



HAL
open science

Violences révolutionnaires, totalitaires et islamiques au Sahel, en Afrique et dans le monde. Approche métaphysique

Jean-Marie Grassin

► **To cite this version:**

Jean-Marie Grassin. Violences révolutionnaires, totalitaires et islamiques au Sahel, en Afrique et dans le monde. Approche métaphysique. Colloque international "La Violence dans les langues, les littératures et les arts du Sahel", Université Joseph Ki-Zerbo Ouagadougou, May 2019, Ouagadougou, Burkina Faso. hal-02973901

HAL Id: hal-02973901

<https://hal.science/hal-02973901>

Submitted on 21 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Joseph Ki-Zerbo (Ouagadougou I)

Ouverture du

Colloque international sur la **Violence dans les langues, les littératures et les arts du Sahel** (2019)

Jean-Marie Grassin

Université de Limoges

Violences révolutionnaires, totalitaires et islamiques au Sahel, en Afrique et dans le monde. Approche métaphysique

Sommaire

"De près pour connaître et de loin pour comprendre"

Violence et Sahel

Déconstruire le langage de la violence

L'indicible de la violence

La banalité de la violence

Émergence de la violence

Idéologie et totalitarisme

Suspension de la culpabilité

Terrorisme et islamisme

Le Coran devant les sciences du texte

Contextualiser le Coran de Médine

Transcendance et immanence

Catharsis de la violence par la littérature

"De près pour connaître et de loin pour comprendre"

Quelque chose suit son cours. En 2014, le congrès international des études de génocides s'est tenu à Vouvant dans l'Ouest de la France, en Vendée plus exactement ; cet espace avait connu en 1793-1794 sous le régime de la Terreur robespierriste lors de la Révolution française l'extermination programmée et exécutée par l'État de populations révoltées contre les abus du nouveau pouvoir bourgeois, un génocide selon certains historiens, violation manifeste des droits de l'homme et du citoyen proclamés par cette même Révolution, péché originel de la République française, politiquement inavouable.

La présidence de la section consacrée à la question vendéenne était confiée à un spécialiste des conflits en Afrique, Albert Ouedraogo, comme ancien ministre des enseignements secondaire et supérieur puis celui de la promotion des droits humains au Burkina Faso, maintenant président du comité scientifique du colloque sur la violence dans les langues, les littératures et les arts du Sahel en 2019 ; il convenait en effet que le responsable de cette étude fût étranger à la polémique sur la qualification comme génocide du massacre de la Vendée contre-révolutionnaire, selon la célèbre formule de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss : de près pour connaître, mais de loin pour comprendre. L'interprétation des récits romanesques sur la question vendéenne était aussi confiée à une professeure italienne Paola Galli Mastrodonato non impliquée

directement dans le douloureux débat franco-français sur la violence révolutionnaire.

Il se trouve que la littérature et les arts dans leur double fonction de connaissance et d'interprétation du monde permettent cette interaction et de la proximité et de la distanciation. Aujourd'hui en 2019 dans le colloque de Ouagadougou, comme déjà dans celui de 2014 en Vendée, la littérature apparaît comme le lieu où, par l'imaginaire, on peut le mieux aborder les ressorts secrets de ce qu'il y a d'irrationnel, de métaphysique même, dans les actes de violence, le lieu surtout où l'on peut ainsi déconstruire le discours de la violence. Comment en particulier la littérature de violence au Sahel exerce-t-elle un effet de catharsis dans son espace frappé encore et encore par une violence idéologique ? Comment en général le langage agit-il sur les fondements de la violence pour faciliter la résolution des déchirures qui affectent une société gravement blessée ?

De loin, par le recours à différents cas comparables de violence appréhendés par le langage ailleurs dans le monde et, de près, par l'observation des manifestations de la violence dans le corpus sahélien, le colloque de Ouagadougou fait avancer un vaste programme international sur l'expression de la violence dans les sociétés contemporaines.

Violence et Sahel

Le corpus des communications du colloque suggère cependant qu'il y aurait une expression de la violence dans la littérature et les arts propre au Sahel qui tiendrait à sa géographie, son ethnographie, son histoire, aux événements politiques et religieux aussi qui ont troublé ces cinquante dernières années. Cela est difficilement contestable, et cela établit en même temps le Sahel comme un laboratoire des plus féconds des relations entre violence et espace. Une géocritique de la littérature du Sahel mettrait en avant les caractères universels de cette expression particulière de la violence inspirée par une vision du monde éclatée, une Weltanschauung décentrée. Il faudrait d'ailleurs plutôt parler des littératures des sahels, sahel étant alors entendu comme nom commun ici dans son extension géographique et métaphorique la plus large, au-delà même de l'Afrique. Le RELIS, *Réseau International des Littératures du Sahel*, animé par Sanou Salaka à Ouagadougou dans les années 1990 et 2000, visait à vérifier la spécificité d'une zone artistique qui serait fondée sur un certain rapport de la parole à un espace raréfié. Le langage sahélien utiliserait concurremment d'autres langages que ceux définis par la linguistique formelle. Son réseau lexical comprend des termes comme sécheresse, horizons lointains, famine, désertification, aridité, exclusion, exil, transhumance, exode, quête d'un ailleurs, désir ; ajoutons-y violence. Il faudrait parler de violence errante.

Lors des travaux du RELIS, il est apparu que le Sahel idéal allait certes de Djibouti à la Mauritanie et même qu'il traversait l'Atlantique vers les espaces arides du Sertão dans le Nord-Est du Brésil. Le Sahel brésilien a été le théâtre d'un génocide perpétré par la jeune République en 1893-1897, une centaine d'années après la Révolution française dont elle s'inspirait. Le génocide de Canudos est connu au Brésil comme Notre Vendée rappelant l'extermination des Vendéens français révoltés contre les dérives totalitaires de la Révolution. Il pose le même paradoxe : Comment un gouvernement qui se prétend du peuple, par le peuple, pour le peuple, issu d'un mouvement explicitement démocratique peut-il décider et exécuter l'élimination radicale

d'une partie du même peuple ? La réponse fut la même dans les deux occurrences : le salut du peuple exigeait l'élimination radicale de tous les individus qui, en s'opposant à la Révolution advenue pour le progrès de l'humanité, se seraient eux-mêmes exclus de l'humanité. Cette relation entre le Sahel et le Nord-Est brésilien, entre le Nord-Est brésilien et la Vendée française montre le caractère rhizomatique, finalement universel, de la problématique de la violence au Sahel. Les littératures du Sahel, peut-être en raison de leur espace décentré, déconstruit, ne cessent de montrer l'incohérence, les apories, de toute violence logocentrée pour reprendre ici un terme cher à Jacques Derrida, c'est-à-dire reposant sur l'autorité d'une Présence métaphysique, une violence fondée sur une Parole transcendante.

Déconstruire le langage de la violence

À partir de la communication d'Albert Ouedraogo sur *Violence d'État et exclusion en Afrique subsaharienne* présentée dans la session consacrée aux Espaces du génocide dans le congrès des études de génocides en 2014, la dimension comparatiste de la méthode employée a permis de circonscrire la catégorie de la violence d'État (dans laquelle on peut faire entrer celle du prétendu État islamique au Sahel), une violence légitimée par cette Parole venue d'en-haut et mise en oeuvre par un Pouvoir, un pouvoir totalitaire. La problématique de la violence d'État a pu ainsi se construire non seulement en histoire, mais aussi en littérature, en anthropologie, jusqu'en philosophie.

Ses aspects ont été discutés ensuite en 2016 dans un séminaire à l'Université Harvard aux États-Unis¹ sur le discours de la violence. Différentes manifestations ont aussi été présentées dans des journées d'études, des rencontres, etc., notamment autour de la *Chaire d'excellence sur la résolution des conflits* dirigée par Pascal Plas ou les travaux de l'équipe EHIC (*Espaces Humains et Interactions Culturelles*) également à l'Université de Limoges dirigée par Till Kuhnle, jusqu'au colloque international de Galati en Roumanie organisé par Alina Iorga et Till Kuhnle "*Mémoire(s) des totalitarismes en Europe contemporaine*" en novembre 2018².

Et voici que l'enquête se poursuit à Ouagadougou en 2019 par le colloque sur la violence au Sahel dont le comité scientifique est présidé par le même Albert Ouedraogo. C'est de cette continuité maintenant bien établie que nous pouvons tirer des enseignements théoriques et méthodologiques pour la critique des régimes de la violence et de leur expression par le langage.

Le colloque de Ouagadougou en 2019 établit que **la violence comme dérèglement de l'humain est un fait de langage**. La violence passe en effet par le langage ; on peut même dire que la violence vient du langage par l'obéissance à une injonction, une Parole impérieuse qui emporte les limites de la raison, de la décence, du

¹2016 Genocide studies seminar. State Violence: Discourse, Counter-Discourse, Non-Discourse in the Aftermath of Genocides?, organized by Jean-Marie Grassin under the aegis of ACLA (American Comparative Literature Association) and moderated by Catalina Sagarra (Trent University) and Cécile Moiroud (Paris I Panthéon-Sorbonne).

²Conférence d'ouverture par Jean-Marie Grassin le 23 novembre 2018 "Les anti-mémoires des totalitarismes révolutionnaires : le cas paradigmatique de la Vendée, péché original de la République française". À paraître dans les actes.

respect et qu'elle se sublime par le langage dans la littérature. C'est là qu'apparaissent les apories qui font de la violence un phénomène au-delà de l'humain, proprement méta-humain. On rejoint ici l'exemple évoqué en introduction du paradoxe faisant que ceux-là même qui ont formulé par le langage les droits de l'homme et du citoyen lors de la Révolution française ont bafoué ces mêmes droits lors de la Terreur en décrétant toujours par le langage l'extermination d'une population ou en prononçant des condamnations sommaires à la guillotine. Une fois l'injonction venue de l'autorité, une Parole, l'exécution matérielle n'est que la mise en oeuvre du fait de langage.

L'enjeu du colloque est d'établir la relation entre violence et langage, rapport qui se manifeste jusque dans la structure des langues, dans la littérature et les arts, comme dans les relations interpersonnelles à l'intérieur des sociétés, et entre les sociétés elles-mêmes, dans les révolutions et dans toutes les formes de guerre évidemment. La violence qui découle des textes sacrés, des lois, des codes (civil ou pénal), des constitutions étatiques même trouve sa justification dans une transcendance au-delà de la volonté individuelle. Un acte de violence ordinaire quant à lui n'en serait pas moins, intrinsèquement, un acte de langage se manifestant par et dans la parole. C'est son irrationalité que manifeste la littérature. Elle seule arrive à exprimer quelque chose de ce qu'il y a d'inexplicable dans les accès de violence.

L'indicible de la violence

Dans un colloque consacré à la violence en 2019 en terre d'Afrique, comment ne pas penser au génocide rwandais dont nous commémorons le 25^e anniversaire ? Il y a justement dans la monstruosité du phénomène quelque chose qui dépasse la raison humaine. Le problème du Rwanda en 1994, comme celui de la Shoah, ou de l'Arménie en 1915, ou, en général des entreprises d'extermination de population dans le monde, est d'ordre métaphysique, obéissant à une logique de la transcendance.

Dans un colloque consacré à la violence au Sahel comment ne pas évoquer celles qui ont accompagné les deux révolutions qu'a connues le Burkina Faso en 1983 et 2014 ? Particulièrement sous Thomas Sankara, la révolution était soutenue par une idéologie progressiste, en elle-même peut-être bonne dans ses intentions politiques, mais ancrée aussi dans une logique de la transcendance qui ne supportait guère la contradiction.

Dans un colloque consacré à la violence au Sahel comment ne pas évoquer également le terrorisme islamique qui affecte toute la sous-région depuis déjà des années, le Burkina Faso en particulier ? Le fait que ces actes d'extrême violence sont prétendument perpétrés en vertu d'injonctions divines les situe encore plus explicitement dans l'ordre de la transcendance. C'est-à-dire qu'ils obéissent à un Logos incontestable, une Parole aux sens théologique, philosophique et linguistique tout à la fois inscrite dans le texte sacré.

Mais il y a des degrés dans le recours à la transcendance justifiant une violence hors du commun. L'idéologie révolutionnaire de Thomas Sankara se fonde sur une transcendance relative, historique, une transcendance de circonstance. L'idéologie des jihadistes se réclame d'une transcendance absolue, celle de la Parole de Dieu recueillie dans le Coran prétendue valable en tout temps et en tout lieu. Nous avons là deux discours sur la violence selon leur rapport à la transcendance. Il est plus légitime de critiquer l'un que l'autre. Cela pourrait expliquer le contraste entre l'importance du

traumatisme social engendré par la violence islamique prétendant obéir à des ordres venus d'En-Haut, et le relatif silence de la littérature au Sahel à son sujet.

Comment déceler et interpréter l'indicible dans la mémoire des actes de grande violence ? Pourquoi le non-dit serait-il plus prégnant, par hypothèse, après une violence motivée religieusement qu'en littérature de témoignage dans le sillage d'un génocide ? Il serait peut-être plus facile de déconstruire une idéologie politique, raciale, sociale que de dénoncer une Parole divine posée en absolu quand bien même on n'y adhère pas. À partir d'un certain degré dans la transcendance, ce qui est simplement inavouable pour le bourreau abrité par une raison supérieure devient indicible, incompréhensible, inexprimable par toutes les parties en cause : bourreau, victime, et témoin. L'analyse du discours tenu par la littérature sur les épisodes de violence extrême fait apparaître des vides dans la représentation potentiellement révélateurs d'un *refoulé* qu'on peut qualifier de métaphysique. Le non-dit, inavouable ou indicible, n'en participe par moins à la structure du texte. À propos de la violence, on pourrait parler d'un langage du non-dit, peut-être même d'une *poétique du non-dit*.

La banalité de la violence

Le premier pas vers la violence est toujours une transgression par rapport à un ordre considéré comme normal, une sortie de la sérénité, de l'ordre paisible de la vie, un agacement de l'âme, une mise à mal de la doxa ou du dogma, l'une étant l'opinion couramment admise, l'autre une opinion faite loi par une autorité. Dans la colère, on sort de soi-même. L'insulte est déjà une rupture langagière dans le rapport à autrui. Cette transgression nécessite le franchissement d'un *seuil* qu'il s'agisse de la simple violence inter-personnelle ou de la grande violence justifiée par une transcendance. La littérature nous permettra d'observer, d'analyser, d'étudier, de comprendre peut-être comment s'opère l'entrée dans un état autre.

Il y a lieu de distinguer deux régimes de la violence et de considérer les rapports de l'un à l'autre. La violence ordinaire, d'abord, celle que nous vivons au quotidien, celle que nous reconnaissons dans notre nature humaine quand la colère, la frustration, la jalousie nous étreignent, celle que nous essayons de contrôler par de la courtoisie au plan individuel et de la citoyenneté au plan social peut être considérée comme un mode normal de relation avec nos semblables.

Mais nous avons du mal à regarder en face le monstre hideux de la violence paroxystique, de la grande folie mortifère qui s'empare d'une société dans un génocide ou une guerre de religion. Sa contemplation dans l'histoire, la littérature, les arts peut être la cause d'une grande crise morale. Comment l'homme peut-il se regarder dans une glace quand il prend conscience de l'inhumanité de la Shoah quand bien même individuellement il n'a rien de commun avec les nazis ? Puisque les nazis appartenaient à la race humaine – ce pouvait être par ailleurs de bons pères de famille, des fidèles pratiquant leur religion le dimanche, de médiocres fonctionnaires – c'est toute l'humanité potentiellement qui porte la culpabilité de tels crimes. La philosophe juive Hannah Arendt parle de la "*banalité du mal*" dans son rapport sur le procès d'Eichmann. Le tortionnaire nazi sorti du contexte de la Deuxième Guerre mondiale lui apparaissait comme un homme ordinaire ; peut-être même avait-il été cet homme normal avant d'être emporté par l'idéologie nazie. Si les récits de la Shoah nous bouleversent tant c'est que

nous prenons secrètement conscience de l'aptitude au mal qui habite notre nature. Dans des circonstances exceptionnelles analysées par un autre philosophe René Girard dans *La Violence et le Sacré*, nous-mêmes et tous nos semblables ordinaires serions susceptibles de participer de pareille manière à l'exclusion d'un bouc émissaire, à l'extermination d'ennemis fantasmés en bêtes nuisibles, en cancrelats. Nous serions tous tout à la fois potentiellement des Tutsis et des Hutus.

Au Rwanda, on a appris après coup que tel collègue hutu avec qui on avait pu entretenir des rapports d'amitié, avec qui on avait peut être partagé des repas, discuté de philosophie, qu'apparemment on pouvait estimer pour ses qualités humaines, avait participé de quelque manière au crime de masse qui ensanglantait le pays ? Une telle révélation porte atteinte à l'identité d'être humain de celui qui la reçoit. Si un homme que je croyais estimable a pu tremper dans des atrocités inimaginables en un autre temps, moi qui suis aussi un homme ordinaire ne pourrais-je pas être pris par une semblable folie meurtrière dans de semblables circonstances, selon le processus analysé par René Girard ? Terrifiant ! Les chrétiens appellent cela le péché originel inscrit dans notre nature.

Cette aptitude au mal n'épargne même pas ceux qui ont pour vocation à répandre l'amour entre les hommes. Au cours d'une communication au congrès international des études de génocides de 2014 à Vouvant en France, dans une séance présidée par Albert Ouedraogo, un rescapé de génocide rwandais aujourd'hui professeur au Canada a créé une sensation forte quand il a évoqué le rôle supposé tenu dans un massacre par un prêtre catholique qu'il avait connu. Il évoquait son incompréhension devant le scandale métaphysique provoqué par cette même main qui lui avait donné l'Eucharistie et qui aurait béni les tortionnaires au travail.

C'est cette émotion qui s'empare du lecteur ou du spectateur devant les oeuvres littéraires, cinématographiques, théâtrales qui évoquent le drame rwandais. Au-delà de l'empathie envers les victimes, il est saisi d'une inquiétude sur le mal qui habite la nature humaine. Il a beau préférer célébrer la bonté intrinsèque de l'homme, de l'homme racheté de son indignité selon les chrétiens, rejeter le mal comme étant l'oeuvre du démon s'insinuant jusque dans le coeur l'homme ordinaire, il reste au fond de lui ce que le poète portugais Fernando Pessoa appelle de *l'intranquilité*. Les oeuvres de la littérature du Sahel évoquant la violence, toutes les formes de violence y compris la violence linguistique qu'étudie le colloque de Ouagadougou débouchent sur cette même "intranquilité". Il faut bien qu'une force supérieure ou transcendante s'empare d'hommes a priori respectables comme aussi d'individus ordinaires pour qu'ils deviennent des criminels contre l'humanité dans une grande folie collective.

Émergence de la violence

Non seulement la simple violence colérique ou inter-personnelle est inscrite dans la constitution naturelle de l'homme, mais aussi, ce qui est plus inquiétant, la violence transcendante de la dimension du génocide. Il ne s'agit plus pour la littérature de la montrer simplement à la manière naturaliste. Elle soulève des questions que la raison humaine ne saurait résoudre. L'inquiétude, l'intranquilité qu'elle va susciter est métaphysique.

Comment cela peut-il se passer ? Le basculement dans l'inhumain n'est prévisible

qu'après coup ; en dépit de toutes les probabilités il pouvait tout aussi bien ne pas se produire ou se produire sous une forme autre. Les circonstances qui font qu'une telle catastrophe d'humanité se déclenche dans une société, qui font qu'au niveau individuel un homme normal se transforme soudain en monstre génocidaire se mettent en place selon le principe de la complexité et de l'*émergence*. L'événement n'est ni la somme, ni la combinaison, ni la résultante de ses antécédents, des conditions préalables. L'entrée dans la violence est un phénomène émergent, c'est-à-dire irrationnel. On ne saurait en énoncer les causes qu'une fois le phénomène accompli. Plaçons-nous le 5 avril 1994, la veille l'attentat contre l'avion du Président hutu du Rwanda Habyarimana, personne, même pas ses auteurs, n'aurait pu prédire avec certitude la forme et l'ampleur du drame qui allait s'ensuivre, comme d'ailleurs personne n'avait pu prévoir l'attentat lui-même. Tout au plus, on aurait pu l'envisager comme un scénario possible. Certes la tension était telle que l'on savait que quelque chose de grave risquait de se produire. Mais quoi exactement ? Ce qui s'est réellement passé a pris une dimension inouïe que l'imagination ne pouvait concevoir auparavant, ni que l'entendement ne peut se représenter. Il faut accepter que le déclenchement d'un génocide ou le basculement d'un individu dans une radicalité mortifère ne s'appréhendent pas par la raison. C'est alors que la littérature et les arts interviennent pour en proposer, non une explication, mais des interprétations.

Mais le surgissement du monstre restera à jamais une interrogation, un mystère irrésolu. La littérature du génocide naît de la *sidération* que provoque le choc émotionnel de son émergence. La question est ensuite de savoir si et comment elle peut éviter la réédition de tels phénomènes en déconstruisant la Parole qui les a portés.

Dans les épisodes de violence extrême apparus dans le monde, on observe en effet la constitution d'une raison transcendante, pût-elle paraître dérisoire de l'extérieur ; le bourreau entend la voix d'une Parole venue d'en-haut, d'une Présence dans la terminologie de Jacques Derrida. Tuez-les tous ! En avril 1994, la radio des Mille Collines étendait sa présence par le langage sur tout le Rwanda. Pour le salut de la nation, elle enjoignait aux patriotes d'exterminer courageusement leurs voisins tutsis métamorphosés par la Parole en animaux nuisibles, des "cancrelats". Les animaux nuisibles doivent être rejetés hors de la société des hommes.

Dans *La Violence et la Sacré* (1972), le philosophe franco-américain René Girard analyse ce processus de désignation du *bouc émissaire* qui aboutit au génocide. Quand ce qu'il appelle le désir mimétique entre en crise – chacun désirant ce que l'autre désire –, la partie dominante de la société désigne une victime qui portera sur elle tous les maux du monde et devra être exclue, puis éliminée. Les nazis désignèrent ainsi les Juifs et entreprirent de les exterminer. Le même *performatif* (quand dire, c'est faire) fut à l'oeuvre au Rwanda entre Hutus génocidaire et Tutsis. Un ordre partit des hautes sphères et la Parole devint action. C'est ainsi que dans le déclenchement du génocide, l'humanité bascule dans l'inhumain. La limite ontologique a été franchie. Le mystère reste celui du *franchissement*, de la transgression métaphysique.

Quelquefois la littérature nous permet d'entrevoir ce qui se passe sur l'autre face de l'humain. L'oeuvre du romancier américain écrivant en français, Jonathan Littell, *Les Bienveillantes*, publiée en 2006, un grand chef d'oeuvre de la littérature francophone, nous permet de suivre l'itinéraire à la fois géographique et mental, spirituel même d'un héros nazi participant à la Shoah, l'extermination des Juifs pendant la Seconde Guerre

Mondiale avec la précision d'un historien bien documenté et d'un psychiatre abasourdi par ce qu'il découvre pas à pas dans l'esprit du monstre humain. De temps en temps le lecteur est effrayé sur sa propre condition quand il le découvre sympathique même dans sa folie mortifère.

Idéologie et totalitarisme

Le colloque de Ouagadougou en 2019 invite ainsi à explorer une expression particulière de la violence fondée sur la relation entre immanence et transcendance, immanence de la violence circonstancielle qui s'accomplit dans l'histoire, transcendance de la violence totalitaire, celle qui répond à un absolu engendrant le terrorisme. Les révolutions se légitiment souvent par une idéologie de progrès que l'individu ne saurait récuser.

Une idéologie s'entend ici comme un système d'idées exclusif, fondé sur un principe absolu, une Parole transcendante, qui, porté par sa propre logique, s'incarne dans un Pouvoir. Ce pouvoir est l'ensemble des moyens de coercition dont dispose l'idéologie pour se mettre en application. Ce peut être celui d'un groupe révolutionnaire, du bras armé d'une religion, d'une dictature prétendant assurer le salut de la nation, de l'humanité elle-même.

Nous rejoignons ici la définition du *totalitarisme* avancée par la philosophe juive Hannah Arendt dans *Les Origines du totalitarisme* (1951). L'association d'une *idéologie* à un *pouvoir* permet d'inspirer la *terreur* à ceux qui sont désignés comme les ennemis de l'Idée, identifiée au peuple, à la race, à la nation, à la Révolution, à l'humanité, à la liberté, à Dieu lui-même. Le totalitarisme transforme un système d'idées présenté comme le Bien absolu en nécessité de violence afin d'instaurer l'ordre qui en découle. L'action du prétendu État islamique dans le monde relève de cette analyse. La terreur, les djihadistes la pratiquent à l'intérieur des territoires qu'ils contrôlent, mais aussi, à l'extérieur, dans ce qu'ils appellent la Maison de la guerre, *dar-al-harb*, c'est-à-dire les espaces pas encore soumis, ou jugés mal soumis à la même charia.

L'idéologie qui fonde la République brésilienne et dont se réclamaient les militaires arrivés au pouvoir par la révolution de 1889 intègre les valeurs de la nouvelle *Religion de l'Humanité* créée entre 1846 et 1857 par le philosophe positiviste français Auguste Comte. Son credo se fonde sur une triade : l'Amour pour principe, l'Ordre pour base et le Progrès pour but. Ordre et Progrès sont toujours inscrits comme devise sur le drapeau du Brésil (mais pourquoi l'Amour serait le terme manquant?). L'Ordre serait la condition du Progrès de l'humanité. Les révolutionnaires sont investis de la mission transcendante d'instaurer l'Ordre positiviste. Ceux qui s'y opposent sont fauteurs de désordre, se mettant ainsi en travers de la marche du Progrès, s'excluant eux-mêmes du peuple, de la nation et de l'humanité. Ils doivent donc être exterminés comme des êtres nuisibles.

Suspension de la culpabilité

Justement, il y a dans le Brésil de la fin du XIXe siècle des groupes de laissés pour compte par la Révolution ; ce sont pour certains d'anciens esclaves récemment libérés par le dernier empereur Pierre II, des "sans-terre", ceux-là mêmes qui aujourd'hui encore s'entassent dans les bidonvilles des favelas, toujours pourchassés par les forces de

l'Ordre républicain. Sous la conduite d'un chef charismatique, Antonio le Conseiller, des dizaines de milliers d'entre eux se réfugient dans les zones arides du Sertão, trouvant dans la ferveur religieuse un réconfort à leur condition. Pour le pouvoir positiviste, ils constituent une race impure issue de mauvais métissages, selon l'expression du reporter qui accompagne les militaires, qu'il convient d'éliminer de l'humanité. Qu'un sang impur abreuve nos sillons! Une expédition se met en route vers la colonie que les damnés de la terre ont fondée du côté de Canudos dans l'Etat de Bahia. Il s'agit d'une armée régulière en uniformes réglementaires, régulièrement commandée, équipée des derniers canons de l'industrie allemande, animée par les valeurs transcendantes d'Ordre et de Progrès. Mais, dans le sahel de rocaïlles et de buissons épineux, elle est d'abord mise en échec par ces hordes de va-nus-pieds. Il faut en finir. Une dernière expédition se doit exterminer sans distinction la race maudite des rebelles.

Le franchissement d'une limite ontologique qui caractérise le déclenchement des génocides est décrite de façon saisissante dans une oeuvre littéraire tenue comme fondatrice de littérature brésilienne, *Os Sertões* (1902) d'Euclides da Cunha, qui relate les péripéties de la Guerre de Canudos. Elle a connu une fortune considérable au travers d'adaptations cinématographiques, de romans ; le plus connu est *La Guerre de la fin du monde* du Péruvien prix Nobel de littérature Mario Vargas Llosa, 1981, qui entremêle à la tragédie des misérables du Brésil le souvenir de l'écrasement de la Vendée rebelle en 1794 et de la Commune de Paris en 1871, lui donnant ainsi une dimension universelle. L'auteur est un scientifique, un ingénieur, reporter pour le grand journal de São Paulo. Son récit détaillé est assorti de photographies et de commentaires tactiques, ethnographiques, philosophiques...³. Les soldats font certes un sale travail, pénible, et dangereux, déshonorant peut-être même, mais nécessaire pour le Progrès de la Nation. Le commandement fait sans doute des erreurs. Qu'importe, Da Cunha garde foi dans le Progrès qui triomphera un jour grâce au principe transcendant d'Ordre. Comme dans la fiction historique de Jonathan Littell, *Les Bienveillantes*, le lecteur de cet imposant documentaire ethnographique pénètre de l'intérieur dans la mentalité des génociteurs emportés par une folie métaphysique pour l'avènement d'un Ordre nouveau.

Une fois la limite ontologique franchie, plus aucune considération morale n'a cours. Le moment de bascule est sensible quand les féroces soldats arrivent en vue de Canudos qu'ils vont anéantir ; c'est déjà un non-lieu hors de l'humanité. *“Canudos avait fort à propos, tout autour, un encerclement de montagnes. C'était une parenthèse ; c'était un hiatus. C'était un vide. Il n'existait pas. Franchie la cordillère de sommets acérés, **personne ne péchait plus**. / Se réalisait un recul prodigieux dans le temps [...]. Se jouait, là-dedans, obscurément, un drame sanglant de l'âge des cavernes (OS, p.735).”* Ailleurs : *“Il n'y avait pas à craindre le terrible jugement du futur. / L'histoire ne parviendrait jamais jusque là [...]. Aucune crainte à avoir. Pas même le jugement de la postérité”* (OS, p. 734-735). Aucun péché. Le génocide pouvait s'accomplir hors de toute culpabilité quelle que soit la barbarie des massacres. Les exécutants ne connaîtront pas le remord de tant de cruauté ; l'éventuel pardon de rescapés leur serait indifférent.

³Parmi les traductions françaises signalons celle de Jorge Coli et Antoine Seel : Euclides da Cunha. *Hautes Terres. La Guerre de Canudos*. Paris : Métailié, 1993, 634 p. Traduction, préfaces, chronologie et glossaire.

Terrorisme et islamisme

Le verset 17 de la sourate 8 dite des Dépouilles (i.e. du butin de guerre) dans le Coran accorde la même impunité aux auteurs des atrocités perpétrées par les terroristes du soi-disant État islamique ou de semblable mouvement au Sahel, en Europe, en Asie : *“Et puis, ce n’est point vous qui les avez tués : mais c’est Dieu qui les a tués. Et lorsque tu tirais, ce n’est pas toi qui tirais : mais c’est Dieu qui tira.”* Les djihadistes ne se sentent pas concernés par une éventuelle condamnation prononcée contre eux par un tribunal civil composé par définition des mêmes mécréants qu’ils auraient mission d’exterminer, ni même par un pardon que leur accorderaient généreusement des survivants ou des héritiers moraux. Quel jugement humain pourrait les punir ? Cette violence perpétrée par un individu pour ce que l’idéologie lui désigne comme la cause juste est pour lui un acte transcendant. Un pouvoir organisé est en guerre contre un ennemi fantasmé à l’intérieur et à l’extérieur qui ne se conforme pas, ou se conforme mal, aux injonctions venues d’en-haut. C’est pour l’exécutant un acte méritoire qui lui donnera accès, non à la prison prévue par la justice des hommes, mais à un paradis de délices promis par Dieu. La culpabilité est rejetée du côté de la victime qui se serait mise hors de la volonté divine.

La question est de savoir qui est dans le sentier d’Allah entre ces combattants qui appliquent à la lettre certaines injonctions à la guerre contenues dans le Coran, ou des innombrables musulmans qui se contentent de pratiquer un islam spirituel garant de la paix entre les hommes ? La Maison de la paix (*dar al salaam*) est-elle construite par les idéologues du prétendu État islamique dans l’espace où ils exercent leur pouvoir exclusif pour que tous les hommes soient soumis à la charia ? ou, à l’extérieur, par tous les hommes de bonne volonté, croyants ou non, dans une société civile tolérant les différences ?

Deux logiques s’affrontent, l’une fondée sur une parole transcendante, l’autre tendant vers un vivre-ensemble immanent. La charia est-elle une loi absolue qui s’applique *ne varietur* à tous les hommes en tout temps et en tout lieu ? ou une loi circonstancielle d’un autre temps et d’une autre vision de l’homme (y compris de la femme et de l’esclave) dont les valeurs fondamentales doivent être adaptées dans le monde contemporain, comme le prétendent les partisans de la modernité ? Les pays musulmans qui n’adhèrent pas à la conception totalitaire de l’islam se retrouvent malgré eux assimilés à la Maison de la guerre, et subissent les rigueurs de la violence djihadiste.

À la suite de chaque attentat spectaculaire, on trouve des musulmans qui pratiquent un islam spirituel et paisible, craignant l’amalgame avec les terroristes, pour dire : *“ce n’est pas cela l’islam”*. Ce n’est peut-être pas l’islam qu’ils pratiquent, l’islam que la société civile composée de croyants de diverses confessions et de non-croyants, l’État laïc pour faire bref, souhaitent, mais c’est aussi cela l’islam, c’est aussi cela littéralement l’islam. Il y a dans le Coran et les hadiths abondance d’injonctions à de grandes violences qui, appliquées à la lettre, servent de justification au prétendu État islamique et à ses partisans ; elles font que l’islam apparaît foncièrement expansionniste dans le monde par tous les moyens, y compris par le devoir de violence.

Le Coran devant les sciences du texte

Le Coran est supposé contenir la Parole inaliénable de Dieu elle-même. On ne

peut donc pas demander aux musulmans du vivre-ensemble de renoncer à certaines sourates sous l'argument qu'elles servent l'idéologie de terroristes. Comment alors faire face avec eux au totalitarisme islamique qui trouve dans ces sourates sa justification ? C'est peut-être dans les sciences du texte en particulier – et c'est dans les facultés des lettres que s'élaborent et se pratiquent les sciences du texte – que le chercheur peut trouver des outils pour relativiser le statut respectif des textes sacrés, pour discerner ce qui est transcendant de ce qui est historique, pour déconstruire les injonctions à la violence.

La première condition de ce travail pour un chercheur en histoire des religions, comme d'ailleurs pour tout chercheur en lettres et sciences humaines, est le strict respect du texte même quand il dérange, même quand il arrange ; le principe est de ne pas faire dire à une sourate, qu'elle soit violente ou tolérante, le contraire de ce qu'elle dit pour permettre un dialogue inter-religieux ? L'université n'est pas le lieu iréniste de la paix à tout prix ; ce n'est ni le lieu du prosélytisme ni de l'apologétique. C'est la maison de la science de ce qui est, non de ce qui convient. Le rôle du chercheur est de dire ce qui fait problème, là où est le problème. Ce qui fait problème pour les non-musulmans et les musulmans du vivre-ensemble, c'est l'extrême violence que diverses sourates du Coran dirige explicitement contre eux, violence qui trouve actuellement son expression au Sahel et ailleurs dans le monde. Le problème est d'abord textuel, et l'université est le meilleur endroit pour en poser les termes. Ce sera ensuite au dialogue inter-religieux de mettre ces sourates violentes sur la table et de se demander ensemble : qu'est-ce qu'on fait de cela pour vivre dans une paix civile?

Il s'agit d'abord d'établir le statut des textes. La Bible et le Coran n'ont pas le même statut. Le premier a été écrit au fil des siècles par des hommes, sans doute inspirés par Dieu, mais le message divin y est énoncé dans les circonstances variées de la Révélation ; son expression est sujette à interprétation selon le contexte historique, d'où l'importance de l'herméneutique chez les juifs et les chrétiens. On peut dire que la violence que peut contenir l'Ancien Testament est immanente au monde, qu'elle est relative à l'expérience du peuple hébreu dans le temps et l'espace. Pour les musulmans au contraire, le Coran incréé est la parole de Dieu lui-même telle qu'elle a été communiquée par l'ange Djibril (Gabriel), et sa récitation s'impose en principe comme telle aux croyants en toute circonstance. Le Coran n'est pas le long récit de la Révélation avec ses méandres de violence ; il se présente comme une Loi donnée directement par Dieu. Le texte n'a pas la même autorité.

Mais il semblerait que toutes les sourates n'aient pas le même statut textuel, d'où les contradictions apparentes qu'on peut relever de l'une à l'autre. Les sourates spirituelles s'adressent à tous les hommes de tout temps, de toute culture ; Parole de Dieu lui-même, elles manifestent Sa transcendance et se placent au-delà de toute interprétation humaine. D'autres sourates en revanche donnent des instructions aux croyants dans les circonstances polémiques des premiers temps de l'islam. Elles sont relatives à un certain état de la société humaine ; elles se prêtent donc à une lecture historique en ce qui concerne notamment la guerre sainte, la place de la femme, la polygamie, l'esclavage, les structures politiques et judiciaires, ... Ces sourates immanentes ne portent pas atteinte à l'intégrité du message transcendant, elles relèvent d'un ordre différent. Le statut textuel des sourates violentes propres au contexte historique peut être comparé alors à la

violence circonstancielle de certains récits de la Bible.

On ne doit pas non plus faire dire à un texte le contraire de ce qu'il dit explicitement pour faciliter le dialogue inter-religieux sur cette question de la violence. Si ce qu'il dit est inacceptable intellectuellement, socialement, logiquement, c'est à l'herméneutique critique de rechercher une interprétation ou de proposer une explication. Par exemple, dans un souci louable de présenter l'islam comme la religion de la paix, de bonne foi souvent, des musulmans du vivre-ensemble aiment citer une phrase du Coran qui dirait : "*Celui qui a tué un homme, c'est comme s'il avait tué l'humanité entière.*" Le premier problème, c'est que des fondamentalistes diraient que le terme homme ne s'applique ici qu'aux bons musulmans dans le sentier d'Allah au sein de la Maison de l'islam, non aux mécréants, fauteurs d'excès et de désordre, qui, eux, méritent la torture et la mort où qu'ils se trouvent selon l'ordre donné par cette même sourate.

Le vrai problème c'est que cette sourate n'existe pas comme telle, ou, si elle existe, elle ne dit pas exactement cela. La sourate 5 verset 32 n'est pas interdiction absolue de tuer tout être humain, mais permission, ou même obligation d'exterminer ceux "*qui se mettent à commettre des excès sur la terre*" et, selon le verset suivant 33, "*ceux qui font la guerre contre Dieu et Son messenger et qui s'efforcent au désordre sur la terre.*"⁴ Rien n'empêche un terroriste qui prend la sourate à la lettre de déclarer que telle attitude, tel comportement, tel acte créent du désordre selon la charia et donc que leur auteur doit être tué ou crucifié. Récidiver à fumer une cigarette après avoir été averti que ce serait déplaire à Dieu, par exemple, ne serait-ce pas s'efforcer au désordre ? Comment empêcher que des terroristes ne s'instaurent comme garants de l'Ordre divin et exécuteurs de mécréants ? Mieux qu'un débat inter-religieux entre théologiens, c'est peut-être une critique historique sur les textes qui peut permettre de relativiser cette violence contenue dans de telles sourates.

Contextualiser le Coran de Médine

Le linguiste suisse d'origine palestinienne Sami Aldeeb, arabologue et islamologue, traducteur d'une version chronologique du Coran⁵, rappelle qu'il y a deux Corans. Il explique que le terrorisme n'a rien à voir avec le Coran de la Mecque qui est celui de la Révélation spirituelle, mais beaucoup à voir avec le Coran de Médine qui est celui de la lutte de Mohammed contre ses ennemis tribaux au temps de l'Hégire. Le fait est malheureusement que les deux textes coraniques sont entremêlés dans une seule "Récitation", tant est que les sourates violentes contredisent telle sourate spirituelle. Il conviendrait donc de distinguer les deux textes et de contextualiser les appels à la violence contenus dans de nombreuses sourates de Médine en pratiquant l'*ijtihad*, au sens d'herméneutique, une interprétation critique, comme dans les trois premiers siècles

⁴Verset 32 : "[...] quiconque tuerait une personne, – à moins que [ce soit] en échange d'une autre [personne] ou à cause d'un désordre commis – [...] c'est comme s'il avait tué tous les gens ensemble." Le verset suivant 33 promet ce châtement sur terre aux fauteurs de "désordre" : "qu'ils soient tués, ou crucifiés, ou que leur soit coupée(s) la main et la jambe opposées, ou qu'ils soient expulsés de la terre."

⁵Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh. *Le Coran: texte arabe et traduction française: par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens*. Vevey : L'Aire, 2ème éd., 2016.

de l'islam, afin de restaurer le texte sacré de La Mecque dans sa puissance spirituelle. Sans aller jusqu'à interdire le Coran de Médine comme l'a suggéré Sami Aldeeb, on pourrait demander aux musulmans qui ne veulent pas que leur religion soit confondue avec le totalitarisme de l'État islamique de renoncer clairement à accorder le même statut transcendant au Coran de Médine qu'au Coran de La Mecque.

Le dommage c'est qu'au XI^e siècle le calife al-Hakam a fermé les portes de l'*ijtihâd* interdisant aux croyants désormais de discuter du sens à donner aux différentes sourates. Il faudrait aujourd'hui rouvrir ces portes pour établir que le Coran de Médine dans son ensemble donne des instructions guerrières qui sont historiquement datées, donc circonstanciées, non des injonctions à la violence exécutables en tout temps et en tout lieu. Le Coran de La Mecque conserverait toute sa valeur de transcendance, tandis que le Coran de Médine obtiendrait un statut textuel comparable à celui de la Bible dont les manifestations de violence s'interprètent à la lumière de l'histoire du peuple hébreu.

Il est d'ailleurs des textes symboliques qui sont doués d'une fonction transcendante, mais dont les appels à la violence avec le temps sont devenus circonstanciés et ont perdu toute force performative ("quand dire, c'est faire" comme dans une condamnation à mort) ; c'est le cas de certains hymnes nationaux comme le montre Albert Ouedraogo. Les paroles sanguinaires de certains passages de la Marseillaise n'incitent plus les Français à abreuver leurs sillons de sang impur ; elles sont toujours là pourtant pour leur renvoi, symboliquement, aux temps où la jeune République était en danger. Le travail d'interprétation reviendrait à des juristes (*fuqahâ*) avisés et ouverts à l'*ijtihad* critique. Malheureusement ce n'est guère à l'Université d'al-Azhar au Caire, qui fait autorité dans l'espace sunnite, qu'on les trouve actuellement.

En revanche, le colloque sur la violence dans la littérature du Sahel en proie au terrorisme islamique peut apporter un éclairage nouveau dans la mesure où il permet d'aborder la question de la pensée totalitaire à l'oeuvre dans le djihadisme au travers de ses fondements textuels. L'analyse du discours, la linguistique historique, la socio-critique, l'anthropologie de l'imaginaire, entre autres spécialités littéraires, permettent de distinguer le statut transcendant du Coran de La Mecque, qui n'appelle guère à la violence, de celui de Médine, violent, car ancré dans l'immanence de l'histoire des guerres tribales en Arabie. Il appartiendrait à un groupe de chercheurs autour peut-être de la problématique des *études culturelles* chères à Sanou Salaka, de rapporter les textes sacrés aux conditions historiques de leur transmission. Ensuite ce serait au dialogue interreligieux entre gens du Livre, où peuvent intervenir des théologiens, de discuter les conditions d'un vivre-ensemble paisible dans un Etat laïc pouvant avoir des agnostiques et même des athées en son sein, sans que la violence terroriste des djihâdistes ne soit retenue a priori contre les musulmans dans leur ensemble.

En amont, le travail textuel permet de résoudre l'opposition entre obéissance à Dieu du côté spirituel et les nécessités de la guerre tribale du côté historique et les contradictions apparentes entre les deux Corans. L'un, celui de La Mecque manifeste la Parole de Dieu pour les croyants et les oblige à se soumettre à Sa volonté. L'autre, celui de Médine donne des instructions empreintes d'une grande violence dans les circonstances de l'Hégire. C'est en accordant la même autorité transcendante au texte de Médine qu'au premier Coran que les djihâdistes trouvent une justification à leur violence totalitaire. Les contradictions textuelles entre la spiritualité du premier et la violence du

second s'estompent dès qu'on opère un tri ou que l'on pratique un examen critique à double entrée distinguant transcendance et immanence. La méthode la plus simple, certes, est celle de Sami Aldeeb⁶ qui classe les sourates dans leur ordre chronologique de composition pour arrêter le Coran canonique là où il bascule dans la violence historique. Mais cela ne dispense pas de la nécessité d'une interprétation critique des sourates violentes. La Parole de Dieu est transcendante quand elle fonde la nature spirituelle de l'homme à La Mecque ; elle était immanente à Médine quand elle donnait des instructions spécifiques qui avaient leur âge et leur géographie. En évitant l'extension de la transcendance à des injonctions circonstanciées, en considérant le Coran de Médine comme immanent, on ne nie pas son caractère sacré pour autant. Nul besoin pour cela de convoquer sur la question un philosophe occidental étranger à l'islam, Spinoza, pour qui Dieu est immanent au monde. Pour les croyants, Dieu transcendant est présent dans un monde en devenir.

Transcendance et immanence

La question de la violence islamique trouvant dans le Coran de Médine une raison transcendante, au Sahel comme ailleurs, s'intègre dans la problématique générale du totalitarisme : comment faire qu'un pouvoir violent ne s'empare d'une Parole, d'une idéologie pour justifier son emprise exclusive sur une société par la terreur ? Le cœur du problème réside dans le basculement, dans le franchissement de la frontière entre transcendance et immanence. Ce qui serait oeuvre méritoire dans l'esprit de combattants fanatiques serait qualifié de crime contre l'humanité hors du contexte historique. Ce renversement se marque souvent par une inversion du langage dans le monde totalitaire. Le califat des jihâdistes prétend instaurer sur le monde la maison de la paix, *dar al salaam*, par la guerre. Dans le roman d'anticipation politique de George Orwell, *1984*, publié en 1949, le ministère de la guerre s'appelle ministère de la paix ; le "ministère de la vérité" est en fait celui de la propagande et du mensonge ; quant au "ministère de l'amour", il s'occupe de la torture, et le "ministère de l'abondance" gère la famine.

Le détournement du langage, cette violence faite au langage est l'une des caractéristiques du discours totalitaire non seulement par la propagande, mais aussi dans sa représentation littéraire. L'univers de Big Brother imaginé par George Orwell, dans le même exemple, fait pénétrer le lecteur de l'autre côté du miroir, lui permettant d'appréhender par l'usage de la langue le fonctionnement de la société totalitaire et d'en déceler les tendances dans le monde politique où il vit.

La littérature qui expose la violence sous toutes ses formes peut agir comme un antidote en contextualisant les idéologies et en déconstruisant le discours qui la légitime. La littérature sur les génocides fait entrer le lecteur par empathie dans la souffrance des victimes et dans la folie des bourreaux par la sidération qu'elle provoque. Une littérature de l'objectivité fait pénétrer le lecteur dans la mentalité des tueurs emportés par une grande vague de violence collective. La transcendance de leur mission les dépersonnalise et les déresponsabilise comme dans *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell (2006) et *La Guerre de Canudos (Os Sertões, 1902)* de Euclides da Cunha. La fonction

⁶Sami Aldeeb, né 1949, est un juriste suisse d'origine palestinienne, responsable du droit arabe et musulman à l'Institut suisse de droit comparé de 1980 à 2009,

de l'auteur/narrateur, une sorte d'observateur, est de contextualiser par le discours littéraire des faits en eux mêmes irréductibles à la raison humaine, mais avérés. Ce qui est mis en lumière est un certain rapport entre la transcendance d'une Parole venue d'en-haut, d'une grande cause, d'une idéologie millénariste, d'une révolution pour le salut de la nation ou le bien de l'humanité et l'immanence des actes concrets des tueurs.

Catharsis de la violence par la littérature

L'inventaire des oeuvres littéraires convoquées par le programme du colloque de Ouagadougou permet d'esquisser une typologie de la violence depuis la violence circonstancielle d'un individu qui se met en colère, jusqu'à la violence totalitaire fondée sur une idéologie et se constituant en pouvoir. Entre les deux, le colloque aborde aussi des formes de violence où les rapports transcendance/immanence et irresponsabilité / responsabilité s'analysent en fonction de la relation dominant / dominé. La violence faite au colonisé dépossédé de sa langue par un pouvoir hégémonique en particulier pose la question de l'aliénation des victimes de toute violence, aliénation linguistique ou culturelle dans cet exemple, mais aussi en général, avec des degrés et des formes diverses, amputation d'une partie de soi-même chez le bourreau comme chez la victime, un déficit d'identité.

La littérature de génocides centrée sur la victime quant à elle, certes moins présente au Sahel, mais qui reste la référence générale en matière de violence civile, se développe autour du syndrome post-traumatique. La remémoration des grandes violences permet une certaine catharsis, non des passions comme dans la tragédie grecque mais de la souffrance.

Selon la philosophie antique, la catharsis est un moyen de convertir les passions, dont les accès de violence, en discours (c'est la rhétorique), en produit esthétique (c'est la poétique).

Dans la perspective de la psychanalyse selon la pensée de Sigmund Freud, par la libération de la parole, la catharsis serait une remémoration affective de la violence permettant la sublimation des pulsions. On peut aussi dire que la littérature "remémorant" la violence contribue à la sublimer, à purger la société des traumatismes qu'elle lui a infligés.

Les formes de violence évoquées par le corpus de Ouagadougou/2019 concernent une violence qui est passée par le langage littéraire tel que manié par des auteurs ou des artistes du Sahel. Elles sont un fait de langage inséparable des situations sahéennes qui les ont suscités. La littérature du Sahel soulage ses habitants des effets moraux induits tant par la petite violence de tous les jours que par la terreur totalitaire motivée par une idéologie. Déconstruisant les fondements de la violence, la littérature contribue ainsi à construire la maison de la paix .

Dans cette immanence sahéenne, on rejoint les observations faites en son temps par le RELIS animé par Sanou Salaka définissant les contours d'une "*problématique sahéenne fondée sur le langage* . Un travail sur le langage permettra-t-il de contextualiser les racines de la violence totalitaire, de "dé-transcendantaliser", si nous pouvons nous permettre ce néologisme, ses motivations ? En tout cas l'enquête se poursuit. Quelque chose suit son cours.

Bibliographie

Hannah Arendt.- *The Origins of Totalitarianism*, volume 3 *Totalitarianism*.- New York : Harcourt Brace & Co, 1951. *Le Système totalitaire*, traduction par Jean-Louis Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy (1972) révisée par Hélène Frappat.- Paris : Le Seuil (collection « Points / Essais », n° 307), 2005.

Hannah Arendt.- *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. A. Guérin.- Paris : Gallimard, 1966 ; revue par Michelle-Irène Brudny de Launay.- Paris : Gallimard, coll. « Folio Histoire », 1991 (*Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*, New York : The Viking Press, 1963).

René Girard.- *De la violence à la divinité*.- Paris : Grasset, 2007.

René Girard.- *La Violence et le Sacré*.- Paris : Grasset, 2007.

Jonathan Littell.- *Les Bienveillantes*.-Paris : Gallimard, 2006.

Antoine Moussali.- *Judaïsme, christianisme et islam. Etude comparée*. Préface de Roger Arnaldez de l'Institut.- Paris : Editions de Paris, 2000.

Antoine Moussali.- *La croix et le croissant. Le christianisme face à l'islam*. Préface d'Alain Besançon de l'Institut.- Paris : Editions de Paris, 1997.

George Orwell.- *Nineteen Eighty-Four*.- London : Secker and Warburg, 1949.

Catalina Sagarra (dir.).- *Génocides : le tiers témoignaire*.- Québec : PUL, 2016.

Sami Aldeeb.- *Le Coran, texte arabe et traduction française par ordre chronologique avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens*, Charleston : Createspace, 2e édition, 2016. / *Koran in Arabic in chronological order: Koufi, Normal and Koranic orthographies with modern punctuation, references to variations, abrogations and ... and stylistic mistakes* (Arabic Edition), Charleston : Createspace 2016.