les prétentions pédantes d'une élite mettant en avant son savoir scientifique afin de brouiller la lecture du réel. D'ailleurs, la posture de « la parole sans compétence » ou de « la déclaration d'incompétence » (75), comme l'explique Marc Angenot dans *La Parole pamphlétaire*, est un lieu commun de l'écriture agonistique ⁹ dont le but est de dire que la parole est uniquement motivée par le souci de vérité. Elle trouve en d'autres termes sa justification d'une manière immanente :

Le pamphlétaire tire-t-il au moins quelque autorité d'un savoir particulier dont il serait investi ? Nullement, il le nie : il est *incompétent* : le savoir est encore un mode du Pouvoir, il en doit refuser l'illusion. Parle-t-il de philosophie, c'est pour dire d'emblée qu'il n'est pas un philosophe. (75)

⁸ Il est intéressant de noter que le caractère « nonchalant » des aveux prophétiques s'applique parfaitement au profil du nabi moderne tel qu'expliqué par Régis Debray dans *Du bon usage des catastrophes*. Il dit : « Et pour nous rassurer nous-mêmes sur la valeur de ces aveux, on est malin, on fait le modeste. On murmure en battant des cils qu'on s'est simplement mis à l'écoute du vent dans les arbres, des constellations dans la nuit, de la grêle ou du bon Dieu. » (46-47)

⁹ Je ne prétends pas que l'écriture de Houellebecq est pamphlétaire, mais je crois qu'elle est manifestement critique.

Cette posture rappelle effectivement à certains égards celle de l'auteur qui, lors d'une interview accordée à *L'Obs* après la sortie de *Soumission*, avoue : « Je capte une situation, c'est tout. Je parviens à capter parce que je n'ai pas d'a priori, je suis neutre [...] Je ne suis pas un intellectuel de centre gauche, quoi » (Lancelin). Reprenant le lexique de l'adversaire qui tourne en dérision l'inspiration prédictive des « Cassandres », il procède à une deuxième lecture du mythe ou plutôt à une rectification historique au plus près des « faits », ce qui revient conséquemment à décrédibiliser voire à délégitimer un discours jugé monopolisant et falsificateur. La figure dénigrée par le « centre-gauche », mais valorisée par l'énonciateur n'est autre que celui du prophète dans sa version gréco-féminine. Cassandre dotée du « don de prophétie », « prédit », « avertit », « prév[oit] » et revendique un droit de parler que le « système » ou l'appareil répressif de l'époque (« ses compatriotes troyens », Clytemnestre », « Agamemnon ») ne cesse de le lui dénier. Face à ceux qui appuient leur « vérité » sur un pouvoir, il lui reste à affirmer le pouvoir éternel de la vérité même aux dépens de sa propre vie. (« elle finira assassinée », « son meurtre »). Sa valeur sacrificielle amplifiée par la solitude extrême lui confère un surplus de légitimité signalant *a contrario* l'entêtement de ceux qui « refus[ent] de croire ». Le recours au « mythologisme »¹⁰ (Angenot, *La Parole* 262) contribue donc à dire que la parole pathétique, « les prédictions pessimistes » ont fini et finiront par se réaliser. Je me suis amplement attardée sur cette séquence car, à mon avis, elle fait ressurgir en creux, dans le texte de *Soumission*, l'image du « prophète du malheur » revendiquée ailleurs. Il vient redonner aux mots leur vrai sens, aux imposteurs leur véritable identité, et à la réalité son lot de guerre « interethnique ». D'ailleurs, il est intéressant de noter vers la fin du passage le glissement du mythe au monde référentiel : « il semblait bien, à voir les faits, que les journalistes de centre-gauche ne fassent que répéter l'aveuglement des Troyens » doublé par une remontée vers l'histoire récente, comme pour prolonger dans le temps, l'incapacité des

¹⁰ D'après Angenot : « Serait *mythologisme* toute évocation d'un modèle historico-mythique pour illustrer un comportement particulier ».

intellectuels à anticiper la montée du fascisme : « Un tel aveuglement n'avait rien d'historiquement inédit : on aurait pu retrouver le même chez les intellectuels, politiciens et journalistes des années 1930, unanimement persuadés qu'Hitler « finirait par revenir à la raison » ». L'aveuglement de l'élite face à l'islamisation de la société, nazisme en puissance,¹¹ devient un fait historique avéré, lui-même un fait stylistique important. Tout le roman déploie une importante isotopie de la cécité optique et sonore (la répétition du mot « aveugle », « aveuglement », « black-out total », « passer sous silence », etc..) que l'entreprise littéraire permet de subvertir. Cela ne rejoint-il pas l'étymologie grecque du mot « apocalypse » où le verbe « *apokaluptein* » signifie « découvrir, révéler » (de *apo*-(négatif) et de « *kaluptein* » « cacher, envelopper ») (Rey 96) ?

J'ai essayé dans cette partie de l'étude de démontrer que dans le roman de Houellebecq, la conception de la présence musulmane en France s'articule à une représentation apocalyptique de l'actualité française, et ce à travers la focalisation 1) sur son inscription dans l'un des possibles narratifs de la catastrophe : « la catastrophe lente » / « immanente et invisible » (Engélibert 181) et 2) sur sa vocation prophétique, deux aspects essentiels à la « fiction de la fin du temps ». Ainsi, *Soumission* est-elle dans le sillage des prophéties d'apocalypse dans l'air du temps. Elle fait partie de ces scénarios où il n'est pas aisé de démêler la fantasmagorie de l'analyse critique, le désir de fin nihiliste du pessimisme lucide. Le roman puise naturellement dans un fonds mythologique conjoncturel mais aussi universel qui ne cesse de faire surface au moment des grands bouleversements politiques et sociaux, en l'occurrence les mythologies complotistes. En effet, une lecture aussi hâtive soit-elle du roman ne peut faire abstraction de l'épaisseur de la trame conspirationniste qui s'y déploie. J'essayerai donc dans un premier moment de rendre compte de l'ampleur de la mobilisation des thèses conspirationnistes postulant la présence

¹¹ Le mot fascisme est bel et bien prononcé.

d'une alliance « démoniaque » entre le parti de la Fraternité musulmane et l'élite française, politiciens et académiciens, avant de passer à une réflexion sur le sens politique et esthétique de ce choix.

D'abord, j'entends le sens de « posture conspirationniste » tel qu'il est formulé par Emmanuel Taïeb dans son article « Logiques politiques du conspirationnisme » :

On peut plutôt identifier la posture conspirationniste, quand son discours postule que le cours de l'histoire et les événements marquants qui la jalonnent sont provoqués uniformément par l'action secrète d'un petit groupe d'hommes désireux de voir la réalisation d'un projet de contrôle et de domination des populations. Ce discours possède une dimension apocalyptique, au sens étymologique du mot, c'est-à-dire une ambition de « révélation » du complot, mais aussi au sens eschatologique. (Taïeb 267)

Partant de cette définition, il s'avère que le roman illustre justement l'idée selon laquelle « le cours de l'histoire » a été dévié. La longue tradition politique basée sur ce que le texte appelle ironiquement, « *alternance démocratique* » (le recours à l'italique) entre le parti de gauche et de droite a été brisée pour laisser émerger une nouvelle entité politique bâtarde du nom de la Fraternité musulmane. Fils de l'école républicaine, Polytechnique et ENA, et fils d'« un bon vieil épicier tunisien de quartier », donc un descendant d'immigré jadis invité sur le territoire français qui n'est plus en transit mais définitivement installé, Mohammed Ben Abbès, le nouveau leader, a signé l'arrêt de mort de la Fille aînée de l'Église. L'insignifiance et l'inoffensivité apparente de ses origines musulmanes, incestueusement, couplées à la bienveillance laïque de Mère-France pour tous les enfants de la patrie ont finalement donné naissance à celui qui mettra fin à sa longue histoire blanche gréco-romaine. Néanmoins, il faut reconnaître que le pouvoir occulte du nouveau parti musulman, fait essentiellement d'enfants d'immigrés arrivés à l'âge adulte (Ben Abbès n'a que 43 ans) et sortis de la passivité des parents, n'acquiert

son efficacité qu'avec l'intervention d'autres groupes agissant dans l'ombre (Licata and Klein). Ils travaillent de concert pour faire appliquer un plan méthodique rigoureusement articulé de conquête et d'asservissement. Comment le texte exploite-il les tenants et aboutissants de cette idée de conspiration ? Cela se construit en deux temps 1) selon une exposition de thèses conspirationnistes réellement présentes 2) par une reprise diffuse de la charpente classique du récit de complot. Je me contenterai d'explicitier le premier point.

Chapitre 2 : *Soumission*, une polyphonie complotiste

Tout en se plaignant de son audience estudiantine, professeur François évoque la présence d'« un groupe de Maghrébines voilées » « sérieuses » et « impénétrables » (28). La syllepse de sens, c'est-à-dire le phénomène selon lequel un signifiant se voit doté simultanément d'un sens propre et d'un sens figuré, appliquée à l'adjectif « impénétrables » est intéressante à relever. Ces musulmanes seront concrètement impénétrables sexuellement, vu le poids de la pression morale et sociale subi, mais elles constituent surtout un groupe hermétique d'accès à tout étranger à la communauté. Ce simple détail est d'ailleurs corroboré par plusieurs autres références mettant en avant le caractère communautaire des musulmans, les dépossédant de toute présence individualisée : le groupe de jeunes qui viennent rendre visite à leurs « sœurs » en burqa (33), les pères qui décident du comportement de leurs filles (35), les jeunes salafistes luttant contre les organisations estudiantines juives, même « *l'escort girl Nadiabeurette* » (116), malgré son « intelligence » et son apparente libération, est dans l'incapacité de sortir du lot. Elle est « conventionnelle » et « pensait exactement ce qu'il était convenu de penser ».

La récurrence d'un tel schéma rehausse le trait d'une population communautariste. Elle serait en d'autres termes une excroissance du corps social français, non seulement allogène culturellement mais qui, de surcroît poursuit des buts qui lui sont propres, en collaboration avec des forces intra- et suprationales. La mise en place, dans le roman, d'un enchevêtrement de thèses conspirationnistes comme celles d'« Eurabia », du « Grand Remplacement », ou du « Choc des civilisations » accrédite cette idée. Étant donné leur interférence et la similitude de leurs hantises, je ne m'attarderai pas sur chacune d'entre-elles, je préfère les traiter globalement en insistant chaque fois sur l'une d'elles. Que nous disent maintenant les indices textuels (c'est moi qui souligne en gras) :

- D'après Steve **un accord** avait d'ailleurs été conclu entre les mouvements de jeunes **salafistes** et les autorités **universitaires**, il en voyait pour preuve que les voyous et les dealers avaient complètement disparu, depuis deux ans déjà, des abords de la fac. (34)
- **L'accord** comportait-il une clause interdisant l'accès de la fac aux organisations juives ? Là encore ce n'était qu'un bruit, difficilement vérifiable (34)
- Ils n'ont pas le choix. S'ils échouent à conclure **un accord**, le Front national est certain de remporter les élections.
- **La réélection d'un président de gauche** dans un pays de plus en plus ouvertement à droite [...] Un mois après les résultats du second tour, **Mohammed Ben Abbes annonça la création de la Fraternité musulmane** (51)
- **Les négociations entre le Parti socialiste et la Fraternité musulmane** sont beaucoup plus difficiles que prévu [...] Il y a bien quelques désaccords en politique étrangère, ils souhaiteraient de la France une condamnation un peu plus ferme d'Israël, **mais ça la gauche leur accordera sans problème.** (81)
- **Les informations sur les négociations secrètes entre le Parti socialiste et la Fraternité musulmane** avaient été balancées sur le Net pendant la nuit. Que ce soit sur iTélé, BFM ou LCI, on ne parlait plus que de ça, c'était une édition spéciale permanente. (107)
- **Le véritable agenda de l'UMP, comme celui du PS, c'est la disparition de la France**, son intégration dans un ensemble fédéral européen. Ses électeurs, évidemment, n'approuvent pas cet objectif ; mais les dirigeants parviennent, depuis des années, à passer le sujet sous silence. (145)

- **La véritable ambition de Ben Abbas**, j'en suis convaincu, c'est de devenir à terme le premier président élu de l'Europe – d'une **Europe élargie, incluant les pays du pourtour méditerranéen**. (158)
- **Dans un sens la vieille Bat Ye'or n'a pas tort, avec son fantasme de complot Eurabia** ; mais elle se trompe complètement lorsqu'elle s' imagine que l'ensemble euro-méditerranéen sera, par rapport aux monarchies du Golfe, dans une position d'infériorité. (158)
- [Ben Abbas] ne fait en un sens que **reprendre l'ambition de De Gaulle, celle d'une grande politique arabe de la France**, et je vous assure qu'il ne manque pas d'alliés, y compris d'ailleurs dans les monarchies du Golfe, dont l'alignement sur les positions américaines les oblige à avaler pas mal de couleuvres, les place en permanence en porte-à-faux avec les opinions arabes, et qui commencent à se dire qu'un allié comme l'Europe, moins organiquement lié à Israël, pourrait constituer un bien meilleur choix. (159)
- **L'ambiance générale demeurant celle d'une acceptation tacite et languide**, mais qui naquirent tout de même autour des projets de société de Mohammed Ben Abbas. (204)
- **La gauche avait toujours eu cette capacité de faire accepter des réformes antisociales** qui auraient été vigoureusement rejetées, venant de la droite; mais c'était encore bien davantage le cas, semblait-il, **du parti musulman** (211)
- **L'assistance était composée de l'habituel mélange d'universitaires français et de dignitaires arabes ; mais il y avait cette fois beaucoup de Français, j'avais l'impression que tous les enseignants étaient venus**. C'était assez compréhensible: se plier à la fêrule du nouveau régime saoudien était encore

considéré par beaucoup comme un acte un peu honteux, un acte : pour ainsi dire de *collaboration*. (287)

Ces phrases sont extraites des cinq chapitres et ponctuent la progression, aussi tenue soit-elle, de la trame narrative. J'attire tout de même l'attention que, vu sa concentration idéologique, je m'appuie essentiellement sur le développement explicatif de l'espion des services secrets français Alain Tanneur. En effet, à repérer la manière dont son énonciation est rendue présente dans le récit, l'on se rend compte de l'importance de son apport idéologique. Initié, de par son poste gouvernemental aux secrets de l'état, son discours est d'autant plus habité par une évidence fulgurante (à noter son ton assertif véhiculé par le mode de l'indicatif, présent et futur, les superlatifs, les verbes de jugement et de croyance « j'en suis convaincu, se trompe complètement », ou par la force illocutoire du performatif « je vous assure ») qui engage son allocataire François, mais aussi le lecteur dans un parti pris de vérité fondée sur la confirmation par la vue, l'expérience et la maturité. Cette aura initiale qui confère de la légitimité à sa parole est exacerbée par sa suspension brusque de son travail :

J'ai été mis à pied vendredi matin, moi et toute mon équipe », poursuivit-il. « Ça s'est passé très vite, ils nous ont laissé deux heures pour libérer nos bureaux. »

— Et vous savez pourquoi ?

— Oh oui! Oh oui, je sais pourquoi... Dans la journée de jeudi j'avais adressé un rapport à ma hiérarchie, qui les avertissait que des incidents risquaient de se produire en différents points du territoire. (141)

Opposer de la violence injustifiée à une parole lui donne une aura de vérité. Ici la parole opprimée de l'espion, en marge de la version officielle de l'état, incarnée dans son dernier rapport, suggère l'ampleur des manigances de ses supérieurs dont le but est de berner l'opinion

publique sur la gravité de l'affrontement entre les salafistes et les identitaires. Partant de sa situation « exotopique », ¹² pour reprendre le concept d'Angenot, l'agent secret fait face à un groupe adverse maximalisé, « la hiérarchie », rappelant l'image de la vaste conspiration qui s'appuie sur la lâcheté et la duperie générale. Il en vient donc à produire « une parole hypervéridique : celle qui dit le vrai non seulement sur le temps présent mais sur l'avenir » (Angenot, *La Parole* 95). Une telle crédibilité justifie son invocation par François comme garant d'une interprétation juste du réel :

- **Je repensais souvent à ce que m'avait dit Tanneur**, aux ambitions internationales du nouveau président, **et je notai avec intérêt une information pratiquement passée sous silence : la relance des négociations** sur sa prochaine adhésion entre le Maroc et l'Union européenne; en ce qui concerne la Turquie, un calendrier avait déjà été établi. La reconstruction de l'Empire romain était en marche, donc, et sur le plan intérieur Ben Abbes accomplissait un parcours sans faute. (198)
- **Je me souvins alors de Tanneur, du rapprochement qu'il avait fait** avec l'empereur Auguste, le soir où nous avons dîné ensemble dans sa maison du Lot. (289)

Que peut-on voir dans ces extraits à coloration conspirationniste ? Je dirais qu'ils concourent à imposer ce que Susan R. Suleiman appelle « la lecture unique », caractéristique du roman à thèse (70). L'on dirait que l'intrigue tend à mettre en exergue une thèse unique selon laquelle il y aurait « un accord » ou plus précisément « un complot » entre le gouvernement français, les hommes politiques, l'élite intellectuelle et médiatique et la Fraternité musulmane pour asseoir un programme d'islamisation concertée et progressive de la

¹² L'exotopie, d'après Marc Angenot, est la situation marginale à un système dominant où le pamphlétaire se trouve acculé. « Il n'est pas de lieu d'où sa voix soit légitimée [...] parole exclue [...], voix sans lieu, sans orthodoxie et sans caution » (*La parole* 75).

France et de l'Europe. Cela s'opère, toujours en se référant à Suleiman, par le recours à la « redondance », moyen rhétorique défini comme suit :

Un discours redondant est un discours où « la signification est *excessivement* nommée », selon l'expression de Roland Barthes. En linguistique et en informatique, la redondance est définie comme un « surplus de communication », ce qui revient à la même chose : les redondances d'un système de communication réduisent la quantité d'information transmise, mais augmentent la probabilité d'une bonne réception du message. Les redondances fonctionnent, en d'autres termes, comme des moyens de désambiguïsation : si la signification est « excessivement nommée », c'est pour qu'elle soit comprise dans l'ambiguïté. (71)

En effet, à tous les niveaux du texte, de la simple suggestion à l'introduction à peine voilée d'un « intertexte doctrinal » (Suleiman 72) incarné dans de réelles versions géopolitiques élaborées et portées par des personnages comme Alain Tanneur, se crée une dense isotopie de la conspiration.

2.1 Eurabia

Premièrement, les ingrédients de la thèse d'Eurabia élaborée en 2005 par l'essayiste britannique vivant en Suisse, Giselle Litmann écrivant sous le pseudonyme de Bat Ye'or, sont éloquemment visibles. Avant de dégager ses postulats que nous retrouvons dans *Soumission*, Matt Carr dans son article « You are now entering Eurabia » la situe historiquement ainsi :

Long before the September 11 attacks, conservative intellectuals on both sides of the Atlantic had begun to present the “green peril” of Islamic fundamentalism as an existential threat to western civilization comparable to Communism and Nazism. In recent years, however, a new school of conservative opinion has begun to emerge in

Europe and the US, which depicts Europe as a doomed continent, on the brink of cultural extinction in the face of a relentless and coordinated campaign of Islamicisation. The more pessimistic exponents of this thesis have coined the term “Eurabia” to describe the emergence of a new “Islamicised European civilization”, in thrall to the Arab world. (12)

D’ailleurs, il est important de mentionner au passage que cette thèse considérée à sa naissance comme totalement fantaisiste devient progressivement une source d’inspiration dans différents milieux :

What began as an outlandish conspiracy theory has become a dangerous Islamophobic fantasy that has moved ever closer towards mainstream respectability, as conservative historians and newspapers columnists, right-wing Zionists and European neo-fascists find common cause in the threat to “Judeo-Christian” civilization from Muslim immigrants with supposedly incompatible cultural values. (Carr 1)

Dans son livre *Eurabia: The Euro-Arab Axis*, Bat Ye’or présume qu’il y aurait un axe arabo-islamo-européen qui se serait constitué plus ou moins secrètement à partir du premier choc pétrolier de 1973 avec la naissance de L’*Euro-Arab Dialogue* (EAD), « the deus ex machina by means of which European politicians and civil servants willingly prepared for the subjugation of Europe and whose « occult machinery » has brought about the « irreversible transformation of Europe into « a new geographical entity-Eurabia » (Carr 6). Plus encore, l’« European obsequiousness » (Bat Ye’or 30) remonte aux années 60 avec le général De Gaulle et ses successeurs :

De Gaulle had been humiliated by France’s exclusion from the 1945 Yalta negotiations between the US, Britain, and Soviet Russia about Europe’s future. Furthermore, during

the next fifteen years France's loss of its colonial empire significantly reduced Paris's prestige as a great power. Gaullist practitioners of realpolitik had formulated a strategy to restore France's influence. This entailed two convergent policies, which they hoped to implement both in Europe and in the Arab-Muslim world: the unification with the Arab and African Muslim world, which they considered an economic and geopolitical element of France's postcolonial sphere of influence. (Bat Ye'or 39)

Du côté de notre texte, comme le disent les extraits suivants :

- Il [Ben Abbes] ne fait en un sens que reprendre l'ambition de De Gaulle, celle d'une grande politique arabe de la France, et je vous assure qu'il ne manque pas d'alliés, y compris d'ailleurs dans les monarchies du Golfe. (158-159)
- Le principal axe de sa politique étrangère sera de déplacer le centre de gravité de l'Europe vers le Sud ; des organisations existent déjà qui poursuivent cet objectif, comme l'Union pour la Méditerranée. Les premiers pays susceptibles de s'agréger à la construction européenne seront certainement la Turquie et le Maroc ; ensuite viendront la Tunisie et l'Algérie. À plus long terme, il y a l'Égypte – c'est un plus gros morceau, mais ce serait décisif. Parallèlement, on peut penser que les institutions de l'Europe – qui sont à l'heure actuelle tout sauf démocratiques – vont évoluer vers davantage de consultation populaire ; l'issue logique serait l'élection au suffrage universel d'un président européen. Dans ce contexte, l'intégration à l'Europe de pays déjà très peuplés,¹³ et à la démographie dynamique, comme la Turquie et l'Égypte, pourrait jouer un rôle décisif. La véritable ambition de Ben Abbes, j'en suis convaincu, c'est de devenir à terme le premier président élu de

¹³ Il est curieux de voir que les deux textes celui de Houellebecq et de Bat Ye'or utilisent exactement le même adjectif « très peuplé » et « overcrowded » pour décrire la supposée natalité des pays méditerranéens.

l'Europe – d'une Europe élargie, incluant les pays du pourtour méditerranéen. (157-158)

Les allusions directes à la politique unificatrice des deux rives de la méditerranée déjà initiée par le Général de Gaulle sont multiples.¹⁴ Elles sont corroborées de surcroît par la mention d'accords méditerranéens historiquement vérifiables comme L'Union pour la Méditerranée. Bat Ye'or s'appuie sur ce traité, parmi d'autres, pour mettre l'accent sur le terrible danger qui guette l'Europe en voulant s'attirer les bonnes grâces de « these nearby, overcrowded Islamic lands », « extensive Islamic territories [that] lie close to some Western countries » (Bat Ye'or 30). Dans le sillage des présomptions de Bat Ye'or, le roman de Houellebecq joue à la démystification en démontrant que, sous couvert de banals dialogues euro-arabes, se trame en réalité un programme secret d'islamisation concertée et progressive de l'Europe, dirigé par la France avec l'aide des pays arabes et de leurs pétrodollars.

Un autre concept clef autour duquel se construit la thèse d'Eurabia, et dont nous retrouvons les échos dans *Soumission* est celui de la « dhimmitude ». Si le mot « dhimmi » signifie initialement dans le droit musulman (*fiqh*) « un citoyen non musulman d'un État musulman qui bénéficie d'un statut de « hôte protégé » (Abidi et al.34), il prend avec Bat Ye'or une dimension plus radicale aux accents complotistes. Il devient synonymique de l'état de servitude consentie dans lequel la France accepte d'être soumise sur son propre territoire en se laissant arabisée et sa culture s'islamiser :

I have called “dhimmitude” the condition of “subjection with protection” of non-Muslim in their own countries, obtained by the cession of their land to the Muslim ruler.

¹⁴ Je me contente dans ce premier moment de la recherche de rendre compte des échos évidents entre le roman et les différentes thèses conspirationnistes contribuant forcément à forger une première lecture du traitement de l'islam dans *Soumission*. Mais, comme le montrera la 3ème partie, j'essayerai d'y apporter une deuxième lecture d'ordre métaphorique.

Subjection, because the infidels submit to the Islamic law which expropriates them, and protection because this same law protects them from jihad and guarantees limited rights under a system of discrimination that they must accept, or face forced conversion, slavery or death. (Bat Ye'or 34)

Il est vrai que le titre du roman *Soumission* est à prendre littéralement comme la traduction française de « Islam » en arabe, un sens qui a été d'ailleurs tellement galvaudé dès la sortie du livre. Néanmoins « soumission », comme nous venons de le voir, est susceptible d'être aussi comprise dans le sens de « dhimmitude », un concept géopolitique pivot représentant *à priori* une grille à travers laquelle semble s'ordonner le chaos déconcertant du présent français. En effet, en expliquant la stratégie expansionniste de Ben Abbas et la compétition économique et raciale qui en découle, Alain Tanneur fait mention du terme :

L'idée s'est répandue dans les cercles de l'ultra-droite que lorsque les musulmans arriveraient au pouvoir les chrétiens seraient nécessairement réduits à un statut de *dhimmis*, de citoyens de seconde zone. La dhimmitude fait en effet partie des principes généraux de l'islam (155).

Et, pour reprendre la remarque de David Spieser-Landes par rapport à cette même référence dans le roman, le mot « dhimmi » a été francisé par l'ajout du suffixe français « -tude » (« dhimmitude ») pour le rendre en quelque sorte *déjà* accepté comme étant un concept déjà français, et donc plus immédiatement menaçant (45).

Donc face à une complaisance sans bornes envers l'islam, la soumission serait comme la marque distinctive d'un présent français, non seulement inapte mais dédaignant toute perspective de résistance, chose que le roman rehausse exagérément. Bellaigue dans son compte rendu du roman dans *The Guardian* attire l'attention sur cette idée majeure autour de

laquelle s'articulent les actions des personnages. Pour lui "there is no one in *Soumission* who shows any sign of wanting to defend republican values such as secularism or equal rights." Il n'existe que des "collaborators who appear in *Soumission*, François in particular, are prepared to entertain a complete reconsideration of the values – particularly equality between the sexes and the inviolability of adolescence – on which so much of modern western morality rests." Forster dresse le même constat en considérant que *Soumission* est essentiellement la peinture d'« un pays soumis qui abandonne son identité et qui compose avec des habitudes et des goûts culturels qui ne sont pas les siens. » Voilà que Steve lance, légèrement, rapidement (devant l'entrée d'une station de métro), sans la moindre justification ni remords, une expéditive « Je vais prendre une deuxième épouse le moins prochain » laissant François « immobile », « interdit, à l'entrée des escaliers ». Loiseleur, un vieux professeur dix-neuviémiste, d'un physique assez répugnant, est tout à fait content de son mariage arrangé avec une jeune étudiante de deuxième année. Et Rediger se prend une deuxième épouse de quinze ans vêtue d'un jean taille basse et d'un tee-shirt Hello Kitty ! (243). Que dire d'autre que « Franchement, les professeurs d'université... ! » pour reprendre l'exclamation de François. Bien que présentée sur un ton burlesque voire farcesque à l'excès, la soumission de l'élite intellectuelle française au nouveau régime islamique fait écho aux condamnations beaucoup plus acerbes de Bat Ye'or à l'encontre du système éducatif européen en général :

Islamicisation of the education system has been enforced by a combination of political apparatus and Orwellian apparatus of thought control, which has supposedly purged academe and the media of any dissenting voices and created an intellectual climate in which only pro-Arab views can be heard. (Carr 7)

Qu'implique de plus ce détail qui fait que Steve, dans la nouvelle université islamique, soit « chargé d'un cours sur Rimbaud » axé essentiellement sur la conversion finale fortement

controversée de Rimbaud à l'islam ? Ne serait-elle pas une reprise insouciance de l'idée « eurabienne » ¹⁵ voulant que le système éducatif européen et surtout français soit façonné en vue de plaire aux attentes musulmanes aux dépens de l'héritage judéo-chrétien : « Textbooks were written in view of allying Muslim susceptibilities and university teachings in Middle East and Islamic history soon conformed to Arab-Muslim norms and their worldview » (Carr 6).

La vassalisation intellectuelle, politique et matérielle de l'université française et européenne en général, visible dans « l'implantation d'une réplique [kitch et islamiste] de la Sorbonne » et de « projet similaire (...) avec Oxford » (30) où l'extravagance des changements ne passe pas inaperçue (« une photographie de pèlerins effectuant leur circumambulation autour de la Kaaba », « les bureaux étaient décorés d'affiches représentant des versets du Coran calligraphiés ; les secrétaires avaient changé, (...) et toutes étaient voilées » 179) se double d'une éventuelle accusation de judéophobie : ¹⁶

L'accord comportait-il une clause interdisant l'accès de la fac aux organisations juives ?

Là encore ce n'était qu'un bruit, difficilement vérifiable, mais le fait est que l'Union des étudiants juifs de France n'était plus représentée, depuis la dernière rentrée, sur aucun campus de la région parisienne, alors que la partie jeunesse de la Fraternité musulmane avait, un peu partout, multiplié ses antennes. (34)

¹⁵ de Eurabia.

¹⁶ Je me base sur la distinction faite par Bassam Tibi dans son article "From Sayyid Qutb to Hamas: The Middle East Conflict and the Islamization of Antisemitism" où il considère, suite à Bernard Lewis et Hannah Arendt, que « a distinction is made between Judeophobia and Antisemitism, both are evil, but to a differing degree. While judeophobia is a hatred and prejudice, Antisemitism is a genocidal ideology that identifies the Jews as evils and calls for their eradication » (2). La même définition est adoptée par André Taguieff *La Nouvelle judéophobie*. Néanmoins, Je préfère le mot « judéophobie », plus englobant et plus contemporain, à celui d'« antisémitisme » pour désigner, au-delà de l'antisémitisme radical associé au régime nazi, toutes les gammes de rejet contemporain allant de l'antisionisme, à l'antisémitisme et l'antijudaïsme lié essentiellement au conflit islamo-palestinien.

- [...] une recherche de deux minutes à peine m'apprit que Robert Rediger était célèbre pour ses positions pro-palestiniennes, et qu'il avait été l'un des principaux artisans du boycott des universitaires israéliens. (37)

Progressivement, la judéophobie se colore d'immoralité et de corruption pour s'ériger en « panique morale » (Gaël et Huelin). Malgré la prétérition, la trahison est consommée lors de la dernière réception à la Sorbonne, symbole de la réussite de l'action secrète des « universitaires français et [des] dignitaires arabes » :

L'assistance était composée de l'habituel mélange d'universitaires français et de dignitaires arabes ; mais il y avait cette fois beaucoup de Français, j'avais l'impression que tous les enseignants étaient venus. C'était assez compréhensible : se plier à la fêrle du nouveau régime saoudien était encore considéré par beaucoup comme un acte un peu honteux, un acte : pour ainsi dire de *collaboration*. (287)

En effet, à force d'être soudoyée à coup de pétrodollars et de minettes, l'intelligentsia masculine française ravive cyniquement une période sombre de l'histoire du pays : la collaboration. Même sous italiques, et en toute précaution oratoire, le terme est bel et bien prononcé. Il oriente inévitablement à comprendre que, manifestement, la France est occupée et que ses habitants coopèrent avec l'ennemi. Donc son adhésion au nouveau régime islamique, en réplique contemporaine à la seconde guerre mondiale, s'apparenterait à l'acceptation plus ou moins intéressée de l'occupation nazie.

D'ailleurs, l'on ne peut faire abstraction dans le contexte actuel du roman¹⁷ des néologismes créés à partir de la fusion entre « islamisme » et « fascisme », « islamisme » et « nazisme »

¹⁷ Voir à ce propos Taguieff, Pierre-André. « Nouvelle judéophobie en France : l'année terrible (janvier 2014-janvier 2015) en perspective », *Cités*, vol. 62, no. 2, 2015, pp. 129-142.

comme « nazislamisme »¹⁸, « islamofascisme » « fascisme islamique », « fascisme vert », « fascislamisme ». Ils font florès et réfèrent selon la définition de Stephen Scharz, journaliste américain et Directeur exécutif du “Center for Islamic Pluralism” au « use of the faith of Islam as a cover for totalitarian ideology » (Feuchter 151). Ce concept, bien qu’apparu dans plusieurs contextes avant même les attentats du 11 septembre 2001 (Feuchter 151), devient de nos jours le fossé dans lequel s’engouffrent plusieurs tendances politiques reliées d’une manière ou d’une autre à l’islam :

To this day there is some confusion about which political parties, movements, networks or-in a broader sense-ideologies to subsume under the term [Islamofascism]. Political actors as different as the Muslim Brotherhood, the Syrian and Iraqi Ba’th parties, the Iranian regime since the Islamic Revolution, Hizbullāh, Hamas, and al-Qā’idah are given the label of “Islamofascism”, often on the basis of their shared anti-Zionist (and sometimes anti-Semitic) rhetoric. (151)

À partir de cet éclairage, ne pourrait-on pas donc voir dans l’association du régime de Ben Abbes à celui de l’Ayotallah Khoumeyni, comme suggéré dans l’épigraphie du début du chapitre V « Si l’islam n’est pas politique, il n’est rien » (223), une confirmation supplémentaire qu’il existe un islamofascisme rampant en France ? Car, il faut reconnaître que la référence explicite à la révolution islamique iranienne est lourde de sens. Premièrement, marquant de son empreinte, dès les années 1970, toute la médiatisation de l’islam en France (Deltombe 15) le régime khomeyniste « valide l’idée que [la religion musulmane] est effectivement archaïque, fanatique et anti-occidentale *par nature* » (Deltombe 29). Deuxièmement, en rendant présentes à l’esprit les hostilités avérées entre l’Iran et Israël, elle conforte l’idée d’une judéophobie musulmane globale et en recrudescence : « une judéophobie planétaire » des musulmans dirait

¹⁸ Nous verrons dans la partie II que Sansal prolonge ces associations fortement controversées.

Taguieff favorisée par la trahison de la gauche antiraciste et altermondialiste obnubilée par la défense des Arabes et des Palestiniens. Rediger « célèbre pour ses positions pro-palestinienne » et « l'un des principaux artisans du boycott des universitaires israéliens » n'avait-il pas naguère écrit des articles compromettants « destinés à des revues plus confidentielles telles que la *Revue d'études palestiniennes* et que *Oummah* » (270). « (...) Exhumer certains de ces articles aurait pu lui valoir quelques ennuis » (270) .

Néanmoins, il serait important de voir que le traitement général de la judéophobie congénitale des musulmans¹⁹ et leur répulsion historique des juifs ²⁰ envenimées par une hostilité systématique à l'égard d'Israël et une compassion exclusive pour les Palestiniens ²¹ se complexifie sous l'égide du nouveau régime islamiste. Le nouveau leader musulman, perspicace et ingénieux, ne veut rien sacrifier « pour les beaux yeux du peuple palestinien » (157) ! Son ambition expansionniste et ambitieuse aspire à une mise en place d'un projet universel au-delà des détails conjecturaux. Rediger l'avait dit : « Le communisme n'aurait pu triompher qu'à condition d'être mondial. La même règle valait pour l'Islam : il serait universel, ou ne serait pas » (274). Mais, ce que Ben Abbas « espère au fond je crois c'est que [les juifs] se décideront d'eux-mêmes à quitter la France » (157). Voilà un aspect intéressant sur lequel il faut s'attarder.

En effet, à bien y voir, l'instauration d'un nouveau régime islamiste en France telle que racontée dans le roman n'exalte pas une simple judéophobie latente dont seraient exclusivement coupables les musulmans. Elle actualiserait subtilement le mythe du « juif errant » ou du juif sans patrie, où plusieurs alliances entrent en jeu. Observant les départs réels des Juifs vers Israël

¹⁹ « Il reste qu'en pratique, dans les pays musulmans, les relations avec les Juifs ont souvent été plus difficiles qu'avec les chrétiens » (S 156).

²⁰ « Quand un parti musulman arrive au pouvoir, ce n'est jamais très bon pour les juifs » (S 104).

²¹ « La question palestinienne a tout envenimé. Il y a donc certaines mouvances minoritaires au sein de la Fraternité musulmane qui souhaiteraient exercer des mesures de rétorsion à l'encontre des Juifs » (S 157).

(Ono-dit-Biot, « Michel Houellebecq ») ou ce que l’auteur appelle « la solution extrême de l’Aliyah » (*I24 News*), la chasse aux juifs que prophétise le roman s’annonce des plus brutales. Pourquoi ? Parce qu’elle sera provoquée par le travail conjoint de deux radicalités apparemment opposées mais aux porosités multiples : les « indigènes européens » et « les indigènes de la République » selon la classification de Lempereur (68). D’ailleurs, de Tanneur à Lempereur ou à Rediger, l’on ne cesse d’admettre les affinités mutuelles. Ce dernier « avait appartenu au mouvement identitaire, dont il avait été un cadre important – sans jamais se compromettre avec ses fractions ouvertement néo-fascistes — avant de se convertir à l’islam » (279) (à remarquer que l’incise est plus accablante que désinculpante). Et Ben Abbes, tout en récusant publiquement « un antisémitisme embarrassant », laisse « la bride sur le cou à ses extrémistes ». Sournioisement, quelques semaines après son investiture, des rayons Casher disparaissent des supermarchés. Serait-ce une manière de dire qu’une entreprise d’amnésie collective des horreurs historiques commises se prépare en douce dans la France d’aujourd’hui ? Du côté de Marine Le Pen, rien de plus rassurant. Croyant que « ça fait bien longtemps que le Front national n’a plus rien d’antisémite », son dernier discours, coïncidant avec la présence de Myriam chez François, fait ressortir de vieux démons :

Je coupai le son ; les mouvements de Marine Le Pen se faisaient plus vifs, elle assénait des coups de poing dans l’air devant elle, à un moment elle écarta violemment les bras. Évidemment Myriam allait partir avec ses parents en Israël, elle ne pouvait pas faire autrement. (111)

La violence du gestuel ne va pas sans rappeler l’iconographie dictatoriale des années trente et son lot de haine antisémite. Couper le son pour mieux voir, mieux comprendre les enjeux réels d’une conjoncture historique aussi insolite est peut-être une tentative de couper court à un éternel retour de l’histoire.

Ainsi, comme le souligne Caroline Julliot, le juif dans *Soumission* devient ce « bouc émissaire qui se profile au fil des pages et qui pourrait fédérer contre lui à la fois les identitaires et musulmans – cible éternelle privilégiée des théories conspirationnistes de tous horizons idéologiques » (Julliot). En se trouvant obligées de quitter la France, Myriam et sa famille ressuscitent indéniablement la souffrance millénaire imposée à l'être juif condamné à revivre éternellement l'expérience de l'exil.

2.2 Le Grand Remplacement

La volonté concertée des musulmans de l'Hexagone d'en découdre avec la France (et l'Occident) s'appuie sur ce que j'ai précédemment signalé comme une « polyphonie de thèses complotistes » sous-tendant la narration. « Eurabia » de Bat Ye'or, dont l'éventail sémantique (« dhimmitude », « judéophobie », « islamo-nazisme » etc.) hante le texte, s'enchevêtre subtilement avec une autre théorie dite du « Grand Remplacement » élaborée par l'écrivain français Renaud Camus. Selon laquelle un peuple « de souche » souffrant de dénatalité accrue est en voie de remplacement progressive, avec l'acquiescement collaborateur des élites qui célèbrent le multiculturalisme et encouragent l'immigration, par une population d'origine principalement arabo-musulmane. Donc, jugée en déclin, la nation française « en mutation permanente, en voie de transformation radicale, irréversible » (Camus 14) sera conquise, submergée, remplacée (Camus 20) par des communautés étrangères, mais surtout musulmanes cherchant à imposer des valeurs jugées incompatibles sur un territoire qui leur serait dorénavant acquis. Voilà la définition qu'en donne Camus :

- Pouvez-vous développer le concept de Grand Remplacement ?
- Oh, c'est très simple : vous avez un peuple et presque d'un seul coup, en une génération, vous avez à sa place un ou plusieurs autres peuples. C'est la mise en application dans la réalité de ce qui chez Brecht paraissait une boutade, *changer de*

peuple. Le Grand Remplacement, le changement de peuple, que rend seul possible la Grande Déculturation, est le phénomène le plus considérable de l'histoire de France depuis des siècles, et probablement depuis toujours. (Camus 99-100)

Bien qu'une kyrielle de récits contemporains comme *La Mosquée Notre-Dame de Paris: année 2048* d'Elena Tchoudinova (2009), *Le Camp des saints* de Jean Raspail (2006), *La Mémoire de Clara* de Patrick Besson (2014) s'est emparée de cette fantasmagorie qui dynamise aujourd'hui l'imaginaire social, *Soumission* de Houellebecq en est de loin l'œuvre la plus représentative. Il s'avère que le texte mobilise un réseau d'une complexité extrême où la hardiesse de l'évocation directe du mythe du Grand Remplacement, via la remémoration de la bataille de Poitiers et l'exhumation des peurs ancestrales de l'ennemi musulman, se mêle à la subtilité de l'évocation symbolique où la nourriture, le sexe et le corps fonctionnent comme des marquages sémiologiques d'un envahissement musulman.

La première allusion claire voire frontale à la théorie du Grand Remplacement coïncide, significativement, avec les premiers affrontements à Paris. Les militants d'extrême droite et les jeunes maghrébins s'affrontent sanguinairement. Seul l'accès au pouvoir du nouveau président de la République, Mohammed Ben Abbas, chef de parti de Fraternité musulmane, ramène le calme en établissant un accord avec l'UMP et le PS. C'est à Lempereur, nouveau collègue de François, spécialiste de Léon Bloy et proche du bloc identitaire, qu'incombe la tâche d'expliquer les tenants et aboutissants de cet avant-goût de guerre civile qui guette la France et progressivement toute l'Europe. Dès qu'une inquiétude se fait sentir par rapport à l'absence de couverture médiatique des chaînes d'info et la persistance du « Black-out total » face aux « coups de feu », « les bruits de fusillade » et les « colonnes de fumée », que ce personnage suspect, ne serait-ce que par son affiliation identitaire, surgit de nulle part pour apporter un regard exégétique sur la situation. « Ce garçon qui (...) avait laissé une grande impression de

sérieux » (72) présente un exposé prémonitoire tout à fait plausible selon le narrateur (« Était-il trop alarmiste ? Je ne le croyais malheureusement pas » 72) de l'avenir apocalyptique de la France. En se plaçant du point de vue d'un « observateur futur » (Angenot, *La Parole* 204), il remonte aux origines du chaos tout en spéculant ce que l'Histoire retiendra de cette phase où « les indigènes de l'Europe » entrent en guerre avec « les indigènes de la République » porteurs d'héritage islamique. En effet, en adoptant un gestuel rassurant et une parole posée qui n'offre guère de prise, entièrement dominée par le présent gnomique et sans discussion des énoncés assertifs, il reprend comme une évidence la théorie du Grand Remplacement dont le noyau dur est « la conquête par les ventres » (Camus 49) ou en d'autres termes « la bombe démographique » :

Les couples qui se reconnaissent dans l'une des trois religions du Livre, chez lesquels les valeurs patriarcales se sont maintenues, ont davantage d'enfants que les couples athées ou agnostiques ; les femmes y sont moins éduquées, l'hédonisme et l'individualisme moins prégnants. La transcendance est par ailleurs, dans une large mesure, un caractère génétiquement transmissible : les conversions, ou le rejet des valeurs familiales, n'ont qu'une importance marginale ; les gens restent fidèles, dans l'immense majorité des cas, au système métaphysique dans lequel ils ont été élevés. L'humanisme athée, sur lequel repose le “vivre ensemble” laïc, est donc condamné à brève échéance, le pourcentage de la population monothéiste est appelé à augmenter rapidement, et c'est en particulier le cas de la population musulmane – sans même tenir compte de l'immigration, qui accentuera encore le phénomène. Pour les identitaires européens, il est admis d'emblée qu'entre les musulmans et le reste de la population doit nécessairement, tôt ou tard, éclater une guerre civile. Ils en concluent que s'ils veulent avoir une chance de gagner cette guerre il vaut mieux qu'elle éclate le plus tôt possible – en toute hypothèse avant 2050, et de préférence bien avant. (69-70)

Selon cette démonstration, qui est par ailleurs largement répandue aujourd'hui dans les discours médiatiques, dans les déclarations des politiciens, et au-delà des cercles restreints de militants ou d'idéologues radicaux ²² (Liogier 10), la France connaîtra dans si peu de temps « l'invasion, la contre-colonisation, le changement de peuple » pour reprendre la terminologie camusienne (54). Elle sombrera inéluctablement sous l'irrésistible déferlement des flots de populations allogènes essentiellement musulmanes. Le nombre croissant de ces dernières s'explique par trois éléments : l'immigration, la conversion et la natalité. Mais, le pire dans ce déferlement musulman sur le territoire est « la mise à sac des schèmes culturels » (Camus 7) et l'éclatement des systèmes de références français et européen. « La transcendance (...) génétiquement transmissible » dont parle Lempereur correspond à ce que Camus appelle « la crise de la transmission, la Grande Déculturation » (16) qui est, à en croire Michel Onfray, à l'origine de la disparition pure et simple d'une nation : « La puissance d'une civilisation épouse toujours la puissance de la religion qu'elle légitime » (*Décadence* 20). Face à ce constat de mort programmée « entre les musulmans et le reste de la population doit nécessairement, tôt ou tard, éclater une guerre civile » (70) : François est le témoin direct des fusillades. Il traverse notamment la Place de Clichy « envahie par les flammes » et distingue « des carcasses de voitures et celle d'un bus, carbonisées » (63). Des CRS avec mitraillette en bandoulière et combinaison de kevlar patrouillent. D'autres affrontements sont mentionnés sans que le nombre de victimes ne soit dévoilé. Une mosquée est profanée et des communiqués « outrés » du Front national et de la Fraternité musulmanes se désolidarisent de la violence.

En somme, en réponse à la « *banlocalisation* [de la France], son devenir-banlieue » pour emprunter le néologisme de Camus, la marche vers une confrontation sanguinaire entre les

²² Des intellectuels comme Pascal Durand, Luc Boltanski, Aranud Esquerre, Aymeric Caron, Bruno de Cessole ont tous fait remarquer que des idées jugées auparavant extrémistes vis-à-vis des populations musulmanes s'imposent aujourd'hui avec la force de l'évidence et s'accroît dangereusement au-delà des sympathisants de l'extrême droite, et transcende même les clivages gauche-droite (Liogier 15).

Français « de souche » et les Français musulmans est inéluctable. La guerre hante le roman (le mot est à lui seul évoqué 22 fois), et le « Clash des Civilisations » n'est pas loin. Huntington postule en effet que « the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural » (22).

Maintenant, pour situer cette projection narrative par rapport à une politique « décomplexée » et une topique du « déclin » (Durand 102) qui caractérise le climat idéologique français actuel en général, le dénouement belliqueux et sanguinaire qu'offre Houellebecq, comme scénario futur de la France, constitue une obsession collective accompagnant systématiquement toute évocation de l'islamisation de la société et de son Grand Remplacement. Un exemple parmi tant d'autres ²³ est le célèbre éditorialiste Ivan Rioufol qui dans son essai au titre évocateur *La guerre civile qui vient* substitue les « Muslims are coming » aux « Russians are coming », pour « alerter l'opinion un peu somnolente qui se laisse bercer par le discours dominant qui voudrait lui faire croire que nous vivons un vivre-ensemble heureux, une identité heureuse, alors que nous subissons un multiculturalisme dans les plis duquel pourrait germer une guerre civile » (86). De même dans *De l'urgence d'être réactionnaire* (2012), l'auteur appelle solennellement, afin de contrecarrer « ce destin d'une nouvelle France gagnée par un peuplement nouveau », à réagir vigoureusement, à se préparer à une « épreuve de force à engager avec l'islam politique », à une « confrontation » qui « devra être politiquement sans concessions pour être gagnée » (176-179). Pour le dire autrement, il faut suivre les pas de Charles Martel qui « a su arrêter les Arabes à Poitiers en 732 » et dont « le nom [seul] fait rêver de résistance victorieuse à l'envahisseur » (Quaranta 303). D'ailleurs au moment où François quitte Paris lors

²³ Le journalisme (Éric Zemmour, Elisabeth Lévy, Ivan Rioufol, Natacha Polony, Robert Ménard) ; la littérature (Philippe Muray, Richard Millet, Maurice G. Dantec, Renaud Camus, Denis Tillinac) ; l'essai à composante philosophique ou historique (Alain Finkielkraut, Pascal Bruckner, André Glucksmann, Pierre-André Taguieff). (Durand « Le marché des radicaux libres »)

des affrontements, il se souvient de ce « mythe identitaire » de l'extrême droite (Blanc and Naudin) qu'il consolide en se référant à d'autres invasions barbares toutes vouées à l'échec grâce à la bravoure de quelques personnages : le maréchal Moncey (63) et les envahisseurs russes (63), l'homme de Cro-Magnon face à « l'homme de Neandertal, qui s'était replié jusqu'en Espagne avant de disparaître » (134).

Ainsi, l'introduction liminaire de la théorie du Grand Remplacement, comme une croyance partagée dans les milieux d'extrême droite et au-delà, passe-t-elle dans un premier moment, avant de connaître d'amples développements plus figuratifs, auxquels je reviendrai dans ce qui suit, par un personnage exclusivement doxique, Lempereur. Ce dernier fait partie, selon Chaudier d'« une série d'initiateurs qui établissent sous [les] yeux [du narrateur] la cartographie des enjeux politiques » (194). Il s'avère de ce fait qu'en tant que représentant du bloc identitaire, le personnage fonctionne, à la lumière de *Texte et idéologie* de Philippe Hamon, comme le premier lieu de surgissement de « l'effet-idéologie ». Il fait partie de tout un réseau de « construction et mise en scène stylistique d'appareils normatifs textuels incorporés à l'énoncé » (20) qui alimentent la peur du débordement musulman et sa consécutive « Déculturation » du peuple français (Camus 16). Il se trouve qu'à travers lui, les idées maîtresses de la théorie en l'occurrence, le fantasme de la présence massive des musulmans sur le territoire français, l'angoisse démographique, l'immigration, la conversion qui conduisent inexorablement à la guerre civile sont, tout de go, liquidées. Maintenant, ce qui semble plus intéressant, c'est de voir que le roman prolonge ses peurs sociales vis-à-vis du remplacement de peuple en dépassant sa simple évocation littérale dans la bouche des personnages vers un jeu de contraste habile entre une potentielle virilité musulmane exagérée et une dévirilisation occidentale éprouvée.

Il va sans dire que l'œuvre houellebecquienne est entièrement traversée par une crise du sexuel devenue progressivement la marque de fabrique de son auteur. Cela n'est pas nouveau en soi. A l'ère du consumérisme libéral, Houellebecq ne cesse de construire des personnages qui se trouvent résolument perdants sur le plan de la sélection amoureuse, vivant une « misère sexuelle » aigue sur fonds de névroses très diverses (Ajavon 170). Voilà ce qu'il en dit dans *Extension du domaine de la lutte* :

Décidément, me disais-je, dans nos sociétés, le sexe représente bel et bien un second système de différenciation (...) au moins aussi impitoyable. (...) Le libéralisme sexuel produit des phénomènes de paupérisation absolue. Certains font l'amour tous les jours ; d'autres cinq ou six fois dans leur vie, ou jamais. (...) Le libéralisme économique, c'est l'extension du domaine de la lutte, son extension à tous les âges de la vie et à toutes les classes de la société. De même, le libéralisme sexuel, c'est l'extension du domaine de la lutte, son extension à tous les âges de la vie et à toutes les classes de la société. (100)

Dans le même roman, et là je m'appuie sur les analyses de François-Xavier Ajavon dans son article « Michel Houellebecq et la notion de « sélection sexuelle » », Houellebecq raconte encore la triste descente aux enfers de deux cadres moyens trentenaires absolument standards, le narrateur Michel et Raphaël Tisserand. Les deux célibataires malheureux, souffrant pareillement d'une solitude profonde, et n'arrivant pas à « entrer en lice » dans ce fameux « domaine de la lutte » amoureuse. Laid et puceaux, ils mettent désespérément tout en œuvre pour séduire les femmes avant d'essuyer des échecs successifs. Pareil dans *Les Particules élémentaires*, où la même souffrance sexuelle est vécue par Bruno et Michel. Victimes des séquelles idéologiques de l'individualisme postmoderne, et particulièrement de la pensée « mai 68 », ils ne reconnaissent aucune valeur transcendante, et ont du mal à gérer leurs sexualités. Comble du désespoir, Bruno, profondément frustré, depuis l'adolescence et jusqu'à la crise de

folie finale, se laisse envahir par un ressentiment total, qui va jusqu'à pratiquer des attouchements sur l'une de ses élèves. En un mot, la « misère sexuelle, [l'] absence d'amour, [L'] aspiration au suicide, [l'] horreur du passage du temps et de la mortalité » (294), pour reprendre le constat de Huston, résumant le mal du mâle occidental.

Si ce topos est souvent évoqué chez Houellebecq dans une adéquation persistante causée par les revendications de Mai 1968, entre le libéralisme économique et le libéralisme sexuel, dans le but de dire l'« incapacité des êtres humains à aimer dans les pays industrialisés où l'amour est remplacé par le sexe et la recherche de satisfaction de rechange » (Schober 3), il se trouve qu'il accompagne dans *Soumission* la dynamique démographique de la France. Il participe à un discours décadentiste alléguant la capitulation du peuple français et sa culture face à l'ennemi musulman.

Je n'irais pas jusqu'à dire à la suite de Hoquet que « Si *Soumission* propose une thèse, il faut la chercher dans la question sexuelle » (432). Toutefois, je considère fortement qu'en pleine « révolution de velours » où « la France devient, presque en douceur, une république islamique » (431), le désinvestissement libidinal grandissant de François corrélé à une riche isotopie d'affaiblissement voire de dégénérescence physique visible chez tous les personnages masculins du roman (excepté les convertis à l'islam) se lit essentiellement comme un renoncement symbolique à la vie face à la force montante de l'islam. En d'autres termes, outre le développement idéologique, la question du Grand Remplacement passe dans le roman par une nouvelle figuration corporelle où l'énergie et la puissance physique attribuées aux musulmans triomphent des ex-chrétiens affaiblis.

Offrant une lecture schopenhauerienne de Houellebecq, Walter Wagner considère que « la disparition du désir physique, principal élan vital selon les protagonistes de Houellebecq et Schopenhauer, prive les personnes atteintes de leur essence » (Wagner 126). Cela se confirme

dans le discours de l'un des personnages de *La Possibilité d'une île*, Daniel 1 qui pense que : « toute énergie est d'ordre sexuel, non pas principalement mais exclusivement, et lorsque l'animal n'est plus bon à se reproduire il n'est absolument plus bon à rien. Il en va de même pour les hommes ; lorsque l'instinct sexuel est mort, écrit Schopenhauer, le véritable noyau de la vie est consumé [...] » (222). A la lumière de ce qui précède, l'on se rend compte que l'étalage de « surfaces de chair amaigries, réduites, flasques et pendantes (...) [qui] ne pourrai[ent] jamais plus être considérée[s] comme un objet de désir » (S 22), les « affaissement [des] chairs » (S 23), les « érections plus rares et plus hasardeuses » (S 23), la maladie, la fatigue et le vieillissement ne sont que l'expression imagée d'une forme d'abdication de l'existence. Quoi de plus éloquent par ailleurs que cet admirable aveu nihiliste où Éros cède le pas à Thanatos, expression tragique d'un refus du vouloir-vivre : « Je n'avais même pas envie de baiser, enfin j'avais un peu envie de baiser mais un peu envie de mourir en même temps, je ne savais plus très bien en somme, je commençais à sentir monter une légère nausée » (44). Et s'il arrive à François, le Français de s'adonner à des pratiques sexuelles, il s'y livre, du plus profond de sa solitude, avec des prostituées, mécaniquement et sans épanouissement :

Ma propre histoire familiale était une illustration parfaite des thèses de Da Silva ; quant à l'amour, j'en étais plus que jamais éloigné. Le miracle de ma première visite à Rachida et Luisa ne s'était pas reproduit, et ma bite était redevenue un organe aussi efficace qu'insensible ; je quittai leur studio dans un état de semi-désespoir, conscient que je ne les reverrais probablement jamais, et que les possibilités vivantes coulaient entre mes doigts avec une rapidité croissante, me laissant, comme l'aurait dit Huysmans, « inému et sec ». (205)

Même avec Myriam, la seule femme qu'il semble aimer, l'acte sexuel s'enlise dans la banalisation extrême avec une prolifération de représentations organiques (Bessard-Banquy)

qui ne solliciterait plus l'imagination, mais sert à rehausser la prise de conscience chez le narrateur vieillissant de son insuffisance physique face au gouffre qui le sépare de la vitalité essentielle qu'est la sexualité :

J'obéis, la laissai me déshabiller. Elle s'agenouilla devant moi et commença par une feuille de rose, longue et tendre, avant de me prendre par la main et de me relever. Je m'adossai contre le mur. Elle s'agenouilla de nouveau et commença à me lécher les couilles tout en me branlant à petits coups rapides. « Quand tu veux, je passe à la bite... » dit-elle, s'interrompant un instant. J'attendis encore, jusqu'à ce que le désir devienne irrésistible, avant de dire : « Maintenant ». Je la regardai dans les yeux juste avant que sa langue ne se pose sur mon sexe, la voir faire augmentait encore mon excitation; elle était dans un état étrange, mélange de concentration et de frénésie, sa langue virevoltait sur mon gland, tantôt rapide, tantôt appuyée et lente; sa main gauche serrait la base de ma bite tandis que les doigts de sa main droite tapotaient mes couilles, les vagues de plaisir déferlaient et balayaient ma conscience, je tenais à peine sur mes jambes, j'étais à deux doigts de m'évanouir. Juste avant d'exploser dans, un hurlement, j'eus la force de supplier : « Arrête... Arrête... » (101-102)

Ainsi, s'avouant « inénué et sec », le narrateur use-t-il de termes à coloration bergsonienne pour rendre compte d'une sexualité dévitalisée, ou plus précisément vidée de son élan vital. Elle est dénuée de la force vitale ou principe qui anime la matière et lui insuffle la vie. Gisant dans un corps épuisé et un esprit vide, son acte sexuel est mécanique, répétitif, consumériste : la stérilité est à son comble. Car, on se référant à cette définition de la vie, conçue comme une « tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, par le seul fait de sa croissance » (Bergson, *L'évolution créatrice* 120), on ne saurait affirmer plus clairement que la sexualité de François, incapable d'assurer la perpétuation du peuple français, se voue à

l'entropie. S'impose alors l'idée de la « rupture de la filiation, le déni de l'héritage et la fin de la transmission » que Dahan-Gaida qualifie de « désymbolisation de la fonction paternelle » (96) chez Houellebecq. C'est cette appréhension qui incite par ailleurs le nouveau président qui croit que « Les enfants (...) étaient la transmission d'un état, de règles et d'un patrimoine » (*Les Particules élémentaires* 210) à réaffirmer « le retour au patriarcat » (S 41) et à encourager « l'entreprise familiale », « l'artisanat » et « l'agriculture » (S 202-203).

De plus, par contraste avec l'infécondité aigue de François, Ben Abbes encourage et facilite la polygamie, en d'autres termes la surnatalité. Il procède à une « augmentation des allocations familiales » afin que celles-ci s'érigent en nouvelle norme sociale dans la France de 2020. Aucun des hommes convertis à l'islam ou déjà musulmans n'y résiste : l'homme d'affaires arabe a deux femmes. Steve s'apprête à « prendre une deuxième épouse », Rediger en a déjà deux et compte avoir une troisième et quatrième, même Jean-François Loiseleur s'est pris au jeu. Le déséquilibre flagrant entre une supposée reproduction musulmane florissante et une fertilité française en déclin s'inscrit de plein droit dans le débat actuel en France et en Europe. Il s'agit selon Liogier d'une « vision obsédante du « trop de » musulmans, l'impression que leur nombre s'accroît dangereusement va bien au-delà des sympathisants de l'extrême-droite, et transcende même les clivages gauche-droite » (48). Michel Onfray dans *Décadence* apporte un judicieux éclairage à ce qui est repéré dans *Soumission* :

Les législations postchrétiennes qui libèrent la sexualité et la découplent de la procréation, de l'amour et de la famille contribuent à l'effondrement démographique. Pendant ce temps, L'Islam en pleine forme démographique porte à son tour l'antique idéologie du monothéisme judéo-chrétien : célébration de la polygamie comme chez les juifs orthodoxes, (...), imposition d'un devoir de procréation ; invitation de la famille nombreuse-elle est signe de prospérité et fait plaisir à Dieu. (579)

ou encore :

Or la chose est simple : si les Européens judéo-chrétiens ne font plus d'enfants, les nouveaux Européens arrivés avec l'immigration produite par les guerres occidentales en provenance de pays massivement détruits par l'Occident, modifient la configuration spirituelle, intellectuelle et religieuse de l'Europe. Ces peuples sont en grande partie musulmans. (...) Ces nouveaux Européens, donc, prennent le relais démographique car leur taux de natalité en expansion compensent le taux de natalité effondré des Européens postchrétiens tout acquis à la religion de l'individualisme consumériste. (578)

L'obsession de la fertilité débordante des musulmans qui triomphe de la stérilité, l'impuissance de la France vieillissante, languissante et en déclin, correspond d'après la lecture de *Soumission* par Thierry Hoquet à la revivification d'un imaginaire où l'« Europe usée [est] fécondée par l'Orient » (432). L'auteur de l'article affirme que Houellebecq reprend à son compte ce thème ressassé depuis longtemps par les « déclinistes » qui considèrent que « la virilité ayant déserté l'Europe, c'est par les immigrés qu'elle y revient » (432). Le romancier rejoint ainsi Zemmour qui avait déjà écrit dans *Le premier sexe* que :

Symboliquement, tout s'est passé comme si les vieux peuples fatigués renonçaient à se reproduire eux-mêmes et appelaient à la rescousse des plus vigoureux, plus juvéniles. Tout s'est passé comme si les hommes français et européens, ayant posé leur phallus à terre, ne pouvant ou ne voulant plus féconder leurs femmes devenues rétives, avaient appelé au secours leurs anciens « domestiques » qu'ils avaient émancipés. Tout s'était passé comme si la France, et l'Europe, devenue uniformément femme s'était déclarée terre ouverte, attendant d'être fécondée par une virilité venue du dehors. (108)

Dans le sillage de Hoquet, il serait intéressant de creuser davantage la compréhension de la question sexuelle dans *Soumission* en se référant à ce que Inglehart et Norri appellent le « sexual clash of civilization » (65). Elle oppose, dans notre cas, une présumée « virilité » orientale conquérante à une « dévirilisation doublée de féminisation » (« L'islam a été vidé de toute spiritualité ») occidentale. En effet, à étudier la physionomie et le comportement des personnages mâles, l'on se rend compte que le texte se réapproprie implicitement cette dichotomie qui, d'après l'historien américain Todd Shepard, ne cesse de faire surface pendant des conjonctures de crise opposant Arabes et Français. La perte de l'Algérie en est un exemple. L'on dirait que dès que l'on se sent menacé dans son existence, la grande valse des représentations sexuelles commence. Dans son livre intitulé *Mâle décolonisation*, il explique que :

Dès avant la fin de l'Algérie française, puis surtout au moment de l'indépendance algérienne, et enfin tout au long des années 1960, les gens du « camp national/nationaliste » formulèrent des théories sur les actes, les humiliations et les appétits sexuels pour expliquer la perte de l'Algérie et les leçons à en tirer. Ils cibèrent en particulier la masculinité « déviante » à grand renfort de théories sur l'hypervirilité aberrante des « Arabes » et l'efféminement décadent qui avaient rendu les Français incapables de les battre. (33)

L'« efféminement décadent qui avait rendu les Français incapables de battre [les arabes] » (32) est retrouvable, pour ne citer que celui-ci, dans ce passage emblématique auquel je reviens souvent :

Devant la porte de ma salle de cours – j'avais prévu ce jour-là de parler de Jean Lorrain – trois types d'une vingtaine d'années, deux Arabes et un Noir, bloquaient l'entrée, aujourd'hui ils n'étaient pas armés et avaient l'air plutôt calmes, il n'y avait rien de

menaçant dans leur attitude, il n'empêche qu'ils obligeaient à traverser leur groupe pour entrer dans la salle, il me fallait intervenir. Je m'arrêtai en face d'eux : ils devaient certainement avoir pour consigne d'éviter les provocations, de traiter avec respect les enseignants de la fac, enfin je l'espérais. (32-33)

La couardise à peine voilée de François face aux jeunes musulmans qui lui barrent la route s'exprime subrepticement en termes de représentations sexuelles. Il ne s'agit pas d'un simple heurt entre la faiblesse de la vieillesse d'une part et la force de la jeunesse d'autre part, mais entre la virilité d'un agresseur et l'efféminement d'une victime. Sinon comment expliquer le choix de Jean Lorrain à ce moment particulier ? Pourquoi donner un cours sur cet écrivain décadent du XIX^{ème} siècle, considéré comme l'« ambassadeur de Sodome à Paris » (Jullian 60), juste après un affront avec des jeunes musulmans. Lorrain « entretient l'image stéréotypée de l'efféminé répugnant » (Courapied 90) qui s'accorde mal avec l'idée de résistance face à l'assaillant. Cela est dû d'une part, à l'apparence féminine qui continue de s'imposer dans l'imaginaire commun comme indicateur de corruption morale et de faiblesse (Courapied 89), et d'autre part à l'incapacité de l'artiste de « soutenir l'effort national pour la fécondité, plus intéressé à exposer les curiosités des représentants du « vice stérile » » (Courapied 263). D'ailleurs, jugé en correctionnelle pour outrage aux mœurs à une époque où « se conjuguent les craintes d'un appauvrissement intellectuel, de la dépopulation (...) et d'une irrégularité des naissances » (Courapied 263), la féminité de l'écrivain de l'homme devient une menace à la société.

Pour dire les choses autrement et peut-être plus clairement, je considère que le passage est à faire résonner avec d'autres assertions comme « Nietzsche avait vu juste, avec son flair de vieille pétasse, le christianisme était au fond une religion féminine » (218) , « en réalité je n'ai jamais été persuadé que ce soit une si bonne idée que les femmes puissent voter, suivre les

mêmes études que les hommes, accéder aux mêmes professions, etc » (41), « le patriarcat avait le mérite minimum d'exister » (41), ou encore l'allusion à « la sensibilité féminine, anormale » (41) du narrateur. Ce qui est en jeu est de montrer que François, en tant qu'homme occidental, est atteint dans sa virilité sous le joug castrateur du féminisme. Bien que cela ne soit pas original dans les romans de Houellebecq qui ne cessent de broser le portrait d'« un mâle dégingandé, dévirilisé et dépossédé de sa puissance originale ; un mâle (mal?) forcé à taire sa virilité, à incliner la tête, à accepter la castration que les harpies de féministes (...) lui ont imposé (Le Men), j'estime que cela prend dans *Soumission* une tournure encore plus conflictuelle à portée civilisationnelle . « Le crépuscule du pénis » ou « la défaite du mâle » (Tapia 14) dont fait preuve François, mais aussi Steve qui, pour préserver sa carrière universitaire et dans un ultime geste d'émasculation, « *broutait le minou de la mère Delouze* » et « tête (...) sa dégoûtante chicha aromatisée à la pomme » (29), procède d'un discours en vogue : « la crise de la masculinité » ou « la crise de la virilité » dans son rapport non pas tant avec le féminisme, mais avec la menace que représente l'Autre non français, noir, arabe, étranger, mais surtout musulman. Car ce dernier continue d'incarner l'imagerie de « l'hypervirilité » (Shepard) en jouissant d'un fort potentiel de violence guerrière visible ne serait-ce que physiquement. Il est, pour reprendre les mots d'Onfray dans *Penser L'islam*, « en pleine forme, fort de la grande santé ». Nous voilà face à Rediger, qui tout en étant le seul vrai représentant de l'islam dans le roman, il est le seul à jouir d'un portrait physique aussi détaillé :

Physiquement, il était assez remarquable : très grand, sans doute un peu plus d'un mètre quatre-vingt-dix, il était également très costaud, une poitrine large, une musculature bien développée, il avait davantage un physique de pilier de rugby que d'enseignant universitaire, à vrai dire. Son visage bronzé, sillonné de rides profondes, était surmonté de cheveux entièrement blancs mais très fournis coupés en brosse. Il était vêtu, de manière assez inhabituelle, d'un jean et d'un blouson aviateur de cuir noir. (238)

Si « la virilité est une caractéristique somatique de la masculinité [qui] s'inscrit littéralement sur le corps de l'homme » (Caudebec 89), Rediger en serait la parfaite illustration. Tout dans son physique transpire exagérément l'autorité virile et saine dont François serait indéniablement privé. Sa vigueur sexuelle à peine voilée associée à un charme évident le rend irrésistible. « Son sourire restait terriblement efficace » (250) aux dires même du narrateur. Il s'agit indéniablement d'une vraie entreprise de séduction (« Il ne m'était jamais arrivé, je pense, de me sentir à ce point *désirable* ») (249) qui n'est que la face cachée de la soumission :

L'étymologie du terme donne la clé de sa définition : « Séduction » vient du latin « *seducere* » qui signifie « conduire à soi » (en italien, « *ducere* » a donné « *Duce* », conducteur, chef). Séduire, c'est attirer quelqu'un à soi, s'imposer à lui, le soumettre dans le but d'obtenir son assentiment ou ses faveurs, même contre son gré ou son désir profond. Sous les apparences d'une séduction douce, on voit donc déjà se profiler une violence cachée, dont l'origine se trouve dans un désir de pouvoir et de possession. Séduire quelqu'un, c'est le détourner de son chemin et lui imposer une volonté qui n'est pas la sienne. Oubliant son libre arbitre, le séduit s'engage, souvent à son insu, dans une relation de dépendance et de vassalité. (Laxenaire 37)

Ainsi « l'obsession de la force mâle et de la virilité » réservée à l'Arabe responsable de la défaite en Algérie (Shepard 38) ressurgit-elle dans *Soumission* sous un vocable synthétique : il s'applique au musulman et conforte d'autres discours « néo-réactionnaires ». Dans *La tyrannie de la faiblesse*, Paul-François Paoli, par exemple, fait affronter le « phénomène étrange » qu'est la dévirilisation des mâles en Occident de plus en plus féminisés à « un contre-modèle particulièrement frappant » celui des mâles musulmans (41). Pareil pour Zemmour qui regrette dans son *Premier sexe* la féminisation du Christianisme devenu incapable de se défendre face l'affirmation virile des musulmans des banlieues. Il s'agit d'après lui d'un fait

avéré, reconnu par les musulmans les plus éclairés. Voici ce qu'il reprend d'un entretien avec Malek Chebel, anthropologue des religions et philosophe algérien :

Dans nos banlieues, l'islamisation, démographique ou culturelle, a entamé son travail de séparation rigoriste des sexes et d'enfermement des femmes. Quand on demande à Malek Chebel, écrivain, psychanalyste et anthropologue, pourquoi choisir l'islam plutôt que le christianisme, il répond : « Pour sa virilité. » On croit à une provocation gratuite, mais Chebel décrit avec une rare finesse ce qui est en train de se passer dans les banlieues françaises : « Je suis toujours très surpris par la force de conviction des convertis chrétiens à l'islam. Qu'est-ce qu'ils trouvent ? Une virilité et une sécurité qu'il n'y a plus dans le christianisme...La force de Jésus, mais c'est aussi son talon d'Achille, est d'avoir promu une religion de bonté, de miséricorde, mais aussi de souffrance. On te frappe la joue, tu tends l'autre. C'est une religion compassionnelle. En Orient, ce sont des vertus féminines. Que propose Mahomet ? Un renforcement du patriarcat, même s'il respecte la femme et restaure son statut. Les valeurs fortes comme la richesse, la force, la guerre ne sont pas remises en question. Religion masculine par définition. » (132-133)

En somme, « The West has lost faith in Masculinity » pour reprendre le titre d'une conférence du célèbre universitaire canadien Jordan Peterson dont les vidéos controversées font des millions de vues sur *Youtube*. Le mâle occidental est fragilisé, soumis à un islam dont la « manliness » (encore un titre d'un essai célèbre de Harvey Mansfield dans lequel il insiste sur l'importance de la virilité dans une société occidentale sexuellement neutralisée) ne fait aucun doute. Néanmoins, si cette corrélation prend des airs inoffensifs chez Houellebecq, elle peut chez quelqu'un comme le terroriste Norvégien Anders Breivik devenir tragique. Ce dernier prétend dans son « manifeste » combattre the « weakning of the patriarchal male rôle »

responsable d'après lui de la montée de l'islam : « « War against boys paved the way for Islam » » (qtd.in Walton 5).

La théorie du Grand Remplacement s'épanouit de surcroît dans un roman relativement bref où l'on ne cesse de manger. Les repas sont fréquents et les plats sont nombreux. « La franchise de l'allusion alimentaire » (Barthes, *Sade* 128) est probante. On n'y « prend pas la gastronomie à la légère » (149) pour reprendre le commentaire de François envers Tanneur. Ce fait n'est pas anodin. Comme l'explique Barthes dans « Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine » :

En achetant un aliment, en le consommant et en le donnant à consommer, l'homme moderne ne manie pas un simple objet, d'une façon purement transitive ; cet aliment résume et transmet une situation, il constitue une information, il est significatif ; cela veut dire qu'il n'est pas simplement l'indice d'un ensemble de motivations plus ou moins conscientes, mais qu'il est un véritable signe. (979-980)

En tant que « système de communication » (Barthes, « Pour une psycho-sociologie » 979), la nourriture dans *Soumission* dépasse la simple collection de produits divers et devient, selon notre lecture, une métaphorisation de la théorie du Grand Remplacement. D'ailleurs son fort potentiel de cristallisation, symbolique des angoisses de la France contemporaine face à un islam rampant, est brièvement évoqué par Denis Simon dans son mémoire *La fantasmatisation du grand remplacement dans le roman français contemporain* (2016). Il pense que dans le roman « la nourriture agit (...) et indique l'état des sociétés et des individus, ainsi que les rapports de pouvoir qui les structurent et caractérisent » (57). Pareil pour Quaranta qui considère que « la peur du déclin de l'Occident et celle de la perte d'identité (...) se manifestent particulièrement dans le mythe des terroirs et de leur cuisine » (266).

Pour étayer davantage cette correspondance fondamentale entre les mets et les maux, qui, à mon avis, n'a pas été assez analysée dans le roman, il faut d'abord rappeler un fait élémentaire : manger est un acte d'une intimité fondamentale par lequel une matière étrangère et extérieure au corps est incorporée en nous. D'après le psychologue américain Paul Rozin :

La bouche est en fait le dernier « poste frontière » entre le monde du dehors et celui du dedans. Le fait d'y introduire des objets, de les mastiquer, de les avaler, est lourd de puissants affects. La bouche est l'une des zones corporelles qui possèdent le plus grand retentissement psychologique et la plus forte charge affective (23).

De plus, en se référant à l'ethnographie alimentaire de la plupart des cultures, il s'avère qu'une croyance profondément ancrée appelée « les lois de la magie sympathique » existe. Selon le fonctionnement mental de « toutes les tribus, y compris les nôtres, en dépit ou à côté de la pensée rationnelle » (Rozin 22), le mangeur devient ce qu'il consomme et il s'approprie les qualités symboliques de l'aliment ingéré. En d'autres termes « on est ce qu'on mange » : « manger du lion rend plus courageux, manger de la chouette est bon pour la vue, manger des plantes à croissance rapide fait grandir plus vite » (Rozin 24). Et pourquoi pas manger halal rend musulman ! Le texte ne mâche pas ses mots.

À un pays qui a longtemps « cr[u] à un certain être alimentaire de la France » (Barthes « Pour une psycho-sociologie » 983), qui cultive un « mythe de la cuisine française » où « à travers sa nourriture, le français vit une certaine continuité de la nation » (983), le narrateur porte un coup dur. Il semble que la référence à la cuisine musulmane qu'elle soit maghrébine ou orientale, posée à des endroits stratégiques du récit, engloutit tout le texte. « La culture musulmane semble tisser sa toile et entrer dans la maison par la porte du placard, du congélateur ou du frigo » (Quaranta 284). L'accent sera donc mis sur des moments clés : 1) La première

allusion à la cuisine musulmane. 2) la nourriture du 1^{er} débat politique 3) La cuisine à Martel et à Poitiers 4) La nourriture à l'Institut du monde arabe et chez Rediger.

Dès le début du roman, le narrateur consomme sa conversion culinaire ainsi que celle de son pays à l'islam. Il se trouve malgré lui en compagnie de Steve en train de boire un thé à la menthe à la « grande mosquée de Paris, qui était située à quelques rues de la fac. » (« Je n'aimais pas le thé à la menthe, ni la grande mosquée de Paris » 29). N'arrivant pas à formuler son refus, il signifie d'une part son obtempérance au code social, et d'autre part, il préfigure symboliquement une précoce soumission liminaire. La journée « hallal » n'est pas terminée, il déjeune en compagnie de Marie-Françoise (la similitude avec le nom du narrateur est-elle fortuite ?) dans un restaurant marocain de la rue Monge (ou « mange » ?) et prend un tajine agneau-artichauts : le plat est typique du Maghreb, quant à l'« artichaut » est un mot issu de l'arabe (Rey). C'est à ce moment précis qu'il apprend que l'Université est prise par les islamistes en la personne de Rediger. Drôle de coïncidence ! Quaranta voit dans cette scène initiale : « une manière de montrer que l'étranger est déjà là, de réactiver le mythe de la cinquième colonne, mais aussi d'illustrer les capacités d'assimilation de l'organisme national par la langue et le terroir » (281).

Après un « après-midi de TD épuisant » à la Sorbonne pré-islamique, François décide d'aller « réchauffer aux micro-ondes (Chicken Biryani ? Chicken Tikka Masala? Chicken Rogan Josh?) en regardant le débat politique sur France 2 » (37). A première vue, rien ne prédispose à faire tout un plat d'une nourriture exotique indienne à base de poulet. Elle a déjà été évoquée dans *Extension du domaine de la lutte* et *La Carte et le Territoire* comme une expression de la mondialisation des goûts et de l'empreinte de l'histoire dans les cuisines. Elle reprend effectivement la sempiternelle situation déprimante du célibataire moderne condamné à manger de piteux plateaux-repas « micro-ondables » en l'absence des copieux et chaleureux repas « de famille ». Ce qui est intéressant dans *Soumission*, c'est qu'à l'usuelle misère

affective ou « le blues du petit blanc » (Naulleau 89) associés à la nourriture se superpose la question de son origine et de son influence culturelles. En effet, à la lumière de l'éclairage historique de Quaranta, il s'avère qu'« ici ces plats indiens et pakistanais racontent à demi-mots l'arrivée d'une culture d'islam (...) Issu du Cachemire, il y aurait été apporté par les Moghols...qui étaient musulmans et ont fondé la culture indo-persane. Le plat raconte donc l'expansion de la culture musulmane au XVI^e siècle. Le Biryani est aussi un plat apporté dans le sous-continent indien par les musulmans et répandu en Inde et au Moyen-Orient (284). Si ce genre de plats, plus répandu en Angleterre, peut revêtir une portée symbolique positive, du moins d'après l'ancien ministre anglais des Affaires étrangères Robin Cook qui a déclaré que le « Chicken Tikka Massala is now a true British national dish, not only because it is the most popular, but because it is a perfect illustration of the way Britain absorbs and adapts external influences » (Cook), les choses se complexifient en France. Dans un pays fier de ce qu'il nomme « l'exception française » que ce soit sur le plan culturel, culinaire, politique ou institutionnel, il semble que la présence de cette cuisine est plus difficile à digérer. Elle perturbe profondément ce que Derrida assimile au « chez soi » :

On assiste aujourd'hui à une expropriation, une déterritorialisation, une délocalisation, une dissociation si radicale du politique et du local, du national, de l'État-national et du local, que la réponse, il faudrait dire la réaction, cela devient : je veux être *chez moi*. (91)

« L'exception française » incite corrélativement à se rendre compte du danger guettant le local, le national en faveur de l'étranger, de l'Autre musulman. Sous l'impulsion de la globalisation, ce qui est ramené originellement de contrées lointaines musulmanes accentue le processus général d'« expropriation » selon la formule de Derrida et crée un phénomène de dissociation :

L'homme terminal décrit par Houellebecq existe entouré d'objets dont il ne connaît pas l'origine. Ces objets n'existent pour lui que dans l'immédiateté de la consommation ou

de l'usage qu'il en fait, et pas dans la continuité d'un processus de production. Ils n'existent donc effectivement que comme des noms ». (Granger 7)

Le sentiment de divorce entre l'aliment consommé, nécessairement porteur d'héritage national étranger, et le consommateur privé de son système de référence français s'incarne, au niveau de la composition même de la nourriture. A la décortiquer, le lecteur comprend que loin de « maintenir le souvenir du terroir » pour emprunter l'expression de Barthes, elle réalise une sorte de cacophonie originelle visible dans l'association toujours plus hétéroclite d'ingrédients allogènes : entre « coco-passion-goyave, mangue-litchi-guarana », « menu combiné B3 », « du tarama, du houmous, des blinis et des œufs de poisson ». Cette nourriture, ostensiblement composite ne serait-ce que par sa dissonance phonique, manque de noyau dure. Elle est marquée par un défaut d'être, « aux teneurs [ontologiques] effarantes » (91) : elle génère consécutivement la déperdition aussi bien physique que culturelle du personnage. Comme le souligne Fischler (1990) en décrivant le processus d'incorporation, nous devenons ce que nous mangeons au sens littéral et au sens figuré. D'ailleurs, il suffit de se rappeler le matin du deuxième tour des élections où François décide d'aller vers le Sud-ouest pour bien comprendre son rendez-vous manqué avec le terroir et le territoire. L'on dirait que toute tentative de maintenir une « certaine continuité de la nation » (Barthes, « Pour une sociologie » 984) à travers la nourriture est vouée à l'échec. En pleine « France profonde », François achète un cookie double chocolat et un grand café américain. Il rêve de faire « un arrêt plaisir aux Causses du Lot, où [il] achèterait[t] du foie gras, du cabécou, du cahors » (129), il se trouve dans une aire d'autoroute déserte, jonchée de corps, où des musulmans et des chrétiens se sont affrontés. Il y dérobe « un sandwich thon-crudités banal et sans racines » (à remarquer le syntagme privatif « sans racines », sans origine, sans attachement national). Et pour revenir à « cet assortiment de plats indiens micro-ondables » (53), François prévoit de le manger lors du débat entre Marine le Pen et Ben Abbes qui précède

le premier tour de la présidentielle. « Quand on connaît leur origine et leur histoire, on se dit que c'est déjà prendre parti (Quaranta 286).

Aussi exagéré cela puisse-t-il paraître, la caractérisation de l'alimentation ingérée dans son rapport avec la dégradation de l'être fait revivre un certain « imaginaire décadent » qui voit dans le métissage, ici culinaire, une forme de dégénérescence au regard du mythe d'une pureté nationale primordiale encore absolument étrangère à toute forme d'altération (Citti). Elle rend présente l'idée d'une sorte d'épuisement progressif de l'énergie vitale française dont le destin suit la même courbe ascendante puis descendante que la vie de l'individu. Maintenant, il serait judicieux de faire remarquer que le dualisme métissage/dégénérescence qui a nourri la réflexion pessimiste sur l'histoire tout au long du XIX^e siècle (André), à l'instar du comte de Gobineau,²⁴ n'est visible dans les plats de *Soumission* que parce qu'il s'inscrit dans une tendance anti-multiculturaliste générale présente dans la France d'aujourd'hui. Il suffit de lire *L'identité malheureuse* d'Alain Finkielkraut pour se rendre compte du désarroi de « la France sépia qui pleure son homogénéité perdue » (125), de la « France [qui] tend à se transformer en *auberge espagnole* » (114). La même expression, symptomatique d'un malaise civilisationnel, est utilisée par Camus dans son *Grand Remplacement*, où il regrette l'« appartenance française, réduite au statut d'auberge espagnole » (31). Richard Millet dans *Fatigue du sens* dresse un constat analogue. Sa description du peuple français rappelle étrangement la nourriture de François : « le peuple (...) n'est plus authentique, territorial, immémorial, en un mot français, mais erratique, simple fils de Nombre : un conglomerat d'associés, comme dirait Sieyès, et en perpétuelle instance de divorce ou se séparant de soi au sein d'une impossible union » (22). Comme pour la nourriture, et le peuple, c'est la « babélisation » d'un langage composé de « logorrhées syncopées, faites d'onomatopées diverses mais peu variées » (81) que déplore

²⁴ Dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853 et 1855) Joseph-Arthur de Gobineau considère que toute civilisation, à l'origine composée de races pures quoiqu'inégales, ne peut que sombrer dans la déchéance à cause des métissages.

Paoli : « une certaine sensation d'inconsistance de la réalité, de perte d'identité ou de dépossession de soi » (82).

Il va sans dire donc que l'hétérogénéité alimentaire à composante essentiellement islamique représentant l'un des aspects de la nourriture consommée dans *Soumission* s'imisce dans le débat politique actuel en France et en Europe. Elle remet sur la table la question ô combien épineuse du multiculturalisme, un phénomène social chargé d'une connotation négative surtout dans le contexte français. Considéré davantage comme un signe d'épanouissement des communautés musulmanes (Todorov) que comme « l'horizon idéal d'une société cosmopolite qui aurait dépassé préjugés et logiques xénophobes ou nationalistes, pour se faire accueillante à la pluralité », le communautarisme « peut servir un discours d'inquiétude sur les conditions du « vivre ensemble » (Dhume). Ainsi, l'imaginaire de l'alimentation issu de l'expansion de la culture musulmane cristallise-t-il, d'une manière efficace et économique, la question de la décadence de la France, tout en appuyant la régénérescence contemporaine des thèses décadentistes du XIX^e siècle.

À cours de carburant, François s'arrête à Martel, village situé à proximité de Poitiers. Tout laisse à croire que dans cette région où, selon le fameux « mythe identitaire » (Blanc and Naudin) Charles Martel aurait arrêté les Arabes en 732, François allait prendre sa revanche culinaire et repousser, ne serait-ce que fantasmatiquement, l'envahisseur musulman. Dès son arrivée, il rencontre l'agent des renseignements secrets Alain Tanneur portant, telle une arme, « un pain de campagne ». Reconnaisant que « le terroir, (...) est une catégorie sacrée dans la définition et la délimitation de l'identité ethnocentriste » (Djom 248), ce fils du pays l'invite chez lui pour un dîner jouant la carte de terroir : une série de vins et d'alcool sentent tous le Sud-Ouest (« Cahors », « Sauternes », « Bas-Armagnac ») mêlées à des plats de « résistance » issus de la France profonde (« des tartelettes au cou de canard et aux échalotes », « des souris

d'agneau confites accompagnées de pommes de terre sautées », « une croustade landaise aux pommes et aux noix »). « Cela faisait longtemps en tout cas que [le narrateur] n'avai[t] pas aussi bien mangé » 159). Pourtant, malgré sa consistance, le « terroir détox », si l'on ose ce terme, n'aide pas à se débarrasser des toxines musulmanes. Je reprends, par rapport à ce point l'analyse de Quaranta qui, tout en dépeçant la composition des repas, montre si bien les raisons de la défaite :

Pourtant, si l'on passe en cuisine avec Marie-Françoise, on se rend compte que le mythe d'une gastronomie locale et nationale s'effrite. Les tartelettes au cou de canard n'existent pas plus que la moussaka berbère ; il existe bien une recette de cou de canard farci, mais le cou de canard seul serait immangeable, même en tartelettes avec des échalotes. La salade de fèves, pissenlits et copeaux de parmesan, dont l'intitulé donne à lui seul la recette, lorgne du côté de l'étranger. La fève est la légumineuse du bassin méditerranéen et le parmesan est issu des terroirs italiens. Si le pissenlit *s'enracine* dans un terroir, au point qu'on appelle ainsi un grand nombre de plantes, les autres ingrédients trahissent l'espace national. (305)

Ainsi, « quand il [François] semble le plus résister à la cuisine orientale en brandissant le livre de recettes françaises, il amorce symboliquement sa glissade dans la tambouille islamique » (304).

Après le dîner, le narrateur prend la décision de se rendre à Rocamadour, plus précisément à la Chapelle Notre-Dame afin de se recueillir devant la Vierge Noire et se baigner dans ce qui reste de la ferveur de la chrétienté médiévale. Contemplant « l'enfant Jésus », il lui « semblait qu'il lui suffisait maintenant de lever son bras droit, les païens et les idolâtres [les musulmans ?] seraient détruits, et les clefs du monde lui seraient remises » (169). Ironiquement, c'est François qui s'évanouit victime « d'hypoglycémie mystique ». Tout de suite après, en route vers l'abbaye de Ligugé, bien que le chauffeur du taxi lui promette que « l'endroit était

calme, la nourriture délicieuse », il finit de s'y ennuyer et reconnaît que « ce séjour ne pouvait être qu'un échec ». En effet, on en déduit par rapport à notre thèse que ce qu'offre la chrétienté, en termes de rassasiement physique est absolument désincarné. Ni l'eucharistie, ni l'amour abstrait prôné par le moine Longeat (« La vie devrait être un constant échange amoureux, que l'on soit dans l'épreuve ou que l'on soit dans la joie » (218), « profite donc de ces quelques jours pour travailler cette capacité à aimer et à te laisser aimer en paroles et en actes » 218) ne peuvent satisfaire le besoin urgent du personnage de manger et d'avoir une compagne. C'est cette immatérialité qui signera d'après le narrateur, l'arrêt de mort de la chrétienté. Stéphane Chaudier dans son article « La guerre est déclarée : l'imaginaire polémique de Michel Houellebecq » reformule cette idée comme suit : « La victoire de l'islamisme sur la chrétienté est apparemment complète et s'explique aisément : compromise avec le monde moderne, laminée par la laïcité, la foi catholique s'est repliée sur le domaine étriqué de l'intimité, de la spiritualité ».

Si l'allusion à l'alimentation et à son corollaire la sexualité décroît ostensiblement dans cette partie du récit où le narrateur est censé se ressourcer dans la France chrétienne, elle ressurgit de plus bel dès que l'on évoque de nouveau de l'islam. Cela crée à notre avis un contrepoids significatif préparant graduellement la soumission finale.

Après un séjour spirituel raté, François retourne à Paris pour assister à la réouverture de la Sorbonne islamique. L'emprise islamique de ce bastion de la culture française est annoncée dès le chemin du retour à travers l'évocation des deux jeunes filles voilées qui, malgré une innocence affichée, font « une « razzia de confiseries ». Dans *Soumission*, le terme « razzia » est bien évidemment loin d'être insignifiant, surtout si l'on se réfère à son origine, son sens et sa visée. Gabriele Marranci dans *Jihad Beyond Islam* le définit comme suit :

The Islam state was becoming a superpower and needed to expand. Before developing organized military campaigns on a large scale, Muslim Arabs had conducted razzia. A pre-

Islamic term, *razzia* indicated a quick raid against non-Muslim territories aimed not at conquering lands, but rather to provide essential resources. The practice of *razzia* had, however, advantage that was more political and less economic. Although *razzia* Muslims did not take direct control of the plundered non-Muslim territories, indubitably these rapid and persistent incursions facilitated the decision of the constantly plundered tribes to join the growing Muslim community. Indeed, Muslim tribes were not only spared from *razzia* but could enjoy the resources derived from the traditional practice. (24)

Ce qui est intéressant dans la définition, c'est qu'au-delà de l'explication assez simpliste qui voudrait voir en ce terme « les jeunes musulmanes qui pillent, selon l'imagerie traditionnelle, le pays qu'elles occupent » (Quaranta 311), elle rend compte d'une stratégie politique d'ensemble adoptée par le nouveau régime islamiste. Il s'agit de s'approprier graduellement, telles des confiseries, les biens matériels et immatériels du pays, à l'instar de la Sorbonne et de son prestige, afin de faciliter la décision de s'adjoindre à la communauté grandissante des Musulmans. D'ailleurs, à partir de ce moment de rencontre avec les femmes voilées que s'amorce, toujours par le biais du motif alimentaire, la démarche de sollicitation voire de séduction de François.

Invité à l'Institut du monde arabe qui célèbre la réouverture de l'université, le narrateur se replie d'une manière gargantuesque sur la nourriture et l'alcool libanais. Passant d'une consommation modérée de « quelques mezzes » qu'ils trouvent « excellents, les chauds comme les froids » (235), il en avale encore une dizaine accompagnée de « quatre verres de vin rouge » avant d'« accept[er] un samboussek au fromage et un cinquième verre de vin » (236). Et, comme pour faire durer l'état de jouissance gustative, il ramasse le prospectus du traiteur libanais pour se faire livrer à domicile des mezzes « en forme de demi-lune presque de croissant! » (Quaranta 312). Quelques mois plus tard, dans l'une des salles de réception de Sorbonne islamique, François exprime son bonheur de retrouver cette même nourriture :

En pénétrant dans la première salle, je retrouvai avec bonheur les bannières du traiteur libanais qui m'avait accompagné pendant toute la rédaction de ma préface. Je connaissais maintenant le menu par cœur, et je commandai avec autorité mon assiette. (286-287) (À noter que la référence à la nourriture musulmane se fait en présence du mot hautement symbolique « cœur »).

La gourmandise affichée et assumée excédant la simple subsistance du personnage assure un supplément de sens par rapport au mythe du Grand Remplacement. A la lumière d'une longue tradition de réprobation de ce péché capital, François est d'emblée confronté à un appétit catastrophique. Son incapacité de se maîtriser devant ce qu'il mange fait passer sa nourriture du stade du signifiant au signifié. Il est, pour reprendre la terminologie du psychanalyste Amselek dans la phase de « l'incorporation » définie comme « le processus par lequel le mangeur ingère l'aliment et les symboles qui l'accompagnent, et devient ce qu'il consomme » (« La symbolique des aliments et de l'alimentation »). Pris, culinairement, dans la pente glissante de l'islamisation, le personnage est incapable de se rattraper. Un lien affectif puissant s'est créé entre lui et sa nourriture musulmane : « Once in contact, always in contact » dirait « la magie de contagion », l'une des lois de la consommation alimentaire (Le Fourn 211).

Néanmoins, l'importance que prend dans cette scène la franchise à l'allusion alimentaire musulmane ne se réduit aucunement à la personne de François. Elle conforte à travers lui la dissolution de l'identité culturelle déjà entamée par la liquidation de la Sorbonne pour des Saoudiens. Rien n'est plus offensant d'ailleurs que de troquer le vin et le fromage français, deux mythes fondamentaux de « l'idéologie gastronomique française » (Ferguson 13) contre du vin et du fromage libanais ! Remplacer, lors de des cérémonies officielles, la nourriture française par une autre étrangère, et par-dessus tout musulmane, symbolise la rupture du « lien indissociable entre la terre de France et une construction proprement nationale » (Ferguson 14).

Cette tendance s'exacerbe lors de la rencontre décisive unissant François et Rediger dans sa maison de la rue des Arènes. Poursuivant les méandres du péché de gourmandise, le narrateur mange goulûment tout ce qu'on lui présente : un peu de salé, beaucoup de sucré et curieusement de l'alcool à flot. Même s'il s'agit d'un simple apéritif où « l'écrivain [semble] s'essouffle[r] sur le plan gastronomique » (Quaranta 313), la portée symbolique du moment culinaire, où les mets et le vin se succèdent sans interruption, n'est pas des moindres :

- « J'ai aussi des alcools, du whisky, du porto, enfin ce que vous voulez. Et un excellent Meursault » (244).
- « un plateau sur lequel étaient disposés des petits pâtés chauds et un seau à glace contenant la bouteille de Meursault promise » (247).
- « Les petits pâtés chauds étaient délicieux, épicés mais pas trop, je reconnus la saveur de la coriandre. Et le vin était sublime » (247).
- « Je terminai mon verre, m'en resservis un troisième » (249).
- « Un coup d'œil en coin m'apprit que la bouteille de Meursault était vide » (253).
- « Un nouveau plateau avec une cafetière, deux tasses et une assiette de baklavas aux pistaches et de briouats. Il y avait aussi une bouteille de boukha et deux petits verres ». (254).
- « Rediger nous servit le café avant de poursuivre. Il était amer, très fort et me fit beaucoup de bien » (254).
- « Acceptant un baklava que me tendait Rédiger » (256).
- « Il me servit un verre de boukha, me tendit à nouveau le plateau de pâtisseries ; elles étaient excellentes, le contraste avec l'amertume de l'alcool de figue était délicieux » (258)

Aussi surprenant soit-il, l'intérêt de la scène réside, à notre avis, davantage dans la présence du sucre que du vin. Il semble en effet que l'exploitation métaphorique du vin, banni de la religion musulmane, reste tout de même assez prévisible. Il n'est là que pour rehausser l'aspect opportuniste et pragmatique d'une religion qui, pour grossir ses rangs, ne recule pas devant le contournement de ses interdits. De plus, en tant que « voie de déviance [...] qui permet au sujet de se transporter hors de lui-même, de faire céder la consistance de son moi au profit d'états dépaysés, étrangers et étrangers » (Barthes, *Brillat-Savarin* 12), le vin que Rediger offre à plusieurs reprises à François émousse son esprit et l'induit facilement en tentation. Le vin devient, paradoxalement, la promesse de résurrection pour l'islam. Quant à l'existence dans la scène de plusieurs plateaux de pâtisseries remplis de baklavas et de briouats dont la teneur en sucre est loin d'être négligeable attire particulièrement l'attention. Il s'agit d'un aliment à fort potentiel symbolique qui supporte un système de communication: « Sugar and sweetness are something special. The salience and sensuality of sugar and sweetness make them subject to special attention and strong feelings » (Rozin 109). Sachant que le sucre « est toujours associé d'une manière ou d'une autre au plaisir, à la gratification, à une forme de sécurisation lié à l'enfance, [et qu'] il est également associé à des usages sociaux fondés sur le don, les circonstances festives » (Fishler 256), s'adonner au plaisir sucré en compagnie de Rediger (le nom rappelle étrangement le verbe « digérer ») fait accéder les douceurs maghrébines que François engloutit au statut d'aliments « lubrificateurs » (Le Fourn), c'est-à-dire qui rapprochent les deux personnages et resserrent leur lien. D'ailleurs François se sent tellement bien qu'il « n'avai[t] pas tellement envie de partir » (259). Le ferment euphorique que génère l'alimentation sucrée dit le rapprochement entre les deux personnages, ce qui d'une part, remet en avant la complicité des élites dont « l'aveuglement n'avait rien d'historiquement inédit » (56). Tel un morceau de sucre sous la langue, elles s'évanouissent rapidement face à l'argent prodigué à flots par l'Arabie saoudite. D'autre part, il fait réapparaître une homologie

entre l'alimentation et l'appétit sexuel : « avec le sucré, l'érotisme n'est jamais loin » (11) dirait d'Ingrid Astier. En effet, la présence chez Rediger d'une femme maghrébine « grassouillette » qui ramène « des petits pâtés chauds » et d'une autre « d'une quinzaine d'années, vêtue d'un jean taille basse et d'un tee-shirt Hello Kitty » (243) fait naître chez François le fantasme d'une femme « comestible », érotique et au même temps remplissant son rôle mythologique de cuisinière ou de servante (Barthes, *Brillat-Savarin* 11). Ces motifs doublement charnels ne peuvent qu'achever sa conversion à l'islam et de sceller finalement le triomphe d'une religion ennemie. Ainsi, tout en incarnant l'imaginaire contrasté du plaisir et de tentation voluptueusement mortifère, la nourriture sucrée et le vin enivrant offerts à un invité en manque d'amour et de convivialité accélère sa chute ainsi que celle de son pays.

En guise de conclusion, il s'avère, jusqu'à ce stade de l'analyse, que le dispositif romanesque mis en place dans *Soumission* oriente vers une représentation catastrophiste de l'islam-menace ne serait-ce qu'à travers l'actualisation romanesque de toute une panoplie de thèses islamophobes. En jouant sur un sentiment d'étrangeté territoriale, alimentaire, sociale, symbolique amorcée par la visibilité accrue des musulmans et de leurs mœurs, le roman prétend dévoiler l'« instauration d'un mode de vie étranger, forçant les petits Blancs à se soumettre [jusqu'à la conversion à l'islam] pour reprendre le constat zemmourien (Corcuff 124). Il s'agit d'« une parole en apparence hétérodoxe, une parole qui ne cesse de s'annoncer comme défi lancé aux tabous , comme rupture déclarée avec les idées reçues » (Durand and Sindaco 28) qui devient, paradoxalement, extrêmement clichée. Elle avance « par formations figées avec ses thèmes obligés et ses mots fétiches » (28). Il est ainsi légitime de dire qu'« elle a d'autant moins à envier à la « langue de bois » de la « propagande néolibérale » et du « credo progressiste » » (28) qu'elle ne cesse de fustiger tacitement. Voilà ce qu'une première lecture ne peut passer à côté. Néanmoins, le texte recèle d'autres couches de lectures et incite de voir l'au-delà de ce trop-plein d'« hétérogénéité montrée ».

Chapitre 3 : Et s'il y a une thèse « islamophobe », faut-il la croire ?

Lors d'une conférence intitulée « La religion dans les romans de Michel Houellebecq », l'auteur répond à la question posée par Agathe Novak-Lechevalier « Comment vous caractériseriez la représentation de l'islam dans le roman [*Soumission*] ? » en disant tout simplement : « On ne peut pas dire qu'il y a une représentation de l'islam dans le livre » (Novak-Lechevalier « La religion dans les romans de Michel Houellebecq »). Loin de se fier à un illusoire gage d'authenticité ou de sincérité auctoriale dans l'interprétation des œuvres littéraires où, la « mauvaise foi » au sens blanchardien du terme est toujours de mise, j'estime effectivement que le roman offre des raisons pour envisager l'indétermination de l'interprétation. En d'autres termes, *Soumission* pourrait être considéré dans le sens d'une illustration d'une projection réalisable, notamment la prise de pouvoir réel et symbolique d'un parti politique islamique en France avec toutes les conséquences que cela puisse impliquer, tout en ouvrant simultanément sur d'autres possibles.

Il semble donc que le caractère postmoderne du roman pourrait faire résorber son insistante dimension islamophobe et interroger davantage la question de « la crise religieuse » Franco-française prétextée par la montée en puissance de l'islam en France. Malgré son importance et consistance aisément vérifiables, je ne m'attarderai pas amplement sur la possibilité de cette lecture, et ce, premièrement, par un souci de cohérence et deuxièmement, parce que j'estime que le caractère « non-sérieux » de la thèse islamophobe n'en fait pas moins un produit social dont l'impact sur le marché des idées est loin d'être négligeable. A la lumière de l'apport théorique de Meizoz, Baroni, Korthals Altes et sociologique de Gérald Bronner, *Soumission* constitue un relais efficient de représentations uniques homogénéisant un espace de croyance déjà saturé par le discours néo-réactionnaire.

3.1 *Soumission* ou « l’assertion feinte » ²⁵

Faut-il avouer que la densité de « l’intertexte doctrinal » (Suleiman 77) travaillant la trame narrative du roman, où l’on fait exagérément appel à plusieurs thèses hostiles à la présence et l’évolution de l’islam en France et en Europe : Eurabia et son concept clef de « dhimmitude », la judéophobie inhérente à l’islam, le Grand Remplacement théorisé par Renaud Camus, laisse le lecteur perplexe. L’accumulation outrancière de ces allégations dans une sorte de patchwork²⁶ doctrinal tend à les déconstruire et à les vider de leur sérieux. Hoquet dans « Bander dur et oublier l’amour » va jusqu’à dire que dans *Soumission* :

Tandis que nous sont infligées ces copieuses pages de spéculation et de prospective, nous sentons bien qu’au fond Houellebecq et son narrateur se moquent pas mal de tout cela. On soupçonne même que Houellebecq, comme il l’a fait dans *La Carte et le Territoire*, s’amuse, plagie, emprunte à la toile des matériaux sans droits d’auteur. (434)

Le texte est émaillé en effet de plusieurs petits moments de « disbelieves », pour reprendre l’expression de Coleridge, dont l’extrême subtilité n’en dégonfle pas moins les prétentions explicatives des différents « personnages supports-doxiques » de Lempereur à Tanneur. Féliciter Lempereur « de la qualité de son alcool de poire » (72) après de longues tirades d’illustration de la théorie du « Choc des Civilisations » sur le sol français ou qualifier ironiquement Tanneur (dont le nom rappelle le verbe familier « tanner » c’est-à-dire « agacer », « importuner ») de « stratège en chambre » (152) après avoir démontré que les élites politiques françaises sont impliquées dans l’« Eurabia » de Bat Ye’or, est une manière de se distancier voir de désacraliser sur le mode burlesque des fantasmes islamophobes.

²⁵ Genette, *Fiction Et Diction* (56)

²⁶ J’emploie l’expression de « patchwork doctrinal » m’inspirant du terme employé par Houellebecq lui-même dans une vidéo accordée à *BiblioObs*, pour qualifier son style littéraire après avoir été accusé de plagiat pour son roman *La carte et le territoire*.

Ainsi, en reprenant systématiquement « les délires paranoïdes qui saturent quotidiennement [les] écrans de télévision » (Bourmeau) et forgent conséquemment l'imaginaire collectif européen et occidental sur l'islam, il semble que l'écrivain dévoile l'armature de son récit de façon trop ostensible pour que le lecteur puisse se glisser innocemment dans l'univers du texte. S'agit-il d'un simple alignement « paresseux » (Meizoz, « Lettre à Michel Houellebecq » 79) sur « une littérature concertante » en ce qu'« elle fait chorus sur le cliché du moment et se porte à grand bruit sur le devant de la scène culturelle » (Viart and Vercier 9) ? Nombre de critiques comme Spieser-Landes (2016), Nicholas Léger (2015), Guy Berger (2015) y consentent en considérant que l'islam évoqué dans le roman est « un pur artefact littéraire » (Léger, « *Soumission* de Houellebecq : le droit à l'irresponsabilité ? » 42). Ni le fantasme exotique de la polygamie, ni la soumission supposée des femmes arabes, pas plus que la violence des jeunes musulmans mâles n'ont de consistance réelle. Ce sont d'éphémères constructions, des épouvantails idéologiques qui, en supposant « des effets d'évidence aveuglantes » (Novak-Lechevalier, « Croire ou ne pas croire ») vendent la mèche du travail de l'écriture. Le roman de Houellebecq tend le piège des raccourcis qui réduisent à rien notre pensée. « François est une personne, nous en faisons un symbole et croyons voir derrière Ben Abbes « les musulmans », les immigrés, les migrants bientôt, ici les identitaires, là les fascistes, ailleurs les catholiques et nous aussi, partout, un peu perdus. Le monde que façonne un roman est une machine à illusions » (Quaranta 263). De toute évidence, cela ne veut pas dire que le roman s'enferme dans une réflexion autarcique « sans estomac » pour employer le mot de Pierre Jourde, ou qu'il s'agisse d'une « preposterous fantasy » (Bellaigue) dépourvue de valeur intrinsèque. Replacer les stéréotypes manifestés à l'excès et le recyclage plat des thèses islamophobes dans l'économie générale du livre donnent à croire qu'ils sont là pour « autre chose » (S 295). « Ce ne sont en somme que des alibis : l'essentiel est ailleurs » (Spieser-Landes 48). Cet « ailleurs », difficile d'accès forcément, ressortit du cadre narratif que Houellebecq s'est taillé sur mesure pour

« tenter d'explorer la possibilité d'une île cette fois-ci religieuse » (Léger, « Le *Soumission* de Houellebecq : le droit à l'irresponsabilité » 43). C'est ainsi que nous arrivons à l'avant dernière partie où, grâce à un tour de force fictionnel, *Soumission* rend possible une lecture sinon « islamophile » du moins sensible au besoin existentiel d'une société totalement déchristianisée.

3.2 Soumission à l'islam ou soumission philosophique ?

D'abord, faut-il rappeler que l'attrait pour le fait religieux, qui n'est aucunement un simple attrait ethnologique ou culturel, est une veine omniprésente parcourant l'ensemble des écrits fictionnels et apparences publiques de l'auteur. *Rester vivant* « est influencé par Saint Paul » (Houellebecq : « À long terme »), *Extension du domaine de la lutte* exprime l'impossibilité de réconciliation avec la foi catholique, *Les particules élémentaires* « makes a harrowing diagnosis of contemporary malaise » (Betty 21) en l'absence d'une vraie religion soudante. Même *La possibilité d'une île* qui semble le plus éloigné de ce sujet avec ses clones et ses « néo-humains » « raises serious questions about the future of religiosity in western societies » (Betty 51). La religion ou le religieux au sens large du terme, souvent relégué depuis les travaux de Marx, Durkheim et Weber au rang d'un comportement « primitif » voué au dépérissement suite à la sécularisation de la société, semble retrouver un nouveau souffle chez Houellebecq. D'ailleurs à parcourir ses interviews, surtout après la sortie de *Soumission*, l'on se rend compte que la question du « retour du religieux » l'obsède particulièrement : « l'athéisme est mort » (« Houellebecq : « La République Est Morte »), « Je ne suis plus athée », « Je prends le besoin spirituel au sérieux. » (« Houellebecq : « Je ne suis plus athée »), « je crois au retour du religieux » (« A long terme »), « le retour du religieux difficile à contester », « athéisme est difficile à tenir, c'est douloureux » (« Michel Houellebecq : interview « Soumission" son livre (polémique) »)). S'inscrivant dans le cadre de réenchantement du monde, maintes lectures critiques s'accordent à considérer l'islam de *Soumission* comme « une planche de survie »

(Léger, « Soumission de Houellebecq, ou L'épuisement de tout »), « un remède à la maladie de l'Occident » (Warin 240), « une porte de sortie de la crise que traverse l'Occident » (Fieu 62). Néanmoins, si elles ne tombent pas toutes dans une appréciation apologétique de la religion musulmane, ce que semble dire Louis Betty dans *Without God* :

Strangely enough, the novel at places seems to extol Islam at the only possible cultural, religious, and economic replacement for a Europe, and specially a France, that had long ago abandoned Christianity and now wallowed in an incoherent liberalism. (124)

Elles ont tendance à sous-estimer voire négliger la forte potentialité qu'offre le roman, à renverser la puissance assertive du geste moderne. L'exploitation de la topique religieuse musulmane procèderait à mon sens d'une tentative de « challenger » la catégorie du nouveau et la tyrannie des valeurs devenues celles du présent à l'instar de la sécularisation, l'autonomie, et le progrès. En d'autres termes, la soumission à l'islam, incarnation absolue de la régression dans l'imaginaire occidental, serait une façon de remettre les pendules « existentielles » à l'heure. Me référant à l'éclairage philosophico-sociologique de Michel Maffesoli (2009) qui donne à réfléchir sur notre présent, non pas en sollicitant les grandes valeurs de la modernité devenues désuètes, mais en faisant revivre ce qu'il appelle « le primitif », ou les valeurs qu'on croyait obsolètes, comme le tribalisme ou le besoin de créer des liens communautaires, il s'avère que l'islamisation de la société et la conversion conjecturée du personnage ne sont qu'un scénario outrancier et caricatural d'« un nécessaire (re)commencement de ce qui s'est sclérosé » (Maffesoli 15). Face à la routinisation individuelle et collective qui n'offre aucun idéal au citoyen (« la vie [de François] continuait, par son uniformité et sa platitude prévisibles » 18) et l'épuisement d'un « système électif » basé sur « l'alternance démocratique » entre gauche et droite (« les ultimes résidus d'une social-démocratie agonisante » 15) la religion, aussi archaïque soit-elle, se présente comme un possible retour au rêve. Éventuellement un remède aux différentes

déliquescences, notamment celle du moi, de la transcendance, de l'amour, de la famille. Pour concrétiser mon propos, je mettrai l'accent sur la question de l'autonomie individuelle, une des décompositions rehaussées par l'exploitation du thème de l'islam.

Le concept de « soumission », malgré sa création d'un effet d'évidence aveuglante avec la religion musulmane (« Islam » signifie « soumission » en arabe), pourrait être pris comme l'expression originelle et abstraite d'une posture ontologique légitime et nécessaire à la survie. Derrière la grossière soumission de la France à l'islam, de François à l'islam, de la femme musulmane à son mari, forcément musulman, bref derrière « l'extrême soumission à un Dieu unique et terrible » (Warin 240) se profile l'idée « renversante et simple » (S 260) suggérée par l'évocation d'*Histoire d'O*. Selon ce roman, « le sommet du bonheur humain réside dans la soumission la plus absolue » (260). Au-delà des délires paranoïdes que l'islam enclenche dans une société profondément sécularisée, cette religion qui « accepte [donc se soumet] le monde, et (...) l'accepte dans son intégralité, (...) accepte le monde *tel quel* » (260) porte à son plus haut degré la philosophie de la soumission. D'ailleurs, la défense d'une telle posture philosophique absolue est revendiquée par l'auteur dès la sortie du roman :

La seule théorie authentiquement perdante en ce moment, c'est l'idéologie débutée avec le protestantisme, atteignant son apogée au siècle des Lumières et aboutissant à la Révolution, fondée sur l'autonomie de l'homme et le pouvoir de sa raison. Ça c'est une idéologie qui est très mal partie, je ne lui ai d'ailleurs même pas donné la parole dans mon roman » (Van der Plaetsen).

Sa position se vérifie avant même la sortie de *Soumission* : « Je n'aime ni le désir ni le mouvement (...) je souhaite leur disparition. Et je m'y emploierai » (qtd in. Korthals Altes, « Persuasion et ambiguïté » 32). Pour expliciter davantage cette philosophie aux accents schopenhaueriens qui, mis à part son exploitation d'un fond religieux clivant, n'a en réalité rien

d'original chez Houellebecq, je dirai qu'elle s'en prend essentiellement à « la libération de tout» (Bienczyk), un des récits émancipateurs de Mai 68 :

Houellebecq décrit le monde, pour reprendre le terme de Baudrillard, « après l'orgie », quand la vitesse de la libération (de tout : du sexe, de l'information, de la communication) s'est surpassée elle-même et, à cause de son excès, est sortie de sa trajectoire : la libération (= épuisement des possibilités) a conduit vers la destruction de ce qui avait été libéré, la frénésie des limites à cédé à l'extinction des stimuli, à l'éclatement du désir, à la passivité sentimentale et génitale. (Bienczyk 36)

Dans une société qui « s'attache à organiser le désir dans des proportions inouïes » et où il est impératif que l'homme postmoderne « croisse, s'étende et dévore la vie des hommes» (*Les particules élémentaires* 161), le personnage choisit simplement la retraite. Face à une insoutenable crise des relations humaines provoquée par un modèle concurrentiel et libéral où l'on se trouve condamné à lutter bestialement pour assurer la satisfaction de ses besoins, François répond « *Fuck autonomy* » (227). C'est ce qu'exprime, plus convenablement, Louis Betty:

It is as if the novel asks, « Read and tell me if you do not, somewhere in your heart, feel tempted by this vision of a Europe in which family life has been restored, men and woman have their assigned roles, the economy has been stabilized, and eternal life is reaffirmed. (124)

Au système libéral contemporain où la volonté de vivre ne cesse de créer des désirs que l'homme ne parvient pas à satisfaire, donc qui le condamne à une constante souffrance, pour parler comme Schopenhauer, l'islam représente des solutions radicales : au papillonnage sexuel obsédant et lassant, le tranquillisant ancrage polygame et familial, à l'agitation d'un mariage d'amour, la sérénité d'un « mariage arrangé », à l'excitation des jupes, la décence apaisante, à

l'effritement des institutions collectives, l'affirmation du pouvoir politique. En un mot à la souffrance du désir, le « quiétisme » du renoncement. Ce sont certes des solutions faciles et exagérées qui fonctionnent comme des slogans accrocheurs. Néanmoins, elles peuvent laisser voir le désarroi d'un homme livré à lui-même face « à l'éclatement des anciens systèmes de défense et d'encadrement des individus » (Lipovetsky 81). Incapable de supporter le poids d'un être de plus en plus « décloisonné », « mobile », « fluide » et « socialement indépendant » pour reprendre la terminologie de Lipovetsky, le protagoniste, sorte de « particule élémentaire », décide tout simplement de nier sa volonté, se soumettre, se convertir :

Il faut donc presque toujours que de très grandes souffrances aient brisé la volonté, pour que la négation du vouloir puisse se produire. Nous ne voyons un homme rentrer en lui-même (...) qu'après qu'il a parcourus tous les degrés d'une détresse croissantes, et qu'ayant lutté énergiquement, il est près de d'abandonner au désespoir. (Schopenhauer 496)

De toute évidence, une telle posture pourrait apparaître « blasphématoire » (260) en considération des injonctions des utopies modernistes. Elle est à vrai dire l'expression hyperbolique d'« un acte conservateur mais résignée, un repos enfin possible après la fébrilité consumériste » (Léger, « L'épuisement de tout » 2). Face à une absence métaphysique insoutenable, François a choisi de renarrativiser son existence, l'orienter davantage vers un horizon transcendant. D'ailleurs, en faisant abstraction de toute la charge dysphorique qu'une conversion à l'islam pourrait receler « ce constat résume parfaitement le cheminement des protagonistes des romans de Houellebecq qui passent tous par des souffrances morales croissantes avant d'atteindre un seuil au-delà duquel la vie (celle qu'ils ont vécue jusque-là) n'est plus possible » (Wagner 129).

Ainsi, ce qui semblait de prime abord « une invention futuriste cocasse ou démente » (Bessar-Banquy 365) d'un avenir français assujéti à l'islam prend-il, à la lumière de l'éclairage schopenhauerien et des philosophes de la postmodernité Lyotard, Lipovetsky, Maffesoli, une autre tournure moins agonistique, plus apaisée. L'« avancée irrésistible du mal » (Liogier 82) incarnée dans la prise de pouvoir d'un régime islamiste et la promesse d'un renversement apocalyptique de tout un héritage libéral se dissolvent en une utopie inverse, régressive et communautaire où s'expriment les angoisses postmodernes d'un simple « citoyen *light* » (Lipovetsky, « l'heure ») en manque d'encadrements et d'attaches.

Like Houellebecq's other novels, *Submission* wonders whether the anxieties of modernity and of individual freedom are worth the benefits they (allegedly) produce. This is a question that modern West has always faced in one form or another, and it is through the prism of Islam that it asks the question today (Betty 124).

Soumission arrive conséquemment à concrétiser la leçon de l'utopie narrative classique basée sur la réversibilité des systèmes sémiotiques (Atallah 2). Il fait mobiliser un sujet aussi controversé que l'islam pour créer au niveau diégétique « [un] système utopique/dystopique au sein [duquel] se diffractent et se réfléchissent la condition de l'homme postmoderne et l'aliénation sise au cœur de la société libérale contemporaine (Atallah 2).

Démontrer que le roman de Houellebecq *Soumission* maintient, par rapport à la prise de pouvoir islamiste en France, au moins deux lectures antithétiques tout à fait légitimes et défendables est une preuve de la complexité polyphonique de l'œuvre. Étrangement oxymorique, sa lisibilité, répulsive à des moments par trop de clarté référentielle, n'en fait pas moins « un cas d'illisibilité contemporaine » (Baroni and Estier). Maintenant, j'estime qu'il serait tout aussi fructueux de dépasser la simple construction de sens et l'idéal d'une lecture « objective » qui s'astreindrait à comprendre avant de juger pour s'orienter à un moment de la

recherche vers « la valeur et l'évaluation [qui] font [...] figures de grandes oubliées, voire de grandes refoulées » (Dufays 278) de l'analyse littéraire. C'est ce que propose notamment Liesbeth Korhals Altes dans son dernier ouvrage *Ethos and Narratives Interpretation : The Negotiation of Values in Fiction* (2014) en préconisant une approche « méta-herméneutique » fondée sur l'analyse des opérations interprétatives mobilisées par des lecteurs empiriques. Elle appelle à ménager une place centrale à l'attribution des valeurs « soigneusement évacué[e]s par la théorie littéraire dominante » (Altes, « persuasion et ambiguïté » 29).

Je tiens à préciser d'emblée que le choix de cette méthode ressortit d'une nouvelle manière d'appréhender le texte littéraire et plus particulièrement le texte houellebecquien. Cela a été amorcé par des critiques contemporains comme Raphael Baroni, Jérôme Meizoz ou Liesbeth Korthals Altes. Il s'agit en fait, de prendre en considération le « nouvel état du champ littéraire contemporain » (Meizoz, *L'œil* 202-203) où l'exposition médiatique permanente des écrivains et la prolifération de leurs prestations publiques (lectures, entretiens, séances de signature, performances, résidences d'écritures, festivals littéraires, lectures en public...) au sein d'une « spectacularité généralisée » de la société, tendent à déstabiliser les assises interprétatives héritées du siècle dernier (Baroni) et à saper la sacro-sainte autonomie du champ littéraire français :

In the actual argumentations of readers (even of the professional readers that critics claim to be) about meanings and values attributes to a literary work, references to the ethos of the author-whether understood as implied by the work, constructed by the reader, or as that of its real maker- often do play an important role, as at tested by reception documents. (Altes, "Slippery author figures" 98)

L'indépendance de l'espace esthétique et moral propre à la littérature instituée au cours du XIXe siècle et maintenue jusqu'à aujourd'hui (Meizoz, « Le roman et l'inacceptable ») est

« évidemment contingente, et même datée, marquée par les enjeux d’une autre époque » (Baroni 2). Cela s’exacerbe avec le cas Houellebecq qui, en investissant plusieurs types de supports et d’espaces génériques, implique d’appréhender ensemble un corps et un corpus, une œuvre et une posture ²⁷ (Bottarelli). Baroni dans « Houellebecq, de l’œuvre à la créature transmédiatique » rend compte justement de la fragilité de la posture houellebecquienne :

Lorsque nous lisons cette œuvre [*Soumission*], il est en effet difficile d’échapper à un questionnement qui concerne l’implication de l’écrivain et l’impact de sa fiction sur le monde. Certes, dans une fiction, l’écrivain cède sa parole à des créatures fictives, qui s’expriment sur une scène construite par le récit, ce qui offre certaines libertés par rapport aux contraintes des discours « sérieux ». Mais ce décrochage n’entraîne pas une coupure totale des voix scénographiées par rapport à l’auteur, car le lecteur peut toujours s’interroger sur leur degré d’autonomie (Baroni).

En articulant les apports de cette nouvelle tendance critique qui réintègre la fameuse question des rapports entre la littérature et la société, au travail sociologique de Gérard Bronner dont les recherches portent essentiellement sur les croyances collectives, les enjeux contemporains du croire, les mécanismes spécifiques du marché cognitif, je considère que la représentation stéréotypique de l’islam dans *Soumission* participe à la constitution et à la consolidation d’un « monopole cognitif » en place dans la France et l’Europe d’aujourd’hui. En d’autres termes, le best-seller devient un médiateur ou un diffuseur efficace de représentations uniques.

²⁷ Pour plus de détails, consulter le mémoire de Maîtrise universitaire d’Alice Bottarelli *Michel Houellebecq : négociation de présence et dispersion créatrice* qui rend compte d’une manière exhaustive de la vertigineuse présence médiatique de Michel Houellebecq ainsi que du « déploiement multimodal » de son œuvre. En étant tout à tour romancier, essayiste, épistolier, poète, performeur, chanteur, acteur, photographe, il laisse entendre des discours contradictoires qui interfèrent dans la construction du sens.

3.3 *Soumission* face au marché cognitif

A partir de deux considérations clefs : le caractère grand-tirage, grand public du roman, et l'importance de « la réception journalistique entr[ant] en jeu avant la réception universitaire » (Bottarelli 18) qui, tous les deux, consacrent manifestement, une lecture « « ordinaire » sérieuse des opinions anti-islamiques du roman, c'est-à-dire fermée à d'autres « tentations inférentielles » (Bronner, « Ce qu'Internet fait » 39), il serait judicieux de réfléchir sur le statut de l'œuvre en tant que relais efficient de stéréotypes envers la communauté et la religion musulmanes en France et au-delà. Ce produit, destiné à toucher le public le plus large possible et à susciter le maximum d'identifications, met en scène des représentations jugées consensuelles et propose au marché des produits standardisés. Si le roman se raconte forcément à l'aune des représentations sociales en vigueur proposant des schémas se référant et contribuant à l'imaginaire collectif, le best-seller, en considération de sa large réception, radicalise à mon avis ce fait. Il participe notamment dans notre cas d'une forme d'« « avarice cognitive » (...) qui conduit souvent à endosser des croyances douteuses mais relativement convaincantes » (Bronner, *L'empire des Croyances* 41) vis-à-vis des musulmans. Elles sont devenues commodités à des compositions discursives ou narratives justifiant la décadence vertigineuse de la France et de l'Occident.

La représentation et le monopole cognitif

Loin des connotations multiples qui sont souvent source de confusion et de débats inhérents à la théorie postcoloniale, féministe, structuraliste, déconstructiviste, etc., je prends le concept de représentation dans ses acceptions les plus simples 1) formation d'une idée dans l'esprit 2) « le principe sémiotique selon lequel quelque chose « tient lieu » d'autre chose, ou selon lequel une personne ou un groupe parle au nom d'autres personnes ou groupes » (Shohat 166) 3) la représentation comme « struggle » selon les anglo-saxons :

Who represents what to whom, for what reasons, through what institutions, to what effect, to whose benefit, at what costs? What are the ethics of representation? What kinds of knowledge and power do authorized forms of representations produce? What kinds of people do such representations produce? Who owns or controls the means of representation? (Jay 10)

A la lumière du célèbre article de Gayatri Spivak « Can the Subaltern Speak », nous constatons que les musulmanes dans *Soumission* sont présentées non seulement comme soumises, mais surtout comme des exclues de la sphère de la représentation. Leur « invisibilisation » due à l'intersectionnalité des rapports sociaux de classe, de race, de sexe et de religion les condamne à subir une représentation faussée par l'unique détenteur de la représentation, notamment l'auteur. En deçà de la langue et de la voix, ces « autres » du discours narratif sont incapables d'occuper le terrain ou de se présenter. Qu'elle soit étudiante, femme au foyer, ou prostituée, la musulmane est réduite à être celle pour qui l'on parle. Cela se traduit clairement dans la narration où à aucun moment la parole ne leur est donnée. Spatialement écartées et temporellement figées, elles sont toujours acculées au silence de la réclusion, du « cloître » *dixit* le texte. Décoratives plutôt qu'agissantes, « adjectifs plutôt que verbes » (Bersianik).

La voix est évidemment une problématique féministe bien établie. Elle s'articule au devenir sujet des femmes en leur permettant de sortir du silence, de l'oubli et de rompre avec l'assujettissement. La confiscation de la voix ou l'impossibilité d'en structurer une constituent donc, pour prolonger l'idée de Bronner, un déficit de représentation de soi qui dérègle le marché cognitif et fait émerger des énoncés concurrentiels qui ne sont pas forcément en adéquation avec la réalité. Je considère que le roman de Houellebecq *Soumission* en tant que produit cognitif à succès impose, entérine, ressasse et consolide aux yeux d'une opinion publique relativement homogène d'autres énoncés du même acabit : la musulmane, voilée ou non, reste

le parangon de l'anti-modernité, de l'archaïsme, victime des traditions d'arriération, incarnant l'irréductible incompatibilité entre l'islam et les valeurs démocratiques de la France.

Maintenant le succès de la représentation stéréotypique de la musulmane, et de l'islam en général, est assuré au sein de l'univers discursif français grâce à des facteurs concrets qui permettent, selon Bronner, d'établir le succès d'un quelconque produit cognitif sur le marché :

Les trois facteurs qui établissent le succès d'un produit cognitif sur le marché sont le médiateur de la croyance (qui peut être aussi son producteur) le récepteur (qui deviendra un croyant et donc souvent à son tour un médiateur) et le produit en lui-même. (Bronner, « Le Succès d'une Croyance » 138)

Le médiateur/producteur

Bien que cela puisse paraître évident, le médiateur qui arrive à emporter la conviction par rapport à une croyance, ou dans notre cas, une représentation, ²⁸ doit selon Bronner jouir d'« un prestige » de nature à influencer (Bronner, « Contribution » 137). Cela s'applique parfaitement à notre cas où le médiateur/producteur d'un « prêt-à-penser »²⁹ de l'islam jouit d'un statut privilégié sur la nouvelle scène littéraire nationale et internationale. Inutile de rappeler que Houellebecq est considéré comme « l'auteur français [vivant] le plus lu » (Develey) qu'il est traduit dans plus de 30 langues et qu'il est reçu en « véritable vedette planétaire » (Payot) partout dans le monde. La « Houellebecqmania » dont il fait l'objet est exprimée en ces termes dans un article de *L'Express* : « Gros titres dans les journaux, plateaux de télévision, séances de lectures surbookées... Dans chaque pays, le même scénario hollywoodien se reproduit pour

²⁸ La différence entre croyance et représentation est la suivante « les croyances sont (...) intégrées dans cette vaste nébuleuse que sont les représentations sociales sans que les lignes de partage soient définies » (Bronner, « Contribution à une théorie de l'abandon des croyances : la fin du Père Noël » 120)

²⁹ C'est Ruth Amossy qui qualifie le stéréotype comme un « prêt-à-penser de l'esprit ». *Stéréotypes et Clichés: Langue Discours Société* (2005).

accueillir "le plus important écrivain français depuis Camus" » (Payot). La grande admiration pour l'écrivain qui frise à des moments l'idolâtrie le présente d'une manière étrangement récurrente comme un prophète aux dons prémonitoires incontestés dont la faculté accrue à sonder le réel est à l'origine de l'hostilité à son égard. Voici par exemple ce qu'on peut lire sur le site des « Amis de Michel Houellebecq » :

Michel Houellebecq a changé ma vie. Il est une sorte de prophète. Il est doué de la capacité très rare de percevoir le monde avec un niveau de sensibilité sans égal. Et il a un talent qui lui permet de nous retransmettre ses perceptions. Voilà ce que certains ont du mal à accepter. Ils ne veulent pas qu'on leur dise le monde tel qu'il est, ni la souffrance de tout être humain écartelé entre ses aspirations et la réalité. » (qtd.in Patricola 70)

De même, dans *Michel Houellebecq ou la provocation permanente*, Patricola relève que l'écrivain « met systématiquement en avant sa lucidité voire son écriture prophétique » (225). Et dans un entretien avec Martin de Haan, le romancier va jusqu'à avouer que : « (...) Je suis dans un système où l'auteur a toujours raison, et c'est tout. Je suis Dieu, quoi » (De Hann). Donc Houellebecq se présente sans trop tergiverser comme le « prophète de malheur » dont parle Dupuy qui « fixe son regard sur le scénario du pire et l'annonce comme étant inévitable » (22).

Pour revenir au roman en question, il serait fastidieux de rappeler tous les articles qui soulignent la terrible concomitance ou « télescopage » (Leyris, « Michel Houellebecq ») entre la sortie de *Soumission* le 7 janvier 2015 et les attentats de Charlie Hebdo ³⁰ expliquée par son incroyable don prophétique. On parle à la suite des attentats de Paris, et la liste est loin d'être

³⁰ Le dernier numéro de Charlie Hebdo présente à sa « Une » une caricature de l'auteur où le « mage Houellebecq » annonce : « En 2015, je perds mes dents, en 2022, je fais Ramadan » (Leyris, « Le Frappant Télescopage »).

exhaustive, du « nouveau roman (terriblement prophétique) de Houellebecq dans la France soumise à l'islam » (Scurati), « Baudelaire, Bernanos, Houellebecq : les écrivains sont-ils des prophètes ? » (Tremolet de Villers), « « *Soumission* », la prophétie de Houellebecq » (Baptiste). Même constat est à relever avec Jean-Luc Azra qui, dans son article « Le roman prémonitoire », se dit « tenté de penser » qu'il existerait un lien de prédiction entre l'attentat fictif écrit dans le roman *Plateforme* paru le 24 août 2001 et l'attentat de Bali (survenu le 12 octobre 2002). Il parle même de « capacité prédictive des intuitions de Houellebecq » qui a pu anticiper tous les détails de l'attentat : « la même partie du monde, les mêmes circonstances précises, des assassins similaires, des victimes en nombre comparable et d'origine identique » (1).

Au don de prophétisme, qui est par essence une élection, s'ajoute une forme paradoxale d'autorisation que Marc Angenot appelle la posture de « la parole sans compétence » ou de « la déclaration d'incompétence » (*La Parole* 75). Cette appellation confère, étrangement, plus de légitimité aux propos de l'énonciateur : « Le désintéressement d'une personne concernant un fait raconté est un facteur important de crédibilité » (Bronner, *L'empire des croyances* 222). Désabusé et renonçant au savoir comme mode de pouvoir, il « comprend que c'est de cette incompétence même qu'il va cependant tirer son droit à parler » (Angenot, *La Parole* 76). Sa parole est celle d'un homme entièrement impliqué dans le réel comme seul gage de vérité. Cette posture rappelle à certains égards celle de l'auteur lui-même. Il ne cesse de se positionner aux antipodes de la figure classique de « l'intellectuel français ». Il adopte une rhétorique de désengagement ou de désintéressement lui permettant d'esquiver le désir de lui faire assumer ses énoncés tant romanesques que médiatiques. Lors d'une interview accordée à *L'Obs* après la sortie de *Soumission*, l'auteur avoue : « Je capte une situation, c'est tout. Je parviens à capter parce que je n'ai pas d'*a priori*, je suis neutre [...] Je ne suis pas un intellectuel de centre gauche, quoi » (Lancelin, « Michel Houellebecq ») ou encore « me demander un avis sur un sujet, quand on me connaît, c'est absurde » (Robert-Diard).

Le prophétisme et le non-savoir comme formes de légitimation de la parole et vecteur du dire-vrai constituent deux aspects ou « compétences » (Bronner, *L'empire Des Croyances*) de l'auteur qui lui permettent de « faire baisser le prix du produit [Musulmane=soumise=arriérée par exemple] et le rendre (...) beaucoup plus facilement consommables » (Bronner, *L'empire Des Croyances* 221). Pour le dire autrement, cet éthos ³¹ qui est des plus complexes en ce qui concerne Houellebecq joue un rôle prédominant ³² dans l'imposition de « l'autorité de la triviale doxa » (Angenot, *La Parole*) par rapport à la représentation du musulman. Le « capital de visibilité » de l'auteur permet de conférer voix et visage à la pensée unique des médias, et consolide, conséquemment, un monopole cognitif déjà en présence, et régulièrement proposé à l'appétence de lecteurs-cibles.

Le récepteur/ médiateur

Le récepteur (lecteur ou spectateur dans notre cas), en position d'acheteur potentiel de la représentation doxique qui s'offre à lui à travers le roman, se trouve en position d'adhésion cognitive plus facile s'il a un rapport affectif avec le médiateur, surtout si ce dernier jouit d'une compétence reconnue et se montre désintéressé (Bronner, *L'empire des croyances*). Comme précédemment montré, Houellebecq diffuseur, conscient ou inconscient, de la représentation biaisée de l'islam est fortement connu et admiré par les lecteurs. Et, bien qu'il ne cesse de traîner une tenace odeur de soufre, son « don » de prophétie ainsi que l'acuité de son regard sans illusion, amplement rehaussés, lui donne indubitablement une aura exceptionnelle. Cela

³¹ Ce terme emprunté à la rhétorique antique pour désigner l'image de soi que le locuteur construit dans son discours pour exercer une influence sur son allocutaire (Charaudeau et all. *Dictionnaire D'analyse Du Discours* 238).

³² Voir l'article de Korthals Altes « Slippery Author figures, ethos, and values Regimes. Houellebecq, a Case ». Elle insiste justement sur le fait que le sens et la valeur de tout travail littéraire, surtout celui d'un auteur comme Houellebecq est en grande partie influencé par l'éthos de son créateur : "In the actual argumentations of readers (even of the professional readers that critics claim to be) about meanings and values attributed to a literary work, references to the ethos of the author - whether understood as implied by the work, constructed by the reader, or as that of its real maker- often do play an important role, as attested by reception documents" (98).

facilite l'endossement par le récepteur de la croyance qu'il médiatise. Un simple survol des feedbacks de lecture sur *Amazon.fr* montre à quel point les lecteurs sont fascinés, non pas tant par le style du roman, mais par son potentiel de crédibilité quant à l'avenir de la France, ce qui ne va pas sans une adhésion tacite à ses postulats représentationnels par rapport aux musulmans hommes et femmes :

- « Je l'ai littéralement avalé, il nous montre, hélas, le futur de notre pays, sans qu'une grande partie de ses sujets, ne semblent s'en soucier. » Client d'Amazon, 2 mars, 2017
- « Souhaitons que le roman de Michel Houellebeck (sic) ne soit pas prémonitoire, la narration est si crédible dans le contexte actuel que cette éventualité, non pas dans 4 ou 5 ans, mais dans 20 ou 30 ans, est presque plausible. » Mini 42, 8 août, 2018
- « Terrifiante vision de l'avenir. » Nicole Morel, 13 septembre, 2018
- « Notre futur en quelques pages ... » Evacaro, 9 juin, 2018

Maintenant à considérer le discours social contemporain en France et en Europe en général, l'on se rend compte, sans grande surprise, que l'Islam constitue l'un de ses noyaux durs. Et il est devenu banal de dire que cette religion est présentée, mais aussi ressentie comme une menace pour l'occident et ses valeurs. Selon un sondage effectué par Sciences Po et le Cevipof en 2017, le résultat est sans appel : « 60% des Français pensent que l'islam représente une menace à la République » (*Valeursactuelles.com*). Ce constat s'applique aussi à d'autres pays européens, comme la Belgique où 74% des personnes interrogées considèrent l'islam comme une religion « pas compatible avec les valeurs de la société » (*Valeursactuelles.com*). Il s'avère d'après ces données empiriques que l'Islam et tout son spectre symbolique est envisagé comme antonymique des valeurs de liberté consubstantielle à l'Occident. C'est dans un tel contexte idéologique où la stéréotypisation de l'islam est un produit cognitif déjà majoritaire

sur le marché que doit être considéré l'impact de *Soumission*. Il s'ensuit que dans un tel environnement la croyance offerte au récepteur sera plus facilement consommée, adoptée et éventuellement diffusée.

Une autre composante extrinsèque au récepteur contribue à assurer le succès de la stéréotypisation, c'est son « avarice cognitive » (Bronner, « Ce qu'Internet fait » 41). En effet, je considère que face à un discours social saturé d'images péjoratives des musulmans et où des jugements caricaturaux passent pour de la lucidité, le lecteur du roman, « optera [naturellement] pour la proposition qui produit le plus d'effet cognitif possible pour le moindre effort mental » (Bronner, « Ce qu'Internet fait » 40). L'on pourra évidemment m'objecter que *Soumission*, comme les autres fictions du même auteur, n'est pas un roman à thèse conventionnel. Ses thèses sont « aussi et surtout développées sur un mode burlesque très particulier, qui les rend à la fois valides et sans effet » donc « ipso facto littéraire[s] » (Clerc). À cela je répondrai qu'une telle lecture « professionnelle », impliquant un effort intellectuel et académique, n'est simplement pas à la portée de tous les lecteurs lambda. La « rationalité procédurale » des humains fait que « les individus choisissent souvent plutôt que l'inférence optimale, une inférence satisfaisante » (Bronner, « Ce qu'internet » 40). Donc, si *Soumission*, « roman [...] presque entièrement soluble dans un discours idéologique suffisamment précis et effrayant » (Laclavetine 85) oriente davantage, surtout par les temps qui courent, vers une lecture consacrant la stéréotypie et que cela se trouve en adéquation avec la « pente naturelle de l'esprit » du récepteur, ou pour utiliser un terme de psychologie cognitive, son « biais de confirmation » (*Psychomedia*), ce dernier aura plus de chances de l'adopter.

Il existe une autre propriété du récepteur qui entre dans la facilitation de son adhésion. Ce sont « les effets axiologiques » (Boudon 489) qu'exercent sur lui les contenus présents dans le marché cognitif. Les individus ont en effet souvent tendance à filtrer les informations reçues

selon leur degré de compatibilité avec les valeurs auxquelles par ailleurs ils adhèrent (Boudon). Donc, un lecteur qui pense dure comme fer que la sécularisation de la société et l'application rigoureuse des valeurs de la République sont les seuls garants de la libération de la femme, accueillera favorablement tout produit cognitif, en l'occurrence ici un roman, qui postule que l'islamisation de la société engendre sa vassalisation.

Le produit

Au risque d'énoncer quelques banalités, une représentation peut se diffuser largement sur le marché cognitif, à travers le message. Je ne m'attarderai pas longtemps là-dessus. J'essayerai simplement d'attirer l'attention sur quelques aspects du produit lui-même c'est-à-dire le roman *Soumission*. En tant que support et contenu,³³ il favoriserait la consolidation et la constance d'un système de croyance où il devient tautologique d'assumer l'infériorisation des Maghrébines dans la religion musulmane.

Il serait intéressant de signaler la célérité avec laquelle le roman fait véhiculer ses idées. Il s'agit d'un best-seller unique, non parce qu'il est numérisé fait anodin en soi à l'ère digitale, mais parce qu'il est le premier à être piraté avant même sa sortie. Selon le consultant en édition numérique Hervé Bienvault « C'est une version papier du livre qui semble avoir été scannée à la va-vite et transformée en fichier PDF, EPUB et MOBI » (Chetrit). De plus, la coïncidence de sa sortie avec les attentats de Charlie Hebdo, de Montrouge le lendemain et de l'Hyper Cacher de la porte de Vincennes le surlendemain, suivie de la décision abrupte de son auteur de suspendre sa promotion fait entourer le produit d'une sorte d'« aura mystique» dès sa naissance. La prise en compte de ces éléments ne peut, à mon avis, qu'attiser la curiosité du lecteur et l'inciter à acheter le roman. Et si sa faculté critique l'empêche d'adhérer facilement

³³ Je reprends ici la classification de Bronner dans *L'empire des Croyances* (224-225).

aux représentations qui le sous-tendent, du moins serait-il sensibilisé à la menace islamique guettant l'avenir de la France, situation qui peut dans certains cas favoriser certaines dispositions cognitives défavorables aux Musulmans.

Concernant le contenu, *Soumission* fait partie de ce genre de récits dont la dimension argumentative est posée comme indéniable (et pernicieuse ?) bien qu'ils ne déploient pas de stratégies argumentatives explicites. Ils impacteraient les imaginaires individuels et façonneraient l'imaginaire collectif en enfermant dans les rets de la sérialité doxique et des stéréotypes. En d'autres termes, bien que le récit ne présente pas de traits structurels qui le prédisposeraient au prêt-à-penser, et semble, selon certains critiques, une simple « preposterous fantasy » (De Bellaigue) vierge de toute violence symbolique avérée dans le champ des représentations, sa connivence même avec un discours social dominant, ainsi que le jeu avec les symboles qui, à selon Erik Neveu, « fait passer sans bruit un message qui s'adresse à notre culture, à notre stock de représentations et de préjugés plus qu'à l'esprit critique » (288) constitueraient ce qu'Amossy appelle des « paliers argumentatifs » conduisant progressivement à croire que la France soumise à l'islam est en cours de disparition.

Pourrait-on ainsi dire que la représentation, aussi biaisée et déformée soit-elle, de l'islam telle que véhiculée dans *Soumission*, un des romans français contemporains les plus lus, n'est pas en soi un fait innovant. Il est connu en effet que le stéréotype a la peau dure et qu'il offre une grande résistance au changement. Par contre, j'estime que cela doit davantage attirer notre attention sur les différents moyens utilisables par une culture donnée pour filtrer ce qui, de l'Orient, ou plus exactement du Maghreb, peut pénétrer dans la conscience occidentale. Il est permis de penser qu'il existe une littérature contemporaine qui, malgré un souci affiché de réalisme, n'enrichit pas notre rapport à la réalité et ne fournit pas de nouvelles formes symboliques permettant d'en révéler des aspects insoupçonnés. Au contraire, elle accuse

l'obscurité des territoires déjà obscurcis par la pauvreté des discours officiels qui tendent de leur part à réduire les variantes du réel. *Soumission* de Houellebecq y contribue, justement, tant sa topique et sa poétique semblent prédisposées à se soumettre à la commande idéologique et à soutenir une domination par le symbolique. Alimenter le marché cognitif français et européen par une énième composition narrative à grand succès où le musulman conforte des modes d'interprétations uniques fait barrage à une saisie problématisée et critique de la société.

Cette tendance s'accuse encore davantage dans *2084 La fin du monde* de l'écrivain algérien Boualem Sansal. Nous verrons dans la partie suivante que le texte conserve une unité de ton idéologique où l'islamisme est catégoriquement associé au nazisme. Le totalitarisme de son projet politique et social est rendu à travers une orchestration savante de plusieurs structures. Néanmoins, l'effort mené dans les pages consistera à interroger l'une des structures à savoir le pouvoir absolu de la langue totalitaire du futur.

Deuxième partie :

2084 *La fin du monde* de Boualem Sansal, une Novlangue arabe ?

Invité le 29 août 2015 à l'émission télévisée « On n'est pas couché » animée par Laurent Ruquier pour parler, entre autres, de son roman *Soumission*, Michel Houellebecq mentionne sans trop tarder le roman de Boualem Sansal *2084 la fin du monde*. Il le considère non seulement comme « un bon livre » avec une « vision du futur [qui] est très plausible », mais aussi comme un prolongement logique de son propre récit : « Mais, ceci dit nos deux scénarios ne sont pas incompatibles : c'est-à-dire ça peut commencer avec un régime doux qui va se durcir ensuite. » (« Michel Houellebecq-On n'est pas couché » 00 :18 :17- 00 :18 :23)

Au-delà du fait qu'une référence aussi rapide à *2084* par Houellebecq puisse dédouaner *Soumission* de toute forme d'exagération littéraire et libère son auteur du soupçon d'islamophobie (Harchi 267), il est intéressant de remarquer qu'elle signale d'emblée le caractère paroxystique du roman sansalien. Il franchit de fait une frontière narrative supplémentaire par rapport à *Soumission*. Si ce dernier dépeint un régime islamiste « doux » prenant les rênes du pouvoir dans une France contemporaine tout à fait reconnaissable malgré sa continuelle mutation, *2084* opte quant à lui pour la version la plus épouvantable de cette même prise de pouvoir. L'on dirait que la catastrophe lente et immanente qui minait progressivement la France sous l'impulsion d'un gouvernement musulman modéré a fini, sous la plume algérienne, par dégénérer en apocalypse totale installant un des pires mondes imaginaires qui puisse advenir : une dictature théocratique islamique poussée à son extrême.

Pour revenir à l'interview déjà mentionnée, Houellebecq considère sans hésitation que « le grand talent » de ce livre est d'avoir « capté (...) le langage du totalitarisme islamique ». (00 :15 :16- 00 :15 :32). Une remarque qui sous-entend que, d'une part *Soumission* n'aborde pas explicitement ce point, malgré le fait que son auteur affirme avoir « lu les correspondances des gens d'Al-Qaida, de Daesh, leurs lettres entre eux, les livres de Khomeiny » et que d'autre part, Sansal, en tant qu'écrivain algérien connaissant la langue arabe, a su démonter le processus totalitaire à l'œuvre dans le langage islamiste.

Partant de cette simple remarque, il m'a paru intéressant, malgré le fait que cette fable politico-religieuse s'est amplement attardée sur la description des différentes « structures de cette organisation totalitaire »³⁴ (BS, « Nous sommes condamnés ») d'interroger particulièrement la notion même de « langage islamique » en tant que nouveau « langage totalitaire » comme s'ingénie à le démontrer la dystopie sansalienne *2084*. En quoi est-il totalitaire ? Que veut dire le terme « totalitaire » ? Le roman ne joue-t-il pas à ajouter à la panoplie des langues totalitaires, de la langue brune du nazisme à la langue de bois communiste, une nouvelle « langue verte » de l'islamisme ? L'Abilang est cette « langue nationale exclusive omnipotente » née avec le saint livre d'Abi, le Gkabal. Le lecteur pourrait avoir du mal à la dissocier de l'arabe classique, langue du coran : ne serait-elle pas une version plus réaliste de la Novlangue (ou « Newspeak ») orwellienne ? Serait-ce plutôt une reproduction ultime de la LTI, *Lingua tertii imperii*, langue du III^e Reich ? L'œuvre sansalienne veut se constituer comme un moteur de connaissance à part entière qui débusquerait dans sa tâche un nouveau langage totalitaire d'essence religieuse. Le fait est qu'il s'expose à perdre sa force poétique (au sens étymologique du terme : *vis poetica*) aux dépens d'une création névrotique d'un nouveau paradigme où le musulman devient le nouveau juif.

³⁴ Une expression empruntée à Sansal et prise dans le sens de culte du chef, le contrôle de l'histoire, la bureaucratie etc.

Chapitre 1 : L'Abilang est-elle une « uglossie » ?

« Dieu nous a envoyé un Coran en Arabe »

Sourate XXVI : les poètes, verset 195.

1.1 Au cœur de l'Abistan : 35

Tout en voulant créer, d'une manière tout à fait assumée et revendiquée, le 1984 de son époque, Boualem Sansal imagine un monde cauchemardesque où s'impose de plain-pied une dictature religieuse féroce. Il s'agit d'une « dystopie indexée, évidemment, sur un régime politique totalitaire, réglementant la vie des individus dans ses moindres recoins, vie publique comme vie privée, jusqu'à faire oublier à ceux-ci qu'ils sont dirigés » (Pironnet 366). En suivant les aventures d'Ati, le personnage principal, le lecteur découvre la présence d'une théocratie post-apocalyptique, surgie à la suite d'une série de guerres saintes très meurtrières. Dans ce vaste empire appelé Abistan, tous les Abistani (pluriel d'abistanais) sont opprimés au nom de la religion par une entité contraignante, répressive exerçant une terreur et une surveillance absolues. Le pouvoir y est exercé au nom de Yölah son dieu, par l'intermédiaire de tous ceux qui sont investis d'une autorité religieuse, à commencer par son fondateur supposé Abi, « élu par Dieu pour (...) gouverner le monde des croyants » (22) et par « la juste Fraternité » (21), un groupe de hauts dignitaires religieux choisis pour l'assister.

Tout l'appareil totalitaire est une sorte de solipsisme collectif. C'est le règne d'un Être qui ne connaît aucun non-Être, d'un Même excluant tout autre. Aucune pensée contraire n'est

³⁵ « Abistan » ce mot est composé de « abi » et du suffixe persan « stan ». Le mot « abi » peut être compris en arabe comme « mon père » et il peut aussi rappeler le son « nabi » qui signifie « prophète ». « Prophète se distingue de l'Envoyé (*rasoûl*). Il représente une catégorie de messagers dont la mission consiste, non pas à apporter du neuf, mais à exhorter à la foi les croyants dans le cadre d'une religion déjà constituée » (*Petit Dictionnaire de mythologie arabe et des croyances musulmanes* 249). Alain Vuillemin dans son article « L'exaspération du pouvoir dans 2084. la fin du monde (2015) de Boualem Sansal » considère que « cette figure d'Abi reste cependant très difficile à cerner. Son nom, « Abi », renvoie à celui d'Ali Ibn Abi Talib, l'un des gendres du prophète Mohamed, quatrième calife de l'Islam qui est devenu depuis 1502 la religion d'État de ce qui était l'empire perse à cette époque, l'Iran aujourd'hui » (116). Quant au suffixe « stan », il signifie « pays » en perse. « Abistan » peut donc être compris littéralement comme « le pays du prophète ».

envisagée surtout celle qu'osent à peine formuler ce qu'on appelle les « mécréants » ou les « Renégats ». Cette domination absolue doit en outre refouler sa propre histoire. De même qu'il est affirmé qu'il n'y avait rien avant et en dehors de l'Abistan, le régime s'entête à dire qu'il n'est pas apparu à un certain moment et qu'il a toujours existé. C'est le projet démentiel d'une position première niant toute antériorité et toute altérité :

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 (23).

C'est à partir d'une telle projection cauchemardesque que j'envisage d'étudier l'« u-glossie » imaginée par Boualem Sansal dans son roman *2084, la fin du monde*. Ce terme « u-glossie » est empruntée à Marina Yaguello qui attire l'attention sur le fait que toute utopie, au sens large du terme, est une création temporelle aussi bien que linguistique : « l'utopie [...] inclut au sens large dans la littérature ce qu'on pourrait appeler l'*u-chronie*, le temps qui n'existe pas, [et] au sein de cette dualité vient s'insérer l'*u-glossie*, la langue qui n'existe pas » (24).

Il s'agit dans notre cas de l'Abilang « langue sacrée enseignée par Yölah et Abi afin d'unir les croyants dans une nation » (64). Son projet consiste à éliminer « les autres langues, fruits de la contingence (...), des langues bâtardes qui exhalent l'haleine fétide de Balis³⁶ (64) », et à rendre toute pensée divergente impossible d'avance, ce qui ôte aux sujets parlants la possibilité non seulement de nommer les réalités interdites, mais de dire et même de concevoir des idées mécréantes, sources de relativisme et d'impiété.

Maintenant, partant du fait que la réflexion utopique, au sens générique du terme, est étroitement corrélée liée l'histoire des sociétés où elle voit le jour, je soutiens que les rapports

³⁶ Dans le dialecte algérien ou tunisien « balis » ou « blis » correspond au mot « iblîs » en islam : « ange créé de feu, ayant refusé de se prosterner devant Adam que Dieu a modelé à partir de l'argile. Il désobéit à Allah, qui pour cette raison, le maudit. Iblîs a tenté Adam et son épouse dans le Paradis. Désormais, il cherche à induire en erreur tous les hommes. » (*Petit Dictionnaire de mythologie arabe et des croyances musulmanes* 167)

entre la langue et l'utopie, tels qu'imaginés par l'écrivain, expriment une préoccupation primordiale, notamment « l'horizon totalitaire de l'Europe » (Guillou) voire du monde dans sa totalité, horizon assombri, selon les dires de Sansal, par un islamisme qui a « tout en main pour réaliser son objet » (« Islamisation : La France m'inquiète... »). La cristallisation de la projection passe selon ma lecture par la mise en place d'une sémiotique totalitaire particulière où le caractère fictif de l'Abilang peine à dissimuler la mainmise idéologique d'une langue arabe classique considérée comme « une plaie » (BS, « Les Sept plaies de l'Algérie ») ou « une malédiction algérienne », une « langue de combat et de ségrégation, redoutable d'efficacité » (BS, « Les « franconfffonies ! » » 5) visant à instaurer partout dans le monde, un ordre moral à base de nationalisme et d'islamisme :

Peu à peu, j'ai vu l'islamisme transformer et effacer l'histoire. Son monde d'emploi ?

Raconter des mensonges, créer une langue sacrée, diffuser des slogans orwelliens et imposer la guerre. (BS, « L'islam radical a déclaré une guerre au monde entier »)

La langue arabe classique, « langue de l'islam et du djihad » (« Les « franconfffonies ! » » 11), devient dans 2084 la réincarnation contemporaine de la « LTI, la langue du III^e Reich » pour emprunter le titre du célèbre journal de Victor Klemperer. Comme j'essayerai de le démontrer, le phénomène de « nazification » de la langue arabe classique est tout à fait probant dans cette dystopie sansalienne. Car, à mon avis, l'actualisation de l'imaginaire de la Shoah, étant « l'étalon du mal absolu, l'aune à laquelle les drames collectifs doivent être mesurés pour être reconnus » (Lapierre 475) pour parler de la nouvelle langue islamiste, sert stratégiquement à atteindre deux buts : premièrement mieux faire comprendre l'ampleur de la domination islamiste sur les consciences, thématique obsessionnelle chez Sansal voire la « matrice » de son écriture (BS, « Je suis islamostophobe »), deuxièmement, contribuer à faire progressivement ancrer cette association, aussi hâtive soit-elle, entre islamisme et nazisme. En d'autres termes, régénérer une Novlangue arabe ou réfléchir sur la possibilité d'« un langage totalitaire » islamiste comme

étant « la plus dangereuse des expérimentations sur le rapport entre le langage et l'action, entre le changement de forme et la transformation matérielle » (Faye, *Introduction aux langages totalitaires* 102) participe à ajouter une couche à ce débat actuel déjà surdimensionné, enflé historiquement où « rien ne semble échapper au domaine totalitaire » (« Les enjeux du débat actuel sur le totalitarisme ! ») : L'islamisme dystopique tel que présenté dans le roman nourrit évidemment la discussion sur le totalitarisme comme « l'une des pièces maîtresses du dispositif intellectuel actuel » (39), mais consolide de surcroît l'interprétation de l'islamisme comme un éventuel « troisième totalitarisme » (Bruneteau 795) dépassant dans son horreur l'anticipation orwelienne :

Les trois totalitarismes imaginés par Orwell (L'Océania, l'Eurasia et l'Estasia) se confondent aujourd'hui dans un seul système totalitaire qu'on peut appeler la mondialisation (...) mais ce système qui a écrasé toutes les cultures sur son chemin a rencontré quelque chose de totalement inattendu : la résurrection de l'islam. (BS, « 2084, le roman qui imagine l'islamisme au pouvoir en Europe »)

1.2 Abilang ou Arabe ? (Raisons contextuelles) :

Avant de se pencher sur le roman pour démanteler la dictature linguistique religieuse exercée en Abistan dont les mésusages langagiers les plus sombres restent à élucider, il me paraît essentiel de rappeler deux points essentiels justifiant ce que je considère comme une assimilation délibérée de l'arabe classique/coranique à l'Abilang, ce pure langage totalitaire similaire dans sa manipulation et distorsion des mots au nazisme ou au bolchévisme. Premièrement, la perception sansalienne de l'arabisation, comme, littéralement, « un crime contre l'humanité » (Materese) menaçant non seulement l'Algérie, mais aussi la France.³⁷ Deuxièmement, l'assimilation fréquente, dans les interviews et les fictions, entre islamisme et nazisme.

³⁷ Sansal considère que les propositions de l'Institut Montaigne pour réformer l'islam de France, à l'instar de l'enseignement de l'arabe aux écoliers, comme un « programme d'arabisation et d'islamisation des plus sévères

D'abord, comme le précise Ziad Bentahar dans son article « The deceptive absence of Arabic »: "Arabic usage in North Africa is a highly politicized topic, as well as a highly politicizing one" (81). Et s'il est vrai que réfléchir en général sur le fait langagier en tant que construction sociale revient, inéluctablement, à fréquenter une région trouble où la charge politique, identitaire, émotionnelle, etc. est fortement marquée, le problème s'aggrave davantage dans cette région du monde, l'Afrique du nord « where language has been intimately tied to colonial, postcolonial and decolonizing discourses » (Bentahar 81). Le cas le plus représentatif voire extrême de cette tendance reste le cas algérien puisque « Algeria suffered a more intense and prolonged attack on its language and culture than any other Arab country. One hundred and thirty years of power have evidently left deep scars » (Holt 25). Au lendemain de son indépendance en Juillet 1962, après s'être définie constitutionnellement comme arabe et musulmane, l'Algérie a prôné et mis en œuvre une politique linguistique et culturelle d'arabisation qui n'est pas du goût de tout le monde. Sans entrer dans les détails des controverses successives relatives à cette entreprise fortement polémique,³⁸ Sansal fait partie de ces intellectuels qui rejettent radicalement ce qui est devenu à ses yeux une « constante nationale », à savoir « L'arabe est notre langue » (PR 42-53). L'arabisation se réduit pour lui, surtout après l'accès au pouvoir du Colonel Houari Boumediene qui s'est fait entourer de conservateurs religieux à l'image de Taleb Ibrahimi,³⁹ à une politique d'exclusion visant la résurrection de la langue arabe classique qu'aucun Algérien ne parle « sauf à vouloir passer pour un ministre en diligence ou un imam sur son minbar » (PR 54) et surtout à l'adhésion de

[qui] ressemblait au plan d'arabisation et d'islamisation que le pouvoir algérien a mis en œuvre en Algérie au début des années quatre-vingt sous la pression de l'Arabie saoudite et qui allait en peu de temps faire de nous des perroquets wahhabites salafisés » (Sansal « Islamisation : La France m'inquiète... »).

³⁸ Pour plus de détails vous pouvez consulter les références suivantes : Kashani-Sabet " The Swinging Pendulum : Linguistic Controversy in Post-Colonial Algeria" (264), Souriau "L'arabisation en Algérie" (2), Chelli, *Rapport aux langues natives et enseignement du Français en Algérie* (2011).

³⁹ Taleb Ibrahimi a fait voter une multitude de lois arabisantes concernant la justice, la fonction publique, l'enseignement et l'information (Chelli 39).

l'Algérie à l'idéologie arabo-musulmane orientale. Cela prend très vite chez Sansal des accents catastrophistes, et il en témoigne à de nombreuses reprises :

Très vite, on s'est interrogé sur l'avenir. C'est devenu le cauchemar, tout commençait à s'arrêter. (...) Avec Boumediene, l'ordre régnait mais on voyait l'arabisation à l'œuvre, des régions entières niées dans leur identité. Il était interdit de se dire kabyle, de prononcer un mot en berbère, de dire un mot en français en public, d'afficher son athéisme ou une autre religion. Nous étions violents. » (BS, « Mon pays me fait mal »)

Et d'ajouter :

L'arabe classique prit le pouvoir et l'exerça de la manière forte. Le discours devient sentencieux. On perd son âme à l'écouter mais on sauve sa peau, on se préserve, on gagne du galon si on sait l'utiliser. L'islamisation de la société le rapproche de plus en plus de l'arabe coranique le plus strict, poussant le français dans la clandestinité et le berbère dans les maquis, qui retrouvent par là leur essence véritable, la fronde, le combat démocratique, la poésie de la vie. (BS, « Le français, une clé pour l'avenir »)

L'arabisation et son corrélat la religion musulmane sont devenus, pour emprunter ses propres mots, les « deux grandes malédictions » qui ont fait « basculer [l'Algérie] dans ces folies qui nous ont coupés du monde et ont mis dans la tête des gens qu'avec la religion, avec l'islam, avec la belle langue arabe, les Algériens étaient des êtres exceptionnels » (BS, « Les sept plaies de l'Algérie »). D'ailleurs considérée comme radicale, sa critique acerbe de la politique linguistique et de l'arabisation de l'enseignement lui a valu, en 2003, le limogeage de son poste de haut fonctionnaire au ministère de l'Industrie algérien (« Biographie : Boualem Sansal »).

La « haine » de la langue arabe coranique « totalitaire », « militaire » (BS, « L'écrivain Boualem ») à l'origine de l'assujettissement des peuples se double chez l'auteur d'une

superposition délibérée de l'islamisme et du nazisme. Ses différents entretiens ainsi que ses romans ne cessent de rappeler cette conjonction. J'en donne un aperçu.

Rien n'est plus évident chez Sansal que la conviction qu'« entre l'islamisme et le nazisme [la frontière] est mince » (BS, « La Frontière ») et que l'« Islamisme, [le] nazisme, [le] fascisme, c'est la même chose » (BS, « Dans cinquante ans »). Il s'agit, selon lui, d'une réalité historique avérée, voire « l'histoire secrète » (« De sétif à Auschwitz »), soigneusement escamotée, pour emprunter ses propres mots, par le Front de libération nationale (FLN). Il aurait même dit selon *Algeria Watch* que : « des nazis ayant servi dans les camps d'extermination ont entraîné l'armée de Libération nationale » (Lourdjane).

Alors, profitant des permissivités de la fiction romanesque, il prétend contrecarrer la dangereuse illusion de scientificité du discours historique officiel algérien placé sous « la caution impérieuse du réel » (Barthes, *Le Bruissement de la langue* 163). Ce qu'il appelle dans l'avant-propos au livre de Matthias Küntzel *Djihad et haine des juif* « les liaisons très dangereuses entre nazisme et islamisme » (BS, « La Frontière ») trouve son expression littéraire la plus élaborée dans *Le village de l'Allemand ou le journal des frères Schiller* (2008). Vincent Simédoh dans son article « *Le village de l'Allemand ou le journal des frères Schiller* » relève la conjonction en ses termes :

De façon subtile, l'agencement romanesque fait se côtoyer le nazisme et l'holocauste du milieu du vingtième siècle d'une part et la montée de l'islamisme fondamentale de l'aujourd'hui d'autre part. Considéré dans la banlieue comme un radicalisme, l'islamisme n'est pas sans faire penser au totalitarisme de l'idéologie nazie avant et pendant la deuxième guerre mondiale. (12)

Je ne m'attarderai pas, à ce stade de l'analyse, sur les raisons fondées ou non qui permettent à l'auteur de creuser, dès qu'il le peut, cette analogie fort controversée. En essayant de montrer « la haine » à peine dissimulée de l'auteur envers la langue arabe et l'identification

du nazisme à l'islamisme, j'entends simplement justifier une lecture qui verrait dans l'Abilang de 2084 une version « radicalisée » d'une langue existante manipulée à souhait par les extrémistes islamistes, ce qui fait d'elle la réincarnation contemporaine de la langue brune du nazisme et la langue de bois du communisme. Comme Klemperer qui montre dans *LTI La langue du IIIe Reich* que ce qui nourrit le nazisme et qui assure plus sûrement l'exercice de sa domination est l'exercice d'une « langue du nazisme » (24), Sansal affirme que ce qui nourrit l'islamisme est l'exercice de la « langue arabe » :

La dictature a besoin d'une langue magique pour transformer les hommes en moutons idiots, c'est la Novlangue dans 1984, c'est l'abilang dans 2084. Les islamistes font jouer à l'arabe, langue sacrée du Coran, ce rôle d'agent destructeur de l'esprit. (« La fin du monde selon Sansal »)

Il s'agit d'une langue qui garantit la soumission et la perte de distance critique, puisque c'est la conscience même des « Abistani » vs musulmans qui lui sont soumis qui donne sa puissance à l'islamisme et à son idéologie. En parlant cette langue arabe/Abilang, les sujets singuliers se confondent les uns avec les autres et ne distinguent plus la singularité de la subjectivité et la globalité de l'appartenance collective.

1.2 Abilang ou Arabe (Raisons textuelles)

En parcourant 2084, il paraît clair, même aux lecteurs les moins avertis, que la dystopie sansalienne peine à se démarquer de son hypotexte fondateur en l'occurrence 1984 de George Orwell. « La perception de son être hypertextuel » pour emprunter l'expression de Genette (*Palimpseste* 450-51) reste largement dépendante du système linguistique et politique savamment élaboré par Eric Blair (Georges Orwell). Sans m'attarder à relever les correspondances multiples entre les deux œuvres ou ce qu'une journaliste appelle le « match des mondes » (Beaudonnet), il me paraît important de rappeler que la vue d'ensemble du système langagier

totalitaire inventée par Sansal est profondément tributaire de *2084*. En effet, en « jou[ant] avec la géographie d’Orwell » (Fieu 13), Sansal fait remonter la naissance de sa langue dystopique, l’Abilang au moment de conquérir l’ancienne Océania. En s’emparant de la Novlangue de l’Angsoc et en l’exploitant jusqu’au bout, l’Abistan fait disparaître totalement son ancienne langue qui n’est autre que le français :

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. Sa conception s’inspire de la Novlangue 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. Nos chefs d’alors prirent pour base de leur philosophie les trois principes qui ont présidé à la création du système politique de l’Angsoc : “La guerre c’est la paix”, “la liberté c’est l’esclavage”, “L’ignorance c’est la force” ; ils ont ajouté trois principes de leur cru : “La mort c’est la vie”, “Le mensonge c’est la vérité”, “La logique c’est l’absurde”. C’est ça l’Abistan, une vraie folie. (*2084* 260)

Maintenant si Orwell « accorde beaucoup d’importance à son invention langagière » (Barbaud 73) comme le montre son souci de la vraisemblance jusqu’à faire suivre *1984* d’un appendice de dix-huit pages intitulé « Les principes de la Novlangue » (The Principle of the Newspeak) et sa conception du vocabulaire divisé en trois catégories.⁴⁰ Sansal, quant à lui se refuse d’imaginer les composantes formelles de son nouveau moyen de communication parlée dans cette entité supra-nationale qu’est l’Abilang. Au-delà de quelques occurrences auxquelles je reviendrai, l’auteur n’explicite aucunement le jeu de refonte exercé sur l’ancienne langue parlée avant l’Abilang. Abordé sous son aspect le plus apparent, l’Abilang s’illustre surtout par son répertoire

⁴⁰ Le vocabulaire A est celui de la langue quotidienne, le vocabulaire B est celui de la langue idéologique et le vocabulaire C, celui de la langue scientifique et technique.

réduit de quelques mots et non tellement par les énoncés que produisent les divers personnages. Ni Ati, le protagoniste du roman, ni Koa qui « sortait de la sans pareille EPD, l'Ecole de la Parole divine » (133), ni même les versets du livre sacré le Gkabul ne sont des « échantillons » de locuteurs s'exprimant en Abilang. Les personnages, si on arrive à entendre leurs voix, font exclusivement usage d'un français ordinaire qui se soustrait en quelque sorte au contexte futuriste :

- Tes amis et tes collègues pensent-ils la même chose ?
- J'en suis sûr, maitres, je vois chaque jour qu'ils sont de vrais croyants, heureux de vivre dans la voie et élevant leurs enfants selon les principes du saint Gkabul. Je suis fier de leur compagnie.
- Réponds par oui ou par non, rappela le président.
- Oui (90)

La narration elle-même, mis à part quelques occurrences dispersées (auxquelles je reviendrai) comme « Mockba », « Qodsabad », « fakir », « makouf » « Reg » n'est pas écrite en Abilang mais en français courant.

L'absence de faits de langue linguistiquement significatifs et effectivement proférés par les locuteurs natifs de cet idiome ne doit pas néanmoins, laisser entendre que l'auteur n'y a pas pensé. Sa langue totalitaire tout en étant une langue que, littéralement, personne ne parle reste, pour des raisons extra-diégétiques déjà évoquées, tout à fait identifiable à l'arabe classique. En effet, il serait difficile pour un lecteur, surtout arabophone, de ne pas voir se profiler derrière l'Abilang l'ombre des pratiques langagières des arabo-musulmans. Cela va au-delà du fait que « la littérature francophone est, fondamentalement une littérature entre deux langues (...) [et que] son français est toujours « habité » au moins par une autre langue, sinon par plusieurs » (Gontard 38). Il s'agit davantage d'une exploitation des conceptions linguistiques qui structurent l'imaginaire musulman, ses « cadres anthropologiques » ou « ordres symboliques » pour reprendre

les termes de Jean Bessière (Boutaghou 163) afin de mettre en place une nouvelle « dystopie linguistique ». La langue arabe qui reste invariablement « une langue de religion » (Gouguenheim 136) « intimement liée à l'islam » (Laponce 24) par opposition à d'autres langues multiétatiques et intercontinentales comme l'anglais, l'espagnol, le français et le portugais qui ont su séparer les fonctions religieuse et profane (Benrabah 152) représente en fin de compte l'ossature symbolique et idéologique de l'Abilang. Une telle adhérence fondatrice originelle et universelle entre l'islam et la langue arabe fait d'elle, selon l'emploi qu'en fait l'auteur, la réincarnation idéale de la langue totalitaire du futur. Nul besoin de procéder à une mutation d'un vocabulaire existant en présence d'une langue prête-à-parler qui, selon les dires de l'auteur lui-même, « véhicule une idéologie extrêmement dangereuse et rétrograde qui nous a menés dans une situation des plus terribles » (Colombini 93). D'ailleurs dans un entretien accordé à la Revue de la Fédération internationale des professeurs de français *Le français dans le monde*, il déclare qu'en comparaison avec la Novlangue de 1984 :

L'abilang n'est pas une langue de bois perfectionnée, elle est un mécanisme mental irrésistible qui transforme l'homme en robot, un robot qui ne réfléchit pas, mieux : qui croit. Il est un élément vivant de la Vérité, dont au demeurant il ne sait rien. On est dans un ordre transcendant. On mesure ce que peut un tel système en voyant ce que deviennent les jeunes islamistes touchés par la grâce de la radicalisation. Ils sont soumis comme des robots, mais des robots qui se sent pleinement engagé dans la concrétisation du Gkabal. Ce robot est déjà un cyborg : une fois chargé du logiciel du croyant il peut agir par lui-même, et former autour de lui d'autres apprentis cyborgs. (« L'Abilang, un mécanisme mental irrésistible » 18)

A considérer ce genre d'assimilations intentionnelles entre le monde référentiel « les jeunes islamistes touchés par la grâce de la radicalisation » et le monde fictionnel « Gkabal » (langue et livre sacré de l'Abistan), il devient clair que « la dystopie linguistique » évoquée

dans le roman réinvestit l'imaginaire langagier arabe pris strictement dans sa dimension idéologique à tendance totalisante. Bien que largement inspirée de la langue allemande sous l'Allemagne nazie, ce que je montrerai ultérieurement, il ne s'agit pas de procéder à un travail d'infléchissement linguistique, comme analysé par le romaniste Victor Klemperer, mais bien d'un « Remplacement » pour emprunter le terme de Renaud Camus. Comme le Coran a « une disposition intrinsèque à la violence » (BS, « L'islam a été vidé de toute spiritualité »), sa langue est viscéralement portée sur l'endoctrinement et le conditionnement.

En tant que langue naturelle, elle ne présente pas, intérieurement, de clivage entre son lexique et un nouveau sociolecte totalitaire comme c'est le cas pour la langue nazie.⁴¹ Ainsi, si généralement les langues des fictions utopiques diffèrent de toutes les langues connues afin de signaler l'univers utopique comme étranger au monde (Guilleux), le choix en 2084 d'une langue existante procéderait d'une visée contraire : le monde de l'Abistan existe, « le monde de Bigaye est en marche » (BS, « L'anticipation »).

Le futur linguistique de l'humanité totalitaire n'appartient pas uniquement au monde chimérique de l'auteur parce qu'un examen des faits de langue nous amène à voir que l'Abilang est un système compatible avec ce que nous savons à l'heure actuelle de la nature, forme et fonctionnement de l'arabe comme langue naturelle. Je tâcherai dans ce qui suit, en me focalisant sur un relevé syntaxique et lexical, de donner un aperçu bref du système linguistique de l'Abilang, version dégénérée de l'arabe.

Force est de constater que le texte sansalien fait apparaître à des moments un usage particulier du signe dans lequel celui-ci se prend pour son propre référent. Il ne désigne pas une

⁴¹ Je tiens à préciser qu'il existe une différence entre la langue nazie ou ce qu'on appelle la langue du Troisième Reich pratiquée de 1933 à 1945 sous le régime d'Adolphe Hitler et la langue allemande qui constituait l'unité de l'Allemagne, c'est-à-dire des pays germanophones. La langue nazie est considérée comme une exception historique conçue spécialement pour endoctriner les masses en utilisant plusieurs outils, amplement décrits par Klemperer dans son livre *LTI La langue du III^e Reich*, comme les néologismes, les abréviations, l'hyperbole, l'euphémisme, la mécanisation, etc. On peut dire suite à Jürgen Trabant dans son article « De la langue allemande : un avenir lourd du passé » que « la langue allemande est une victime du nazisme » (69).

réalité extra-linguistique, mais se désigne lui-même. L'usage autonymique ou métalinguistique du signe est visible dans ce genre de passage où l'on comprend que l'auteur souhaite attirer l'attention sur un emploi particulier du langage :

Chaque phrase était ponctuée d'un encouragement du répétiteur armé d'un puissant porte-voix : « « Yölah est juste », « Yölah est patient », « Yölah est grand », « Abi te soutient », « Abi est avec toi », etc., repris par dix mille gosiers étreints par l'émotion. Puis on priait au coude à coude, on psalmodiait à tue-tête, on chantait des odes écrites de la main d'Abi, et on recommençait jusqu'à l'épuisement. (2084 24)

Les invocations « Yölah est juste », « Yölah est patient », « Yölah est grand » dont la construction syntaxique est des plus élémentaires dans la langue française représentent la traduction littérale de ces phrases nominales arabes « *Allah 'lāl* الله العدل », « *Allah 'lsabūr* الله الصبور », « *Allah 'kabir* الله الكبير » basées non pas sur le verbe, élément central de la phrase française, mais sur un « nœud prédicatif » (Ben Gharbia 29) entre un sujet et un attribut. Le miroitement des phrases arabes dans les phrases françaises est d'un double intérêt dans cette occurrence. D'abord, parce qu'un arabophone entend aisément l'invocation des 99 Beaux noms d'Allah (*Asma' Allah al-Husná*)⁴² intégrés, comme nous le verrons ultérieurement, dans un univers sémio-discursif de propagande. Ensuite, l'absence de repérage temporel véhiculé par ces phrases nominales ou thématiques (Ben Gharbia 40) s'accorde bien à la dimension amnésique de la contre-utopie où « un éternel présent a supprimé à la fois le passé (puisque la tradition n'existe plus) et le futur (puisque le projet n'a plus lieu d'être) » (Godin 67) :

⁴² Les 99 Beaux noms d'Allah (*Asma' Allah al-Husná*) sont tirés en général du Coran comme dans la sourate LIX, 22-24 et qui servent à glorifier Dieu et à atteindre la perfection spirituelle selon la tradition musulmane (Abidi et all. 34)

C'est lui Dieu. Nulle divinité autre que Lui, le Connaisseur de l'Invisible tout comme du visible. C'est Lui, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

C'est lui, Dieu. Nulle divinité que Lui. Le Souverain, le Pur, l'Apaisant, Le Rassurant, le Prédominant, Le Tout-Puissant, Le Contraignant, L'Orgueilleux. Gloire à Dieu ! Il transcende ce à quoi ils L'associent. (Chabel and Clark 128)

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. (2084 23)

La présence « fantomatique », persistante et concrètement absente de la langue arabe se traduit de surcroît dans des pans entiers de phrases où se reconnaît « la rhétorique emphatique du discours arabe » (Alhalaki 90) : un cumul de mots dont le contenu sémantique n'est pas au service de la fonction communicative du langage mais bien de sa fonction phatique.⁴³ Un exemple particulier de cet usage dans la langue arabe est visible dans les formules de salutations où selon Jamal Al-Qinai :

it is customary to greet the audience with honorary titles and use elaborate phatic phrases in the opening and closing segments of speeches. Likewise, Arabic speakers frequently invoke the name of God or quote religious verses to express greetings and wishes even in the most technical of speeches. (73)

Le même emploi est à noter dans *2084* où le texte accumule à outrance les salutations religieuses qui sont « void of any informative value » (Al-Qinai 74). En effet, si l'on se rappelle la scène du livre 2 où Ati fut appelé par « le Samo, le comité de la santé morale » (82) pour « l'inspection mensuelle » afin de s'assurer de sa piété, lui, dont la longue maladie a privé de la pleine possession de ses moyens, il paraît clair que l'auteur fait ironiquement allusion au même style artificiel et grandiloquent caractérisant cet emploi particulier de la langue arabe :

⁴³ Je reprends la terminologie de Roman Jakobson par rapport au cadre de l'échange linguistique et aux différentes fonctions du langage : Fonction expressive (expression des sentiments du locuteur), fonction conative (fonction relative au récepteur), fonction phatique (mise en place et maintien de la communication), Fonction métalinguistique (le code lui-même devient objet du message), fonction référentielle (le message renvoie au monde extérieur) fonction poétique (la forme du texte devient l'essentiel du message) (*Wikipedia.org*)

Le recteur Hua portait un bonnet pelucheux noir de jais qui faisait ressortir la blancheur immaculée de ses toupillons. Après avoir survolé le dossier du ci-devant Ati, il dit :

« En premier ceci, écoutez mes salutations et mes prières et témoignez de mon humilité.

« Le salut sur toi, Yölah le juste, le fort, et sur Abi ton merveilleux Délégué. Soyez loués jusqu'à la fin des temps, au plus loin de l'univers, et que vos ambassadeurs de la Juste Fraternité soient bénis et justement rémunérés pour leur fidélité. Je te prie, Yölah, de nous donner la force et l'intelligence d'accomplir la mission par toi dévolue à nous. Ainsi en est-il selon ta Loi. » (87)

Et Ati de répondre :

En premier ceci : je joins aux vôtres mes humbles salutations à Yölah tout-puissant et à Abi son merveilleux Délégué, et à vous mes bons juges je dis mon salut respectueux.
(88)

Il n'est pas nécessaire d'avoir une culture islamique développée pour voir que l'écriture sansalienne se plaît bien dans un jeu de pastiche ou de pratique mimétique en général qui démystifie la sacralité présumée de la langue arabe. La phrase inaugurale du juge Hua « Le salut sur toi, Yölah le juste, le fort, et sur Abi ton merveilleux Délégué » évoque la « *basmala* » :

An Arabic word for the phrase *bi-smillah ir-rahman ir-rahim*, « in the name of God most compassionate, most merciful ». This is the first verse of the Quran; it begins all of its chapters but one and it is recited before reading any part of the Quran. According to religious authorities, people should pronounce it before any worthwhile activities, such as a formal speech, a meal, taking medicine (...) (Campo 94)

Comme je ne vais pas à ce stade de l'analyse dépasser le repérage des indicateurs linguistiques, je tiens à préciser que l'auteur en creusant un décalage ironique entre la boursouflure du style d'une part et l'exigence de clarté et de précision d'autre part (« Parle et ne te perds pas dans le boniment, yölah hait le discoureur » (88)) ne fait que se dédoubler pour

« mentionner » un autre discours arabe malgré une graphie française. Ce travail d'« allusion » bien que « subjectif » et « rarement nécessaire à la compréhension du texte » (Samoyault 33) s'exacerbe comme le souligne Abdelkarim Hodyfa dans *Sacré et symboles dans 2084 la fin du monde de Boualem Sansal* à travers le « Réinvestissement du texte sacré » (32). Sans que ses remarques soient toujours d'une extrême justesse, le jeune étudiant algérien a le mérite d'avoir relevé un bon nombre d'étonnantes ressemblances entre le Gkabul, le texte sacré et la religion des Abistani et le Coran, le texte sacré des musulmans. D'après son corpus, je cite à titre d'exemple, ces paragraphes du roman rappelant significativement le texte coranique dans sa traduction française :

Il est dit dans le Gkabul en son titre 2, chapitre 30, verset 618 : “Il n’est pas donné à l’homme de savoir ce qu’est le Mal et ce qu’est le Bien, il a à savoir que Yölah et Abi œuvrent à son bonheur. » (44)

Et plus loin dans le texte :

« 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. (53)

Le verset (216) de la Sourate « Al-Baqarah » ou « la Vache » :

Il se peut que vous ayez de l’aversion pour une chose, et elle est bien pour vous.

Il se peut que vous aimiez une chose, et elle est mal pour vous

Dieu sait, et vous, vous ne savez pas.

Un autre extrait du Gkabul, verset 76 du chapitre 42 ;

Moi, Abi, le Délégué par la grâce de Yölah, j’ordonne que vous vous soumettiez honnêtement, sincèrement et totalement aux contrôleurs, qu’ils soient de la Juste Fraternité, de l’Appareil, de l’Administration ou de l’initiative libre de mes fidèles

croyants. Ma colère sera grande contre ceux qui jouent, cachent ou se dérobent. Ainsi soit-il. (147)

Il correspond au verset 59 de la Sourate « Les Femmes » du Coran :

Ô vous qui croyez ! Obéissez à Dieu ! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. Portez vos différends devant Dieu et devant le Prophète ;
-si vous croyez en Dieu et au Jour Dernier- C'est mieux ainsi ; C'est le meilleur arrangement.

Pour rester dans le cadre de la structure phrastique, il s'avère que les manifestations de mimésis langagière véhiculées à travers des structures sémantiques, stylistiques (adéquation du sens Gkabul/Coran, reprise de formules arabes existantes) ou des calques syntaxiques (phrases attributives françaises et phrases nominales arabes) continuent d'une manière diffuse à occuper le tissu textuel dans sa totalité. Une entreprise d'« excavation» ⁴⁴ (Boutaghou, « Le Style en Arabesque d'Assia Djébar » 217) allant au-delà des fragments phrastiques explicites de l'Abilang et embrassant la totalité du texte montre que l'écriture sansalienne redondante, hyperbolique, rythmique, souvent « soporifique » (Caviglioli) emprunte largement au style littéraire arabe.

Il est important de savoir d'emblée que la langue arabe classique accorde une place de choix à la qualité prosodique du texte, ce qui a fait dire à l'un des grands maîtres de la littérature arabe contemporaine Mahmoud Messadi que « le *wazn* [rythme en arabe] est une des qualités les plus précieuses de l'arabe comme matière sonore » (164). En tant que langue sémitique la plus ancienne (Johnstone 112), une attention particulière est portée surtout dans l'arabe classique à la répétition phonétique palpable dans le « *rythmical balance between two (occasionally three)*

⁴⁴ Le terme est emprunté à Maya Boutaghou de son article « Le Style en arabesque d'Assia Djébar ». Il me semble particulièrement pertinent dans le contexte de mon analyse du fait qu'il figure ce travail d'exposition de traces linguistiques arabes enfouies sous une masse de mots français. Néanmoins, et c'est ce que j'essayerai de montrer plus tard dans l'analyse, si l'écriture d'Assia Djébar reprend et détourne les topoï orientalistes, celle de Boualem ne fait que les conforter.

clauses which are also marked by a careful parallelism of sense (...) as well as rhyming between the final words of each member of the parallelism” (Johnstone 118). Cette caractéristique ne relève pas à proprement parler de la poésie « it is given a special name: saj’; or rhymed prose » et continue “[to] exert a continuing influence on contemporary written discourse, both in its emphasis on form and words” (118).

Pour revenir à notre texte, il semble clair que l’écriture sansalienne privilégie à son tour une forme de redondance rythmique assez persistante qui, sans être aucunement le signe d’une revendication identitaire, civilisationnelle, surtout pas arabo-musulmane ne se réduit pas à un simple jeu sans conséquence ou à un élément futile de couleur locale propre à la littérature arabo-musulmane. En accumulant les assonances en [ε] et en [ɔ̃] comme dans cet extrait :

Devant[ã] les[ε] posters d’Abi[i], et[ε] on[ɔ̃] les[ε] comptait[ε] par milliers[ε] l’usage était[ε] de réciter[ε] un petit verset[ε] et[ε] de se retirer[ε] à reculons[ɔ̃]; n’oublions[ɔ̃]; pas les[ε] mendiants[ã], on[ɔ̃] s’épuisait[ε] à les[ε] éviter[ε] ils fourmillaient[ε] et[ε] la loi faisait[ε] obligation[ɔ̃] d’offrir à chacun un petit quelque chose, un didi[i] (...) (148).

L’auteur reproduit sous une forme caricaturale un style arabe chérissant, selon l’islamologue arabisant Serafin Fanjul « l’un des genres littéraires les plus appréciés dans la littérature arabe « la prose rimée », genre adopté pour l’écriture du *Coran* et qui provoquerait chez [les Européens] des sourires, voire de francs éclats de rire » (Chap 4). Étant en prose, et non à l’intérieur d’un système de figures, cette rime produit une impression burlesque, comme si cette prose s’affublait d’une autre langue (arabe) usurpée et saugrenue à stylisation sommaire et naïve. La prosodie lancinante atteint son paroxysme dans l’une des phrases « marathon mais caractéristique » (Tsimi 188) du roman, une phrase relevée et analysée avec brio par Eric Tsimi dans sa thèse de doctorat *De la contre-utopie* :

La guerre fut longue, et plus que terrible. Ici et là, et à vrai dire partout (mais sans doute plusieurs sont-ils venus ajouter à la guerre, séismes et autres maelströms), on en voit les

traces pieusement **conservées, arrangées** comme des installations d'artistes portées à la démesure solennellement offertes au public : **des pâtés d'immeuble éventrés, des murs criblés, des quartiers entiers ensevelis sous les gravats, des carcasses éviscérées**, des cratères gigantesques transformés en **dépotoirs fumants ou marécages putrides**, des **amoncellements hallucinants de ferrailles tordues, déchirées, fondues**, dans lesquelles on vient lire des signes et, en certains lieux, de vastes zones interdites, de plusieurs centaines de kilosiccas ou chabirs carrés, ceintes de **palissades grossières** aux lieux de passage, **arrachées** par endroits, **des territoires nus, balayés** par **des vents glacés ou torrides**, où il semble s'être produit des événements dépassant l'entendement, des morceaux de soleil **tombés** sur la planète, des magies noires qui auraient **déclenché** des feux infernaux, quoi d'autre, car tout, terre, rochers, ouvrages de main d'homme, est vitrifié en profondeur, et ce magma irisé émet un grésillement lancinant qui hérise le poil, fait bourdonner les oreilles, affole le rythme cardiaque. (19)

A travers une explication stylistique extrêmement détaillée, Tsimi attire l'attention sur la filiation entre les phrases sansaliennes, ses « phrases-événements », « [qui] explosent, se déchiquètent, s'entassent comme des décombres d'un paysage piégé » (188) et celles de Houellebecq ou de Rolin. Faut-il ajouter l'écriture arabe quoi que dise l'auteur sur sa maîtrise de cette langue ? (« Je suis bilingue quoique mes connaissances en arabe soient limitées » *La langue française vue d'ailleurs* 94) En effet, à considérer le système énumératif présidant ce paragraphe, l'on remarque qu'il est basé sur une succession « ouverte » et asyndétique (sans aucun lien coordonnant) de segments de même syntaxe, rythme et longueur apportant peu de précision sémantique. Cet aspect se rapproche de ce que Barbara Johnstone appelle dans son livre *Repetition in Arabic Discourse: Paradigms, syntagms and the ecology of language*: « paradigmatic patterning », un fait stylistique qui, tout en étant présent dans plusieurs langues occidentales (119) reste particulièrement prédominant dans le discours arabe capable à lui seul

de « maintaining the lively, culturally accessible, and iconic morphological system of Arabic » (53). Néanmoins, je tiens à préciser pour reprendre la remarque de la linguiste Johnstone que la propension à la redondance dans le discours arabe ne doit pas être considérée d'une manière essentialiste, loin de là. Les plumes arabes contemporaines nous le confirment:

In the context of increasingly democratic and increasingly westernized world, rhetorical reliance on presentation- the tendency to persuade and be persuaded by form, elegance, repetition- no longer seems entirely appropriate (...) But as Berque goes on to argue, and as this study has borne out, repetition and balance, synonyms and paradigms, are essentially and authentically Arabic. They are at the heart of the language, the discourse, and the rhetoric in a way which cannot simply be disposed of. (119)

Pour revenir à cette phrase sansalienne, symptomatique de tant d'autres dans le roman, nous remarquons à titre d'exemple qu'elle agence des mots qui détiennent, paradigmatiquement, des rapports de parenté sémantique et syntaxique : on voit des épithètes synonymes ou relevant du même champ lexical (tordues, déchirées, fondues/ nus, balayés par des vents/ d'immeuble éventrés, des murs criblés) et un grand ensemble d'hyponymes (pâtés d'immeuble, murs, gravats, territoires) dont la juxtaposition à l'intérieur des mêmes structures répétitives ou ce qu'on appelle communément « parallélismes » fait que le texte dégage une forte impression de redondance, radotage voire de rabâchage. Le résultat est certes des plus « excessifs » pour reprendre le qualificatif de Yamilé Ghebalou Haraoui qui affirme dans son article consacré à l'esthétique de Sansal « Théâtralisation des langues et catégories épiques dans l'écriture de Boualem Sansal » qu'en jouant avec l' l'Arabe, l'Hébreux, le Français, l'auteur «pre[nds] à partie, interrog[e] et travail[le] [ces langues][qui] constituent l'enjeu de la formation d'un espace existentiel, de nomination et de libération de certaines contraintes sociales » (147) L'actualisation de l'Arabe dans *2084* fait-elle partie de ce grand projet de libération? Le doute est permis.

Nous venons de voir à ce stade de l'analyse qu'il est tout à fait légitime de considérer l'Abilang, la langue sacrée de la nouvelle théocratie universelle, comme étant le double, le reflet de la langue arabe et ce, à travers le maintien d'une syntaxe, prosodie et style phrastique particulier. Dans ce qui suit, je montrerai que cette tendance est palpable de même dans le choix lexical et morphologique qui est loin d'être anodin.

Comme déjà mentionné, les références concrètes à l'Abilang ne sont pas nombreuses mais il suffit de focaliser sur quelques-unes pour que le lecteur, fût-il arabophone ou pas, soit pris dans une étrange familiarité agaçante, phonétique, graphique et sémantique avec un lexique arabe des plus controversés. Ce dernier s'inscrit, à bien des égards, dans ce mouvement de « popularisation de mots empruntés pour décrire les conceptions et les pratiques de [l'islam] » (Laffitte). Des mots qui font florès, selon le linguiste et essayiste français Roland Laffitte dans « un contexte international conflictuel caractérisé par le développement des mouvements politiques brandissant le drapeau de l'Islam et par l'installation en France d'importantes populations venues des anciennes colonies. Le rejet de la religion islamique et des Musulmans a alors grandi pour prendre, dans certains secteurs de la société, des proportions inquiétantes » (1). D'après le chercheur, le contexte actuel français offre depuis une trentaine d'années « une véritable déferlante de termes pris au vocabulaire de l'Islam » (2) et corrélativement de l'arabe. Nous remarquons que 2084 en fait aussi usage, forcément en nombre plus restreint.

Dans leur dimension purement phonétique, plusieurs mots comme « makouf », « mockbas », « mockbis », « Qodsabad », « burniquabs », « kiiba », « Gkabal », « fakir », « kho », « soku », « kil », « ank », « cro » renferment curieusement les phonèmes [k] et le [g] qui fonctionnent comme des cellules sonores matricielles tout au long du roman. Décrites comme consonnes gutturales occlusives, c'est-à-dire dont le point d'articulation se situe dans la gorge ou l'arrière bouche et dont la prononciation nécessite une fermeture momentanée de la bouche, ces lettres

portent en elles « quelque chose de sinistre qui criait et qui hurlait ».⁴⁵ Sachant que cette « gutturalité »⁴⁶ n'est pas étrangère au système phonétique arabe qui « possède une grande richesse de phonèmes laryngaux, pharyngaux et uvulaires » (Fournet 24), et qui d'ailleurs constitue un frein face à l'apprentissage de cette langue de la part des apprenants français (Pugibet 65), l'on est en droit de s'interroger sur la pertinence de la ressemblance. La réponse serait-elle dans la constatation linguistique faite par l'auteur lui-même au journal *Le figaro* ?:

Alors que dans son harmonie et sa mesure, le français est une langue faite pour murmurer, l'arabe, guttural au moins autant que l'allemand, se prête plutôt bien à l'injonction, l'ordre bref. (BS, « L'islam a été vidé de toute spiritualité »)

La rudesse phonique et la brutalité tacite dont la lettre arabe serait porteuse, comme en témoignent les occurrences précédemment mentionnées, réverbèrent sur la chaîne vocalique française, ce qui renforce par ailleurs le rapport conflictuel entre les deux langues. Considérons le paragraphe suivant :

L'heureuse maman était accroupie devant sa bassine, laissant voir un arrière-train particulièrement épanoui, et battait la lessive avec un vrai bonheur. C'était à cela qu'elle s'employait, laver des couches et des bavoirs, en chantant une petite chose romantique dont le refrain disait à peu près ceci : « Ta vie est ma vie et ma vie est ta vie et l'amour sera notre sang. » En abilang, la rime est riche, la vie se dit vî, l'amour vii et e sang vy. Au total cela donne : « Tivî is mivî i mivî is tivî, i vii sii nivî. » La déclaration d'amour était adressée à Abi, il ne faut pas se tromper, ce merveilleux vers sortait du saint Gkabal, titre 6, chapitre 68, verset 412 (...) (176)

⁴⁵ J'emprunte cette image à Julien Green dans son entreprise laborieuse d'apprendre l'hébreu. Il considère que les consonnes gutturales de l'hébreu (qui sont similaires à celles de l'arabe) véhiculent « quelque chose de sinistre qui criait et hurlait » (qtd in. Schaffner, « Julien Green, « théoricien » de la littérature »).

⁴⁶ Khaled Fouad Allam dans *Culture et écriture, essai d'analyse sémiotique de la littérature maghrébine* (1985) offre une belle analyse de la gutturalité de la langue arabe. Étant « la langue du désert, la langue de la solitude, de l'espace ouvert à l'infini, sa gutturalité traduit une relation de l'homme à l'espace, de l'homme à l'imaginaire, c'est une langue donc de l'intériorisation » (9).

La maman, secrètement observée par Ati et Koa, prononce, du plus profond de son foyer, l'unique phrase véritablement abistanaise du roman : « Tivî is mivî i mivî is tivî, i vii sii nivy ». L'intérêt est double. D'une part la phrase renvoie encore une fois à ce que j'ai déjà repéré comme relevant du « saj' » en langue arabe : cette tendance classique à s'exprimer en prose rimée. En parodiant cette continuité phonique (et le texte en fait mention clairement en disant : « En abilang la rime est riche »), l'auteur tend à dépouiller la phrase de toute spécificité du moment où les signifiants ne semblent dotés d'aucune valeur sémantique propre, si ce n'est celle de la mélodie creuse. D'autre part, malgré l'obscurité du sens, il paraît clair que pour un auditeur francophone naïf, cette phrase mime ce qu'on appelle communément un « accent arabe », une variété d'accent étranger écouté chez les locuteurs arabophones. Pour plus de précision, sachons déjà, et là je m'appuie sur l'étude linguistique de E. Calaque « Les erreurs persistantes dans la production de locuteurs arabophones parlant couramment le français », que les systèmes vocaliques de l'arabe et du français sont différents : les voyelles en français sont nombreuses (15) et différentes (orales et nasales) tandis que l'arabe, comme langue sémitique, n'en contient que trois [i], [u], [a]. Il se trouve donc que ce segment « Tivî is mivî i mivî is tivî » est en réalité une traduction de « cette tendance [qu'ont les] locuteurs [arabes] de ramener la réalisation des voyelles qui posent problème, au triangle vocalique de base qui est celui de l'arabe » (49). Les voyelles [a] (« **T**a vie est **m**a vie et **m**a vie est **t**a vie ») et [e] (« Ta vie **e**st ma vie **e**t ma vie **e**st ta vie ») sont résorbées dans un seul et unique [i]. « Cette tendance à la fermeture » (49) est selon Calaque facilement repérable chez les arabophones parlant français.

A la gutturalité de la langue arabe et la confusion vocalique de ses locuteurs qui permettent de confirmer que l'Abilang n'est que la version mutée de l'arabe s'adjoint un autre phénomène lexical, la paronymie. La prononciation et la graphie de plusieurs mots clefs dans le texte sont tellement reconnaissables qu'ils ne peuvent en aucun cas être appréhendés sans se référer à l'intertexte islamique et à la langue arabe. Pour ne pas céder au listage qui risque

d'être lassant, je me contente de souligner quelques occurrences ⁴⁷ éclairées essentiellement par le *Dictionnaire des Symboles Musulmans* de Malek Chabel (1995).

- **Yölah** (dieu de l'Abistan) = Allah en arabe « Le Dieu omniscient créateur et incréé en Islam » (30)
- **Yölah** = Ayatollah de l'arabe « Ayatou Allah », « titre attribué à un grand dignitaire du clergé chiite » (63)
- **Abi** : « abi » en arabe veut dire « mon père » mais rappelle aussi « nabi » qui veut dire « prophète » ou « envoyé de Dieu ».
- **Makouf** (s) = « kafir » ou « Kouffar » en arabe : « Tout individu qui se rend responsable d'un acte volontairement impie » (233)
- **Balis** : « Iblis » appelé aussi « ach-chaytan » « l'incarnation principale du démon en islam » (132)
- **Chitan** : « ach-chaytan »
- **Le moussim** : en référence à « mawsssem el hajj » en arabe, le pèlerinage.
- **Siam** : « siyam ou çaoum » en arabe « le jeûne légal, quatrième pilier de l'islam (...) le mois du Ramadan, mois du jeûne rituel » (255)
- **Mockbis** : « moufti » en arabe « tout dignitaire musulman qui, lorsqu'il est saisi par une autorité publique ou privée, donne un avis qualifié, émet une ordonnance selon les règles établies par la loi islamique » (282)
- **Gkabul** : « kouboul » en arabe qui veut dire acceptation, soumission.

⁴⁷ Pour plus de détails à ce sujet, vous pouvez consulter la thèse de doctorat de Houria Guendouz *Les enjeux de la réalité sur la fiction dans le roman 2084 La fin du monde de Boualem Sansal* (2017). Cette étudiante algérienne relève méthodiquement toutes les références à l'intertexte islamique.

- **Qodsabad** : composé de deux mots arabes « al-Qouds » : la ville de Jérusalem et « abad » qui veut dire « éternel » « La ville islamique a souvent été la manifestation d'un désir d'éternité » (438)
- **Rihad** : « Dihad » en arabe « effort dans les deux sens de « lutte » et de « combat » (139)
- **Kiiba** : « kaaba » en arabe, « Foyer sacré de la Mecque, lieu de référence symbolique et spirituelle de la totalité des sanctuaires musulmans construits dans le monde » (232)
- **Djinns** : le terme est repris tel quel de l'arabe et il signifie : « être incorporel, invisible et mauvais née du feu » (132)
- **Hor** : « libre » en arabe
- **Jabil** : « la montagne » en arabe
- **Fakir** : « pauvre » en arabe
- **Burnis** : « burnous » en arabe « l'une des pièces majeures du costume maghrébin » (76)

Ainsi, faute de créer « a futur language : a language, that is, reflecting the specific reality of the projected future » (Beauchamp 463) en d'autres termes, un langage unique d'une nouvelle forme de totalitarisme religieux allant au-delà de l'islamisme lui-même, la dystopie sansalienne « [is] utterly lacking in linguistic inventiveness » (463). Pour emprunter la comparaison employée par Gorman Beauchamp dans son article « Future words : language and the dystopian novel », où il attire l'attention sur le manque de créativité du langage dystopique en général, je dirai que la forme mutée de l'arabe classique des Abistanais rappelle *The Boredom of Fantasy* d'Arthur Koestler : « despite their galactic- gadding- about, the interplanetary voyagers of science-fiction remain remarkably like the boys next door [...] they speak a kind of cosmic R.A.F. slang [...] and they « swear by space » » (463). Sansal en fusionnant l'arabe classique au Newspeak

orwelien et la langue du troisième du III^{ème} Reich, comme je le montrerai dans ce qui suit, en fait un produit « indistinguishable from our own, and thus anachronistic ». A l'instar des autres dystopistes, l'on est face à ce « problem of creating an imaginatively viable language, one that embodies the sweeping changes in human experience posited by their fantasies » (463).

Ceci dit, et en dépit d'un manque d'originalité affligeant dans la création esthétique d'une nouvelle uglossie sacrée censée incarner le langage totalitaire religieux du futur, la dystopie sansalienne condense, habilement, l'héritage orwelien, et celui de Victor Klemperer dont la réflexion philologique sur la Novlangue nazie est une référence absolue. Son « spin-off linguistique » si l'on ose employer le terme cherche tout de même à amorcer une réflexion sur les traits spécifiques d'un langage totalitaire religieux. C'est ce dont il sera question dans les pages à venir.

Chapitre 2 : Abilang, le pouvoir génésique d'une langue totalitaire.

« *La langue est plus que le sang* »

Franz Rosenzweig

Dans le chapitre précédent intitulé « 2084 *La fin du monde*, une Novlangue arabe ? », j'ai essayé de montrer que la démarcation formelle entre l'Abilang, la langue dystopique imaginée du roman et l'arabe, la langue sacrée des musulmans n'est pas des plus aisées. Tant de croisements et d'enchevêtrements symboliques, lexicaux, syntaxiques, sémantiques et phonétiques rendent le télescopage inévitable.⁴⁸ Le support linguistique de la langue totalitaire religieuse du futur n'est pas à inventer ou à infléchir. Il est déjà là tant « la disposition intrinsèque » (BS, « L'islam a été vidé de toute spiritualité ») de la langue arabe est à l'endoctrinement et à la violence. Comme pour Klemperer qui croit que ce qui nourrit le nazisme et assure plus sûrement l'exercice de sa domination est l'exercice d'une « langue du nazisme » (*LTI La langue du III^e Reich* 24), Sansal suggère que ce qui nourrit l'islamisme est l'exercice d'une langue arabe. Pour contrer son omnipotence, il faut savoir entendre, déchiffrer, procéder à un travail d'« auto-ethnographie linguistique », si on me passe ce terme :

Aujourd'hui, on veut interroger l'islam lui-même et la culture arabe dans leur contenus propres dans leurs relations avec le monde. Comme on a pensé que le nazisme était consubstantiel au peuple allemand et sa culture, on peut voir une sorte de lien

⁴⁸ A revenir sur « l'Avertissement » du roman, il s'avère que l'auteur enjoint, sur un ton ironique et provocateur, à aller au-delà de la fiction pour embrasser le réel :

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. (11)

ontologique entre l'islam et ce qu'on appelle l'islamo-fascisme, propre aux peuples arabes. (BS, « l'Abilang un mécanisme mental » 19)

Ce chapitre s'attèle à démontrer la puissance totalitaire de cette langue en mettant en lumière sa double action destructrice et génésique ou créatrice. D'abord, j'explique la tendance annihilante générale où s'opère une destruction globale du monde sous ses aspects modernistes. Deuxièmement, j'attire l'attention sur les mécanismes ou les moyens langagiers permettant de « tout renommer et de tout réécrire » (2084 22). Finalement, je démontre qu'en tant que réincarnation de la Novlangue orwelienne et de la langue nazie telle qu'étudiée par Klemperer, l'abilang/l'arabe enfante d'un « homme nouveau » au sens fasciste du terme.

2.1 Abilang, anéantissement de l'ancien monde :

D'abord, je tiens à préciser que je pars du constat élémentaire que le langage n'est pas un simple enregistrement anodin d'une donnée préalable. Les mots ne sont pas des étiquettes apposées sur les choses : ils font souvent advenir une réalité nouvelle, à moins qu'ils ne transforment la réalité donnée. A partir de ce postulat, force est de constater que la langue totalitaire de la dystopie sansalienne radicalise cette tendance. Elle porte à son comble sa capacité à faire exister une réalité inexistante par la magie évocatoire des vocables et ce, en reléguant dans le néant ce qui n'est pas nommé. « Les langues totalitaires n'ont pas simplement mis un couvercle sur le pouvoir créateur du langage : elles s'en sont emparées en le dévoyant et en l'employant comme moyen de domination » d'après Jacques Dewitte dans son livre *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit* (18). Il s'agit d'une caractéristique déjà préfigurée, selon Barthes dans les discours de la Révolution française décrits comme « un langage politique, au sens plein du terme : non pas un ensemble de tics verbaux destinées à « politiser

» de l'extérieur le langage [...] mais un langage qui s'élabore dans le mouvement même d'une praxis politique, d'où [son] caractère plus productif que représentatif » (*Œuvres complètes* 54).

Pour le dire autrement, la langue totalitaire de la dystopie islamiste est loin d'être simplement « constative » ou « dénotative », elle est essentiellement « performative » : elle est action. Il s'agit selon la brillante définition de Jean-Pierre Faye du langage totalitaire de « la plus dangereuse des expérimentations sur le rapport entre le langage et l'action, entre le changement de forme et la transformation matérielle » (*Introduction aux langages totalitaires* 102). Sur quoi porte donc l'action, la transformation, la création du langage abistanais/ islamiste ? Dans le sillage d'Hannah Arendt qui explique que le totalitarisme porte sur tous les aspects de la vie individuelle et collective (*The Origins of Totalitarianism*), Sansal rappelle la vision unitaire de l'homme dans l'islam (Fortier 149) : « L'islam est une *totalité*, il statue sur toutes les questions qui se posent au musulman et à la communauté, qu'elles soient d'ordre théologique, politique, juridique, social ou autre » (BS, GN 30). Au sein de cette totalité, le langage du totalitarisme islamiste exerce, sur les esprits et les comportements, un pouvoir de transformation surnaturelle mettant au jour « [an] increased sense of our world's terminal condition » (Germanà and Mousoutzanis 2).

En effet, prolongeant une ambition islamiste contemporaine qui « devient, selon l'auteur, planétaire, [avec un] mode d'emploi [basé sur] les mensonges, (...) une langue sacrée [et la] diffusion des slogans orwelliens » (BS, « Boualem Sansal : « la fin du monde » »), la dystopie met en place une confrérie dénommée « la Juste fraternité » qui, sous l'égide d'Abi le délégué de Yölah et le fondateur supposé d'Abistan, impose l'« abilang », « une langue sacrée [...] devenue langue nationale exclusive et omnipotente » (2084 64)

Ati et koa qui « rêvaient de percer [son] mystère » sont « persuadés qu'il était la clé d'une compréhension révolutionnaire de la vie » (2084 94) . Ils veulent mettre à jour son projet fondamental : la création d'un « homme nouveau » avec une vision du monde en rupture

totale avec tous les éléments susceptibles de manifester une continuité avec les valeurs de l'ancien mode occidental : « L'ancien monde avait cessé d'exister et le nouveau, l'Abistan, ouvrait son règne éternel sur la planète » (2084 250).

Voilà que « ce qui de l'ancien temps avait pu s'accrocher au fond des mémoires » (2084 23) s'effrite inexorablement dans les nouvelles appellations : « le pays qui n'avait d'autre nom que « le pays des croyants » s'est appelé Abistan » (2084 21) et « à Dieu on donna un nouveau nom Yölah » (2084 22). Retrouvant la fameuse hypothèse de Sapir-Whorf selon laquelle les représentations mentales dépendent des catégories linguistiques, le nouveau langage islamiste se charge de saper radicalement le monde tel que nous le connaissons en imposant une nouvelle langue sacrée :

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 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, et qu'en cela elle était une réserve d'énergie colossale qui émettait des flux ioniques de portée cosmique, agissant sur les univers et les mondes mais aussi sur les cellules, les gènes et les molécules de l'individu, qu'ils transformaient et polarisaient selon le schéma originel. 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. Au final, elle faisait de lui un être différent qui n'avait rien à voir avec l'homme de nature, né du hasard et de la combine, pour lequel il n'avait que mépris et qu'il voudrait écraser de son talon s'il ne pouvait le modeler à son image. Ati et Koa croyaient à cela, qu'en transmettant la religion à l'homme la langue sacrée le changeait fondamentalement, pas seulement dans ses idées, ses goûts et ses petites habitudes mais

dans son corps en entier, son regard et sa façon de respirer, afin que l'humain qui était en lui disparaisse et que le croyant né de sa ruine se fonde corps et âme dans la nouvelle communauté. Il n'aurait plus jamais, même mort et réduit en marmelade, une autre identité que celle-là : croyant en Yölah et en Abi son Délégué, et ainsi ses descendants jusqu'à la fin des temps porteraient cette identité avant même de naître. (2084 96)

Cette ambition fait évidemment écho à la prédication du personnage Syme, le philologue spécialiste du Newspeak dans 1984 d'Orwell quand il affirme à Winston que « la Révolution sera complète quand le langage sera parfait » (64). L'Abilang exactement comme le Newspeak est tout à la fois, objet et vecteur de la déconstruction du monde ancien. Mais si le Newspeak s'acharne à dissoudre le Oldspeak parlé dans son monde fictif l'Océania afin de satisfaire les besoins idéologiques de l'Angsoc, l'Abilang est mû par des motivations plus planétaires en prétendant anéantir toutes les langues parlées dans le monde, notamment celles emblématiques du « progrès » dans sa forme occidentale.

L'incapacité des personnages à articuler et à concevoir clairement le signifiant et le signifié des mots « liberté » et « démocratie » insérés dans des phrases dont le style haché accentue la déperdition sémantique et conceptuelle stylise l'établissement d'une coupure définitive avec la culture occidentale dans son ensemble :

- La respiration lui manquait, il s'entendait répéter ce mot qui le fascinait, qu'il n'avait jamais utilisé, qu'il ne connaissait pas, il en hoquetait les syllabes : Li... ber... té... li... ber... té... li-ber-té... li-ber-té... liberté... liberté... L'a-t-il un moment hurlé ? Les malades l'ont-ils entendu ? (2084 55)
- N'avez-vous jamais entendu parler d'un certain Démoc ? » « D... dimouc ? C'est quoi ? Pourtant, derrière ces disparitions, ces meurtres, cette atmosphère chargée de menaces se tenait fatalement quelque chose, quelqu'un... une ombre... un fantôme... une

volonté... une organisation secrète... Serait-ce cette chose... cette personne...

Démoc... Dimouc ? (2084 172)

- Ati était sûr d'avoir entendu le mot, ou quelque chose qui y ressemblait... mais c'était une élucubration de malade... Quelqu'un avait parlé de... démo... démoc... démon?...Il avait aussi parlé de torture... mais ne savait pas ce que ce mot signifiait...(2084 172)
- Un nom avait circulé de foule en foule mais il avait été mal entendu : Démoc... Dimouc... Dmoc. (2084 171)

Accuser la langue islamiste d'être le corollaire du renversement moderniste trouve d'ailleurs son expression théorique dans un article intitulé « Les « francoffonies ! » à Liré : L'histoire de deux rencontres avec la langue française », où Sansal qualifie littéralement « l'arabe des tribunes officielles et celui des mosquées, dans lequel nous baignons sans répit [d'être] (...) redoutable d'efficacité. Les mots laïcité, démocratie, liberté, tolérance, progrès, partenariat, qui nous sont si chers, en sont bannis ou détournés de leur sens ou utilisés en tant que tels aux fins de tromper » (5).

De plus, dans un mimétisme quasi littéral, nous retrouvons les mots de l'appendice théorique de 1984 intitulé « Les principes de Novlangue ». Ce manuel grammatical expliquant le fonctionnement de la langue et surtout ses fondements idéologiques montre que « d'innombrables mots comme : honneur, moralité, internationalisme, démocratie, science avaient simplement cessé d'exister » (376). La même tendance sous-tend l'Abilang qui, en annihilant l'héritage démocratique, détruit dans son sillage « l'homme du progrès » rêvé par les philosophes du second XX^{ème} siècle et fait revivre ce projet présent dans de nombreux courants religieux et dans toutes les doctrines politiques révolutionnaires, à savoir la création d'« un homme nouveau».⁴⁹ Néanmoins, loin de prendre le terme dans le sens fanonnien par exemple, celui d'une

⁴⁹ J'y reviendrai dans la dernière section du chapitre.

délivrance de la position réifiée imposée par les systèmes sociaux et d'une prise de conscience politique et militante, il s'agit au contraire d'une reproduction de l'idéal nazi : « it is a will to create a new man » dirait Adolphe Hitler (qtd in Michaud 123).

La déperdition des valeurs progressistes incarnées dans les mots « liberté » ou « démocratie » est corroborée par une disparition des mots de la vie quotidienne. S'opposant au cours normal de l'histoire d'une langue ou de la constitution progressive d'une civilisation, les mots relatifs au mode de vie moderne qu'il soit d'ordre vestimentaire (« pantalon », « chemise », « veste » « souliers »), alimentaire (« pain blanc », « pâté », « fromage », « chocolat », « café ») ou culturel (« Musée ?...Qu'est-ce que c'est ? » Ces pauvres diables ne savaient pas...comme Ati qui entendait le mot pour la première fois. (238)) sont tout simplement éradiqués. Étant dépourvus de charge métaphysique marquée, ces termes ne correspondent plus aux ambitions totalitaires de la Juste Fraternité dont le but est la création *ex-nihilo* d'une communauté radicalement autre :

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. (238)

A l'image de la langue arabe qui est la seule, selon l'islamologue Louis Massignon, à avoir conservé intact un moule structural archaïque la racine,⁵⁰ ce « squelette impersonnel (et

⁵⁰ Voilà comment Barbara Johnstone dans son livre *Repetition in Arabic Discourse: Paradigms, syntagms and the ecology of language* (1991) explique la notion de racine dans la langue arabe : “ Like other Semitic languages, Arabic is characterized by its root and pattern morphology. Arabic roots are ordered set of usually three consonants. Each root has a general meaning which is the common denominator of the meanings of all the forms in which it is realized: *k-t-b* has to do with writing for example; *q-t-l* with killing. Since no vowels are associated with a root in its abstract form, roots are unpronounceable; a root is made pronounceable and specifically defined by the application to it of one a very large number of morphological patterns.” (54).

imprononçable) de l'idée » (qtd in Monteil 386) où les sons même pris séparément sont doués de signification, l'Abilangue s'acharne, par dérivation préfixale ou suffixale, à charger ses vocables de tension religieuse au risque de les faire anéantir : « il apparaît que la manipulation et la distorsion des mots constituent des aspects capitaux de la domination totalitaire » (11) pour reprendre la remarque de Dewitte.

Le saccage matériel de l'ancien monde rendu ostensiblement visible dans un univers cauchemardesque développé dans les biais scénaristiques les plus élémentaires de l'écriture post-apocalyptique ⁵¹ se confond ainsi avec une entreprise extrémiste de dissolution linguistique où s'opère un mouvement progressif et forcené de destruction d'un fonds linguistique commun, source potentiel d'un renouvellement de signification.

2.2 Les outils totalisants entre dévoiement généralisé et congruence absolue :

L'un des principaux moyens déployés dans la théocratie totalitaire pour contrecarrer toute pensée divergente est la simplification sémantique et morphologique accrue de la langue. Ce phénomène est considéré par Béatrice Battaglia à l'origine de toute écriture dystopique. Celle-ci est toujours traversée par « la crainte angoissante qu'à un moment donné « l'histoire se figera » et qu'il ne sera plus possible de communiquer, c'est-à-dire d'entrer en contact avec les autres et la réalité » (956). En voici un exemple du texte :

Avec le temps et l'érosion des choses, Horos est devenu Hors qui a donné Hor et hu. Mais l'homme ne savait pas pourquoi en ces temps effacés les mots pouvaient avoir deux syllabes comme Ho-ros, et même trois tel ha-bi-lé, voire quatre et plus, jusqu'à dix, alors qu'aujourd'hui toutes les langues ayant cours en Abistan (clandestinement est-il besoin de le rappeler) ne comportaient que des mots d'une syllabe, deux au plus,

⁵¹ Le texte est chargé à outrance du champ lexical de l'effondrement apocalyptique : « effondrements », « chaos », « sangs », « invasions » « Guerres saintes », « nucléaire » (153), etc.

y compris l'abilang, la langue sacrée avec laquelle Yölah avait établi l'Abistan sur la planète. Si d'aucuns avaient pensé qu'avec le temps et le mûrissement des civilisations les langues s'allongeraient, gagneraient en signification et en syllabes, voilà tout le contraire : elles avaient raccourci, rapetissé, s'étaient réduites à des collections d'onomatopées et d'exclamations, au demeurant peu fournies, qui sonnaient comme cris et râles primitifs, ce qui ne permettait aucunement de développer des pensées complexes et d'accéder par ce chemin à des univers supérieurs. À la fin des fins règnera le silence et il pèsera lourd, il portera tout le poids des choses disparues depuis le début du monde et celui encore plus lourd des choses qui n'ont pas vu le jour faute de mots sensés pour les nommer. C'était une réflexion en passant, inspirée par l'atmosphère chaotique du ghetto. (103)

Rien n'est plus évident, malgré le ton désinvolte closant la citation, que l'allusion directe à la Novlangue orwelienne où l'appauvrissement du vocabulaire est synonymique de la volonté de réduire la possibilité de réfléchir. Avant de disparaître de la même manière que Nas, l'archéologue et Koa, « l'initié aux mystères de l'Abilang étudiés à l'École de la Parole Divine », Syme, le collègue philologue et spécialiste en Novlangue de Winston Smith explique que :

Le véritable but de la Novlangue est de restreindre les limites de la pensée [...] A la fin, nous rendrons littéralement impossible le crime par la pensée car il n'y aura plus de mots pour l'exprimer. [...] Chaque année, de moins de moins de mots, et le champ de la conscience de plus en plus restreint. (64)

De plus, cette « pauvreté de principe » ou « vœux de pauvreté » (43) est ce qui régit la langue nazie d'après Victor Klemperer. Son caractère « misérable » est sa « qualité foncière » (43) organisant en une suite ordonnée les différents moments d'une visée normative :

La raison de cette pauvreté paraît évidente. On veille avec une tyrannie organisée dans ses moindres détails, à ce que les doctrines du national-socialisme demeurent en tout point, et donc aussi dans sa langue, non falsifiée [...] Ainsi quelques individus livraient à la collectivité le seul modèle linguistique valable. (Klemperer 46)

Le même projet est présent dans l'Abistan. Le gouvernement islamiste, à l'instar de tout totalitarisme, s'acharne à saper les relais mnésiques de son pays et de ses habitants. Il veille non seulement à éradiquer les vrais noms hérités des époques lointaines, mais aussi à en créer de nouveaux afin de fixer pour toujours les dénominations et empêcher à l'avance toute forme de créativité linguistique, ainsi que la moindre pensée critique. A peine découvert par les pèlerins, que le village antique dont la présence « pouvait ébranler les fondements symboliques de l'Abistan » (126) fût de nouveau enseveli sous les mots de la récupération historique :

Inutile de demander le nom du village. On ne le connaît pas – c'est une perte –, il a été effacé et remplacé par un nom abistanais. La Juste Fraternité réunie en assemblée solennelle l'a baptisé Mab, qui vient de med Abi, le refuge d'Abi. Depuis la formation de l'Abistan, les noms de lieux, de gens et de choses des époques antérieures ont été bannis, de même que les langues, les traditions et le reste, c'est la loi, il n'y avait pas de raison de faire exception pour ce village, d'autant moins qu'il a été élevé au rang de lieu saint privilégié de l'Abistan. (127)

Dans son œuvre de simplification, l'Abilang recourt de surcroît à la présence massive d'abréviations : « la JRC, la journée annuelle de la récompense céleste » (142) », « le Jobé : le jour béni (23) », « les CJB, les croyants justiciers bénévoles (53) », « le Samo : le comité de la santé morale (82) », « Liva : carnet vert , une pièce d'identité morale (83) », « le Core, le conseil de redressement » (84), « l'EPD, l'école de la parole divine (133) », « L'AMCQ, l'Assemblée des meilleurs Croyants du Quartier (139) ». Cet usage particulier de la langue repose sur la volonté de tirer avantage d'un figement de sens imperméable aux variations

sémantiques individuelles. Car, en se référant à la définition de Rousseaux-Mosettig, l'on peut voir que l'abréviation ou le sigle « n'est plus un signe pourvu de traits distinctifs, un phonème qui s'oppose à tel autre. Le sigle se clôture sur une seule signification : non combinable, il est fixe, quasiment un signal » (174). Il s'agit d'un « usage linguistique mécanisant » (Klemperer 206) que Sansal calque une fois de plus sur les ressources offertes par la LTI, la langue du III^e Reich:

L'abréviation doit être comptée parmi les caractéristiques dominantes de la LTI [...]

Aucun style de langage d'une époque antérieure ne fait un usage aussi exorbitant de ce procédé que l'Allemand hitlérien. L'abréviation moderne s'instaure partout où l'on technicise et où l'on organise. Or conformément à son exigence de totalité, le nazisme technicise et organise justement tout. (Klemperer 137)

Dès le choix du titre, le philologue juif met en exergue et parodie cette tendance. Le terme « LTI » est lui-même une abréviation de « *Lingua Tertii Imperii* » (31). Les sigles qu'il présente au début de son premier chapitre : « Il y avait le BDM, La HJ, le DAF est encore d'innombrables sigles de ce genre » correspondant respectivement aux « Bund Deutscher Mädel : division des Jeunesses hitlériennes », « Hitler Jugend (Jeunesse hitlérienne) », et « Deutsche Arbeitsfront (Front du travail allemand) » (31) rappellent un peu trop ceux de Sansal. Il semble qu'en s'inspirant de cet « imaginaire des sigles » (Dewitte 174) révélateur d'une société dans laquelle « on technise et on organise tout », notre auteur caricature l'exigence de totalité islamiste et son emprise sur toute la vie intérieure. Car faut-il encore rappeler que le système totalitaire est fondamentalement un système politique qui régent à la fois l'espace public et l'espace privé. Cela s'accorde avec la complémentarité de la vie religieuse et la vie politique (*din wa dawla*) en islam. Cette religion régit la totalité de la vie humaine, les domaines de la foi, de la législation et de la vie individuelle et sociale (Ouardiri 221).

Passons maintenant à un autre procédé qui consiste à « coiffer progressivement les divers vocables d'un même champ sémantique par un seul terme qui les remplace » (Dewitte 63). A l'instar du « blanket term » ou « mot-couverture » (376), ce mot très générique servant chez à Orwell à recouvrir tout un ensemble de concepts anciens pour pouvoir les étouffer et les remplacer, l'Abilang cultive l'opacité et nimbe la réalité d'un brouillard discursif qui ne s'avoue jamais tel, toujours en vantant sa limpidité et sa clarté. La preuve est l'emploi déréglé du mot « ennemi » :

Le pays vivait des guerres récurrentes, spontanées et mystérieuses, cela était sûr, l'ennemi était partout, il pouvait surgir de l'est ou de l'ouest, tout autant que du nord ou du sud, on se méfiait, on ne savait à quoi il ne ressemblait ni ce qu'il voulait. On l'appelait l'Ennemi, avec un accent majuscule dans l'intonation, cela suffisait. On croit se souvenir qu'un jour il a été annoncé qu'il était mal de le nommer autrement et cela avait paru légitime et si évident, il n'y a sensément aucune raison de mettre un nom sur une chose que personne n'a jamais vue. L'Ennemi prit une dimension fabuleuse et épouvantable. Et un jour, sans qu'aucun signal ne fût donné, le mot Ennemi disparut du lexique. Avoir des ennemis est un constat de faiblesse, la victoire est totale ou n'est pas. On parlait de la Grande Mécréance, on parlait de makoufs, mot nouveau signifiant renégats invisibles et omniprésents. L'ennemi intérieur avait remplacé l'ennemi extérieur, ou l'inverse. (18)

- L'Ennemi avait quant à lui tout bonnement disparu. Nulle trace ne fut jamais trouvée de son passage dans le pays, de sa misérable présence sur terre. La victoire sur lui fut « totale, définitive, irrévocable », selon l'enseignement officiel. Yölah avait tranché, à son peuple plus croyant que jamais il avait offert la suprématie, à lui promise depuis les origines. (21)

Comme dans l’imaginaire de l’Allemagne nazie, où, selon l’enseignement hitlérien,⁵² la figure de l’ennemi doit être toujours brouillée, les Abistani (pluriel d’abistanais 22) sont incapables de cerner un tant soit peu l’identité de leur ennemi dont l’unique appellation tant à résorber la multiplicité évolutive des références. Les habitants sont confrontés à une fluctuation constante, un « espace de déportation infinie » pour utiliser l’heureuse expression de Dewitte (219). Ils sont livrés à un langage basé sur un arbitraire radical (à noter la répétition de l’adverbe temporel « un jour ») pris dans un double sens : politique (le bon vouloir de la Juste fraternité) et linguistique (le principe de « l’arbitraire du signe » énoncé par Ferdinand de Saussure). Les mots qu’on leur impose sont le résultat d’une pure convention dépourvue de motivation naturelle.

En deçà du sens, « les croyants » se trouvent par conséquent impuissants face au régime politique en place qui n’a pas seulement le monopole exclusif de la domination politique, mais qui est aussi le « Maître absolu des significations » (Dewitte 220) : « Yölah sait les choses, il décide de leur signification et instruit qui il veut » (23). Et le dévoiement de sens s’exacerbe dès la moindre velléité de compréhension : les gens s’adonnent désespérément à des tentatives de déchiffrement inabouties. C’est ce que montrent leurs tentatives de décodage de la date 2084 gravée sur « les panneaux commémoratifs plantés près des vestiges » ou leurs interprétations sempiternelles de la signification de l’« œil unique » du prophète Abi :

- L’idée de le représenter de cette façon, avec un œil unique, a pu provoquer des discussions, des hypothèses ont été avancées : on a dit qu’il était borgne, de naissance pour les uns, par suite des souffrances qu’il a endurées durant son enfance selon

⁵² C’est ce qu’explique Pierre Ayçoberry dans son article « Des ennemis, un ennemi : l’amalgame hitlérien » où il rappelle la citation d’Adolphe Hitler, tirée de son *Mein Kampf* :

Un trait de génie d’un grand chef est de toujours laisser entendre que des ennemis, même très éloignés les uns des autres, appartiennent à une seule et même catégorie, car chez les faibles et les indécis, se savoir des ennemis différents éveille bien trop aisément un doute quant au bien-fondé de leur propre cause. (83)

d'autres, on a dit aussi qu'il avait réellement un œil au milieu du front, ce qui était la marque d'un destin prophétique, mais on a dit avec la même fermeté que l'image était symbolique, elle signalait un esprit, une âme, un mystère. (31)

- Une date s'était imposée, sans qu'on ne 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. (21)

Un lecteur arabophone ne peut ignorer par rapport à ce dernier élément la répétition de « on a dit » qui représente ouvertement une allusion ironique de la part de l'auteur aux « chaînes de transmissions » ou « chaînes de garants » (*isnad*) dans la tradition musulmane du hadith.⁵³

En proscrivant tout point d'ancrage viable, la mutabilité du signifié gouvernant les différents aspects de la vie sous le régime totalitaire de Yölah et d'Abi livre le peuple abistanais à un flottement généralisé. Cette tendance se trouve paradoxalement accentuée par un mouvement inverse où une rhétorique de l'aphorisme aggrave l'une assignation irrévocable du sens. Dans une interview accordée au journal *Le Point* Boualem Sansal affirme que :

L'islam dans sa version identitaire se propagent énergiquement dans le monde et partout se créent de solides bastions, autarciques et bien défendus, dans les pays musulmans

⁵³ C'est-à-dire le « « Dit », « Propos », ou « Récit » attribué au prophète [Mohammed] » » (Chabel *Dictionnaire des symboles musulmans* 190).

comme au cœur de l'Occident le plus matérialiste et même dans les pays les mieux ancrés dans leurs traditions (Chine, Japon). En ces territoires, une culture nouvelle se développe ainsi qu'une novlangue. (« La fin du monde selon Sansal »)

Sans rapport direct avec le sujet de sa constatation, il me semble que l'expression « solides bastions autarciques et bien défendus » figurent pertinemment le principe aphoristique infirmant l'Abilang, « un des procédés privilégiés de la manipulation et la propagande totalitaire » (Bonhomme 244). En se référant à une acception générale telle que définie dans le *Trésor de la langue Française*, il s'avère que l'emprise totalitaire de la langue sacrée se déploie dans le recours réitéré à l'aphorisme comme « proposition résumant à l'aide de mots peu nombreux, mais significatifs et faciles à mémoriser, l'essentiel d'une théorie, d'une doctrine, d'une question scientifique (médicale, politique, etc.) » (212). L'Abilang est profondément tissée de ce genre d'expressions voire de mots indépendants : « L'espace du discours est saturé par l'idéologie totalitaire » (Bussy 300). En effectuant un bouclage absolu de la langue, la dimension synthétique et la mémorabilité des fragments rendent impossible toute pensée divergente. Parmi les « bastions autarciques » de la « puissance phénoménale » de la langue se trouve le verset : ⁵⁴

- Ne cherchez pas à croire, vous risquez de vous égarer dans une autre croyance, interdisez-vous seulement de douter, dites et répétez que ma vérité est unique et juste et ainsi vous l'aurez constamment à l'esprit, et n'oubliez pas que votre vie et vos biens m'appartiennent. (46)
- 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

⁵⁴ « Verset (en arabe : ['aya] ; pluriel ['ayat]) : paragraphe de longueur variable qui subdivise une sourate (chapitre). Au sens courant, le verset est la brique élémentaire constitutive du Coran. Les versets sont numérotés du premier jusqu'au dernier. Le texte coranique est constitué par environ six mille deux cents versets. Les avis convergent quant au nombre exact ». *Petit Lexique Pour Comprendre L'islam Et L'islamisme* (88).

appel. Je suis Yölah le tout-puissant », est-il écrit dans le Livre d'Abi en son titre 5, chapitre 36, verset 97. (53)

- 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. Yölah est tout-puissant, il punit sévèrement l'arrogant. » Plus loin, dans le titre 42, chapitre 36, verset 351, Yölah se fait précis : « L'arrogant subira les foudres de mon courroux, il sera énucléé, démembré, brûlé, et ses cendres seront dispersées dans le vent, et les siens, ascendants et rejetons, connaîtront une fin douloureuse, la mort même ne les protégera pas de ma vindicte. » (48)

L'échafaudage structural du Gkabal,⁵⁵ le livre saint d'Abi, bâti sur de petites subdivisions à unité rythmique et sémantique, s'apparente à celui du Coran. Mais ce qui est intéressant, c'est qu'au-delà de l'analogie, somme toute attendue, entre les livres sacrés réel et fictionnel, le verset suspend le déroulement narratif en installant une « effroyable homogénéité » (Klemperer 45). Closant généralement les paragraphes, sa nature holistique résultant de son autosuffisance structurale et communicationnelle met un terme à l'élan des personnages et handicape la maturation de leur pensée. La fermeture discursive inhérente à l'aphorisme a été soulignée par Blanchot en ces termes : « L'aphorisme est la puissance qui borne, qui enferme : forme qui est forme d'horizon, son propre horizon » (*L'entretien infini* 69).

Parmi les autres formulations d'essence totalitaire se trouve le slogan, un des ressorts les plus élémentaires des langues propagandistes et de la communication de masse. Il est défini par Olivier Reboul comme une formule « courte, frappante, facile à retenir » (*Introduction à la rhétorique* 163) « foncièrement utilitaire, sans autre but que de faire agir [et qui] parvient à ses fins en utilisant ce que le langage a de plus gratuit : le jeu, l'esprit, la poésie » (*Le Slogan*

⁵⁵ « Ghakbul » en arabe est un terme presque synonymique de « islam ». Il signifie « acceptation », « soumission ».

144). Le texte en fait un usage récurrent. Il est abondamment diffusé en Abistan à travers les « panneaux d'information » (20) et les « écrans muraux présents en tous points du pays » (68). Au-delà de l'exploitation facile et artificielle de l'héritage orwellien visible dans la récupération des slogans du « doublethink », “ the most important resource for undermining human freedom within totalitarian societies ” (Martin 319) :

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. Nos chefs d'alors prirent pour base de leur philosophie les trois principes qui ont présidé à la création du système politique de l'Angsoc : “La guerre c'est la paix”, “la liberté c'est l'esclavage”, “L'ignorance c'est la force” ; ils ont ajouté trois principes de leur cru : “La mort c'est la vie”, “Le mensonge c'est la vérité”, “La logique c'est l'absurde”. C'est ça l'Abistan, une vraie folie. (2084 260)

L'auteur semble suggérer que l'aphorisme qui fournit au discours totalitaire une matrice d'écriture est justement au cœur des habitudes linguistiques arabo-musulmanes ainsi que du texte coranique. Encore une étape vers l'essentialisation totalitaire du substrat sacré de la langue arabe.

En effet, force est de constater que l'Abilang est viscéralement un langage-machine gouverné par un mécanisme de répétition ou pour reprendre les mots du texte, par « le principe de l'uniformité et du marquage » (2084 165). À étudier la présence soutenue de structures fragmentaires à tonalité tranchante (« Yölah est grand et juste, il donne et reprend à son gré » (15), « Yölah est grand et Abi est son fidèle délégué (17), « Que Yölah le bannisse et le maudisse » (18), « Chaque phrase était ponctuée d'un encouragement du répétiteur armé d'un puissant porte-voix : « Yölah est juste », « Yölah est patient », « Yölah est grand », « Abi te soutient »,

« Abi est avec toi », etc., repris par dix mille gosiers étreints par l'émotion. Puis on priait ⁵⁶ au coude à coude, on psalmodiait à tue-tête, on chantait des odes écrites de la main d'Abi, et on recommençait jusqu'à l'épuisement (24) ») souvent ancrées dans des contextes d'amplification vertigineuse à l'aide des invocations collectives ou des « chants empathiques » (71), l'on se rend compte que l'abilang se sert des différentes expressions ponctuant la vie ordinaire des musulmans, à l'instar des invocations à Dieu, la « *basmalah* », ⁵⁷ la « *da'wa* », ⁵⁸ le « *dhikr* », ⁵⁹ le « *tahmid* », ⁶⁰ le « *takbir* », ⁶¹ et la « *chahada* » ⁶² comme autant de slogans totalitaires à base religieuse. D'ailleurs, les « aphorismes-exergue » ⁶³ (Bonhomme 245) de l'extrait suivant, c'est-à-dire ces courtes phrases assertives basées sur une charpente prosodique mnémonique se détachant sur le blanc de la page sans lien particulier avec le reste de la narration sont modulés sur des variations stylistiques autour du thème de la « *chahada* » : « Je témoigne qu'il n'y pas de dieu si ce n'est Dieu et que Muhammad est son envoyé » (Abidi et al. 29) et des 99 noms de Dieu dans l'islam : ⁶⁴

⁵⁶ A noter l'aspect sécant de l'imparfait qui subsume la profération dans un intervalle de référence sans limite.

⁵⁷ « Nom qui désigne la formule sacrée : « au nom de Dieu : celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux » et dont la forme abrégée est « Au nom de Dieu ». Les musulmans considèrent qu'elle apporte la bénédiction et la protection divine. Ils sont invités à l'utiliser avant toute entreprise ou action » *Lexique Pour Comprendre L'islam Et L'islamisme* (25).

⁵⁸ « Se réfère traditionnellement à une invitation de Dieu » et « désigne une mission extérieure, une exhortation aux non musulmans afin qu'ils embrassent l'islam » (*ibid* 32)

⁵⁹ « Évocation du nom de Dieu. Prières rituelles ou litanie qui consiste à invoquer le nom de Dieu pour en raviver la souvenir » (*ibid* 34)

⁶⁰ « Le fait de remercier Allah à la fin des prières notamment et des repas en prononçant la formule de grâce « *al-hamdou lillahi* » Merci Ô mon Dieu pour le bienfait que tu nous as accordé. » (*Le Dictionnaire des symboles musulmans* 407).

⁶¹ « Le fait de dire Dieu est grand » (*ibid* 407)

⁶² « Le premier des cinq piliers de l'islam : « Je témoigne qu'il n'y pas de dieu si ce n'est Dieu et que Muhammad est son envoyé » » *Lexique Pour Comprendre L'islam Et L'islamisme* (29).

⁶³ Marc Bonhomme dans son article « Rhétorique de l'aphorisme et discours totalitaire » choisit ce terme pour qualifier le style de Sékou Touré, « le père de l'indépendance guinéenne » mais au même temps « l'instaurateur d'une dictature sanglante en Guinée entre 1958 et 1984. » (245)

⁶⁴ « Selon une tradition (Hadith) : « L'apôtre de Dieu a dit Dieu a 99 noms, et celui qui les connaît tous ira au paradis. » Ces noms se trouvent en général dans le Coran ou sont dérivés de descriptions en général dans le Coran. La liste des 99 noms commencent souvent par les 13 noms qui figurent dans la sourate LIX, 22-24 qui s'ouvre ainsi :

C'est lui Dieu. Nulle divinité autre que Lui, le Connaisseur de l'Invisible tout comme du visible. C'est Lui, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

C'est Lui, Dieu. Nulle divinité que Lui. Le Souvenir, le Pur, l'Apaisant, Le Rassurant, le Prédominant, le Tout-Puissant, le Contraignant, L'Orgueilleux, Gloire à Dieu ! Il transcende ce à quoi ils l'associent. » (Chabel et Clark 128)

« Notre foi est l'âme du monde et Abi son coeur battant »,
 « La soumission est foi et la foi vérité »,
 « L'Appareil et le peuple font UN, comme Yölah et Abi font Un »,
 « À Yölah nous appartenons, à Abi nous obéissons »,
 etc.,

étaient de ces quatre-vingt-dix-neuf sentences-clés qu'on apprenait dès le plus jeune âge et que l'on égrenait tout le restant de sa vie. (41)

La profession de foi musulmane qui, par ses seuls aspects formels et linguistiques, dénote l'unité et l'unicité du contenu (Gambla 16)⁶⁵ et exclut de son espace discursif la moindre présence humaine, devient dans la dystopie sansalienne un slogan politique représentatif du raidissement de la pensée dans un sens unique :

« Il n'y a de dieu que Yölah et Abi est son Délégué. » De lui, l'homme, heureux croyant ou malheureux zombie, il n'était pas question dans la formule, il n'était rien dans la transaction entre Yölah et Abi, c'était une affaire privée. Yölah avait créé Abi et Abi avait adopté Yölah, ou l'inverse, et tout s'arrêtait là. (181)

Comme « l'idéologie totalitaire sert de vecteur au fantasme de l'Un » selon Bussy (*Le totalitarisme* 2014), la répétition de la profession de foi basée sur le « *tawhîd* », dogme fondamental de l'islam postulant l'unicité divine, acquiert chez l'auteur le statut de slogan

⁶⁵ Giacomo Gambale dans son article « Un héritage arabe et coranique dans la poésie de Giuseppe Ungaretti » décrit merveilleusement bien les effets stylistiques, prosodiques et sémantiques produits par la profession de foi, à l'origine de l'écriture chez le poète italien Giuseppe Ungaretti :

Mieux encore que par sa substance, c'est par sa forme que la chahada répond à la tentative de co-englober la réalité dans une dimension universelle : tentative couronnée de succès grâce au rythme de l'allitération et de l'assonance, en arabe sag', dont la racine renvoie à la fois « au chant de la colombe qui enchante l'oreille par la répétition » et « au cri de la chamelle émettant une plainte nostalgique et monotone ». L'élément formel de l'énoncé, grâce à la correspondance et à l'équilibre des assonances identiques et internes, contribue ainsi à la naissance de l'itération de l'identique substantiel (Unité et Unicité de Dieu) qui légitime à son tour, selon une représentation géométrique circulaire, l'itération de l'identique formel. Lâ ilâha illâ Allâh. (16)

totalitaire. Son mécanisme interne correspond à ce que De Sousa dans son article « Éclipses : propagande et utopie explique » en ses termes :

Tout ce qui se présente comme évident, qui prétend se révéler par soi-même, annule en quelque sorte la condition de lecture du sujet, alors perçu comme un simple récepteur. L'évidence tente de nous placer dans une position de passivité, vu que les objets arrivent à nous de forme cristalline, en faisant abstraction du sujet et de son interprétation. Tout ce qui se présente de manière évidente dispense le sujet de tout effort majeur de langage et de transmission, avec l'idée d'un accès direct à l'objet (comme si cela était possible!) (25)

Ce que le musulman profère à tout instant de sa vie est présenté chez Sansal comme un matraquage d'« une pensée toute faite, qui pense pour nous sans nous » (Reboul, *Le Slogan* 26), un simple mot d'ordre à fonction mobilisatrice :

Ils croisèrent de même des pèlerins en files aussi impressionnantes, cheminant pesamment, scandant des versets du Livre d'Abi, ainsi que des slogans de marcheurs : « Pèlerin je suis, pèlerin je vais, hé ho, hé ho ! », « Sur terre nous marchons, au ciel nous volons et va la vie ! », « Encore un chabir, encore mille chabirs, pas de quoi pâlir, honte aux fakirs ! », etc., et toujours la formule qui ponctue chaque phrase, chaque geste de la vie du croyant : « Yölah est grand et Abi est son Délégué ! » Leurs chants emphatiques résonnaient dans le lointain, ajoutant des échos bouleversants au silence qui étreignait le monde. (71)

Ainsi, en contraignant tous les habitants de la dystopie à emprunter machinalement les canaux artificiellement raréfiés d'un dogmatisme mortifère, l'on peut déduire que dans la théocratie totalitaire islamiste, ce qui relie les sujets entre eux n'est aucunement une relation de paroles mais plutôt une relation d'action. A l'instar de la langue nazie, l'Abilang se distingue par un unique trait général autour duquel convergent d'autres caractéristiques à visée

essentiellement pragmatique. Elle repose en effet, sur la « tendance à la monofonctionnalité » (Sarfati 9), ses instigateurs, « les fous d'Abi » ayant, par son truchement, réduit toutes les fonctions du langage à une seule fonction incantatoire et militaire : « une langue militaire, conçue pour inculquer la rigidité, la concision, l'obéissance et l'amour de la mort » (2084 245).

2.3 Langue annihilante, Homme nouveau :

Aussi révélateur soit-il, le décortilage des mécanismes totalitaires sous-tendant la langue sacrée du futur, à partir d'une langue réelle, doit nous mener, dans un deuxième moment, à considérer sa « force apocalyptique » (BS, GN 19) dans son rapport avec l'humain. J'estime en dernier ressort que le travail opéré par l'auteur sur le corps de la langue dans *2084 La fin du monde* tend à dire que la refonte du matériau humain et l'édification d'une nouvelle société sont au cœur du projet linguistique religieux. En termes plus globaux, le projet sansalien amorce une réflexion, fortement problématique,⁶⁶ engagée par les auteurs africains postcoloniaux par rapport à l'avenir identitaire de la société dans sa totalité (Booker). Quel rôle la langue totalitaire islamiste a-t-elle donc dans l'émergence d'une société nouvelle basée sur un Homme nouveau tant dans sa manière de dire que de réfléchir ? C'est à cette question qu'ambitionne de répondre la partie suivante.

Revenant encore et toujours à la question de l'arabisation en Algérie, visiblement un leitmotiv douloureux de sa pensée, Sansal affirme que suite à la :

Mise en œuvre[d'] un programme d'arabisation, conçu et conduit tambour battant par les ultranationalistes et les religieux, qui en peu de temps a profondément transformé le pays. Un peuple méditerranéen disparaissait et un autre abistanais avant l'heure, prenait

⁶⁶ Je reviendrai à la fin de ce chapitre sur la question de la problématique de cette projection identitaire.

sa place et cela par le seul effet de l'arabisation musclée chargée de nationalisme criard et de religiosité à fleur de peau, se voulant avant tout purificatrice et glorificatrice.

«L'abilang un mécanisme mental irrésistible » (18-19)

La citation offre à mon avis un angle d'attaque inédit, puisqu'elle cristallise à elle seule « le redoutable pouvoir d'être et de néant » (Dewitt 72) sous-tendant une langue sacrée comme l'arabe. En anéantissant un peuple « méditerranéen » (présupposé non religieux, tolérant, libre?), l'entreprise linguistique adoptée en Algérie, aussi excessif cela puisse-t-il paraître, servirait un projet, manifestement maléfique, de création d'un nouveau peuple, un peuple religieux et fanatique, « abistanais avant l'heure », pour reprendre sa qualification. Difficile de ne pas penser à la théorie du « Grand Remplacement » de Renaud Camus ⁶⁷ où l'on croit qu'il existerait un processus délibéré de substitution des populations occidentales par des populations arabes et musulmanes. Sans trop de surprise, cette référence ultime de l'extrême-droite identitaire a été traduite en six langues, sauf en langue arabe (Chiheb). « La petite arabisation de l'Algérie » anticipe-t-elle la « grande arabisation du monde » ? La fabrique de l'Homme nouveau est-elle déjà en marche ? Le peuple abistanais nous en donne des éléments de réponse.

A peine sorti, après une longue lutte contre la tuberculose (la maladie de l'islam ?) d'un sanatorium perdu, « hors du temps » (2084 39) qu'Ati prend conscience que « l'homme qu'il était, le croyant fidèle, se mourait [et qu'une] autre vie naissait en lui » (2084 47). C'est à ce moment précis de renaissance individuelle qu'il commence à voir et à interroger les causes de la mort collective de « ses coreligionnaires » :

Ati s'était ouvert à ces questions au sanatorium, quand le doute commençait à se frayer un chemin en lui et qu'il voyait ses coreligionnaires vivre dans une totale sidération le peu de vie qu'il leur restait. Qu'est-ce qui faisait d'un être imbu de son essence divine

⁶⁷ Pour plus de détails, consulter la partie I, chapitre 2 « *Soumission, une polyphonie complotiste* ».

une larve rudimentaire et aveugle, voilà une question. Était-ce la force des mots ? (2084 95)

Toujours désorienté, Ati, le personnage principal, arrive tout de même à placer « la force des mots » au cœur de la transformation radicale que subissent les habitants de l'Abistan, ce « monde autoritaire » (165) où aucune déviance, aucune mécréance n'est envisageable. Il est accompagné dans sa tentative de compréhension de son ami Koa qui « avait effectué des études approfondies d'*abilang* au collège de la Parole divine, institution prestigieuse ouvertes aux méritants » (97). Ils s'adonnent tous les deux à d'interminables considérations métaphysiques autour de la force vertigineuse et l'origine obscure du langage totalitaire (l'italique vient du texte original) :

Rappelons que la petite idée d'Ati et Koa était de comprendre ces choses vaseuses dont leurs têtes étaient pleines : *quel rapport existe-t-il entre religion et langue ? La religion se conçoit-elle sans une langue sacrée ? Qui de la religion et de la langue vient en premier ? Qu'est-ce qui fait le croyant, la parole de la religion ou la musique de la langue ? Est-ce la religion qui se crée un langage spécial par besoin de sophistication et de manipulation mentale, ou est-ce la langue qui atteignant un niveau élevé de perfection s'invente un univers idéal et fatalement le sacralise ? Le postulat selon lequel « Qui a une arme finit par l'utiliser » est-il toujours valable ? Autrement dit la religion est-elle intrinsèquement tournée vers la dictature et le meurtre ?* Mais il ne s'agissait pas de théorie générale, la question précise était celle-ci : est-ce l'*abilang* qui a créé le Gkabal ou l'inverse ? (...) (112-113)

Derrière les questionnements - où se lisent les interminables disputes théologiques en islam sur le statut de l'essence de la parole divine, sur le caractère créé ou incréé du coran et que le lecteur a du mal, à vrai dire, à attribuer aux personnages, car il n'est pas crédible de s'adonner à des interrogations aussi élaborées du langage ou de penser librement, tout en étant

obligé d'emprunter les mots imposés, réduits, monosyllabiques de la langue du système totalitaire - émerge une vraie angoisse face à la puissance phénoménale de la langue sacrée, « l'attraction phénoménale du Gkabal » (249). D'ailleurs, l'auteur réinvestit la croyance ancrée dans le climat culturel islamique, selon laquelle il existerait dans la langue arabe un rapport singulier avec la catégorie du performatif et « la croyance que l'essence de toute figure mythologique peut être découverte dans son *nom* même » (Angheliescu 115) : « qui prononce le nom du Malin doit cracher à terre et réciter trois fois la formule consacrée « que Yölah le banisse et le maudisse » (2084 18). Pierre Lory, dans son article « Verbe coranique et magie en terre d'Islam » (1993), explique à ce sujet que dans la cosmogonie musulmane, le verbe divin a une « fonction instauratrice » (2) dans la mesure où « c'est par la parole que le Dieu origine de l'univers produit à l'existence les choses et les individus, qu'il ordonne et les dirige » (Lory 2). A partir de ce fait :

En récitant à son tour le texte du coran, le simple croyant ré-actualise la descente du Verbe sur terre ; il prend en quelque sorte la position de l'ange de la révélation. Les mots qu'il articule ne sont pas assimilables à une simple récitation liturgique, car ils sont tout chargés du pouvoir de l'énergie divine même qui les a proférés. Par cette récitation du Coran, le Musulman pratiquant s'approprie l'énergie divine, il se laisse compénétrer par son efficience surnaturelle. (2)

En inversant la valeur axiomatique positive conférée à la simple profération de la parole divine dans l'imaginaire musulman,⁶⁸ être « compénétré » par l'énergie surnaturelle de l'abilang pour un abistanais ou de l'arabe pour un musulman signifie subir un travail de sape interne, prélude d'une transmutation radicale. Ce qui est intéressant, c'est que le texte figure cette action

⁶⁸ Dans son livre *Langage et culture dans la Civilisation arabe*, Nadia Angheliescu explique qu'une perspective « ethnologisante » de la langue arabe met l'accent sur la « croyance en l'efficacité de la simple prononciation du *nom* de la divinité, qu'on retrouve dans les diverses religions (la fameuse formule musulmane proférée au commencement de toute action *bi 'ism Allahi*-abrégée *bismilla* (au nom d'Allah) appartient à cette catégorie) (115).

en déployant à outrance une isotopie extrêmement dense où la désintégration mentale s'exprime dans un enchevêtrement de références multiples. La scène où les malades du sanatorium écoutent incessamment la parole sacrée sortie des magnétophones en l'absence d'électricité est éloquente à ce sujet. Réitérée en variantes au début et au milieu du texte, elle mime ne serait-ce que par sa persistance textuelle l'entêtement d'une présence trop envahissante :

- C'est lors des coupures d'électricité si fréquentes qu'Ati s'avisa que la sono continuait de débiter du son, sauf qu'elle ne le tirait pas d'une mémoire magnétique et d'une magnéto providentielle mais de la tête des gens, où les paroles chargées de la magie des prières et des scansions répétées à l'infini s'étaient incrustées dans les chromosomes et avaient modifié leur programme. Le son emmagasiné dans les gènes passait de leur corps au sol et du sol aux murs qui se mettaient à vibrer et à moduler l'air selon les fréquences des prières et des incantations, l'épaisseur des pierres ajoutant au requiem un écho d'outre-tombe. L'air lui-même était transformé en une sorte de brume douceâtre et âcre qui tournait dans les boyaux de la forteresse et agissait sur les pensionnaires et les pénitents mieux qu'un puissant hallucinogène. C'était comme si tout ce monde improbable et obscur vivait à l'intérieur d'une prière aux morts. C'est la force du mouvement infinitésimal, rien ne lui résiste, on ne se rend compte de rien pendant que, vaguelette après vaguelette, angström après angström, il déplace les continents sous nos pieds, et dans les profondeurs dessine des perspectives fantastiques. C'est en observant ces phénomènes dépassant l'entendement qu'Ati eut la révélation que la langue sacrée était de nature électrochimique, avec sans doute une composante nucléaire. Elle ne parlait pas à l'esprit, elle le désintégrait, et de ce qu'il restait (un précipité visqueux) elle faisait de bons croyants amorphes ou d'absurdes homoncules. Le livre d'Abi le disait à sa manière hermétique en son titre premier, chapitre 1, verset 7 : « Quand Yölah parle, il ne dit pas des mots, il crée des univers et ces univers sont des perles de lumière

irradiante autour de son cou. Écouter sa parole, c'est voir sa lumière, c'est se transfigurer dans le même instant. Les sceptiques connaîtront la damnation éternelle et en vérité elle a commencé pour eux et leur descendance. » (96)

- Les prières collectives qui rythmaient les jours et les heures faisaient le reste, elles installaient les ouailles dans une bienheureuse hébétude, et les psalmodies diffusées entre les neuf prières quotidiennes par des haut-parleurs infatigables, accrochés aux bons endroits du sanatorium, se répercutaient de cloisons en parois, de couloirs en chambrées, entrelaçant à l'infini leurs échos lénitifs pour maintenir l'attention au ras de l'aboulie. Le fond sonore s'était si intimement fondu dans le substrat que personne ne remarquait sa disparition, lors des coupures du courant électrique ou des pannes de l'antique sono, quelque chose dans les murs ou dans le subconscient des pensionnaires prenait le relais et psalmodiait avec une réalité aussi vraie que la réalité la plus vraie. (42)

Transitant à travers l'un des multiples canaux impersonnels de l'outillage technique totalitaire, à savoir les « haut-parleurs » et les « sonos » (dans d'autres cas « les mégaphones », les « panneaux d'informations », « les écrans muraux », version avancée du « télécran » orwellien), la langue des prières, des psalmodies, et des scansions répétées s'infiltrait subtilement dans les consciences et opère progressivement, discrètement, mais toujours obstinément une œuvre de transformation radicale. Sa toxicité dépasse celle des mots nazis que Klemperer compare à « de minuscules doses d'arsenic : on les avale sans y prendre garde, elles semblent ne faire aucun effet, et voilà qu'après quelque temps l'effet toxique se fait sentir. » (38) Il s'agit d'une « langue sacrée [...] de nature électrochimique, avec sans doute une composante nucléaire. Elle ne parlait pas à l'esprit, elle le désintérait » (2084 96).

Il est intéressant de remarquer à quel point l'auteur surenchérit sur la nocivité de la langue nazie en rendant présent dans l'esprit du lecteur les menaces contemporaines de l'effet

dévastateur du nucléaire. D'ailleurs, dans une interview apologétique accordée à l'un des plus grands quotidiens israéliens *Haaretz* - où 2084 est qualifiée de « masterpiece » and « words cannot describe the beauty of the text » - Sansal avoue qu'en imaginant l'Abisan « I was thinking more of Iran ». A cela s'ajoute des allusions directes à l'holocauste (124) et aux camps de concentration.

Tout cet imaginaire de dissolution « électrochimique », de décomposition, de « précipité visqueux », d'« air » nocif remplissant les coins et les recoins fait que la langue islamiste devient le four crématoire de l'esprit, le monoxyde de carbone, l'acide cyanhydrique de l'époque contemporaine. Si le national-socialisme fonde son identité sur le concept de la supériorité de la race aryenne, l'islamisme, dans le texte sansalien, l'intronise sur la base de son arabité (à remarquer « gènes », « corps », « chromosome »). Cette idée est explicitée de la même façon par l'islamologue tunisien Mohamed-Chérif Ferjani. Il affirme dans un article aux accents sansaliens « A propos de la notion de 'umma (oumma) : les maux d'un mot » qu'en terre d'islam :

Ce n'est pas la langue qui appartient au patrimoine d'un groupe humain, mais ce sont les humains qui appartiennent à des "familles linguistiques", de la même manière que certains les font appartenir à des "races" ! Les "schèmes linguistiques" prennent dans cette perspective la place des "gènes" chers aux théories "racistes" ; on opère simplement un glissement du faciès à la langue, ou à la culture. (1)

Le pouvoir dissolvant de la langue totalitaire est d'autant plus efficace qu'il est silencieux. Rien ne dit qu'il est là, pourtant son entreprise de néantisation est en marche :

C'est force du mouvement infinitésimal, rien ne lui résiste, on ne se rend compte de rien pendant que, vaguelette après vaguelette, angström après angström, il déplace les continents sous nos pieds, et dans les profondeurs dessine des perspectives fantastiques. (96)

Sous le tapage assourdissant d'une propagande maintenue dans « l'intox, la provoc, l'agit-prop » (27), « les campagnes incessantes, mêlant réclames, prêches, foires, concours et manipulations diverses » (28) s'achemine un processus sournois, pré-réflexif et de ce fait largement inconscient. Ce mouvement est joliment stylisé dans le caractère asyndétique⁶⁹ des phrases, mais surtout dans la concaténation basée sur un enchaînement d'éléments lexicaux⁷⁰ produisant un effet d'avancée inexorable (« Le son emmagasiné dans les gènes passait de leur corps au sol et du sol aux murs... », « se répercutaient de cloisons en parois, de couloirs en chambrées. ») menant, par trop de mots, à une saturation complète de l'espace et des êtres. La matérialité du corps, devenu un énième canal de propagande, sert le projet ultime de création d'un univers sémio-discursif total de nature purement religieuse.

Force est de constater donc que Sansal emprunte à la langue nazie le caractère insidieux de sa sémantique totalitaire et sa capacité à s'insinuer dans « la tête des gens », non pas en tant que « simple outil de propagande mais comme *le medium* d'une propagande » (Hartmann 36) Voilà ce qu'explique Klemperer :

L'effet le plus puissant ne fut pas produit par des discours isolés, ni par des articles ou des tracts, ni par des affiches ou des drapeaux, il ne fut obtenu par rien de ce qu'on était forcé d'enregistrer par la pensée ou la perception. Le nazisme dans la chair et le sang du grand nombre à travers des expressions isolés, des tournures, des formes syntaxiques qui s'imposaient à des millions d'exemplaires et furent adoptées de façon mécanique et inconsciente. (38)

Ceci dit, la référence klemperienne prend un sens nouveau chez Sansal. Car en l'actualisant dans un contexte idéologique tendu, où l'on aime utiliser cette expression devenue à la mode en France et au Maghreb : « islamisme rampant », l'auteur métaphorise non seulement

⁶⁹ L'asyndète est une figure stylistique de construction basée sur l'élimination des outils de coordination.

⁷⁰ Le mot savant pour caractériser ses éléments est l'« anadiplose » qui reprend au début d'un vers ou d'une phrase un élément qui se trouve à la fin du vers ou de la phrase précédents.

le mouvement imperceptible mais persistant de la langue totalitaire, mais aussi celui de l'islamisme. Ce dernier, comme il le rappelle souvent, est plus dangereux car « il avance caché » (BS, *GN 71*) tout en adoptant « la stratégie du ver dans le fruit » (*GN 71*). C'est « un phénomène plus rampant, plus diffus et plus profond qui ne s'arrête pas. Les attentats ne sont que des épiphénomènes de quelque chose de bien plus complexe. » (BS, « L'islamisme s'installe partout »). Cette idée de la dissimulation a d'ailleurs un nom devenu lui aussi populaire, « *taqiyya* » comme dans le titre du livre du journaliste franco-algérien Mohamed Sifaoui, *Taqiyya ! Comment les Frères musulman veulent infiltrer la France* (2019). Si à l'origine le terme « dérivé du verbe prévenir, se prémunir » signifie en arabe « une dissimulation de la foi par précaution ou pour éviter un préjudice » (Abidi et al. 84), dans le contexte sansalien, il devient synonymique de duplicité islamiste et de stratégie d'infiltration. La France avec sa « banlieue dévastée » (97), mais aussi « les cités populaires abandonnés par l'État à la misère, au banditisme et à l'islamisme » de l'Algérie (BS, « Nous vivons sous un régime national-islamiste ») deviennent symptomatiques de ces lieux où l'« on ne se rendait compte de rien » (2084 99). Pourtant, ce sont des « laboratoire[s] » (2084 97) où l'on peut vérifier « *in vivo* la force de la langue sacrée sur l'esprit et sur le corps » (2084 97), ou en d'autres termes la naissance de l'« Homme nouveau ».

En effet, la dystopie sansalienne accorde une place de choix à cet espace hanté par le spectre du nazisme. Cela se vérifie dès *Le village de l'Allemand* (2008) où Malrich, le fils d'un ancien nazi exfiltré en Algérie, vit désespérément dans une cité de banlieue parisienne. Il s'y nourrit d'une culture islamiste dispensée dans les mosquées clandestines de France (Mégevand 111). Bien que le mot « islamisme » ne figure pas en 2084 (par opposition à « holocauste » qu'on trouve à deux reprises), le même climat est aisément identifiable :

Koa avait suivi un autre chemin. Il avait effectué d'abord des études approfondies d'abilang au collège de la Parole divine, institution prestigieuse ouverte aux méritants, et Koa l'était plus que beaucoup car son défunt grand-père était le fameux mockbi Kho, de la Grande Mockba de Qodsabad, dont les prêches restés célèbres et les magnifiques formules-choc (comme ce remarquable cri de guerre : « Allons mourir pour vivre heureux », adopté depuis par l'armée abistanaise comme devise sur son blason) avaient

levé d'innombrables contingents de bons et héroïques miliciens, tous bel et bien morts en martyrs lors de la précédente Grande Guerre sainte. Koa, que travaillait une certaine révolte encore juvénile, tournée contre la figure oppressive du grand-père, partit ensuite s'établir comme professeur d'abilang dans une école d'une banlieue dévastée et là, comme dans un laboratoire de campagne mis à sa disposition, il put vérifier in vivo la force de la langue sacrée sur l'esprit et le corps de jeunes élèves, nés et élevés pourtant dans l'une ou l'autre langue vulgaire et clandestine de leur quartier. Alors que tout dans leur environnement les vouait à l'aphasie, à la déchéance et à l'errance dans la désunion, ils se muaient en croyants ardents, rompus à la dialectique et déjà juges unanimes de la société après un petit trimestre d'apprentissage de l'abilang. Et la couvée, criarde et vindicative, se proclamait prête à prendre les armes et à partir à l'assaut du monde. Et de fait, physiquement aussi ils n'étaient plus les mêmes, ils ressemblaient déjà à ce qu'ils seraient après deux ou trois terrifiantes Guerres saintes, trapus, bossus, couturés. Beaucoup estimaient qu'ils en savaient assez et qu'ils n'avaient pas besoin de plus de leçons. Pourtant Koa ne leur avait pas dit un traître mot de la religion et de ses visées planétaires et célestes, ni enseigné un seul verset du Gkabal, sinon la salutation courante « Yölah est grand et Abi est son Délégué » qui n'était après tout, chez les gens heureux, qu'une façon un peu grandiloquente de dire bonjour. D'où venait le mystère ? Koa se posait une autre question, plus personnelle : pourquoi le mystère ne l'avait-il pas affecté, lui qui était né dans l'abilang et le Gkabu, les connaissait intimement, et dont l'ancêtre était un virtuose de la manipulation mentale de masse ? Laquelle des deux questions était la plus dangereuse, c'était plutôt ça qu'il fallait trancher en premier. Il comprenait enfin que lorsqu'on a allumé une mèche il faut s'attendre à ce qu'il se passe quelque chose. Même si on ne le voit pas, il y a une continuité certaine dans le cheminement des idées et l'organisation des choses, une balle tirée de sa fenêtre c'est un mort à l'autre bout de la rue, et le temps qui passe n'est pas du vide, il est le lien entre la cause et l'effet. Au dernier jour de l'année scolaire, le pauvre Koa rendit son tablier comme s'il craignait pour sa vie parmi ses élèves, réintégra la ville et se mit à la recherche d'un emploi stable et rémunérateur. Il ne connaissait pas le secret de la langue, ne le connaîtrait jamais, mais il savait son pouvoir immense. Qu'étaient ces élèves devenus ? De bons et honnêtes mockbis, des martyrs encensés, des miliciens admirés, des mendiants professionnels, des errants et des blasphémateurs dont la course s'était achevée au stade ? (97-99)

Si l'on sait que Sansal approuve dans sa préface au livre de Matthias Küntzel *Jihad et haine des juifs* (2015) la thèse fortement controversée selon laquelle le Grand Mufti de Jérusalem, Haj Amin al-Husseini, serait l'ami d'Hitler à qui il aurait suggéré lors d'une visite à Berlin en 1941 de massacrer les juifs, l'on se rend compte que la ressemblance est un peu trop

grande avec le « fameux mockbi ⁷¹ kho de la grande Mokba ⁷² de Qodsabd » ⁷³ (97) connu pour ses prêches enflammées et ses « cris de guerre » au grand effet sur les jeunes des banlieues. En campant le décor nazi de sa banlieue, l'auteur arrive à justifier l'entreprise démiurgique de la langue et à récupérer la thématique de l'« Homme nouveau » qu'« on se saurait réduire, selon Philippe Burrin, à un ornement rhétorique : elle atteste d'une volonté de changement profond » (67-68).

En travaillant une courte période comme professeur de langue dans la banlieue, Koa se rend compte qu'« après un petit trimestre d'apprentissage de l'abilang » et au seul contact avec « la salutation courante «Yölah est grand et Abi est son Délégué » » qui n'est autre, comme déjà expliqué, qu'une allusion claire à la profession de foi en islam,⁷⁴ ses élèves subissent une transmutation radicale (« se muaient en », « se transformaient », « physiquement aussi ils n'étaient plus les mêmes ») et incompréhensible (« Il ne connaissait pas le secret de la langue, ne le connaîtrait jamais, mais il savait son pouvoir immense. ») Portés par une idéalisation du sacrifice et une culture du martyr (« les magnifiques formules-choc, comme ce remarquable cri de guerre : « Allons mourir pour vivre heureux », adopté depuis par l'armée abistanaise comme devise sur son blason » »), les jeunes hommes deviennent d'une violence telle que « le pauvre Koa rendit son tablier comme s'il craignait pour sa vie ». Imbue d'une vision idéalisée d'elle-même, et s'acharnant à retrouver une pureté perdue, « la couvée, criarde et vindicative, se proclamait prête à prendre les armes et à partir à l'assaut du monde. ». Une telle violence rappelle celle décrite par Matard-Bonucci dans son article « L'homme nouveau entre dictature et totalitarisme

⁷¹ J'ai déjà montré dans le Chapitre 1 « l'Abilang est-elle une « uglossie » ? » que le mot « mockbi » est à prendre au sens de « moufti » ou « mufti » défini comme un « diginitaire musulman qui- lorsqu'il est saisi par une autorité publique ou privée- donne un avis qualifié, émet une ordonnance selon les règles établies par la loi islamique (charia) ou une évaluation juridique et théologique « fatwa » » (Chabel *Le Dictionnaire des Symboles musulmans* 282).

⁷² « Mokba » = mosquée

⁷³ « Qodsabd » = Jérusalem, la cité éternelle ou la cité de Dieu.

⁷⁴ Voir « Les outils totalisants entre dévoiement généralisé et congruence absolue ».

(1922-1945) » où elle montre que l'éducation dans l'Allemagne national-socialiste incitait à « la pratique d'une violence génocidaire conçue comme véritable épreuve initiatique. Une violence qui renvoie à l'une des caractéristiques majeures de la représentation de l'homme nouveau dans l'Allemagne national-socialiste, le lien étroit unissant la figure de l'Aryen et la destruction de l'autre. » (18)

Ainsi, la force démentielle du langage religieux fictionnel et réel, à travers une surenchère d'images hyperboliques reposant sur des marqueurs divers syntaxiques (le recours obsédant au pluriel), sémantiques (vocabulaire organique/biologique) et prosodiques (la longueur des phrases),⁷⁵ est-elle en rapport avec l'entreprise nazie dans son but de changer les individus, de les régénérer en fonction de modèles imposés. La fréquence des expressions à coloration eugéniste ⁷⁶ où s'opère une transmutation de l'organique en mécanique rappelle clairement les méthodes fascistes apparues dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, telles que « [la] formation, [l']éducation, [la] rééducation, [la] régénération, [la] renaissance, « [le] rachat des âmes », [la] palingénésie » destinées non seulement à standardiser et à « mettre en uniforme » les individus mais à les remodeler sur le plan physique et moral à partir de valeurs et d'idéaux (Matard-Bonucci 9). Perpétuant et radicalisant l'idéologie nazie qui s'appuie sur « la supériorité de la race » et sur « une action de caractère biologique » (Dulphy 152), la langue sacrée chez sansal

⁷⁵ Je fais référence au passage suivant par exemple : « 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 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, et qu'en cela elle était une réserve d'énergie colossale qui émettait des flux ioniques de portée cosmique, agissant sur les univers et les mondes mais aussi sur les cellules, les gènes et les molécules de l'individu, qu'ils transformaient et polarisaient selon le schéma originel. 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. Au final, elle faisait de lui un être différent qui n'avait rien à voir avec l'homme de nature, né du hasard et de la combine, pour lequel il n'avait que mépris et qu'il voudrait écraser de son talon s'il ne pouvait le modeler à son image. Ati et Koa croyaient à cela, qu'en transmettant la religion à l'homme la langue sacrée le changeait fondamentalement, pas seulement dans ses idées, ses goûts et ses petites habitudes mais dans son corps en entier, son regard et sa façon de respirer, afin que l'humain qui était en lui disparaisse et que le croyant né de sa ruine se fonde corps et âme dans la nouvelle communauté. Il n'aurait plus jamais, même mort et réduit en marmelade, une autre identité que celle-là : croyant en Yölah et en Abi son Délégué, et ainsi ses descendants jusqu'à la fin des temps porteraient cette identité avant même de naître. (96)

⁷⁶ « elle faisait de lui un être différent », « modeler à son image », « changeait fondamentalement, pas seulement dans ses idées, ses goûts et ses petites habitudes mais dans son corps en entier, son regard et sa façon de respirer ».

détermine à jamais l'identité de l'homme. Pour reprendre les mots d'Arendt, « dessaisi[t] l'homme de sa nature sous prétexte de changer celle-ci » (*La Nature du totalitarisme* 21) :

Il n'aurait plus jamais, même mort et réduit en marmelade, une autre identité que celle-là : croyant en Yölah et en Abi son Délégué, et ainsi ses descendants jusqu'à la fin des temps porteraient cette identité avant même de naître. (96)

Il est essentialisé selon deux noyaux durs : la religion, en premier lieu, et le texte ne cesse de le rappeler, et secondement, la race. Cette dernière est considérée par l'« Appareil » comme « supérieure pure, soudée, menacée par les parasites » (2084 142), ce qui implique l'utilisation d'une langue coupée de tout horizon et de tout monde afin de préserver une pureté fantasmée.⁷⁷

Servant donc un projet de transformation de l'homme de l'intérieur, l'abilang/l'arabe, la langue de l'islam devient la nouvelle version de la langue nazie qui provoque son changement dans et par la langue et jusqu'en lui-même. Dans le sillage de la « LTI [qui] s'efforce par tous les moyens de faire perdre à l'individu son essence individuelle, d'anesthésier sa personnalité, de le transformer en tête de bétail, sans pensée ni volonté, dans un troupeau mené dans une certaine direction et traqué, de faire de lui un atome dans un bloc de pierre qui roule. (Klemperer 47), la langue de l'islamisme crée la soumission.

⁷⁷ Cette idée ressort du fait que Sansal met en place un parallélisme entre les arabes comme race et la race aryenne. Voilà ce qu'il en dit dans une interview accordée à la revue *des Deux Mondes* : « Le nazisme s'est développé en Allemagne, un pays très curieux sur beaucoup de points. C'est un pays de légende. L'idée de la race élue, la race aryenne, fait partie de leur culture. Comme chez les Arabes depuis l'islam. Parce que le prophète est arabe. C'est une race supérieure, élue, etc. » (112-113).

Il me semble nécessaire à la suite de cette analyse, où j'ai essayé de montrer comment la dystopie sansalienne, *2084 la fin du monde* arrive, en récupérant les structures mentales et linguistiques d'un héritage arabo-musulman prégnant dans la société maghrébine, à mettre en place un nouveau langage totalitaire islamiste servant un projet de transformation de l'homme de l'intérieur de 1) rappeler que cet intérêt porté à la question de la langue dans son rapport conflictuel avec la question de l'identité collective et individuelle est une constante, non seulement en Algérie où la langue est un enjeu de pouvoir et objet de tensions entre politiciens, intellectuels, arabisants, francisants et berbérissants, mais dans la grande majorité des textes maghrébins et africains de langue française (Bensmaïa). Seulement, dans le texte sansalien, elle prend une tournure particulièrement tragique, voire provocante ne serait-ce que par son inscription imaginée dans un contexte totalitaire des plus absurdes où islamism is the new nazism.

2) et c'est le point qui m'intéresse le plus, d'amorcer une réflexion, aussi brève soit-elle, sur le « statut cognitif » de ce roman. J'emprunte cette expression de Kevin Ladd qui, dans son article « De quoi l'utopie est-elle la connaissance ? Peine et règle et langage » (2017) attire l'attention sur le fait que l'utopie au sens large du terme pose la question de la connaissance. Cela me semble intéressant dans la mesure où l'auteur ne cesse de rappeler dans ses innombrables interviews que, dans le sillage de *1984*, *2084* « fait écho à notre besoin d'éclairer l'avenir, d'indiquer des caps, d'avoir une vision large et longue. Face à l'urgence de la crise, la dictature de l'immédiateté est en train d'écraser toute réflexion profonde et stratégique » et que « la littérature est un moyen efficace de porter cette réflexion longue sur la place publique et de mobiliser les opinions. » (« du totalitarisme de Big Brother à l'islamisme radical »). Il paraît clair que l'auteur prétend, à travers le genre de l'anticipation qui, d'après lui, parle davantage au cerveau humain (« Oui, l'Europe a peur de l'islamisme »), apporter un savoir de ce qui va *être*, un horrible totalitarisme islamiste planétaire et de ce qui *est* déjà-là,

un constat de défaitisme généralisé nourri d'un relâchement politique, d'une « faiblesse des contre-mesures des pouvoirs publics » (« les islamistes ont peur qu'au contact de la France, l'islam se sécularise ») du « silence assourdissant des intellectuels » (« Pourquoi l'islam a cédé la place aux islamistes ») et de « la lâcheté » (« Oui, l'Europe a peur de l'islamisme »). En tant que scénario catastrophe de type « Terminator Two » selon la classification de Richard Slaughter (« Futures beyond dystopia » 993) basé sur les motifs suivants : « civilisation under threat, war with the machines, nuclear holocaust etc » (993), la projection s'inscrit finalement dans ces :

two basic motivation for looking ahead and studying the future. One is to avoid dangers. The uses of foresight for this purpose are as old as humankind. The second is to set goals, dream dreams, create visions, make designs; in short to project upon the future a wide range of purposes and intentions. (*Futures Beyond Dystopia 2*)

Néanmoins, si ce genre de projection est généralement le « flip side to industrial- era notions of progress », (« Futures beyond dystopia » 993) il devient, dans notre cas, le résultat d'un « dreadful religious progress ». Il est expliqué à la lumière des derniers attentats commis au nom de l'islam, mais surtout grâce à l'éclairage apporté par la décennie noire algérienne. En mettant en avant une continuité logique entre l'atrocité de la guerre civile algérienne, Daech, les attentats en France et l'avenir du monde (BS, « l'ordre islamique tente progressivement »), l'auteur perpétue d'une certaine façon l'entreprise des « transpositeurs de l'horrible islamiste » (26) telle que décrite dans la *Graphie de l'horreur : essai sur la littérature algérienne (1990-2000)* (2002) de Rachid Mokhtari. Cela fait de son œuvre, à notre avis, une tentative littéraire de théorisation d'une expérience historique possible. En d'autres termes en mettant à profit l'imaginaire de la folie terroriste des années quatre-vingt-dix où le conflit armé entre l'armée nationale algérienne et divers groupes islamistes a causé une guerre totale sanglante et spectaculaire faite d'assassinats individuels et collectifs, de viols de femmes, de tortures et d'actes génocidaires,

l'auteur fournit une grille de lecture permettant de comprendre le présent et l'avenir occidental et international. Plus encore, peut-être arrive-t-on à considérer le scénario, présenté comme plausible d'une théocratie islamiste prenant le pouvoir partout dans le monde et imposant une langue arabe totalitaire, comme a « thought experiment » (Thomas S. Kuhn) ou « expérience de la pensée ». En me référant à l'article de Laurent Gaudes « L'utopie comme méthode » (2008) qui explique qu'une « expérience de pensée » est une situation qui n'a pas été étudiée en laboratoire, ou observée dans la vie réelle, mais qui est rationnellement imaginable et vraisemblable, c'est-à-dire plausible sur la base du savoir préalablement acquis et infère une compréhension nouvelle (75), il s'avère justement que le romancier aspire à travers une expérience utopique [de pensée] à créer une totalité vivante qui permet de vérifier son résultat, à savoir l'horizon islamiste du monde. Ce qui est périlleux à mon sens, c'est qu'en dehors de sa réalisation ou pas, *2084* contribue à créer un nouveau paradigme cognitif. La dystopie islamiste, nouvel outil épistémologique, devient ce moyen qui sert à émousser « le tranchant » des événements (Paul Ricœur). L'incompréhension et la stupeur que provoquent les attentats terroristes, les actions de Daech, toutes les exactions commises au nom de l'islam, prises dans une coulée informe d'images, dans « un présent monstre » (François Hartog) que rien ne semble élucider, sont réinsérées de suite dans un *textus*, un tissu narratif reliant la décennie noire à *2084*. L'éclatement des cadres de références face à l'événement islamiste trouve donc refuge dans une entreprise utopiste d'assignation de sens qui, malheureusement, fait fi de l'inquiétante complexité des causalités. Elle continue son rôle de « vitrine pour la consommation extérieure » (Bonn, *Le roman algérien*) en répétant à souhait un discours idéologique qu'elle sert et cautionne n'apportant réellement à ces lecteurs que ce qu'ils possèdent déjà. Sans aller jusqu'à adopter le terme de « native informer » utilisé par Hamid Dabashi dans *Brown Skins, White Masks* pour qualifier ces intellectuels qui reproduisent plus ou moins consciemment les schémas confortant la domination occidentale sur leur pays d'origine, je dirais qu'en banalisant les

associations entre islamisme et nazisme, entre la langue arabe et la langue du III^e Reich, en surenchérissant sur des propos tenus par l'extrême-droite française, l'auteur contribue, peut-être à ses dépens, « in manufacturing the public illusions that empires need to sustain themselves than in truly informing the public about the cultures they denigrate and dismiss » (Dabachi 13). Il est tout à fait légitime de rejeter un régime nationaliste algérien qui revendique l'uniformité culturelle arabo-musulmane et d'alerter sur un usage endoctrinant de la langue arabe, encore faut-il le faire avec bienveillance et impartialité. Comme le dirait Debarati Sanyal (2015) : « In the tapestry of historical influence woven by Sansal, must one « forget » colonial violence in order to contest Islamic fundamentalism ? Does one form of terror have to be occluded for another to be resisted?

Le caractère paroxystique de la dystopie algérienne, jouissant indéniablement d'une promotion commerciale, ne doit pas éclipser l'importance d'autres discours maghrébins, notamment féminins. Étant en dehors des enjeux publicitaires et idéologiques étouffant le texte sansalien, elles apportent un précieux éclairage sur la montée de l'islamisme, essentiellement dans leurs pays la Tunisie. Malgré l'importance de cette sensibilité maghrébine contemporaine elle reste à bien des égards méconnue. C'est pour cette raison que j'ai décidé de leur consacrer une partie vers la fin de ce travail de recherche. Ainsi, je mettrai en lumière dans le chapitre suivant, *Jeux de Rubans* de Emna Belhaj Yahia (2011), *Les intranquilles* de Azza Filali (2014), deux romans tunisiens post-révolutionnaires. Si, Sansal opte pour une dense dystopie politique aux accents catastrophistes où, sans avoir à le dire explicitement, le lecteur perçoit le totalitarisme islamique guettant l'avenir planétaire, Filali et Belhaj Yahia procèdent à une construction « heuristique de la peur », sans céder aux tentations du catastrophisme. Au moment où Belhaj Yahia focalise son attention sur la question épineuse du voile à travers le regard « sémiopathe » et anxiogène de Frida, une sorte de conscience féminine collective, Filali, plus détachée, procède à un compte rendu d'une expérience réellement vécue.

Chapitre 3 : Au-delà de la dystopie islamiste.

D'abord, faut-il rappeler, comme l'explique Najib Redouane dans *Créativité littéraire en Tunisie* que les écrivaines tunisiennes « plus que dans d'autres pays arabes ou musulmans, ont été très actives par la plume » (38), non pas tant par l'abondance de leurs productions littéraires, jugées somme toute inférieures en comparaison avec l'Algérie ou le Maroc, mais en considération de leur force illocutoire « pour crier leur colère ou garder vigilante leur liberté » (Bekri 11). Dès les années 1960, après avoir longtemps écrit sous pseudonyme (Fontaine 1991), les écrivaines tunisiennes n'ont pas hésité « à signer des œuvres qui se caractérisent par une très forte tonalité de dénonciation des structures religieuses et patriarcales » (Kréfa 107). Leila Ben Maami avec son recueil de nouvelles *Sawma'a tahtariq (Minaret en flamme)* et Hayet Bencheikh avec *Bila Rajoul (Sans homme)* n'en sont que des exemples.

Il se trouve que vers les années 2010 2011, la conjoncture historique par laquelle passe la Tunisie, en plus de son euphorie « révolutionnaire » que la chute d'un dictateur ne peut que générer, a offert de fortes raisons d'appréhension et de dénonciation portées par nombre d'intellectuelles dont fait partie Emna Belhaj Yahia et Azza Filali. Il s'agit, en fait, d'un moment où « le discours religieux se fait entendre avec plus d'insistance et d'ostentation depuis la victoire des islamistes aux élections » (Belhaj Yahia, *Questions à mon pays* 78), et où l'on plaint « une islamisation rampante, contraire aux traditions sociales, [et un] laxisme sécuritaire [qui] “soutenait” délibérément et politiquement une islamisation sociale » (M'Rad 25). L'une des manifestations patentes de la nouvelle emprise religieuse, dans un pays qui s'est longtemps targué d'être le parangon de la « modernité » et du « progrès » au sein d'un monde arabo-musulman dont les tendances passéistes ne sont pas négligeables est la visibilité accrue du port du voile. Ce nouveau phénomène informe l'écriture romanesque d'Emna Belhaj Yahia.

3. 1 *Jeux de Rubans* et jeux d'angoisses

En plus de vivre et d'enseigner en Tunisie, Emna Belhaj Yahia est philosophe de formation et auteure de plusieurs articles dans les journaux indépendants. Elle a contribué à l'émergence d'un mouvement autonome de réflexion sur la femme tunisienne. Ses romans sont au nombre de quatre *Chronique frontalière* (1991), *L'Étage invisible* (1996), *Tasharej* (2000) et *Jeux de rubans* (2011). Si *Tasharej* ne réfère pas explicitement à la religion et traite essentiellement des rapports mère-fille, *L'Étage invisible* souligne à plusieurs reprises la présence troublante d'un jeune intégriste nommé Habib. Or, c'est dans le premier et dans le dernier roman que la religion musulmane et ses manifestations comme le port du voile et son influence sur l'identité féminine et nationale occupent une place de choix.

Il est intéressant de noter que la romancière ne s'intéresse pas à l'islam en soi, c'est-à-dire en tant que dogme et pratique, mais qu'elle opte pour une réflexion sur l'une de ses manifestations culturelles, en l'occurrence le port du voile. Dans une Tunisie post-révolutionnaire, Frida, une professeure universitaire prenant soin de sa vieille mère Zubayda atteinte d'Alzheimer, et de son fils Tofayl âgé de vingt-ans, est frappée d'inquiétude face à « cette nouvelle façon de s'habiller » (JR 90) qui, pour reprendre ses mots, « [la] heurte quoi qu'[elle] fasse » (JR 90). Partout où elle va, elle remarque, à son grand étonnement et à sa grande peur à peine dissimulée, la présence massive de femmes voilées :

Je regarde les femmes auprès desquelles je fais la queue : nous ne sommes que deux à ne pas être voilées, c'est-à-dire à ne pas porter ce grand foulard qui enveloppe le cheveu et encadre le visage. Cela fait quelques années déjà qu'on commence à s'y habituer. Mais je suis tout de même à chaque fois surprise que cette nouvelle façon de s'habiller se répande autant et envahisse si vite le décor. Tout de suite, je me sens différente (JR 85).

Mais rien n'est plus choquant que de voir, au détour d'« un quartier où les jeunes vont souvent se promener » (JR 98), son propre fils « au bras d'une demoiselle tout de long vêtue et même jusqu'à la cheville, les cheveux enfilés sous une étoffe chatoyante » (JR 97) : choc visuel à effet d'« un coup de tambour japonais sur le crâne » (JR 97). Le mal a-t-il fini par empiéter sur son propre territoire ou sur son être ? Le surgissement du voile risque-t-il de porter un coup à la relation fusionnelle qu'elle a longtemps entretenue avec son fils en l'absence du père ?

Déjà, la violence de la réaction face à la vue d'un voile peut sembler aux lecteurs non familiarisés avec l'histoire de la Tunisie, un pays majoritairement musulman, comme incompréhensible. Néanmoins, il est primordial de savoir qu'une telle attitude ressort d'un riche historique de controverses où le voile, religieux ou traditionnel, a toujours fait l'objet de plusieurs polémiques dans le pays du président Habib Bourguiba et du réformiste zeitounien Tahar Haddad.⁷⁸ Ce dernier n'a pas hésité dès les années 30 à considérer que « l'usage du voile était imposé à la femme dans le dessein d'éloigner la tentation, cela fait penser à l'usage de la muselière que l'on impose au chien afin qu'il ne morde pas les passants » (*Notre Femme dans la Législation Islamique et la Société* 207). Quant à Bourguiba, en promulguant en 1956, comme un projet avant-gardiste dans le monde arabo-musulman, le Code du Statut Personnel, a incité la femme tunisienne à jouir de ses droits de citoyenne à part entière au même titre que l'homme, à investir l'espace public et à se dévoiler. Un retour nostalgique à ce moment joyeux et libérateur est d'ailleurs amorcé par la narratrice afin de situer l'acte de dévoilement de sa mère Zubayda à l'âge de trente-cinq ou de trente-huit ans :

⁷⁸ Tahar Haddad (1899-1935) est un militant politique et syndical, ancien élève de l'Université de la Zitouna de Tunis fut aussi un des militants actifs pour l'émancipation de la femme tunisienne musulmane. A ce titre, il occupe une place importante dans l'histoire des idées sociales et politiques en Tunisie. Ses propositions en faveur de la condition féminine en Tunisie qui furent condamnées, alors, par les éléments conservateurs furent prises en considération lors de la promulgation du Code du statut personnel, en août 1956. (Sraieb, Nouredine « Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie : Tahar Haddad (1898-1935) »)

Le dévoilement de Zubayda et des femmes de sa génération me semble normal, peut-être même flatteur et valorisant. Elle est ma mère à moi et, en tant que femme, elle devient l'égale d'un homme. Quel beau cadeau ! C'est comme si l'égalité dont je suis destinée à jouir et qui, dans ma pensée, est rattachée à chaque pas que je fais sur le chemin du savoir, se renforçait soudain ou prenait une plus large assise, puisque ma mère se mettait à en bénéficier, à la porter dans l'élan de son corps et dans sa tête qui ne craint plus le soleil ni le grand air dans la rue. Comme si cette égalité devenait plus naturelle, en quelque sorte. Je ne sais pas comment je fais pour sentir les choses ainsi, mais il est certain que je perçois l'événement comme la fin d'une ère, celle de la supériorité des hommes sur les femmes. Elles ne se cacheront pas sous un voile : voilà une vérité très simple, d'une totale transparence, tout à fait à ma mesure. (JR 23-24)

Cette « époque en fête » (*Chroniques Frontalières* 6) représenterait pour Frida l'âge d'or de toutes les espérances modernistes dont le dévoilement des femmes serait la meilleure expression. D'ailleurs, à considérer ce genre de phrases de cause à effet, l'absence du voile est souvent synonymique, pour les Tunisiennes, de leur quête d'autonomie et d'épanouissement social et professionnel :

(...) au moment où le voile s'éclipse : les filles se mettent à aller toutes à l'école, au lycée, à la fac ; les femmes se mettent à travailler, quelques-unes puis d'autres et d'autres encore ; elles osent des voies nouvelles, reculer l'âge du mariage, réussir dans des domaines jusque-là masculins. La corrélation est donc là et nulle part ailleurs. (JR 24)

Maintenant, prise entre deux générations antithétiques de femmes Zubayda, la grand-mère et Chokrane, la fiancée du fils, la mère de Tofayl s'alarme du retour du voile, signant fatalement la fin d'une époque prometteuse et le début d'une autre suspicieuse. Cette perception cyclique portée par l'apparition du voile-signe est, à y voir de plus près, le propre de la pensée catastrophiste que Jeudy définit comme suit :

La catastrophe est au cœur de cette activité mentale qui s'investit dans les rythmes de mémoire et de transmission parce qu'elle détruit l'antériorité d'un ordre symbolique en permettant d'autres figures symboliques, d'autres du hasard et du destin, d'autres ruptures du sens. (109)

La réapparition subite du voile après tant d'années serait, dans la logique de Frida, le signe prémonitoire d'une catastrophe à venir. Elle en ressent la menace qui est, pour reprendre la définition de François-Xavier Albouy dans *Le temps des catastrophes* : « imprécise et d'autant plus menaçante qu'elle se tient dans une frontière floue entre l'ignorance et la connaissance, entre un pressentiment et sa formulation expliquée » (96). Cela se voit dans le vacillement constant du personnage entre son besoin d'intelligibilité qui le mène à situer provisoirement le phénomène du voilement dans un tout rationnel et ordonné et son aveu désespéré d'incompréhension. Au souk, la narratrice se livre à de longs moments d'observation, voire d'autopsie, où elle transforme les femmes voilées en un « objet-regardé » ou un « être-objet » pour recourir à la terminologie sartrienne. Les regarder enclenche chez elle une forte envie d'intellection et de compréhension. Mue par une volonté pressante de savoir, de déchiffrement de leur paraître, loin des vicissitudes de la réalité empirique, elle s'acharnerait à conjurer un mal ou à arracher un aveu de culpabilité. Des occurrences comme « je regarde », « j'en décode le sens » (114) « je suis tout de même à chaque fois surprise », « je me sens différente », « les pensées qu'elles relèvent en moi », « elles semblent plutôt plongées... » (85), « je suis en train de m'interroger sur cette étrange sensation d'être immergées dans un groupe de femme "voilées" » (86), « J'ai toujours souhaité comprendre », « Vais-je arriver à démêler les fils » (88) associées à un chapelet d'interrogations (« qui sont-elles ? Et moi, qui suis-je, sans ce qui me distingue d'elles », « comment sont-elles » (86)), vont de pair avec d'autres séquences d'explication ou de semblant de compréhension « Elles sont comme une entité à laquelle l'habit donne un nom : des femmes, point à la ligne. C'est peut-être celui qui me

dérange » (87), « leur habit est là pour dire : attention, pas touche ! Je suis une femme honorable » (89). Mais très vite, s’amorce l’aveu que la perception même du voile défie toute rationalité intellectuelle. Elle est plutôt l’expression d’un niveau inconscient plus profond où ressurgit l’image archaïque de la femme musulmane soumise et réifiée :

Cette nouvelle façon de s’habiller me heurte quoi que je fasse. Cela ne vient pas tellement de celles qui l’ont adoptée, mais plutôt de quelque chose d’impalpable qui fait remonter à la surface des scènes obscures, sorties d’un passé lointain comme pour affirmer qu’elles sont toujours là et qu’elles attendent leur heure : coépouses soumises à leur maître et remplaçables à la minute, filles qu’on mate, qu’on marie, qu’on répudie, femmes qu’on mate, qu’on marie, qu’on répudie, femmes dont on cache le corps, dont la présence dans la rue est à peine acceptable, et dont l’infériorité est le pilier d’un énorme système. (JR 90)

Ainsi, force est de constater qu’un passage significatif se crée où le voile porté par ces femmes transcende sa réalité objective. Il se transforme en raison ou en une « catégorie monstrueuse du visible » (Bentouhami 271). Sa réalité concrète, comme objet de peur, se dématérialise au profit d’éléments surajoutés par la réflexion, légitimations et exhaustions. Il devient le support démesuré d’une angoisse vague de l’inconnu, d’un danger indéfinissable mais indéniablement présent. D’ailleurs, en s’appuyant sur l’article du célèbre psychiatre espagnol Juan López Ibor « L’angoisse vitale » où il affirme, par rapport à l’une des manifestations somatiques de l’angoisse et à son évolution, que « la menace est ressentie par le sujet comme si quelque chose se dérobaient sous ses pieds, comme s’il ne pouvait continuer à subsister » (117), il s’avère que la dégradation soudaine de l’état de santé de Frida s’expliquerait en partie par une crise d’angoisse provoquée par le danger potentiel que représente le voile :

Mais je suis épuisée, presque incapable de bouger mes membres. Cette sensation d’abattement, je l’ai déjà éprouvée. La dernière fois remonte, je crois, à ce dimanche où

il avait fait si chaud et où je m'étais disputée avec Tofyal. Au cours de ma discussion avec lui, j'avais entrevu mon corps en train de m'échapper, de se coincer comme s'il désapprenait ses gestes et tous ses automatismes, suivait sa logique propre de déclin, se métamorphosait en objet usé dont on se lasse et qu'on peut oublier sur le bord du chemin. (JR 187)

Passée cette dispute, son angoisse monte d'un cran. À Paris pour un long séjour, Zaydûn, son compagnon en fait état dans une lettre adressée à Tofayl :

Peut-être se laisse-t-elle prendre par les lumières et la dynamique d'une métropole qui convient mieux à ceux qui ont vingt ou trente ans qu'à ceux qui en ont soixante. Elle s'introduit dans le paysage comme si elle en faisait partie intégrante, s'arrange devant les miroirs, mange sans restrictions, et même des mets salés auxquels elle n'a pas droit. Elle commente sans fin tout ce qu'elle voit, de peur que quelque chose lui échappe (...) En vérité, elle m'échappe, elle échappe à elle-même, et cela m'inquiète (...) Elle se dépense sans mesure, se juxtapose aux autres, arpente les lieux pour en pénétrer les secrets, toujours plus loin. Si bien qu'on s'est retrouvés, elle et moi à marcher à un rythme intense, à intervenir par-ci par-là, à inventer sans cesse des histoires, à les prêter aux visages qu'on croise. (JR 175-177)

Comme pour échapper à un passage étroit (le mot « angoisse » dérive du latin *angusta* qui signifie un passage étroit), le personnage, léthargique au début, se livre à « une angoisse psychomotrice » incessante couplée à « une réaction d'hyperéveil attentionnel » (Malaguarnera 31) visible dans sa quête obsessionnelle de démêler les incongruences de son milieu. Elle vivrait selon les termes d'Ibor l'un des « axes significatifs » de l'angoisse, c'est-à-dire ce « désir de faire, mais désir pressant, comme impulsé par un temps vif et qui se consume lui-même » (Ibor 130).

En somme, si Frida cède à un violent mouvement de l'émotivité qui désorganise son équilibre affectif et intellectuel, tout en déstabilisant son corps, c'est parce que le voile n'est plus confiné dans l'extériorité des rues. En empiétant soudainement sur son espace personnel, il déchire le tissu de représentations qui donne sens à un monde centré sur le fils (Chokrane, la fiancée de son fils est voilée). Cette tension symbolique provoquée par le voile s'amplifie lors de l'état psychosomatique final où elle est tellement accrue qu'elle finit par emplir tout le champ de conscience du personnage. Incapable de trouver un seul « coin de silence » (*JR* 204) dans sa tête, Frida cède à l'hyperactivité de son système nerveux qui lui fait voir :

Des rangées correspondants à des dizaines de générations successives, de celles nées il y a plus d'un siècle et à celles qui naîtront dans plus de cent ans (...), elles se suivent dans un ordre régulier : une rangée où les femmes ont des foulards sur les cheveux, suivie d'une autre où elles ont les cheveux au vent, et ainsi de suite à l'infini, dans une alternance presque parfaite, vagues régulières, enlacées, exposant leurs différences comme si chaque rangées était une réplique à l'autre, comme si pour s'affirmer, elle avait décidé de marquer son opposition en reniant la tenue de celle qui l'a précédée. Cela fait un gigantesque mouvement de balancier. Le grand balancier qui rythme la marche de notre temps. (*JR* 206-207)

La pensée du voile obsède tellement son esprit qu'elle finit par miner son expérience du temps : passé, présent et avenir se mélangent dans un tout indistinct. Et c'est seulement dans ce « magma informe » (*JR* 207) que jaillit l'Eurêka du voile : « j'ai trouvé : un jour pair, un jour impair » (*JR* 207). Seule l'alternance est la certitude. À ce moment de la narration, le voile se déleste de l'expérience personnelle pour devenir, paradoxalement, un itinéraire où l'on s'achemine péniblement vers une nouvelle manière d'être. Chemin sur lequel s'effrite modestement le désir de maîtrise, pour embrasser l'identité féminine tunisienne, non comme un parcours illusoire de dévoilement, mais comme une « branloire pérenne » pour emprunter

l'expression montaignienne. Même si l'esprit moderne y voit « un simple archaïsme » (Tripennbach « Hélé Béji : « Le voile est un symptôme postmoderne » »), le voile devient, pour reprendre la lecture de Hélé Béji dans *Islam Pride : Derrière le voile* (2011), la preuve tangible de l'avancée des femmes et leur appropriation d'un nouveau type féminisme inconnu des sociétés occidentales. Le lecteur est dès lors contraint de réévaluer tout l'édifice sur lequel est bâtie la perception du voile. A cette étape de la vie, il n'est plus question de maîtrise conceptuelle ou affective, mais d'abandon et de sérénité.

3.2 *Les intranquilles* ou l'islamisme réaliste

Azza Filali romancière, philosophe et médecin tunisienne, auteure de nombreux livres devenus références dans la littérature tunisienne d'aujourd'hui fictionnalise à son tour la religiosité naissante prenant acte des corps des femmes de plus en plus voilées dans une Tunisie postrévolutionnaire. Mais si *Jeux de Rubans* de Belhaj Yahia en fait une obsession au point de devenir, dans un premier moment, l'objet anxiogène de Frida, *Les intranquilles*, en fait état, ose-t-on dire, « tranquillement ».

Bien que présente, l'islamisation de la société, impulsée par la régénérescence du mouvement islamiste Ennahdha, longtemps opprimé sous l'Ancien Régime de Ben Ali, fait partie d'un malaise sociétal plus large englobant d'autres systèmes aussi coercitifs. Mis à part l'oppression religieuse, le citoyen tunisien tel que décrit dans le roman est aux prises avec des politiques économiques néolibérales, et lutte encore contre les résidus d'une dictature qui peine à se dissoudre. Voilà ce qu'en dit Rocca dans son article “ Tunisian Women's Reflections upon Solidarity: Yesterday and Today ”:

Filali delineates three equally oppressive and complicit systems working against Tunisian citizens: first, the global neoliberal politics; then, the secular rhetoric of the old paternalistic

regime of Ben Ali that imprisoned and tortured thousands of Tunisians; and finally, the religious fundamentalism, bolstered and enforced through social indoctrination and violence. Portrayed as hypocritical for using the same misleading rhetoric and for relying on a capitalistic logic, these systems are blamed for depleting the local economy, generating a chronic condition of unemployment and poverty and consequently, disintegrating citizens' feelings of belonging. (107-108)

Mais, avant d'aller plus loin dans la compréhension de la gestion de la donnée religieuse chez Filali, il serait opportun de revenir un peu sur le roman afin de mieux contextualiser les propos. Paru en novembre 2014 aux Éditions Elyzad, *Les intranquilles* dresse le portrait désabusé de la Tunisie, de février à octobre 2011, soit de la chute du régime de Ben Ali aux premières élections démocratiques. Il s'agit d'une période sensible de l'histoire du pays au cours de laquelle les Tunisiens avancent à tâtons. Bouleversés par une nouvelle conjoncture, les personnages tentent de trouver de nouveaux repères et de se créer un chemin dans un quotidien chaotique. Abdallah, ancien mineur de Redeyef mais aussi un ancien Rcdiste ⁷⁹ arrive à Tunis pour avoir fait l'objet d'une chasse à la sorcière ; il croise des habitants aussi perdus que lui, parmi lesquels Jaafar, un banquier, enrichi frauduleusement sous l'ancien pouvoir et condamné à la prison, Sonia, sa fille révolutionnaire idéaliste, Hechmi, un islamiste torturé pour son engagement pour la Cause, et tant d'autres. Il ne s'agit pas d'une histoire à proprement parler avec un commencement et une fin, mais d'une tranche de vie, d'une galerie de personnages tunisiens se décomposant et se composant au rythme de l'Histoire.

Dans ce pays qui se cherche après tant d'années de dictature, donc de stagnation sur tous les plans politiques, économiques, sociaux et idéologiques le renouveau de la mouvance islamiste est présenté dans *Les intranquilles* comme une évidence, voire même une alternative parmi tant

⁷⁹ Le RCD est une abréviation du Rassemblement Constitutionnel Démocratique, le parti politique hégémonique tunisien fondé en 1988 par l'ancien président Zine el-Abdine Ben Ali. Il est dissous après la révolution en Mars 2011.

d'autres. Au sein d'une myriade de petits partis politiques de gauche et de droite fusant de toutes parts et encouragés par le nouveau souffle révolutionnaire, le parti islamiste d'Ennahdha retrouve aisément sa place et ses fidèles. Néanmoins, sans trop adopter ce que Ousmane Kane appelle « le métarécit » des islamistes de la fin du XX siècle qui peint ces groupes militants avec des desseins obscurs comme la remise en cause de la sécularisation de la société, la préconisation de l'islamisation de la loi, de l'économie et de l'État, sans parler de l'imposition de la Sharia (Kane « "L'Islamisme" d'hier et d'aujourd'hui »), le texte de Filali se propose, loin de tout alarmisme, de rendre compte d'une expérience réellement vécue. Prenant la forme d'un témoignage fidèle des actions des partisans d'Ennahdha pendant la période pré-électorale, tout lecteur contemporain des événements racontés reconnaîtra aisément les faits rapportés. À considérer, le discours de Si Larbi, l'imam s'adressant aux fidèles, on se rend compte que la romancière reprend littéralement ce que le premier parti islamiste tunisien avait entrepris pour remporter les élections :

Si Larbi tourna la tête vers les autres : « les consignes sont d'intensifier les visites à domicile, vous ferez du porte à porte. Les gamins scolarisés doivent avoir leurs cartables, quant aux jeunes sans emplois, vous leur distribuez des enveloppes contenant cinquante dinars ». L'homme martela ses mots : « il faudra, encore une fois, bien indiquer la case à cocher ! Exercez-vous, avec certains, à mettre la croix au bon endroit. Plusieurs copies de l'imprimé seront à votre disposition. Veillez à ne rien laisser derrière vous. (*LI* 210)

Le porte-à porte, les cartables, les couffins, la case à cocher sur la feuille électorale, autant de détails bien réels, attestant de la démarche populiste adoptée par le parti islamiste pour gagner plus de voix. En revenant à des articles de journaux écrits pendant la même période, on se rend compte que le roman de Filali accueille systématiquement dans la trame imaginaire de l'histoire racontée, des éléments référentiels, à savoir des faits, des lieux et des phrases que le

vécu enregistré comme « réels ». L'article d'un journal électronique, *Tunis Webdo*, intitulé « Opinion - Abus et violations du code électoral : l'ISIE impuissante ? » fait par exemple mention des dépassements commis par les membres d'Ennahdha qui ont essayé « de profiter des votes analphabètes et des hésitants en leur montrant la case à cocher sur la feuille de vote, case correspondant aux listes d'Ennahdha bien évidemment » (Bouaroui). Quant au journal *Leaders* fait référence dans son article « Ennahdha entre diversions et dérobades » au « prosélytisme d'imams qui transforment les lieux de culte en tribunes politiques » (Mnif). C'est ce que fait exactement l'imam du roman qui profite de son statut de prédicateur pour le compte de son parti politique en combinant habilement le volet associatif au volet politique.

Accentuant encore l'effet réaliste de son texte, à travers la conformité d'un savoir sur le monde du lecteur et le savoir convoqué dans le texte lui-même (Bonoli 22), la romancière exemplifie à souhait ce mouvement de « réislamisation par le bas » tel qu'il est théorisé par l'islamologue Olivier Roy (1990) et auquel sont soumis les personnages. En effet, à plusieurs reprises, elle signale l'existence d'une nouvelle expression religieuse, conservatrice à vocation socio-éducative visant la réislamisation de la société, dans ses mœurs, sa culture et ses comportements (Roy). Ce mouvement qualifié de « néofondamentalisme » (Roy) ou de « piétisme » (Kepel) travaille sur la vie quotidienne et les relations sociales élémentaires. Il assure le ravitaillement alimentaire des milieux défavorisés (à noter les multiples occurrences du terme « couffin », mot à forte charge émotive et symbolique dans l'imaginaire tunisien : « un millier de couffins chargés de provisions », « assurer la distribution des couffins »), pallie l'insuffisance de l'État en installant des réseaux d'entraide. Abdallah, le minier de Redeyef, cette région du sud tunisien déshéritée malgré sa grande richesse minérale, et sauvagement opprimée avant et après la révolution, est hébergé, contre ses loyaux services aux islamistes du quartier, dans la mosquée de Si Larbi. Hechmi, « après sa libération, [fut accueilli] par la Cause telle une famille » (LI 88) et « si Larbi lui avait procuré du travail en échange de son allégeance

» (*LI* 214). Quant à Hamza « absorbé » dans le cercle de Haj Mansour « es[t] devenu l'un des leurs » (*LI* 202). Il est dès lors attendu qu'après tant d'influence et de travail de terrain que les islamistes finissent par engranger les bénéfices de leur investissement humain et de reconquête de la société pas le bas, et ce, en gagnant manifestement les élections. Le ton assertif d'un personnage désabusé comme Abdallah présente la victoire des islamistes comme incontestable:

- Les élections ? Tu rêves ou quoi ? Les frères vont les gagner haut la main, ils ont acheté suffisamment de monde... Sans compter les imbéciles qui s'imaginent qu'en votant pour eux, c'est le bon Dieu qu'ils mettent aux commandes. (*LI* 86)

De plus, Filali signale que, dans un but de promotion de la moralisation, une nouvelle forme de violence contre tous les comportements jugés non conformes à la religion fait surface, une violence que Roy décrit comme « ponctuelle et locale, jouant sur la pression vis-vis des autres musulmans que sur l'appel à la lutte révolutionnaire » (6). Le propriétaire d'un salon de thé, soucieux de l'avenir de son commerce alerte Hakim et sa fiancée Sonia que « les barbus font la chasse aux couples » (17). Cette même Sonia adepte des « tenues minimalistes » qui sort souvent les « cuisses découvertes » (19) fut « un jour, à la station de bus (...) prise par un groupe de dévots » et a failli être agressée brutalement. Anis, le locataire de Jaafar, suspecté d'homosexualité, et dont ni la tenue ni la queue de cheval ne plaisent, fut lui aussi accosté par un barbu qui l'a enjoint de « renoncer à de pareils accoutrements » (118). Mais le grand acte de violence est celui dont a été victime Latifa, la prostituée qu'« un barbu giflait méthodiquement en (...) abreuvant d'injures » (215).

À l'action caritative, la prédication et le renforcement d'une police de mœurs, le texte fait état d'une nouvelle couche de radicalité religieuse qui assombrit le tableau de la Tunisie post-révolutionnaire, notamment le salafisme djihadiste. Si la plupart des écrits sociologiques, psychologiques ou politiques expliquent ce phénomène par la capacité des recruteurs à faire naître chez le candidat potentiel au djihadisme terroriste un sentiment de vengeance et

d'injustice par rapport au sort réservé aux musulmans dans le monde tués dans l'indifférence la plus totale par une machine occidentale et surtout américaine (Martinez), le roman de Filali prend en charge d'évoquer les motifs d'intégration d'une cellule terroriste par l'un des personnages. Hamza est recruté dans une conjoncture historique particulière à la Tunisie. Il serait donné à penser que la révolution, en tant que période d'incertitude anxiogène peut inciter, faute de bonne gouvernance politique, des membres de la société à chercher une issue différente, à savoir le fanatisme religieux. En effet, longtemps séduit par l'appât de l'argent facile sous l'ancien régime, Hamza, le jeune comptable, est profondément ébranlé par les changements politiques. Il se trouve menacé de prison et brutalement confronté à sa mauvaise conscience. Il est de ce fait, prêt à tout pour expier sa faute et avoir enfin l'esprit tranquille :

Un soir, Hamza, interrogea son mentor à brûle-pourpoint :

- Sidi Haj, croyez-vous que Dieu pardonne à ceux qui l'implorent ?
- Dieu est miséricordieux, toutes les erreurs peuvent être rachetées par un comportement adéquat, il suffit d'offrir au Seigneur des preuves d'amour et d'abnégation. » Il baissa la voix : « Raconte-moi ce qui te ronge », et Hamza lui confia ce qu'il pensait ne jamais révéler : « J'ai falsifié les comptes de la banque où je travaillais, avec la complicité de mon directeur. Je prélevais systématiquement des sommes importantes dans les comptes dormants. Le directeur me laissait vingt pour cent sur chaque opération et empochait le reste. (LI 150-151)

En l'absence de l'État, le jeune homme se trouve récupéré par un groupe extrémiste et piégé par sa force d'attraction irrésistible. Il est intéressant de considérer que le texte ne se limite pas à une condamnation stérile du fanatisme. Il joue à faire transmettre l'intensité du bonheur enivrant que le fanatique néophyte peut ressentir afin de mieux faire saisir l'omnipotence du discours religieux et sa capacité d'embrigadement :

« Nous allons répéter cent fois les noms du Seigneur », dit l'homme. Il ferma les yeux et entama sa litanie : les invocations s'accompagnaient de mouvements du tronc, d'avant en arrière, d'abord lents, puis de plus en plus rapides. Bientôt Hamza sentit son cerveau se brouiller, un vertige le saisit, les murs de la pièce se mirent à tanguer et il s'adossa au mur : son seul point d'ancrage demeurait la bouche de l'hôte articulant harmonieusement chaque mot. La séance prit fin à l'aube. Le jeune homme alla au lit tête vide, regard absent, et anormalement léger ; la chape qui lui pesait sur ses épaules avait disparu. Dès lors, il attendit avec impatience les séances nocturnes pour retrouver cette curieuse ivresse où l'esprit embué avec l'impression de flotter hors du monde et de lui-même, de n'être plus qu'une voix reprenant à l'infini des mots, toujours les mêmes. (LI 200-201)

Néanmoins, aussi surprenant soit-il, vu leur antagonisme fondateur, Filali réécrit une scène de transe du mysticisme extatique tunisien pour rendre compte d'une idéologie littéraliste, extrémiste et violente qu'est le Djihadisme. En effet, on ne peut faire abstraction de la présence synoptique d'une riche isotopie relative au soufisme (litanie, invocation, nom du Seigneur, ivresse, flotter, incantations) au sein de laquelle se déploie une des pratiques fondamentales de cette tendance mystique, à savoir le *dhikr*, qui consiste en la remémoration de Dieu ou d'Allâh en répétant son nom inlassablement (« Nous allons répéter cent fois les noms du Seigneur »). Cette prière recommandée par le Coran s'accompagne, et le texte en fait état, d'une cérémonie rituelle ésotérique basée sur des exercices rythmiques et des techniques récitatives de formules liturgiques caractérisées par le contrôle respiratoire, le contrôle de postures et de gestes spectaculaires (Andézian), comme les « mouvements du tronc, d'avant en arrière, d'abord lents, puis de plus en plus rapides » (LI 200). Quant à l'altération de l'équilibre physiologique et le sentiment de ravissement, d'absorption dont le personnage fait l'expérience, (« cerveau se brouiller », « vertige le saisit », « la pièce se mit à tanguer », « l'esprit embué »...) s'expliquent

par l'entrée en état de transe extatique éprouvée uniquement en présence d'un groupe, du bruit (litanie, incantation, psalmodie) et du mouvement (Lapassade). Hamza vit réellement un état d'ivresse mystique ou « *takhammur* » en arabe c'est-à-dire un moment d'annihilation de l'ego, la dépossession de son moi narcissique pour parvenir à la conscience heureuse de la présence de Dieu :

La séance d'incantations nocturnes se déroula comme à l'accoutumée ; la mélodie de louanges et d'invocations produisit son habituelle léthargie bienfaisante, qui tel un cocon, enveloppait les hommes et les séparait du monde. (LI 203)

Maintenant, on est en droit de s'interroger sur les enjeux d'un tel choix, surtout si l'on se réfère aux différents travaux qui s'accordent à dire que le soufisme apolitique et pacifiste est un rempart contre l'extrémisme religieux (Khiari). Nous voyons, en effet, dans l'emprunt des modalités de la scène de transe du mysticisme extatique tunisien dans un contexte où le personnage s'apprête à tuer, une métaphore de l'étouffement délibérée de la conscience, ou dans les termes religieux « le sacrifice de l'intellect » (*sacrificium intellectus*), opéré par la force hypnotique du discours religieux. La victime se trouve comme sous le coup d'un interdit de penser et d'un prêt à exécuter. La mise en péril de sa verticalité physique, point central de la description, est emblématique de la perte de soi et des repères individuels dans le groupe sectaire. D'ailleurs, l'article de Nahoum-Grappe « L'ingouvernable gratuité : les conduites de vertige » approfondit notre perception symbolique du vertige :

Dans le vertige, comme sous un vent trop fort, l'ensemble des manières de percevoir la lumière et la nuit, le dedans et le dehors, le lointain et le proche (spatial ou temporel), subit des transformations plus ou moins radicales, violentes ou ténues dont le sens général tend vers la fusion de contraires bien séparés en temps de sobriété. (167)

Il s'avère en effet que la création d'un état de fusion généralisée des contraires, et surtout du bien et du mal, participe à la création, chez le personnage, d'un univers mental confus où la

capacité de jugement est annihilée : « une contrée d'où les questionnements étaient bannis » (LI 200). Il devient alors facilement manipulable par « les leçons » d'un maître comme Haj Mansour qui lui « enseigne le détachement par rapport aux liens, tous les liens » (203). Le personnage est comme mis au monde à nouveau. Son changement de nom (« Désormais, il s'appelait Boubaker et tout son être était absorbé par la vie qu'il menait » (201)), marque, pour se référer à Bronner dans *La Pensée extrême*, un « rituel de renaissance » (96). Quoiqu'efficace, la force de l'embrigadement a fini par s'atténuer et Hamza est arrivé à s'en libérer. « La clarification cognitive » (Bronner 96) dont il a fait l'objet a fini par s'écrouler devant l'appel du devoir et le souvenir de son père malade : « Le jeune homme ôta ses savates et courut comme un fou vers la station de louage » (204). Aussi facile que ce dénouement puisse paraître, ce choix narratif déstabilise les inclinations catastrophistes des lecteurs rompus aux scénarios alarmistes surtout en ce qui concerne la montée de l'islamisme. Il se peut, qu'en dehors des sentiers battus, l'expérience unique que vit la Tunisie dans le monde arabo-musulman offre une nouvelle manière d'appréhender et de vivre l'islam politique. Car, et c'est le cas de le rappeler, « les formations islamistes s'inscrivent avant tout dans des logiques nationales, le contexte politique dans lequel elles évoluent influence très profondément leur stratégie, leur langage et leur programme politique » (Amghar 529). Le pire est à envisager, mais pourquoi pas aussi le meilleur. D'ailleurs, la note optimiste finale « Mais demain était déjà là, c'était presque aujourd'hui, un aujourd'hui en instance, c'était l'espérance à portée de main, quand le désir exulte. Demain, des milliers de demain seraient à vivre. Vivre, enfin... » (241) ne serait-elle pas corrélée à l'une des dernières phrases du roman « Je viens de voter pour Ennahdha » ? (240)

Pour conclure, la montée de l'islamisme ainsi que l'éclosion de nouvelles manifestations religieuses longtemps opprimées par l'ancien régime de Bourguiba et de Ben Ali s'érigent parmi une certaine intelligentsia laïque tunisienne en « panique morale ». Néanmoins, nous estimons que le traitement fictionnel de cette réalité par Azza Filali et Emna Belhaj Yahia, en

prenant l'incertitude comme catégorie de pensée et objet de travail, a le mérite de contourner l'essentialisation dont fait souvent l'évocation de l'islam et de l'islamisme. Cela laisse entendre une autre voix différente de celle par exemple, de Michel Houellebecq, Eric Zemmour ou Alain Finkielkraut ⁸⁰ en France, Boualem Sansal et Kamel Daoud ⁸¹ en Algérie. Loin de se livrer à des tendances paroxystiques de paranoïa ou d'entériner des clichés orientalistes surannés, elles essaient subtilement de dépasser la dichotomie entre pensée laïque républicaine et nouveau prosélytisme islamiste. Du plus profond de leur angoisse, leurs personnages trouvent le moyen d'habiter et d'investir leur présent. Au-delà d'un véritable « imaginaire du présent » fait de peurs et de médiations, ces auteures invitent à voir le présent « en soi ». L'islamisme est là, peut-être faut-il juste s'en accommoder et en tirer profit.

⁸⁰ Voir l'Article de Durand, Pascal. « Le marché des radicaux libres. Sur quelques conditions médiatiques de la posture « néo-réactionnaire » », *Quaderni*, vol. 87, no. 2, 2015, pp. 101-118.

⁸¹ Je fais référence aux différentes polémiques suscitées par les écrits, surtout journalistiques, de Kamel Daoud et de Boualem Sansal. En Algérie comme en France, ils sont souvent accusés de recycler des clichés orientalistes voire de faire le lit de l'extrême droite. Dans *Les contrebandiers de l'histoire* par exemple, Rachid Boudjedra condamne violemment leur complaisance vis-à-vis de l'Occident ainsi que leur tendance à mettre sur le même pied d'égalité le nazisme d'autrefois et le terrorisme islamiste aujourd'hui. Jocelyne Dakhlija dans « L'Algérie à Cologne : un emballement français » reprend ce qu'on appelle « l'affaire Kamel Daoud ». Elle considère que la lecture de ce dernier des événements de Cologne donnant « une définition aussi caricaturale de la culture, amalgamant arabe, immigré, réfugié, musulman, islamiste » ne fait que raviver « une panique identitaire ». Ce positionnement se renforce avec Boualem Sansal dont les multiples propos alarmistes manifestes dans ses interviews (« Oui, l'Europe a peur de l'islamisme, elle est prête à tout lui céder », « Les gouvernements occidentaux sont coupables d'aveuglement face à l'islamisme », etc.) romans (*2084 la fin du monde*, *Le village de l'Allemand*) ou essais (*Gouverner au nom d'Allah*) concernant l'avenir de la France et de l'Occident en général n'est plus à démontrer.

CONCLUSION

« C'est dire qu'il faudra un hasard heureux, une chance exceptionnelle, pour que nous notions justement, dans la réalité présente ce qui aura le plus d'intérêt pour l'historien à venir » (Bergson 20).

Dominique Viart dans son article « De la littérature contemporaine à l'université » fait bien remarquer que le temps n'est pas loin où parler d'une œuvre récente relevait du "journalisme" et non de la recherche critique. Mais les temps ont changé, et si le journalisme « signale qu'une œuvre existe », « inscrit dans un contexte ou dans un courant » « informe et décrit », seule la pratique universitaire est à même de « proposer une analyse critique ». C'est ce que j'ai entrepris tout au long de ce travail. Les œuvres sur lesquelles je me suis attardée le plus, notamment, *Soumission* de Michel Houellebecq et *2084 La fin du monde* de Boualem Sansal font l'objet, depuis leur publication en 2015, d'une pléthore d'articles de presse, d'interviews, de conférences, etc. qui signale une présence et oriente un sens, mais ne restitue pas les œuvres à l'espace qui les rend possibles, à « la cartographie où vient prendre sens et place l'auteur particulier » (Rabaté, « Au risque du contemporain » 231), ni se soucie du travail d'écriture à la base des effets prétendus.

En phase avec une époque où les événements terroristes internationaux viennent se greffer à la nouvelle intensité croyante des musulmans français et maghrébins, et où l'accession au pouvoir des régimes islamistes prend la forme d'« une intentionnalité musulmane de conquête » (Liogier 14), les fictions étudiées se penchent catastrophée sur un présent complexe et obscur. Se voyant déjà comme « les ruines du futur » (Jeudy 111), la France de 2022 avoue sa capitulation face à un régime islamiste, certes « modéré », mais qui lui détruit ses traditionnelles assises culturelles et métaphysiques. Celle de 2084 s'abîme dans l'oubli, sous le règne d'un être qui ne connaît aucun non-être, d'un même excluant tout autre. Néanmoins, cet imaginaire de la décadence porté par une littérature « concertante » (« *La littérature Française*

au présent » 9) qui fait chorus sur les obsessions du moment et se porte à grand bruit sur le devant de la scène littéraire, est modulé différemment dans les deux rives de la méditerranée.

Sous des allures nonchalantes, désengagées, où l'on prétend être « aussi politisé qu'une serviette de toilette » (S 50), le texte reprend à outrance, littéralement et métaphoriquement, ces « bibelots sonores » forgés par un Renaud Camus ou une Bat Ye'or : « Dhimmitude », « Eurabia », « Grand Remplacement », « Choc des civilisations » autant d'idéologèmes apathiquement infusés tout au long de la narration. Prétendant à une position « hors du mode », où la parole de l'auteur et du personnage n'est qu'une « déclaration d'incompétence » (Angenot, *La Parole* 75), le lecteur ne se trouve pas moins enserré dans les rets de la sérialité doxique d'un discours social dominant sensé ordonner le chaos déconcertant du présent français. Les « paliers argumentatifs » (Amossy and Herschberg-Pierrot) déployés, malgré leur subtilité, conduisent progressivement à croire qu'une France soumise à l'islam est en cours de disparition, une étape supplémentaire dans la consolidation de ce que Bronner appelle le « marché cognitif ». Néanmoins, *Soumission*, du plus profond de son être conspirationniste, de son hyper-lisibilité islamophobe, de sa platitude stylistique consensuelle, de son « écriture et technique narrative qui n'atteignent pas des sommets » (Jean-André), ordonne un sens sous le signe de l'incertitude et de l'ambiguïté. Elle est « extrême contemporaine » dans le sens où elle est de son temps et elle l'est « extrêmement », tout en mettant tous les siècles ensemble (Aubral 7). Jouant avec les systèmes symboliques de son époque, l'on est incapable de trancher. La montée de l'islamisme en Occident brise-t-elle « la flèche du temps » (Kibédi Varga 120), et sa marche certaine vers des lendemains qui chantent, ou dit-elle au contraire le besoin profond d'un temps cyclique où le retour du religieux est « un remède à la maladie de l'Occident » (Warin 240) ? S'agit-il d'une mise en garde contre la soumission à l'islam, incarnation absolue de la régression dans l'imaginaire occidental (Said 8) ou au contraire, d'un renversement de la puissance assertive du geste moderne reléguant la religion au « primitif » ? L'absence d'un

« noyau dur » (Bottarelli 14), et dans le texte et dans les positionnements de l'auteur contribue finalement à une poétique du scrupule, au battement des hypothèses. *Soumission* est-il une soumission ? Voilà la question.

Si tout en faisant planer l'équivoque, *Soumission* peut offrir une riche ambivalence interprétative, *2084, La fin du monde*, verse dans toutes les ficelles des romans à thèse. Rarement l'histoire semble se raconter toute seule, elle donne toujours l'impression d'être filtrée par une conscience stable et inébranlable. Maintenant une unité d'ordre idéologique que Susan Rubin Suleiman qualifie d'« autorité fictive », « le narrateur parle avec la Voix de la Vérité » (Suleiman 225) imposant non seulement un sens, mais encore une axiologie. Binarisant le réel, la montée de l'islamisme met en scène l'opposition entre deux pôles, aperçus comme inconciliables : la modernité de l'occident d'une part, et la régression, la barbarie de l'orient d'autre part. Ce schématisme élémentaire s'appuie sur une réflexion où l'islamisme est présenté comme un éventuel « troisième totalitarisme » (Bruneteau 795) porté par plusieurs « structures de l'organisation totalitaire ». Comme précédemment indiqué, j'ai choisi de focaliser mon attention sur l'une de ces structures à savoir la question du langage. Cette problématique est au cœur des textes maghrébins et africains de langue française (Bensmaïa). Toutefois, elle prend dans le texte sansalien, une tournure radicalement « extrémiste ». Allant au-delà de sa critique habituelle de « l'arabe est notre langue » (*Alger, Poste Restante* 37) comme revendication de l'uniformité culturelle arabo-musulmane, la langue arabe telle qu'elle est présentée ici devient la réincarnation idéale de la langue totalitaire du futur. A l'instar de Klemperer qui croit que ce qui nourrit le nazisme et assure plus sûrement l'exercice de sa domination est l'exercice d'une « langue du nazisme » (*LTI La langue du III^e Reich* 24), Sansal suggère que ce qui nourrit l'islamisme est l'exercice d'une « langue arabe ». Dans un premier moment, j'ai signalé les enchevêtrements symboliques, lexicaux, syntaxiques, sémantiques et phonétiques qui permettent de rendre compte du télescopage entre l'« uglossie » dystopique et l'arabe, la langue

sacrée viscéralement totalitaire selon l'auteur. Ensuite, en me référant essentiellement à l'entreprise philologique de Victor Klemperer et son analyse de langue allemande sous le régime nazi ainsi qu'aux réflexions de Georges Orwell sur le langage, je me suis attelée à démontrer la puissance totalitaire de cette langue en mettant en lumière sa double action destructrice et génésique. Il s'est avéré que le texte mobilise un riche imaginaire concentrationnaire où l'arabe devient une langue crématoire réduisant en cendres l'homme moderne pour mettre au monde un nouvel homme soumis.

Comment expliquer la rigidité du « supersystème idéologique » (Suleiman 87) à l'œuvre dans le roman sansalien ? Amorçant quelques éléments de réponse, j'en suis venue à l'idée que l'auteur perpétue « anachroniquement » le traumatisme algérien des années 90 recyclé en une tentative littéraire de théorisation d'une expérience historique possible. En s'efforçant de créer un nouveau paradigme cognitif, où s'amalgament islamisme et nazisme, langue arabe et langue du III^e Reich, l'auteur aspire désespérément à rendre intelligible et à revitaliser ce temps présent que des philosophes contemporains comme François Hartog et Cornelius Castoriadis présentent comme « un temps sans véritable mémoire et sans véritable projet » (Castoriadis 261). Pourtant, avertirait-il, la mémoire est sous nos yeux et le projet est en marche.

Il me semble important au terme de ce travail de poser rapidement la question de la valeur et de la pérennité de ces textes remarqués par la presse et abondamment repérés par les médias. Il s'agit, selon Dominique Rabaté d'un « risque du contemporain » (« Récit ou roman » 18) que prend toute critique universitaire qui « doit faire du recul et de l'écart sa mesure » (« Récit ou roman » 24). Que valent finalement ces œuvres après le passage de la vague médiatique ? Exercent-elles une réflexivité à l'égard d'elles-mêmes ? « Habitent-elles une cicatrice » en corrodant de l'intérieur tous les discours établis ou s'agit-il, pour reprendre les mots de Jauss d'un « art culinaire » lequel « n'exige aucun changement d'horizon, mais comble

au contraire parfaitement l'attente suscitée par les orientations du goût régnant » (54). Seule l'écume des jours nous le fera savoir.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus primaire :

Belhaj Yahia, Emna. *Jeux De Rubans*. Tunis: Elyzad, 2011.

Filali, Azza. *Les intranquilles. Roman*. Tunis: Elyzad, 2014.

Houellebecq, Michel. *Soumission*. Paris : Flammarion, 2015.

Sansal, Boualem. *2084 : La Fin Du Monde*. Paris : Gallimard, 2015.

Autres romans et essais cités :

Bat, Ye'or. *Eurabia: The Euro-Arab Axis*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2005.

Belhaj Yahia, Emna. *L'étage Invisible: Roman*. Paris: J.Losfeld, 1997.

---. *Jeux De Rubans: Roman*. Tunis: Elyzad, 2011.

---. *Chronique Frontalière: Roman*. Tunis: Cérès Productions, 1991.

---. *Tasharej: Roman*. Paris: Balland, 2000.

---. *Tunisie: Questions à mon Pays*. La Tour-d'Aigue : Éditions de l'Aube, 2014.

Béji, Hélé. *Islam Pride: Derrière Le Voile*. Paris: Gallimard, 2011

Besson, Patrick. *La Mémoire De Clara*. Monaco : Le Rocher, 2014.

Camus, Renaud. *Le Grand Remplacement*. 2012, www.renaud-camus.net. PDF

Dabashi, Hamid. *Brown Skin, White Masks*. London: Pluto, 2011. Ebook.

Drumont, Edouard. *La Fin d'un Monde*. Albert Savine, 1889. *Google Books*.

Finkielkraut, Alain. *L'identité Malheureuse*. Paris : Stock, 2013

Gobineau, Joseph A. *Essai Sur L'inégalité Des Races Humaines* [1853-1855], Chicoutimi: J.-M. Tremblay, 2004

Houellebecq, Michel. *Extension Du Domaine De La Lutte : Roman*. Paris : Nadeau, 2016.

---. *La Carte Et Le Territoire*. Paris : Flammarion, 2010.

---. *La Possibilité D'une Île*. Paris: Fayard, 2005.

---. *Plateforme : Roman*. Paris: Flammarion, 2001.

---. *Rester Vivant: Méthode*. Paris : Éditions de la Différence, 1991.

Millet, Richard. *Fatigue Du Sens : Essai*. Paris : P.-G. de Roux, 2011.

Küntzel, Matthias, Cécile Brahy, Pierre-André Taguieff, and Boualem Sansal. *Jihad Et Haine Des Juifs: Le Lien Troublant Entre Islamisme Et Nazisme À La Racine Du Terrorisme International*. Paris : Éditions du Toucan, 2015.

Paoli, Paul-François. *La Tyrannie De La Faiblesse: La Féminisation Du Monde Ou L'éclipse Du Guerrier*. Paris: F. Bourin, 2010.

Raspail, Jean. *Le Camp Des Saints: Roman*. Paris: R. Laffont, 2006.

Rioufol, Ivan. *De L'urgence D'être Réactionnaire*. Paris: Presses universitaires de France, 2012.

---. *La Guerre Civile qui Vient: Essai*. Paris : Pierre-Guillaume de Roux, 2016.

Sansal, Boualem. *Le Village De L'allemand Ou Le Journal Des Frères Schiller*. Paris : Gallimard, 2008.

---. *Gouverner Au Nom d'Allah: Islamisation Et Soif De Pouvoir Dans Le Monde Arabe*. Paris : Gallimard, 2016.

---. *Le Serment Des Barbares*. Paris: Gallimard, 2014.

---. *Poste Restante, Alger : Lettre De Colère Et D'espoir À Mes Compatriotes*. Paris : Gallimard, 2013.

Tchoudinova, Elena P. *La Mosquée Notre-Dame De Paris: Année 2048 : Roman-Mission*. Paris: Éd. Tatamis, 2009.

Zemmour, Éric. *Le Premier Sexe: Essai*. Paris: J'ai lu, 2009.

---. *Le Suicide Français*. Paris: Albin Michel, 2015.

Valéry, Paul. « *La Crise de l'Esprit* » in *Variété. Œuvres I*. Paris : Gallimard, Pléiade, 1924.

Interviews des auteurs du corpus primaire :

« Michel Houellebecq-On n'est pas couché ». *YouTube*, uploaded by On n'est pas couché, 29 août 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=UyGX14yz-8w>

Houellebecq, Michel. « Houellebecq répond aux accusations de plagiat », *Dailymotion*, uploaded by BiblioObs, 2010. www.dailymotion.com/video/xepkd8

---. « Michel Houellebecq : interview « Soumission" son livre (polémique) », *YouTube*, uploaded by ALLONEXUS+, 6 Jan. 2015. www.youtube.com/watch?v=8E-lkVp8oHY

Houellebecq, Michel. « À Long Terme, Une Société Ne Peut Tenir sans Religion ». Interview by *La rédaction d'Aleteia*. 31 Jan. 2015, fr.aleteia.org/2015/01/31/michel-houellebecq-a-long-terme-une-societe-ne-peut-tenir-sans-religion/.

---. « Je ne Suis plus Athée ». Interview by Chaudey, Marie, and Jean-Pierre DENIS. “ Littérature.” *La Vie*, 27 Jan. 2015, www.lavie.fr/culture/litterature/michel-houellebecq-je-ne-suis-plus-athee-27-01-2015-59984_30.php.

---. « La République Est Morte.” Interview by Lancelin, Aude, *L'Obs*, *L'Obs*, 6 Jan. 2015, www.nouvelobs.com/culture/20150105.OBS9312/michel-houellebecq-la-republique-est-morte.html.

I24News, director. *Michel Houellebecq: "Islam, Israël, Les Juifs Et L'Alya" - Show Complet*. *Dailymotion*, Dailymotion, 1 July 2016, www.dailymotion.com/video/x4j9ejh.

Sansal, Boualem. « L'Abilang, un mécanisme mental irrésistible. » Interview by Clément Balta., *Le français dans le monde*, Mars-Avril, no. 404. 2016, pp.18-19.

--- « Boualem Sansal : « La Fin du Monde » » Interview by *Tribune Juive*, 4 Déc. 2015, <https://www.tribunejuive.info/2015/12/04/boualem-sansal-la-fin-du-monde/>

--- « La Frontière entre islamisme et nazisme est mince ». Interview by Grégoire Leménager. *Gazette de La-Bas* <http://mdame.unblog.fr/la-frontiere-entre-islamisme-et-nazisme-est-mincede-sansal/>

---, and Valérie Toranian. « Dans Cinquante ans, Le Totalitarisme Islamique Est Plausible »: Entretien Avec Boualem Sansal.” *Revue Des Deux Mondes*, 2015, pp.109-116. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/44436047.

---. « Moi, j'ai l'habitude plutôt l'habitude d'être traité de tous les noms... » Interview by *Le Monde*. 9 Sept. https://www.lemonde.fr/livres/article/2015/09/09/boualem-sansal-moi-j-ai-plutot-l-habitude-d-etre-traite-de-tous-les-noms_4750206_3260.html

---. « Nous sommes condamnés à vivre des systèmes totalitaires » Interview by *RFI*, 12 Nov 2015, <http://www.rfi.fr/fr/afrique/20151112-boualem-sansal-entretien-nous-condamnes-vivre-systemes-totalitaires-2084>

---. " Les islamistes ont peur qu'au contact de la France, l'islam se sécularise". Interview by *Marianne*. 23 Juillet 2016. <https://www.marianne.net/societe/boualem-sansal-les-islamistes-ont-peur-quau-contact-de-la-france-lislam-se-secularise>

---. " Oui, l'Europe a peur de l'islamisme, elle est prête à tout lui céder". Interview by Alexandre Devecchio. *FigaroVox*. 31 Août 2018. <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/2018/08/31/31003-20180831ARTFIG00012-boualem-sansal-oui-l-europe-a-peur-de-l-islamisme-elle-est-prete-a-tout-lui-ceder.php>

- . " Pourquoi l'islam a cédé la place à l'islamisme". Interview by Renaud de Rochebrune. *JeuneAfrique*. 18 Déc. 2013.
<https://www.jeuneafrique.com/135205/politique/boualem-sansal-pourquoi-l-islam-a-c-d-la-place-l-islamisme/>
- . "Du totalitarisme de Big Brother à l'islamisme radical". Interview by Alexandre Devecchio. *FigaroVox*. 23 Déc, 2015.
<https://www.lefigaro.fr/vox/societe/2015/12/23/31003-20151223ARTFIG00091-boualem-sansal-du-totalitarisme-de-big-brother-a-l-islamisme-radical.php>
- . "L'ordre islamique tente progressivement de s'installer en France". Interview by Alexandre Devecchio. *FigaroVox*. 17 Juillet 2016.
<https://www.lefigaro.fr/vox/monde/2016/06/17/31002-20160617ARTFIG00263-boualem-sansal-l-ordre-islamique-tente-progressivement-de-s-installer-en-france.php>
- . « Arab World is Dead, Iran Will Lead Islam » Interview Gaby Levin, *Haaretz*, 11 Sep, 2015. <https://www.haaretz.com/.premium-arab-world-is-dead-iran-will-lead-islam-1.5393941>
- . « Dans cinquante ans, le totalitarisme islamique est plausible ». Interview by Valérie Toranian. *Revue des deux Mondes*. Déc 2015
<https://www.revuedesdeuxmondes.fr/article-revue/entretien-avec-boualem-sansal-dans-cinquante-ans-le-totalitarisme-islamique-est-plausible/>
- . « De sétif à Auschwitz ». Interview by Christine Rousseau. *Le Monde.fr*. 17 janvier 2008
https://www.lemonde.fr/livres/article/2008/01/17/boualem-sansal-de-setif-a-auschwitz_1000313_3260.html
- . « Islamisation : La France m'inquiète... ». Interview by *Valeurs actuelles*, 10 Janv 2017.
<https://www.valeursactuelles.com/societe/islamisation-la-france-minquiete-58646>
- . « Je suis islamostophobe, pas islamophobe ». Interview by Mohamed Berkani. *Franceinfo:Afrique*. 24 Sept 2015.
https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/algerie/boualem-sansal-je-suis-islamistophobe-pas-islamophobe_3065347.html
- . « L'islam a été Vidé de Toute Spiritualité. » Interview by Patrice de Méritens. *Le Figaro.fr*, 13 Nov 2015, www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/11/13/01016-20151113ARTFIG00208-boualem-sansal-l-islam-a-ete-vide-de-toute-spiritualite.php.
- . « L'Anticipation est un genre littéraire très puissant ». Interview by *l'Humanité*, 1 Oct 2015. <https://www.humanite.fr/boualem-sansal-lanticipation-est-un-genre-litteraire-tres-puissant-585390>
- . « L'écrivain Boualem Sansal fera salle, mercredi soir à la BFM de Limoges ». Interview by Laurent Brauderie. *Le Populaire du centre*, 15 Mars. 2016.
https://www.lepopulaire.fr/limoges-87000/loisirs/l-ecrivain-boualem-sansal-fera-salle-comble-mercredi-soir-a-la-bfm-de-limoges_11824165/

- . « L’islam radical a déclaré une guerre au monde entier ». Interview by *Le Vif*. 05 Nov. 2015. https://www.levif.be/actualite/magazine/l-islam-radical-a-declare-une-guerre-au-monde-entier/article-normal-938399.html?cookie_check=1583883496
- . « L’islamisme s’installe partout » Interview by Jean Claude Verset, *RTBF*, 15 Déc., 2015, https://www.rtb.be/info/medias/detail_boualem-sansal-2084-la-fin-du-monde-l-islamisme-s-installe-partout?id=9164949
- . « La fin du monde selon Sansal » Interview by *Le Point*, 11.Nov, 2015,
- . « Les Sept plaies de l’Algérie ». *Journal Le un* 1.no.63. 1 Juillet 2015. <https://le1hebdo.fr/journal/numero/63/les-sept-plaies-de-l-algrie-1047.html>
- . « Mon pays me fait mal ». Interview by Frédéric Pons. *Valeurs Actuelles*. 4 Juillet 2012. <https://www.valeursactuelles.com/monde/boualem-sansal-mon-pays-me-fait-mal-37069>
- . « Nous Vivons sous régime national-islamiste » Interview by Grégoire Leménager, *Le Matin d’Algérie*, 11 Jan, 2008 <https://www.lematindz.net/news/698-boualem-sansal-nous-vivons-sous-un-regime-national-islamiste.html>
- . and Dimitri T, Anais « Les « francoffonies ! » à Liré : l’histoire de deux rencontres avec la langue française », *Le Français : des mots de chacun, une langue pour tous*, Presses universitaires de Rennes, 2016, pp.321-329 *OpenEdition Books*, <https://books.openedition.org/pur/34937?lang=fr>
- .. « 2084, le roman qui imagine l’islamisme au pouvoir en Europe ». Interview by *Lexpress.fr*. 20 Août. 2015. https://www.lexpress.fr/culture/livre/2084-le-roman-qui-imagine-l-islamisme-au-pouvoir-en-europe_1708114.html
- .« Le Français, une Clé pour l’Avenir ». *La Renaissance française*, <http://larenaissancefrancaise.org/Boualem-Sansal-Le-francais-une-cle-pour-l-avenir?lang=fr>

Critiques et articles de presse sur le corpus primaire et ses auteurs :

- Ajavon, François-Xavier. « Michel Houellebecq et la notion de « sélection sexuelle » », *Le Philosophoire*, vol. 18, no. 3, 2002, pp. 167-173. *Cairn*. doi : 10.3917/phoir.018.0167. URL : <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2002-3-page-167.htm>
- « Ali Baddou sur "Soumission" de Michel Houellebecq: "Ce livre m'a foutu la gerbe" ». *Le Huffington Post*, 5 Oct. 2016, www.huffingtonpost.fr/2015/01/06/ali-baddou-soumission-michel-houellebecq-livre-culture-video_n_6421476.html
- Altes, liesbeth Korthals. “Slippery Author Figures, Ethos and Value Regimes. Houellebecq, a Case”. Dorleijn, G J, Ralf Grüttemeier, and Altes L. Korthals. *Authorship Revisited: Conceptions of Authorship Around 1900 and 2000*. Leuven: Peeters, 2010.

- . « Persuasion et Ambiguïté dans un Roman à Thèse Postmoderne » in *Michel Houellebecq* edited by Wesemael, Sabine, Amsterdam: Rodopi, 2004.
- . *Ethos and Narrative Interpretation: The Negotiation of Values in Fiction*. University of Nebraska Press, 2014.
- Angelique. "Michel Houellebecq: 'Am I Islamophobic? Probably, Yes'." *The Guardian*, Guardian News and Media, 6 Sept. 2015, www.theguardian.com/books/2015/sep/06/michel-houellebecq-submission-am-i-islamophobic-probably-yes.
- Atallah, Marc. "Les Utopies De Michel Houellebecq : Hybridation Générique Et Poétique De l'ailleurs." *Res Futurae*.no 8. 2016. *OpenEditions.Books*. doi : 10.4000/resf.877
- Azra, Jean-Luc. « Le roman prémonitoire », *Revue japonaise Stella : Études de langue et littérature françaises*, Association d'études de langue et littérature françaises de l'Université de Kyushu, No°21, Déc 2002. PDF. www.houellebecq.info/revuefile/40_nitoire.pdf
- Baptiste, Denis. "« Soumission », La Prophétie De Houellebecq." *Ecrivons-En*, 23 Jan. 2015, ecrivonsen.wordpress.com/2015/01/23/soumission-la-prophetie-de-houellebecq/.
- Bargain-Villéger, Alban "Literature and History: Michel Houellebecq's Soumission and the Politics of Cultural Despair". *Active History*. 24 April 2015. <http://activehistory.ca/2015/04/literature-and-history-michel-houellebecqs-soumission-and-the-politics-of-cultural-despair/>
- Baroni, Raphael. « Houellebecq, de l'œuvre à la créature transmédiatique », *Cahier Houellebecq*. Paris : Editions de l'Herne, 2017. pp. 364-368. *Academia*. www.academia.edu/31630399/Baroni_R._2017_Houellebecq_de_l_%C5%93uvre_%C3%A0_la_cr%C3%A9ature_transm%C3%A9diatique_in_Cahier_Houellebecq_Paris_Editions_de_l_Herne_coll_Les_Cahiers_de_l_Herne_p_364-368
- . et Samuel Estier, « Peut-on lire Houellebecq ? Un cas d'illisibilité contemporaine », *Fabula-LhT*, « Crises de lisibilité », no.16, 2016.
- Bellaigue, Christopher. "Soumission by Michel Houellebecq Review – France in 2022." *The Guardian*, Guardian News and Media, 6 Feb. 2015, www.theguardian.com/books/2015/feb/06/soumission-michel-houellebecq-review-france-islamic-rule-charlie-hebdo.
- Berger, Guy. « Un conte satirique : *Soumission* », *Commentaire*, vol. numéro 149, no. 1, 2015, pp. 197-200. *Cairn*. www.cairn.info/revue-commentaire-2015-1-page-197.htm?try_download=1
- « Biographie: Boualem Sansal », Institut Pierre Werner Luxembourg, <https://www.ipw.lu/biographie-boualem-sansal/#.XmjNwJNKjjC>.
- Betty, Louis. *Without God: Michel Houellebecq and Materialist Horror*. University Park, Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 2016.

- Bilget, Philippe. "Islamisation : Pourquoi Soumission De Michel Houellebecq Devient De plus En plus Plausible." *Figaro*, 2 Sept. 2016, www.lefigaro.fr/vox/politique/2016/09/02/31001-20160902ARTFIG00193-islamisation-pourquoi-soumission-de-michel-houellebecq-devient-de-plus-en-plus-plausible.php.
- Bisson, Julien. "Michel Onfray Balance Sur Houellebecq Et Angot." *L'Express.fr*, L'Express, 23 Apr. 2014, www.lexpress.fr/culture/livre/michel-onfray-balance-sur-houellebecq-et-angot_1510508.html.
- Bottarelli, Alice. "*Nous habitons l'absence*" Michel Houellebecq : négociation de présence et dispersion créatrice. 2016. Lausanne University, Maîtrise universitaire.
- Bourmeau, Sylvain. "Un Suicide Littéraire Français." *Club De Mediapart*, 2 Jan. 2015, blogs.mediapart.fr/sylvain-bourmeau/blog/020115/un-suicide-litteraire-francais.
- Cavigliol, David. « L'anti-islamisme, c'est sympa pendant 50 pages... On a lu le nouveau Boualem Sansal », *L'Obs*. 26 sept 2018. <https://bibliobs.nouvelobs.com/critique/20180926.OBS2981/l-anti-islamisme-c-est-sympa-pendant-50-pages-on-a-lu-le-nouveau-boualem-sansal.html>
- Chaudier, Stéphane. "La Guerre Est Déclarée : L'imaginaire Polémique De Michel Houellebecq." *Revue Des Sciences Humaines*. no.326, 2017, pp.183-199 halshs.archives-ouvertes.fr. PDF
- Chetrit, Judith. « "Soumission" de Michel Houellebecq déjà piraté avant sa sortie ». *France.info*. https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/france-info-numerique/soumission-de-michel-houellebecq-deja-pirate-avant-sa-sortie_1772215.html
- Clerc, Thomas. "Les Particules Élémentaires Ont Fait Scandale. Et Si L'auteur Avait Créé Ce Qui Est Le plus Difficile En Art: Un Poncif ? Relire Houellebecq, Un an Après." *Libération.fr*, 14 Sept. 1999, www.liberation.fr/tribune/1999/09/14/les-particules-elementaires-ont-fait-scandale-et-si-l-auteur-avait-cree-ce-qui-est-le-plus-difficile_283522
- Dahan-Gaida, Laurence. "La Fin De L'histoire (naturelle) : Les Particules Élémentaires De Michel Houellebecq." *Tangence*. no.73, 2003, pp.93-114. *Érudit*. www.erudit.org/fr/revues/tce/2003-n73-tce772/009120ar/
- David, Spieser-Landes. "Soumission Ou Simulacre De Soumission? Michel Houellebecq Et La Métaphysique (baudrillardienne) Du Radiateur." *French Cultural Studies*. 28.1, 2017, pp.42-53. *Sage.journals*. doi/10.1177/0957155816678745
- De Almeida José Domingues, « Lire Soumission Entre Charlie Hebdo Et Le Bataclan : L'islamisation Selon Michel ». *Intercâmbio*. no.8, 2015, pp.43-54.
- De Cabarrus, Thierry. "Dans 'Soumission', Houellebecq Met L'islam Au Pouvoir : De La Provoc' à La Zemmour ?" *Leplus.nouvelobs.com*, 18 Déc. 2014,

leplus.nouvelobs.com/contribution/1293518-dans-soumission-houellebecq-met-l-islam-au-pouvoir-de-la-provoc-a-la-zemmour.html.

De Hann, Martin. « Entretien avec Michel Houellebecq ». 2003. PDF.
www.houellebecq.info/newsfile/113_EntretienMartinHan.pdf

Demonpion, Denis. *Houellebecq Non Autorisé: Enquête Sur Un Phénomène*. Paris : M. Sell, 2005.

Develey, Alice. "Michel Houellebecq Est L'auteur Français Le plus Lu En 2015." *Figaro*, 17 Feb. 2016, www.lefigaro.fr/culture/2016/02/17/03004-20160217ARTFIG00026-michel-houellebecq-est-l-auteur-francais-le-plus-lu-en-2015.php.

Estier, Samuel. *À Propos Du "style" De Houellebecq: Retour Sur Une Controverse (1998-2010)*. Lausanne : Archipel Essais, 2015.

Evacaro. Review of *Soumission* by Michel Houellebecq. *Amazon*, 9 Juin. 2018
www.amazon.fr/Soumission-LITTERATURE-FRA-Michel-Houellebecq-ebook/product-reviews/B00RKPI3WK?pageNumber=3

Figaro.Fr. « Michel Houellebecq : « Suis-Je Islamophobe ? Probablement, Oui ». » *Figaro*, 7 Sept. 2015, www.lefigaro.fr/livres/2015/09/07/03005-20150907ARTFIG00019-michel-houellebecq-suis-je-islamophobe-probablement-oui.php.

Fieu, Régis Pierre « De 1984 à 2084. Mutations de la peur totalitaire dans la dystopie européenne », *Carnets*. no. 11. 30 nov 2017. *OpenEdition Books*. doi :
https://doi.org/10.4000/carnets.2344

---. « Michel Houellebecq, auteur fin de siècle », *Roman 20-50*, vol. 66, no. 3, 2018, pp. 55-64. *Cairn*. doi.org/10.3917/r2050.066.0055

Forster, Siegfried. "Soumission De Michel Houellebecq, Un an Après." *RFI Afrique*, Rfi, 18 Jan. 2016, www.rfi.fr/france/20160118-an-apres-soumission-michel-houellebecq-teresa-cremisi.

Ghebalou Haraoui, Yamilé. « Théâtralisations des langues et catégories épiques dans l'écriture de Boualem Sansal : le cas de Dis-moi le paradis ». *Synergies Algérie*, no.3, 2008, pp 145-152. https://gerflint.fr/Base/Algerie3/haraoui.pdf.PDF

Gopnik, Adam. "The Next Thing." *The New Yorker*, The New Yorker, 26 Jan 2015,
https://www.newyorker.com/magazine/2015/01/26/next-thing

Granger Remy, Maud. « Houellebecq ou l'exception française » . *L'exception et la France contemporaine : Histoire, imaginaire et littérature*. Edited by Dambre Marc, et Golsan, Richard. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, pp. 57-64. *Openedition.org books.openedition.org/psn/319*>.

Harchi, Kaoutar. *Je n'ai qu'une Langue, ce n'est pas la mienne : des écrivains à l'épreuve*. Paris : Pauvert, 2016.

- Hodayfa Elyaman, Abdelkarim *Sacré et symboles dans 2084 la fin du monde* de Boualem Sansal. 2017. Université Mohamed Boudiaf-Msila, Master thesis. Université Mohamed Boudiaf-Msila. 2017. <http://dspace.univ-msila.dz:8080/xmlui/handle/123456789/6904>. PDF
- Hofstede, Rokus, and Martin de Haan. "Le Second Degré: Michel Houellebecq Expliqué Aux Sceptiques." *HofHaan*, 15 July 2002, www.hofhaan.nl/2002/rokus-hofstede-en-martin-de-haan/le-second-degre-michel-houellebecq-explique-aux-sceptiques/.
- Hoquet, Thierry. « Bander dur et oublier l'amour », *Critique*, vol. 816, no. 5, 2015, pp. 431-437. *Cairn*. www.cairn.info/revue-critique-2015-5-page-431.htm
- Houria Guendouz. *Les enjeux de la réalité sur la fiction dans le roman 2084 La fin du monde de Boualem Sansal*. 2017. Dissertation. Université de Tlemcen. <http://dspace.univ-tlemcen.dz/bitstream/112/11711/1/guendouz-houria.pdf>. PDF
- Huston, Nancy. *Professeurs De Désespoir*. Arles: Actes Sud, 2006.
- Jean-André, Alain. "Relever Le Défi." *Luxiotte, Michel Houellebecq, Les Particules Élémentaires*, 7 Sept. 1998, www.luxiotte.net/liseurs/livres1998/houellebecq01.htm.
- Julliot, Caroline. "Soumission Est Un Roman D'espionnage ! Petite Lecture Complotiste De Michel Houellebecq." *Fabula / Les colloques*, Premier symposium de critique policière. Autour de Pierre Bayard, 3 Déc. 2017, www.fabula.org/colloques/document4828.php,%20page%20consult%C3%A9%20le%2012%20novembre%202017.
- Laclavetine, Jean-Marie. « Houellebecq : Où est passée la littérature ? », *Le Débat*, vol. 112, no. 5, 2000, pp. 83-85. *Cairn*. doi.org/10.3917/deba.112.0083
- Lancelin, Aude. « Michel Houellebecq : « La République Est Morte. » » *L'Obs*, 6 Jan. 2015, tempsreel.nouvelobs.com/culture/20150105.OBS9312/michel-houellebecq-la-republique-est-morte.html.
- « La Polémique Houellebecq Au-Delà Des Frontières. *Le Point*, 7 Jan. 2015, www.lepoint.fr/livres/la-polemique-houellebecq-au-dela-des-frontieres-06-01-2015-1894460_37.php.
- Laroui, Fouad. « *Soumission* De Houellebecq ? Bon Roman, Très Mauvaise Action... – JeuneAfrique.com. ». *Jeune Afrique*, 22 Jan. 2015, www.jeuneafrique.com/34812/culture/soumission-de-houellebecq-bon-roman-tr-s-mauvaise-action/.
- Laurence, Dahan-Gaida. « La fin de l'histoire (naturelle) : Les particules élémentaires de Michel Houellebecq » *Tangence*, n° 73, 2003, p. 93-114. *Érudit*. doi.org/10.7202/009120

- Le Men, Suzanne. "Houellebecq, « Le Mâle Du Siècle »." *Over-blog.com*, 2 Dec. 2012, genrage.over-blog.com/2012/12/houellebecq-le-male-du-siecle.html
- Leménager, Grégoire. « Boualem Sansal, le dissident », *L'OBS*, 13 octobre, 2011. <https://bibliobs.nouvelobs.com/actualites/20111013.OBS2356/boualem-sansal-le-dissident.html>
- Léger, Nicholas. "Soumission De Houellebecq, Ou L'épuisement De Tout | Revue Esprit." *Esprit Presse*, Nov. 2018, esprit.presse.fr/article/nicolas-leger/soumission-de-houellebecq-ou-l-epuisement-de-tout-41778.
- . « *Soumission de Houellebecq : le droit à l'irresponsabilité ?* », *Esprit*, vol. février, no. 2, 2015, pp. 41-44. *Cairn*. doi.org/10.3917/espri.1502.0041
- Le Scan Politique. « Pour le FN, la fiction de Houellebecq « pourrait devenir réalité » ». *Le Figaro*. 6 janvier. 2015 <https://www.lefigaro.fr/politique/le-scan/citations/2015/01/06/25002-20150106ARTFIG00122-pour-le-fn-la-fiction-de-houellebecq-pourrait-devenir-realite.php>
- Leyris, Raphaëlle. "Le Frappant Télescopage Entre La Sortie Du Livre De Houellebecq Et l'Attentat Contre « Charlie Hebdo »." *Le Monde.fr*, Le Monde, 9 Jan. 2015, www.lemonde.fr/livres/article/2015/01/09/le-frappant-telescopage-entre-la-sortie-du-livre-de-houellebecq-et-l-attentat-contre-charlie-hebdo_4552323_3260.html.
- . "Michel Houellebecq : De La Promotion à La Collision." *Le Monde.fr*, Le Monde, 9 Jan. 2015, www.lemonde.fr/livres/article/2015/01/09/le-frappant-telescopage-entre-la-sortie-du-livre-de-houellebecq-et-l-attentat-contre-charlie-hebdo_4552323_3260.html.
- Lourdjane, Rachid. « Boualem Sansal (Écrivain) : Audacieux ou délirant ? ». *Algeria Watch*. 13 déc. 2008 <https://algeria-watch.org/?p=5864>
- MacKellar, Landis. "La République Islamique De France? A Review Essay." *Population and Development Review*. vol42, no2, 2016, pp.368-375.
- Materese, Mélanie. « Boualem Sansal, L'écrivain Que L'Algérie Aime Détester. » *Middle East Eye Édition Française*, 8 Oct. 2015, www.middleeasteye.net/fr/reportages/boualem-sansal-lecrivain-que-lalgerie-aime-detester.
- Meizoz Jérôme, « Lettre à Michel Houellebecq », *Les Temps Modernes*, vol.3, no.689, 2016, pp. 78-85. *Cairn*. www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2016-3-page-78.htm
- . « Le roman et l'inacceptable. Sociologie d'une polémique : autour de *Plateforme* de Michel Houellebecq ». *L'œil sociologue et la littérature*, Genève : Skaktine Érudition, 2004, pp. 181-209. www.houellebecq.info/revuefile/39_texte1.pdf.PDF
- Mégevand, Martin. « Le Village de l'Allemand : entretien avec Boualem Sansal », *Littérature*, vol. 154, no. 2, 2009, pp. 108-117. *Cairn*. doi : 10.3917/litt.154.0108. <https://www.cairn.info/revue-litterature-2009-2-page-108.htm>

- Mini42. Review of *Soumission* by Michel Houellebecq. *Amazon*, 8 Aug.2018
www.amazon.fr/Soumission-Michel-Houellebecq/dp/2290113611
- Morel Nicole. Review of *Soumission* by Michel Houellebecq. *Amazon*,13 Sept.2018
www.amazon.fr/Soumission/dp/B01DJS6HLK
- Naulleau, Eric, Christophe Absi, and Jean-Loup Chiflet. *Au Secours, Houellebecq Revient! : Rentrée Littéraire : Par Ici La Sortie*. Paris: Chiflet, 2005.
- Noguez, Dominique. *Houellebecq, En Fait*. Paris: Fayard, 2003.
- Novak-Lechevalier, Angathe.« Croire ou ne pas croire, fiction et religion chez M. Houellebecq », *Umotion*, uploaded by Université de Maine,15 Oct.2015 umotion.univ-lemans.fr/video/0154-croire-ou-ne-pas-croire-fiction-et-religion-chez-m-houellebecq/
- .« La religion dans les romans de Michel Houellebecq, *YouTube*, uploaded by STUBE, 23 Sept, 2018. www.youtube.com/watch?v=1W94MM6PWtg
- Ono-dit-Biot, Christophe. « « Michel Houellebecq : « L'extrême Gauche a Désigné Israël comme Ennemi. » » *Le Point*, Le Point, 12 Fév. 2015, www.lepoint.fr/societe/michel-houellebecq-l-extreme-gauche-a-designe-israel-comme-ennemi-12-02-2015-1904355_23.php.
- Patricola, Jean-François. *Michel Houellebecq, Ou, La Provocation Permanente*. Paris: Ecriture, 2005.
- Payot, Marianne. "Houellebecq Superstar Mondiale." *L'Express.fr*, L'Express, 24 Oct. 2012, www.lexpress.fr/culture/livre/houellebecq-superstar-mondiale_934657.html.
- Quaranta, Jean-Marc. *Houellebecq Aux Fourneaux*. Paris : Plein jour, 2016.
- Robert-Diard, Pascale. "Au Procès De Michel Houellebecq Pour Injure à L'islam, Les Écrivains Défendent Le 'Droit à L'humour.'" *Le Monde.fr*, 9 Sept. 2010, www.lemonde.fr/societe/article/2010/09/09/au-proces-de-michel-houellebecq-pour-injure-a-l-islam-les-ecrivains-defendent-le-droit-a-l-humour_1409172_3224.html
- Rocca, Anna. " Tunisian Women's Reflections upon Solidarity: Yesterday and Today." *Women French Studies*. Vol. 24.2016. pp.98-112. *Project Muse*. <https://muse.jhu.edu/article/643837/pdf>
- Roy Olivier, « L'islam, dernier refuge du chrétien décati », *Critique*, vol.5, no.816, 2015, pp. 438-442.
- Sanyal, Debarati. *Memory and Complicity: Migrations of Holocaust Remembrance*. New York : Fordham University Press, 2015
- Schober, Rita. "Vision du monde et théorie du roman, concepts opératoires des romans de Michel Houellebecq". Dambre, Marc, et al.. *Le roman français au tournant du XXIe siècle*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2004. pp. 505-515. *OpenEditions*. books.openedition.org/psn/1710

- « « Soumission », La Fiction De Houellebecq Qui Met L'islam Au Pouvoir. » *Big Browser*, 14 Déc. 2014, bigbrowser.blog.lemonde.fr/2014/12/17/soumission-la-fiction-de-houellebecq-qui-met-lislam-au-pouvoir
- Scurati, Antonio. « Le nouveau roman (terriblement prophétique) de Houellebecq. » 2017. studylibfr.com/doc/5042868/le-nouveau-roman--terriblement-proph%C3%A9tique---de.PDF
- Sénécal, Didier. « L'entretien, Michel Houellebecq », *Lire*, n°298, septembre 2001, p. 36
- Sifaoui, Mohamed. "Le Dernier Livre De Houellebecq? Soumission à La Xénophobie!" *Le Huffington Post*, Le Huffington Post, 5 Oct. 2016, www.huffingtonpost.fr/mohamed-sifaoui/le-dernier-livre-de-houellebecq-soumission-a-la-xenophobie_b_6427652.html.
- Simédoh, Vincent. « *Le village de l'Allemand ou le journal des frères Schiller* de Boualem Sansal : médiation et conscience du contemporain ». *Cincinnati Romance Review*, vol. 38. 2014.. <http://www.cromrev.com/volumes/vol38/CRR%20v38-A01%20Simedoh.pdf.PDF>
- Smeets, Marc. "Michel Houellebecq : Un Homme, Une (Sou)mission." *Revue Electronique De Littérature Française*, vol. 9, no. 2, 2015, pp.99 -111.
- Sputnik. "Ivan Rioufol : 'Alerter Sur Cette Guerre Civile Qui Est Déjà Dans Les Esprits.'" *Sputnik France*, 5 July 2016, fr.sputniknews.com/france/201607051026411755-france-ivan-rioufol/.
- Toumi. Alek Bayle « Boualem Sansal : lettre interdite ». *Diversité littéraire en Algérie*. Najib Redouane. Paris : L'Harmattan, 2009.
- Tremolet de Villers, Vincent. « Baudelaire, Bernanos, Houellebecq : Les Écrivains Sont-Ils Des Prophètes? » *Figaro*, 24 July 2015, www.lefigaro.fr/vox/histoire/2015/07/24/31005-20150724ARTFIG00200-baudelaire-bernanos-houellebecq-les-ecrivains-sont-ils-des-prophetes.php.
- Van der Plaetsen, Jean-René. "Michel Houellebecq Au Figaro Magazine: « C'est L'Occident Qui Se Suicide !»." *Figaro*, 6 jan. 2015, www.lefigaro.fr/livres/2015/01/06/03005-20150106ARTFIG00138-michel-houellebecq-l-occident-se-suicide.php.
- Vignale, Frédéric. "Houellebecq Par Vignale." - *Le Mague*, 11 Nov. 1999, www.lemague.net/dyn/spip.php?article1411.
- Voignac, Joseph. "Michel Houellebecq : Le Monde Anglophone Réagit à Soumission." *Revue Des Deux Mondes*, 29 Oct. 2015, www.revuedesdeuxmondes.fr/michel-houellebecq-le-monde-anglophone-reagit-a-soumission/
- Vuillemin, Alain. « L'Exaspération du Pouvoir dans *2084. La Fin du Monde* (2015) de Boualem Sansal ». 2015. PDF.

---. « Le rêve de la liberté dans 2084. *La fin du monde* (2015) de Boualem Sansal ». *Lublin Studies in Modern languages and literature*, April 2019, pp. 107-117. *ResearchGate*.https://www.researchgate.net/publication/336918386_Le_reve_de_la_liberte_dans_2084_La_fin_du_monde_2015_de_Boualem_Sansal

Wagner, Walter. “ Le Bonheur du néant”. Clément, Murielle L, and Sabine . Wesemael. *Michel Houellebecq Sous La Loupe*. Amsterdam: Rodopi, 2007.

Warin, François. « Les dessous de *Soumission* », *Médium*, vol. 43, no. 2, 2015, pp. 237-247. *Cairn*. doi.org/10.3917/mediu.043.0237

Sur l’islam, l’islamisme, la religion :

Abidi, Hasni, Annick Valleau, Zélie Kössler, Florence Herickx, and Philippe Jacques. *Petit Lexique Pour Comprendre L'islam Et L'islamisme*. Paris : Erick Bonnier, 2015.

Amghar, Samir. "Les Trois Visages de L'islam Politique en Afrique du Nord Et Au Moyen-Orient: Essai De Typologie." *Année Du Maghreb*, 2010, pp.529-541. *OpenEditions* <https://journals.openedition.org/anneemaghreb/957>

Amiriaux, Valérie. « État de la littérature. L'islam et les musulmans en Europe : un objet périphérique converti en incontournable des sciences sociales », *Critique internationale*, vol. 56, no.3, 2012, pp. 141-157.

Andezian, Sossie. “Dire la Transe en Islam Mystique de l'expérience au Langage Autorisé.” *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, vol. 45, no. 111, 2000, pp. 25–40. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/30119412

Arkoun, Mohammed. *Histoire De L'islam Et Des Musulmans En France Du Moyen Âge À Nos Jours*. Paris: Albin Michel, 2006.

Bistolfi, Robert. « La porte étroite : les musulmans dans la République », *Confluences Méditerranée*, vol. 95, no. 4, 2015, pp. 13-27. doi: 10.3917/come.095.0013. <https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2015-4-page-13.htm>

Blanc, William, and Christophe Naudin. *Charles Martel Et La Bataille De Poitiers: De L'histoire Au Mythe Identitaire*. Paris: Libertalia, 2015.

Bronner, Gérard. *La Pensée Extrême: Comment des Hommes Ordinaires Deviennent des Fanatiques*. Paris: PUF, 2016.

Bruneteau, Bernard. « L’islamisme est-il un nouveau totalitarisme ? », *Commentaire*, vol. 152, no. 4, 2015, pp. 795-800. *Cairn*.doi : 10.3917/comm.152.0795. <https://www.cairn.info/revue-commentaire-2015-4-page-795.htm>

Brustier, Gaël, and Jean-Philippe Huelin. *Voyage Au Bout De La Droite: Des Paniques Morales À La Contestation Droitière*. Paris: Mille et une nuits, 2011.

- Campo, Juan E. *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts on File, 2008.
- Carr, Matt. "You Are Now Entering Eurabia." *Race & Class*. Vol.48. no.1, 2006, pp.1-22.
- Chabel, Malek. *Dictionnaire des symboles musulmans*. E-book, Internet Archive, 2015.
<https://archive.org/details/DictionnaireDesSymbolesMusulmans/page/n7/mode/2up>
- .and Malcolm Clark. *L'Islam pour les nuls*. Paris : FIRST Éditions, 2015.
- . *Le Langage Meurtrier*. Paris : Hermann, 1998.
- Chiheb, Youssef. "Le Grand Remplacement, Nouveau Paradigme De L'islamophobie En Europe." *Libération Maroc*, 23 Apr. 2019, www.libe.ma/Youssef-Chiheb-Le-Grand-Remplacement-nouveau-paradigme-de-l-islamophobie-en-Europe_a107989.html
- Corcuff, Philippe. « Prénance de l'essentialisme dans les discours publics autour de l'islam dans la France postcoloniale », *Confluences Méditerranée*, vol. 95, no. 4, 2015, pp. 119-130. *Cairn*. www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2015-4-page-119.htm
- Deltombe, Thomas. *L'islam Imaginaire : La Construction Médiatique De L'islamophobie En France, 1975-2005*. Paris: Découverte, 2007.
- Durand, Pascal. « Le marché des radicaux libres. Sur quelques conditions médiatiques de la posture « néo-réactionnaire » », *Quaderni*, vol. 87, no. 2, 2015, pp. 101-118.
- . And Sarah Sindaco, Pascal Durand and Sarah Sindaco, « Postures et figures « néo-réactionnaires » », *OpenEditions. Contextes*, Nov 2015.
<http://journals.openedition.org/contextes/6104>
- « Vient de paraître – Renaud Camus, Le changement de peuple – Extrait choisi par l'auteur pour Dreuz ». *Dreuz.info*. 20 juin 2013. <https://www.dreuz.info/2013/06/20/vient-de-paraître-renaud-camus-le-changement-de-peuple-extrait-choisi-par-lauteur-pour-dreuz/>
- Fortier Corinne, « Soumission, pragmatisme et légalisme en islam », *Topique*, vol. 4. no.85, 2003, pp.149-169. *Cairn*, doi : 10.3917/top.085.0149. <https://www.cairn.info/revue-topique-2003-4-page-149.htm>
- Gambale, Giacomo. « Un héritage arabe et coranique dans la poésie de Giuseppe Ungaretti », *Poesie*, vol. 128-129, no. 2, 2009, pp. 13-27. *Cairn*. doi : 10.3917/poesi.128.0013. <https://www.cairn.info/revue-poesie-2009-2-page-13.htm>
- Gaspard, Françoise, and Farhad Khosrokhavar. *Le Foulard et La République*. Paris: Découverte, 1995.
- Gouguenheim, Sylvain. *Aristote Au Mont-Saint-Michel : Les Racines Grecques De L'Europe Chrétienne*. Paris : Seuil, 2008.

- Guillou, Julien. « La fascination pour l'islamisme », *Adolescence*, vol. t.35 1, no. 1, 2017, pp. 149-166. *Cairn*. doi : 10.3917/ado.099.0149. <https://www.cairn.info/revue-adolescence-2017-1-page-149.htm>
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3, 1993, pp. 22–49. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20045621.22
- Onfray, Michel. *Décadence : Vie Et Mort Du Judéo-Christianisme*. Paris : Flammarion, 2017.
- . *Penser l'islam*, 2017. www.ebook-gratuit.co/michel-onfray-penser-lislam/. PDF
- Kane, Ousmane. « L'« Islamisme » d'hier et d'aujourd'hui: Quelques Enseignements de L'Afrique de L'Ouest ('Islamism' of Yesterday and of Today. Lessons from West Africa). » *Cahiers D'Études Africaines*, vol. 52, no. 206/207, 2012, pp. 545–574. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/41708188
- Kepel, Gilles. *La Revanche De Dieu: Chrétiens, Juifs Et Musulmans À La Reconquête Du Monde*. Paris: Seuil, 2003.
- Khiari, Bariza. *Le Soufisme: Spiritualité Et Citoyenneté*. Paris : Fondation pour l'innovation politique, 2015.
- Laffitte, Roland. « Vocabulaire de l'islamophobie ambiante », *Mediapart*. 27 Oct 2017. <https://blogs.mediapart.fr/roland-laffitte/blog/271017/vocabulaire-de-l-islamophobie-ambiante>
- Lapassade, Georges. « La possession dans tous ses états.» in Jean-Marie Brohm, Georges Bertin, Pascale Catala. *Possessions*. Loire: Cosmogone Cercle d'Etudes nouvelles d'anthropologie, 2016.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Lory, Pierre « Verbe coranique et magie en terre d'Islam », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 1993. OpenEdition Journals. doi: <https://doi.org/10.4000/span.1337> <http://journals.openedition.org/span/1337>
- Marranci, Gabriele. *Jihad Beyond Islam*. Oxford: Berg, 2006.
- Martinez, Luis. « Structures, Environnement et Basculement dans le Jihadisme. » *Cultures Et Conflits*, no. 69, 2008, pp. 133–156. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/23703898.
- Mnif, Emna. "Ennahdha entre Diversions et Dérobades." *Leaders*, www.leaders.com.tn/article/5924-ennahdha-entre-diversions-et-derobades.
- Mohamed-Chérif, Ferjani. « A Propos de la Notion de 'Umma (Oumma) : les Maux d'un mot. Rémi, Giraud and Sylvianne, Rétat Pierre. *Les mots de la nation*, Presses universitaires de Lyon, 2016. HAL archives-ouvertes.fr <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01232481/document>

- Nahoum-Grappe, Véronique. "Les Conduites de Vertige." *Communications*. Vol 56. 1993. pp.155-173. *Persée*, http://www.persee.fr.proxy01.its.virginia.edu/doc/comm_0588-8018_1993_num_56_1_1855?q=Les+Conduites+De+Vertige
- « Nicolas Sarkozy : "Respecter ceux qui arrivent, respecter ceux qui accueillent" ». *Le Monde*. 8 Déc. 2009. https://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/08/m-sarkozy-respecter-ceux-qui-arrivent-respecter-ceux-qui-accueillent_1277422_3232.html
- Nous, Alexis. « Littérature, exil et migration », *Hommes & Migrations*, vol. 1320, no. 1, 2018, pp. 161a-164a.
- Ouardiri, Hafid. « Point de vue de l'islam », *Revue internationale de soins palliatifs*, vol. 28, no. 4, 2013, pp. 221-223. Cairn, doi : 10.3917/inka.134.0221. <https://www.cairn.info/revue-infokara-2013-4-page-221.htm>
- Roy, Olivier. « De L'islam Révolutionnaire au Néofondamentalisme. » *Esprit* (1940-), no. 163 (7/8), 1990, pp. 5-14. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24274205.
- Said, Edward W. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Vintage Books, 1997.
- Sifaoui, Mohamed. *Taqiyya ! Comment Les Frères Musulmans Veulent Infiltrer La France*. Paris : Éditions de l'Observatoire, 2019.
- Tribalat, Michèle, Jeanne-Hélène Kaltenbach. *La République Et L'islam: Entre Crainte Et Aveuglement*. Paris: Gallimard, 2002
- Planel, Niel. « Comment la France Va Devenir la Fille Aînée de l'Athéisme. » *Leplus.nouvelobs.com*, 23 Oct. 2016, leplus.nouvelobs.com/contribution/1568080-comment-la-france-va-devenir-la-fille-ainee-de-l-atheisme.html.
- Tibi, Bassam. *From Sayyid Qutb to Hamas: The Middle East Conflict and the Islamization of Antisemitism*. New Haven, CT: Yale Initiative for the Interdisciplinary Study of Antisemitism, Institution for Social and Policy Studies, Yale University, 2010. PDF
- Todorov, Tzvetan. « Que Rejette-on En S'en Prenant Au Multiculturalisme ? ». *Télérama.fr*, 7 Février. 2017, www.telerama.fr/idees/que-rejette-on-en-s-en-prenant-au-multiculturalisme-par-tzvetan-todorov,153902.php
- Valeursactuelles.com. "60% Des Français Pensent Que L'islam Est 'Une Menace Pour La République.'" *Valeurs Actuelles*, 31 Jan. 2018, www.valeursactuelles.com/societe/60-des-francais-pensent-que-lislam-est-une-menace-pour-la-republique-92864.
- . "71% Des Belges Jugent L'islam Incompatible Avec Les Valeurs Occidentales." *Valeurs Actuelles*, 17 Jan. 2018, www.valeursactuelles.com/monde/71-des-belges-jugent-lislam-incompatible-avec-les-valeurs-occidentales-92483.
- Weber, Edgard. *Petit Dictionnaire De Mythologie Arabe Et Des Croyances Musulmanes*. Paris: Entente, 1996.

Sur la langue et la civilisation arabe :

- Al-Qinai, Jamal; "Convergence and Divergence in Translating vs Interpreting competence", *Journal of the Australasian Universities Language and Literature Association*, vol.2, no.1, 18 Jul 2013. pp.61-84. *Taylor and Francis Online*.
<https://doi.org/10.1179/000127904805260574>
- Alhalaki, Mohannad. *Les difficultés linguistico-culturelles chez les praticiens et les étudiants en interprétation de conférence (français/anglais-arabe)*. Université Sorbonne Paris Cité, 2019. *HAL archives-ouvertes.fr*. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02193550v2/document> PDF
- Anghelescu, Nadia. *Langage Et Culture Dans La Civilisation Arabe*. Paris: Éditions. L'Harmattan, 2003.
- Ben Gharbia, Abdeljabbar. « Les schémas de phrase en arabe et en français », *Syntaxe et sémantique*, vol. 12, no. 1, 2011, pp. 49-72. *Cairn*. doi :10.3917/ss.012.0049.<https://www.cairn.info/revue-syntaxe-et-semantique-2011-1-page-49.htm>
- Benrabah, Mohamed. *Devenir langue dominante mondiale. Un défi pour l'arabe*. Librairie Droz, 2009. *Cairn*. doi : 10.3917/droz.benra.2009.01. <https://www.cairn.info/devenir-langue-dominante-mondiale--9782600013024.htm>
- Calaque, E « Les erreurs persistantes dans la production de locuteurs arabophones parlant couramment le français », *L'information Grammaticale* no. 54, 1992. pp. 48-51. *Persée*. doi : <https://doi.org/10.3406/igram.1992.3200>
- Feuchter, Jörg, Friedhelm Hoffmann, and Bee Yun. *Cultural Transfers in Dispute: Representations in Asia, Europe, and the Arab World Since the Middle Ages*. Frankfurt-on-Main : Campus, 2011.
- Fournet, Arnaud. « Les consonnes du chamito-sémitique et le proto-phonème *H du berbère », *Bulletin d'études orientales*, vol. tome lxii, no. 1, 2014, pp. 23-50 *Cairn*. <https://www.cairn.info/revue-bulletin-d-etudes-orientales-2014-1-page-23.htm>
- Johnstone, Barbara. *Repetition in Arabic Discourse : Paradigms, syntagms and the ecology of language*, John Benjamins Publishing Company, 1991. ProQuest Ebook Central, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uva/detail.action?docID=740285>.
- Messadi, Mahmoud. *Essai Sur Le Rythme Dans La Prose Rimée En Arabe*. Tunis: Editions Abdelkerim Ben Abdallah, 1981.
- Monteil, Vincent. *L'arabe Moderne*. Paris : C. Klincksieck, 1960.
- Pugibet, Véronique « La formation initiale des enseignants de langue à faible apprentissage/diffusion dans le système scolaire français ». Milao Lin-

Zuker. *Compétence d'enseignant à l'épreuve des profils d'apprenants*, Paris : Éditions des archives contemporaines. 2011.

Serafin. Fanjul, *Al Andalus, l'invention d'un mythe*, Paris : L'Artilleur. 2017 *Google Books*

Sur la littérature et la société maghrébine (algérienne et tunisienne)

Allam, Khaled Fouad. *Culture et écriture, essai d'analyse sémiotique de la littérature maghrébine et plus particulièrement algérienne d'expression française* ». Università degli studi di treste facoltà di economica e commercio istituto di lingue straniere moderne, no. 16.1985.

Bekri, Tahar. *Littératures de Tunisie et du Maghreb : Essais ; Suivi de Réflexions et Propos sur la Poésie et la Littérature*. Paris : Harmattan, 1994.

Bensmaïa, Réda. « La langue de l'étranger ou la Francophonie barrée », *Rue Descartes*, vol. 37, no. 3, 2002, pp. 65-73. *Cairn*. doi : 10.3917/rdes.037.0065.
<https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-3-page-65.htm>

Bentahar. Ziad. "The deceptive Absence of Arabic in Nadir Moknèche' Viva Laldjérie". *Liverpool University Presse Online*. vol.8, no.1. Avril 2019.
<https://doi.org/10.3828/franc.2019.5>

Bonn, Charles. *Le roman algérien contemporain de langue française : espace de l'énonciation et productivité des récits*. Thèse de doctorat d'État. Université de Bordeaux 3. 1982. *Limag* <https://www.limag.com/Theses/Bonn/ThesEtatBiblio.htm>

---. Xavier Garnier, and Jacques Lecarme. *Littérature Francophone*. Paris : Hatier, 1997

Bourget, Carine. *Coran Et Tradition Islamique Dans La Littérature Maghrébine*. Paris: Karthala, 2002.

Boutaghou, Maya. "Le Style En Arabesque D'Assia Djébar." *French Studies*. Vol.67, no.2, Avril 2013, pp 216-231. <https://doi.org/10.1093/fs/kns307>

---. « Francophonie et littérature comparée Un Entretien avec Jean Bessière ». *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 22, no.2, 18 Jun 2018, pp159-169. *Taylor and Francis Online*, doi : <https://doi.org/10.1080/17409292.2018.1475448>

Chelli, Amirouche. *Rapport Aux Langues Natives Et Enseignement Du Français En Algérie*. Paris: Publibook, 2011.

Colombani, Jean-Marie, Patrice Martin, and Christophe Drevet. *La Langue Française Vue D'ailleurs : 100 Entretiens*. Rabat : Centre Tarik Ibn Ziad pour les études et la recherche, 2001. doi : 10.3917/cite.042.0061. <https://www.cairn.info/revue-cites-2010-2-page-61.htm>

Déjeux, Jean. *Les Tendances depuis 1962 dans la Littérature Maghrébine de Langue Française*. Alger : Centre culturel français, 1973

- . « Le Sentiment religieux dans l'œuvre de Jean Amrouche », *Cahiers algériens de littérature comparée*, n° 3, 1968, p. 33-77
- . « *Le Sentiment Religieux dans la Littérature Maghrébine de Langue Française*. Paris : Le Harmattan, 1986
- Djom, Maurice S. *L'hybridité Dans Le Roman Autobiographique Francophone Contemporain*. Paris : Connaissances et Savoirs, 2017.
- Gontard, Marc. « Qu'est-ce qu'une Littérature Arabe francophone ? L'exemple du Maghreb ». Alami, Abdallah O, Colette Martini-Valat, and Aksouh. *La Francophonie Arabe: Pour Une Approche De La Littérature Arabe Francophone*. Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2005.
- Haddad, Tahar. *Notre Femme Dans La Législation Islamique Et La Société*, Tunis : MTE, 1930.
- Holt, Mike. "Algeria: Language, Nation and State". Yasir Suleiman. *Arabic sociolinguistics: Issues and perspectives*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1994.
- Kashani-Sabet, Firoozeh. "The Swinging Pendulum: Linguistic Controversy in Post-Colonial Algeria." *Middle Eastern Studies*, vol. 32, no. 4, 1996, pp. 264–280. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/4283827.
- Kréfa, Abir. « Corps et Sexualité chez les Romancières tunisiennes. Enjeux de reconnaissance, coûts et effets des « transgressions » », *Travail, genre et sociétés*, vol. 26, no. 2, 2011, pp. 105-128. *Cairn*. doi : 10.3917/tgs.026.0105.<https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2011-2-page-105.htm>
- Mokhtari, Rachid. *La Graphie De L'horreur : Essai Sur La Littérature Algérienne (1990-2000)*. Alger : Chihab, 2002.
- M'rad, Hatem. *De la Constitution à l'Accord de Carthage : Les Premières Marches De La IIe République*. Tunis : Nirvana, 2017. *Google Books*.
- Redouane, Najib. *Créativité Littéraire En Tunisie*. Paris: L'Harmattan, 2015.
- Shepard, Todd, and Clément Baude. *Mâle Décolonisation: L'homme Arabe Et La France, De L'indépendance Algérienne À La Révolution Iranienne, 1962-1979*. Paris: Payot, 2017.
- Souriau Christiane, "L'Arabisation en Algérie », *Introduction à l'Afrique du Nord contemporaine*, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1975. *OpenEdition Books* <https://books.openedition.org/iremam/141?lang=fr>
- Sraieb, Noureddine « Islam, Réformisme et Condition Féminine en Tunisie : Tahar Haddad (1898-1935) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*. Vol.9 | 1999, *Open Editions* <http://journals.openedition.org/clio/285> ; DOI : 10.4000/clio.285)

Tripennabach, Ivanne. "Hélé Béji: "Le Voile est un Symptôme post-moderne En Démocratie." *L'Opinion*, 27 Février. 2019.
<https://www.lopinion.fr/edition/politique/hele-beji-voile-est-symptome-postmoderne-en-democratie-179200>

Sur Georges Orwell

Barbaud, Philippe, « la Fiction Orwelienne de la Langue ou la Robotisation du Langage ». De Henri Cohen and Joseph Josy Lévy. *Orwell a-t-il vu juste ? : Une analyse sociopsychologique de 1984*. Sillery : Presses de l'Université du Québec, 1986.

Battaglia, Béatrice. "Les   uvres Phares : Nineteen Eighty-four." Raymond, Fortunati Vita and Trousson. *Histoire Transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme*. Paris: Honoré champion, 2008.

Beaudonnet, Laure. « 1984 versus 2084: Sansal ou Orwell, on fait le match des mondes ». *20 minutes.fr*. 15 Oct 2015. https://www.20minutes.fr/culture/rentree_litteraire/1706963-20151015-1984-versus-2084-sansal-orwell-fait-match-mondes

Martin, Mike W. "Demystifying Doublethink: Self-Deception, Truth, and Freedom in 1984." *Social Theory and Practice*, vol. 10, no. 3, 1984, pp. 319–331. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/23556569.

Orwell, George. 1984.   ditions du groupe « Ebooks libres et gratuits », E-book.
https://www.ebooksgratuits.com/ebooks.php?auteur=orwell_george

Sur le totalitarisme et le langage totalitaire :

André, Sylvie. "Le Cauchemar Exempla  re De Gobineau." *Romantisme*, vol. 18, no. 61, 1988, pp. 19 - 27. *Persée*. www.persee.fr/proxy01.its.virginia.edu/doc/roman_0048-8593_1988_num_18_61_5509

Angenot Marc. « « Un Juif Trahira » : La Préfiguration de l'Affaire Dreyfus (1886-1894). » *Romantisme*, no.87. Fins de siècle. 1995, pp. 87-114. *Persée* : <https://doi.org/10.3406/roman.1995.2976>

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. 1951. New York, N.Y: Shocken Books, 2004.
 ---. *La Nature du Totalitarisme*. Paris : Payot. 1990.

Ay  coberry, Pierre. « Des Ennemis, un Ennemi : l'Amalgame hitlérien », *Raisons politiques*, vol. n 5, no.1, 2002, pp. 81-93. *Cairn*, doi : 10.3917/rai.005.0081.
<https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2002-1-page-81.htm>

Bonhomme, Marc. « Rhétorique de l'Aphorisme et Discours Totalitaire. » *Victor Klemperer Repenser Le Langage Totalitaire* edited by Aubry Laurence, and Béatrice Turpin. Paris : CNRS, 2012, pp.141-254.

- Burrin, Philippe. « Nazisme et Homme Nouveau ». Matard-Bonucci, Marie-Anne, and Pierre Milza. *L'homme Nouveau Dans L'Europe Fasciste (1922-1945) : Entre Dictature Et Totalitarisme*. Paris : Fayard, 2004.
- Bussy, Florent. « Le Discours Totalitaire Comme Dénégation du Discours Politique », in Pierre Marillaud and Robert Gautier, *Rhétorique des discours politiques : 25^e Colloque d'Albi-langages et significations*. Toulouse. 2005.
- . *Le Totalitarisme Histoire et Philosophie d'un Phénomène Politique extrême* Paris : Les Éditions du Cerf, 2014. *Google Books*.
- De Sousa, Edson Luiz André. « Éclipses : Propagande et Utopie », *Topique*, vol. 111, no. 2, 2010, pp. 17-29. *Cairn*. doi: 10.3917/top.111.0017. <https://www.cairn.info/revue-topique-2010-2-page-17.htm>
- Dewitte, Jacques. *Le Pouvoir De La Langue Et La Liberté De L'esprit : Essai Sur La Résistance Au Langage Totalitaire*. Paris : Michalon, 2007.
- Dulphy Anne. « L'Homme Nouveau des Fascismes ». *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°67, juillet-septembre 2000. pp. 152- 153. Persée. doi : <https://doi.org/10.3406/xxs.2000.4605> https://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_2000_num_67_1_4605
- Faye, Jean-Pierre *Introduction Aux Langages Totalitaires*.1972. Paris : Hermann, 2003.
- Hartmann, Paul. « Victor Klemperer/Georges Orwell : L'invention des Langues Totalitaires”, *Raison Présente, Démonter le langage du pouvoir*, no.167, 2008, pp.33-50. *Persée*, https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_2008_num_167_1_4105
- Klemperer Victor, Élisabeth Guillot, and Sonia Combe. *LTI, La Langue Du III^e Reich : Carnets D'un Philologue*. Paris : Michel, 2006.
- Lapierre, Nicole. « Le Cadre Référentiel de la Shoah », *Ethnologie française*, vol. vol. 37, no. 3, 2007, pp. 475-482. *Cairn*. doi : 10.3917/ethn.073.0475. <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2007-3-page-475.htm>
- « Les Enjeux du Débat Actuel sur le Totalitarisme ! », *L'Homme & la Société*, vol. 172-173, no. 2, 2009, pp. 39-58. *Cairn*. doi : 10.3917/lhs.0172.0039. <https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2009-2-page-39.htm>
- Matard-Bonucci, Marie-Anne. « L'Homme Nouveau entre Dictature et Totalitarisme (1922-1945). Matard-Bonucci, Marie-Anne, and Pierre Milza. *L'homme Nouveau Dans L'Europe Fasciste (1922-1945) : Entre Dictature Et Totalitarisme*. Paris: Fayard, 2004.
- Michaud, Eric, and Janet Lloyd. *The Cult of Art in Nazi Germany*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2004.

Rousseaux-Mosettig, Christiane. « Le balancier de Victor Klemperer. » *Victor Klemperer Repenser Le Langage Totalitaire* edited by Aubry Laurence, and Béatrice Turpin. Paris : CNRS, 2012, pp.163-174.

Sarfati, Georges-Elia. « Victor Klemperer : la Fonction de la Linguistique politique », *Raison Présente, Démonter le langage du pouvoir*, no.167, 2008, pp.9-12.*Persée*
https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_2008_num_167_1_4103

Taguieff, Pierre-André. « Nouvelle Judéophobie en France : l'Année Terrible (janvier 2014-janvier 2015) en perspective », *Cités*, vol. 62, no. 2, 2015, pp. 129-142.

---. *La Nouvelle Judéophobie*. Paris : Mille et une nuits, 2007.

Trabant, Jürgen. « De la Langue Allemande : un Avenir Lourd du Passé », *Le français aujourd'hui*, vol. 156, no. 1, 2007, pp. 69-78. *Cairn*. doi : 10.3917/lfa.156.0069.
<https://www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2007-1-page-69.htm>

Yaguello, Marina. *Les Fous Du Langage : Des Langues Imaginaires Et De Leurs Inventeurs*. Paris : éditions du Seuil, 1984.

Sur l'utopie, la dystopie, la catastrophe et le catastrophisme

Albouy, François-Xavier. *Le Temps Des Catastrophes*. Paris : Descartes & Cie, 2002.

Bax, Sander, and Odile Heynders. "Imaginary Scenarios: Literature and Democracy in Europe." *Pivot: A Journal of Interdisciplinary Studies and Thought*. no.5.1, 2016, pp.247-276.

Beauchamp, Gorman L. "Future Words: Language and the Dystopian Novel" *Style*, vol. 8, no. 3, 1974, pp. 462–476. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/42945221.

Booker, M. Keith. "African Literature and the World System: Dystopian Fiction, Collective Experience, and the Postcolonial Condition." *Research in African Literatures*, vol. 26, no. 4, 1995, pp. 58–75. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/3820227.

Citti, Pierre. *Contre La Décadence : Histoire De L'imagination Française Dans Le Roman 1890-1914*. Paris : Presses universitaires de France, 1987.

Cochet, Yves. *Où Va Le Monde ? 2012-2022 : Une Décennie au Devant Des Catastrophes*. Paris : Mille et une nuits, 2012.

Cros, Claire. *Ci-gît Paris : L'impossibilité D'un Monde : Pamphlet D'anticipation*. Paris : Michalon, 2005.

Debray, Régis. *Du Bon Usage Des Catastrophes*. Paris : Gallimard, 2011.

Dupuy, Jean P. *Pour un Catastrophisme Éclairé : Quand L'impossible Est Certain*. Paris : Editions du Seuil, 2002.

- Engélibert, Jean-Paul. *Apocalypses Sans Royaume : Politique Des Fictions De La Fin Du Monde, Xxe-Xxie Siècles*. Paris : Classiques Garnier, 2013.
- Gaudez, Florent. « L'Utopie comme Méthode : la Reconstruction utopique comme Expérience « narrative » de pensée », *Sociologie de l'Art*, vol. opus 11 & 12, no. 1, 2008, pp. 71-83. *Cairn*. doi : 10.3917/soart.011.0071 <https://www.cairn.info/revue-sociologie-de-l-art-2008-1-page-71.htm>
- Germanà, Monica, and Aristeidis, Mousoutzanis. *Apocalyptic Discourse in Contemporary Culture: Post-millennial Perspectives on the End of the World*. New York : Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.
- Godin, Christian. « Sens de la Contre-utopie », *Cités*, vol. 42, no. 2, 2010, pp. 61-68. *Cairn*
- Guilleux, Nicole. « Langue(s) et utopie – I : Remarques générales ». *Kentron Revue Pluridisciplinaire du monde Antique*, 2010. pp.119-146. *OpenEdition Books*. <https://journals.openedition.org/kentron/1395>
- Günther Anders, *La Menace Nucléaire* [1981]. Translated by Christophe David, Paris : Le Serpent à plumes, 2006.
- Jeudy, Henry-Pierre, *Désir de Catastrophe*, Paris : Aubier, 1990.
- Ladd, Kevin. « De quoi L'utopie est-elle la Connaissance ? Peine, Règle et Langage (autour d'Orwell) ». *Présentation de la sanction dans les œuvres utopiques*. Colloque international de Nice, Déc. 2017. France. *Hal.archives-ouvertes.fr* <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01961312v3/document>
- Licata, Laurent and Klein, Olivier. « Situation de Crise, Explications Profanes et Citoyenneté: l'Affaire Dutroux ». *Les cahiers internationaux de psychologie sociale*, Vol.47-48, Janvier 2000. pp.155-174. *ResearchGate*. https://www.researchgate.net/publication/245031265_Situation_de_crise_explications_profanes_et_citoyennete_l'affaire_Dutroux
- Maffesoli, Michel. *Apocalypse*. Paris: CNRS, 2009.
- Pironnet, Quentin. « Droit et dystopies », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. volume 77, no. 2, 2016, pp. 363-392. *Cairn*. doi : 10.3917/riej.077.0363. URL : <https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2016-2-page-363.htm>
- Simon, Denis. *La Fantasmagorie Du Grand Remplacement Dans Le Roman Français Contemporain (renaud Camus, Éric Zemmour, Michel Houellebecq)*. Université de Montréal Faculté des arts et des sciences, 2016. hdl.handle.net/1866/16114
- Slaughter, Richard A. "Futures beyond Dystopia". *Futures*, vol.30, no.10, Dec 1998. pp.993-1002. *SciencesDirect Journals and books*. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0016328798001013>
- . *Futures Beyond Dystopia: Creating Social Foresight*. London: Routledge Falmer, 2004

Tsimi Essono, Eric. *De la Contre-Utopie, Essai sur le roman de la décadence depuis l'Attentat contre Charlies Hebdo*. May 2019. Dissertation. University of Virginia

Sur la théorie littéraire, linguistique, philosophique, sociologique

Amossy, Ruth, and Anne Herschberg-Pierrot. *Stéréotypes Et Clichés: Langue Discours Société*. Paris: Colin, 2005.

---. « La “Socialité” du Texte Littéraire : de la Sociocritique à l'Analyse du Discours ». *Texte, revue de critique et de théorie littéraire*, no 45-46, 2009, pp. 115-134. *Socius ressources sur le littéraire et le social*. <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/126-la-socialite-du-texte-litteraire-de-la-sociocritique-a-l-analyse-du-discours-l-exemple-de-i-l-acacia-i-de-claude-simon>

Angenot, Marc. *La Parole Pamphlétaire : Contribution À La Typologie Des Discours Modernes*. Paris: Payot, 2005.

Asholt, Wolfgang, « Un Nouveau Savoir Politique et Social du Roman Contemporain ? », *Revue critique de fixxion française contemporaine*, no 6, 2013. <http://www.revue-critique-de-fixxion-francaise-contemporaine.org/rcffc/article/view/fx06.02/729#ap4>

Aubral, François. « Petites Notes autour de l'Extrême Contemporain ». *L'extrême contemporain, journal d'une idée*, Po&sie. Éditions Belin, n° 41. 1987.

Barthes, Roland. *Le Bruissement De La Langue*. Paris : Seuil, 1984.

---. *Oeuvres complètes*. 1972-1976. Paris: Seuil, 2002.

---. *S/Z*. “Points”, Paris: Seuil, 1970.

Bergson, Henri. *L'évolution créatrice*. [1907]. Paris : Alcan, 2007.

---. *La Pensée et le Mouvement*. [1934]. Paris : Arvensa Éditions, 2015.

Bienczyk, Marek. « Sur Quelques Éléments (particuliers) de l'Art romanesque », *L'Atelier du roman*, Paris, no 18, juin 1999, p.36.

Blanchot, Maurice. *Le Livre À Venir*. Paris : Gallimard, 1957.

---. *L'entretien Infini*. Paris : Gallimard, 1969.

Blanckeman, Bruno. « Les Tentations du Sujet dans le Récit Littéraire Actuel. » *Cahiers de recherche sociologique*, no.26, 1996, pp. 103-113.

- Bonoli, Lorenzo. « Écritures de la Réalité », *Poétique*, vol. 137, no. 1, 2004, pp. 19-34. *Cairn*. doi : 10.3917/poeti.137.0019. <https://www.cairn.info/revue-poetique-2004-1-page-19.htm>
- Bronner, Gérald. « Contribution à une Théorie de l'Abandon des Croyances : la fin du Père Noël », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 116, no. 1, 2004, pp. 117-140. *Cairn*. doi.org/10.3917/cis.116.0117
- . « Ce qu'Internet Fait à la Diffusion des Croyances », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 49.1, no. 1, 2011, pp. 35-60. *OpenEditions*. doi : 10.4000/ress.805
- . *L'empire Des Croyances*. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.
- . « Le Succès d'une Croyance.   vocation — Crédibilité — Mémorisation », *L'Année sociologique*, vol. vol. 60, no. 1, 2010, pp. 137-160. *Cairn*. doi.org/10.3917/anso.101.0137
- Bruce, Donald M. *De l'intertextualité à l'Interdiscursivit  *. Toronto : Les Editions Paratexte, Toronto, 1995.
- Charaudeau, Patrick, Dominique Maingueneau, and Jean-Michel Adam. *Dictionnaire D'analyse Du Discours*. Paris:   ditions du Seuil, 2002.
- Compagnon, Antoine. *Le Démon De La Théorie: Littérature et Sens Commun*. Paris : Seuil, 1998.
- Castoriadis, Cornelius. *Une Société    La Dérive: Entretiens Et Débats 1974-1997*. Paris : Seuil, 2005.
- Duchet, Claude, Bernard Merigot, and Amiel V. Teslaar. *Sociocritique*. Paris: Nathan, 1979.
- Dufays, Jean-Louis. « Lire, C'est Aussi   valuer. Autopsie des Modes de Jugement à l'œuvre dans Diverses Situations de Lecture. *  tudes de linguistique appliquée*, vol. 119, 2000, pp. 277-290.
- Eco, Umberto, *Lector in fabula ; le Rôle du Lecteur* [1979]. Paris : Grasset, 1985.
- Genette, Gérard. *Palimpsestes : La Littérature Au Second Degré*. Paris : Seuil, 1982.
- . *Fiction Et Diction*. Paris: Seuil, 1991.
- Hamon, Philippe. *Texte Et Idéologie: Valeurs, Hiérarchies Et   valuations Dans L'  uvre Littéraire*. Paris: Presses universitaires de France, 1984.
- Hartog, François. *Régimes d'historicité: Présentisme Et Expériences Du Temps*. Paris : Seuil, 2003.
- Jauss, Hans R. *Pour Une Esthétique De La Réception*. Paris : Gallimard, 1978.

- Kibédi Varga, Áron. « À la recherche du temps présent ». *Littérature*, no.122, 2001. pp118-126. *Persée*. doi <https://doi.org/10.3406/litt.2001.1714>
- Laponce, J A. *Langue Et Territoire*. Québec : Presses de l'Université Laval, 1984.
- Lipovetsky, Gilles. « L'heure Est Au Règne De La Citoyenneté Light ». Interview by Chartier Claire “ *L'Express.fr*, 9 Jan. 2015, www.lexpress.fr/actualite/societe/gilles-lipovetsky-l-heure-est-au-regne-de-la-citoyennete-light_1638232.html.
- . *Les Temps Hypermodernes*. Paris : Grasset, 2004.
- Maingueneau, Dominique. « Linguistique, Littérature, Discours Littéraire », *Le français aujourd'hui*, vol. 175, no. 4, 2011, pp. 75-82. doi : 10.3917/lfa.175.0075. <https://www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2011-4-page-75.htm>
- . *Pragmatique du Discours Littéraire*. Paris: Nathan, 2001.
- Meizoz, Jérôme. *L'œil Sociologue Et La Littérature: Essai*. Genève: Slatkine érudition, 2004.
- Rabaté, Dominique. "Au Risque Du Contemporain : La Valeur En Question." *Thélème. Revista Complutense De Estudios Franceses*, Vol. 15, 2000, pp.227-235.
- . « Récit ou Roman Réflexion actuelles sur un Débat français ». Jean-Luc Bayard et Anne-Marie Mercier-Faivre. *Vous avez dit Contemporain ? Enseigner les écritures d'aujourd'hui*. Saint-Etienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2007.
- Reboul, Olivier. *Introduction à la rhétorique Théorie et pratique*. Paris : PUF/Quadrige, 2011.
- . *Le Slogan*. Bruxelles : Éditions Complexe, 1975.
- Rieffel, Rémy. *Que Sont Les Médias?: Pratiques, Identités, Influences*. Paris : Gallimard, 2005.
- Samoyault, Tiphaine, and Henri Mitterand. *L'intertextualité: Mémoire De La Littérature*. Paris: A. Colin, 2014.
- Schopenhauer. *Le Monde Comme Volonté Et Comme Représentation*. Paris: PUF, 2004.
- “Arthur Schopenhauer.” *Arthur Schopenhauer 1788-1860*, www.schopenhauer.fr/citations.html
- Suleiman, Susan R. *Le Roman À Thèse Ou L'autorité Fictive*. Paris : PUF, 1983.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?”. Rosland C. Morris. *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York: Columbia University Press, 2010, pp. 21–78. *JSTOR* www.jstor.org/stable/10.7312/morr14384.5.
- Viart, Dominique. « Écrire au Présent : l'Esthétique Contemporaine ». Francine-Dugast Portes et Michel Touret. *Le temps des Lettres*. Rennes : Presses universitaires de

Rennes, 2001, pp. 317-336. *OpenEditions.Books*,
<https://books.openedition.org/pur/33321?lang=fr>

---. Bruno Vercier, and Franck Evrard. *La Littérature Française Au Présent: Héritage, Modernité, Mutations*. Paris: Bordas, 2005.

Dictionnaires :

Malaguarnera, Serafino. *Dictionnaire De Neuropsychanalyse*. Create Space Independent Publishing Platform, 2016. *Google Books*.

Trésor De La Langue Française, III, CNRS éditions, 1974.

Psychomédia, “ Définition : Biais De Confirmation.” *Psychomédia*, 8 Jan. 2015,
www.psychomedia.qc.ca/lexique/definition/biais-de-confirmation.

Dhume, Fabrice. « Multiculturalisme/multiculturel ». *Dictionnaire de l'immigration en France*, 2012, halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01421707/file/2012_Dictionnaire_Multiculturalisme.pdf.PDF

Rey, Alain. *Dictionnaire Historique De La Langue Française*. Paris: Le Robert, 2010.

Divers :

Amselek, Alain. « La Symbolique des Aliments et de l'Alimentation », 2014
framework.agevillage.com. PDF

Astier, Ingrid. « Le suc de la vie », Marie-Sylvie Billaux éd., *Le goût du sucre. Plaisir et consommation*. Autrement, 2010, pp. 7-17. *Cairn*. <https://www.cairn.info/le-gout-du-sucre--9782746714403-page-7.htm>

Barthes Roland. « Pour une Psycho-sociologie de l'Alimentation Contemporaine ». In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 16^e année, N. 5, 1961. pp. 977-986. *Persée*. www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1961_num_16_5_420772

---. Sade, Fourier, Loyola. Paris: *Éditions du Seuil*, 1971.

---. et Guibert, Michel. *Brillat-Savarin Physiologie Du Goût*. Paris : Hermann, 1975.

Basilio, Kelly. « Incipit Romanesque et Coup de Foudre Amoureux », *Poétique*, vol. 157, no. 1, 2009, pp. 69-88.

Bentouhami, Hourya. « Phénoménologie politique du voile. », *Philosophiques*, vol. 44, no 2, automne 2017, pp. 271-284. *Érudit*. <https://doi.org/10.7202/1042334ar>

Bessard-Banquy, Olivier. *Sexe et littérature aujourd'hui. Petite étude des mœurs dans les lettres françaises*, Paris : La Musardine, 2010.

- Boudon, Raymond. *L'art De Se Persuader Des Idées Douteuses, Fragiles Ou Fausses*. Paris: Fayard, 1995
- Bourauoui, Sami. "Opinion - Abus Et Violations Du Code Électoral : L'ISIE Impuissante?" *Webdo*, 23 Oct. 2011, www.webdo.tn/2011/10/23/opinion-abus-et-violations-du-code-electoral-lisie-impuissante/
- Caudebec, Marion. *Trouble dans le genre masculin et dans sa sexualité chez les personnages d'Émile Zola*, Toulouse : Université Toulouse II- Jean-Jaurès, Le Mirail, 2015.
- Client d'Amazon. Review of *Soumission* by Michel Houellebecq. *Amazon*, 2 Mar. 2017 www.amazon.fr/Soumission/dp/B01DJS6HLK
- Cook, Robin. "Robin Cook's Chicken Tikka Masala Speech." *The Guardian*, Guardian News and Media, 19 Apr. 2001, www.theguardian.com/world/2001/apr/19/race.britishidentity.
- Courapiéd, Roamin. *Le traitement esthétique de l'homosexualité dans les œuvres décadentes face au système médical et légal : accords et désaccords sur une éthique de la sexualité*. Littératures. Université Rennes 2, 2014. *Archives-ouvertes.fr*, tel.archives-ouvertes.fr/tel-01127446/document
- De Méritens, Patrice. "Mais Où Est Passée La Virilité ?" *Figaro Santé*, 15 Oct. 2011, sante.lefigaro.fr/actualite/2011/10/15/13853-mais-est-passee-virilite.
- Derrida, Jacques, and Bernard Stiegler. *Echographies De La Télévision: Entretiens Filmés*. Paris: Galilée, 1996.
- Ferguson, Priscilla. « Identité et culture : la gastronomie en France », *Revue de la BNF*, vol. 49, no. 1, 2015, pp. 12-17. *Cairn*. www.cairn.info/revue-de-la-bibliotheque-nationale-de-france-2015-1-page-12.htm
- Fischler, Claude. *Les Images Changeantes Du Sucre : Saccharophilie Et Saccharophobie*. *Journal d'Agriculture traditionnelle et de botanique appliquée* .Trad. et de Bota. Appl., Vol 35, 1988. pp 241-261. *Persée*. www.persee.fr/proxy01.its.virginia.edu/doc/jatba_0183-5173_1988_num_35_1_6689
- . *L'omnivore*, Paris : Odile Jacob, 1990.
- Garbaye, Romain. « Vers la fin du multiculturalisme ? Éléments de réflexion sur les débats britanniques après 2005 », *Observatoire de la société britannique*. Vol 5 .2008, *Openedition.org* .doi : 10.4000/osb.651
- Inglehart, Ronald, and Pippa Norris. "The True Clash of Civilizations." *Foreign Policy*, no. 135, 2003, pp. 63–70. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/3183594.
- Jay, Gregory S. "Knowledge, Power, and the Struggle for Representation." *College English*, vol. 56, no. 1, 1994, pp. 9–29. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/378214.
- Jullian, Philippe. *Jean Lorrain : Ou, Le Satiricon 1900*. Paris : Fayard, 1974.

- Laxenaire, Michel. « Séduction masculine, séduction féminine », *Le Journal des psychologues*, vol. 259, no. 6, 2008, pp. 37-42. Cairn. www-cairn-info.proxy01.its.virginia.edu/revue-le-journal-des-psychologues-2008-6-page-37.htm
- Le Fourn, Marie. « La rencontre de l'aliment, aliment de rencontre et représentations : comment questionner la construction du moi au travers de l'alimentation », *Cliniques*, vol. 6, no. 2, 2013, pp. 205-214. Cairn. www-cairn-info.proxy01.its.virginia.edu/revue-cliniques-2013-2-page-205.htm
- Leibovici, Solange. *Le Sang et L'encre, Pierre Drieu La Rochelle*. Amsterdam: Rodopi, 1995.
- Neveu, Erik. *L'déologie Dans Le Roman D'espionnage*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985.
- Peterson, Jordan. « The West has lost faith in Masculinity », *YouTube*, uploaded by Bite-sized Philosophy, 5 Jan, 2018, www.youtube.com/watch?v=iNlQVMCG-eo
- Rozin, Paul. "Sweetness, Sensuality, Sin, Safety, and Socialization: Some Speculations » in *Sweetness*, edited by John Dobbing, ILSI Human Nutrition Reviews, Manchester: University of Manchester. 1987, pp. 99-111.
- . « La Magie sympathique ». *Manger magique. Aliments sorciers, croyances comestibles*. Fischler Claude, Paris : Autrement, Coll. Mutations/Mangeurs, no 149, 1994. lemangeur-ocha.com. www.lemangeur-ocha.com/fileadmin/contenusocha/02_magie_sympathique.pdf. PDF
- Schaffner, Alain « Julien Green, « théoricien » de la littérature », *Fabula / Les colloques, Les écrivains théoriciens de la littérature (1920-1945)*, 22 Avril 2013. <https://www.fabula.org/colloques/document1835.php#citation>
- Shohat, Ella. "The Struggle over Representation: Casting, Coalitions, and the Politics of Identification" in Román De la Campa, E Ann Kaplan, Michael Sprinker. *Late Imperial Culture*. London: Verso, 1995.
- Taïeb, Emmanuel. « Logiques politiques du conspirationnisme. » *Sociologie et sociétés*, vol.42, no.2, automne 2010, pp. 265–289. <https://doi.org/10.7202/045364ar>
- Tapia, Claude. « La virilité est-elle en crise ? », *Le Journal des psychologues*, vol. 308, no. 5, 2013, pp. 14-14. Cairn, www-cairn-info.proxy01.its.virginia.edu/revue-le-journal-des-psychologues-2013-5-page-14.htm
- Walton, Stephen J. "Anti-Feminism and Misogyny in Breivik's 'Manifesto.'" *NORA: Nordic Journal of Women's Studies*, vol. 20, no. 1, Mar. 2012, pp. 4-11. EBSCOhost, doi:10.1080/08038740.2011.650707.

