

THESIS

3



This is to certify that the

dissertation entitled

**De l'inscription à la réception: l'intertexte islamique
chez Mernissi, Djébar, Chraïbi et Ben Jelloun.**

presented by

Carine Bourget

has been accepted towards fulfillment
of the requirements for

Ph.D. degree in **French**



Major professor

Date

1/13/17

**PLACE IN RETURN BOX to remove this checkout from your record.
TO AVOID FINES return on or before date due.**

DATE DUE	DATE DUE	DATE DUE
NOV 12 1998 IC 368420	_____	_____
_____	_____	_____
JAN 12 1998 (C) 7256067	_____	_____
_____	_____	_____
_____	_____	_____
_____	_____	_____
_____	_____	_____

**DE L'INSCRIPTION A LA RECEPTION: L'INTERTEXTE ISLAMIQUE CHEZ
MERNISSI, DJEBAR, CHRAIBI ET BEN JELLOUN**

By

Carine Bourget

A DISSERTATION

**Submitted to
Michigan State University
in partial fulfillment of the requirements
for the degree of**

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Department of Romance and Classical Languages

1997

ABSTRACT

DE L'INSCRIPTION A LA RECEPTION: L'INTERTEXTE ISLAMIQUE CHEZ MERNISSI, DJEBAR, CHRAIBI ET BEN JELLOUN

By

Carine Bourget

Islamic references and allusions inform the texts of Maghrebian writers from a Muslim background. This study shows how this Islamic intertext (which consists mainly of the Koran and Hadiths, and includes Sufism as well) bear on the overall significance of the works of prominent contemporary francophone writers. The works treated in this dissertation challenge orthodox Islam from within, and refute the idea that modern values are a Western prerogative by reformulating them in Islamic terms. Several aspects of intertextuality, from the inscription of Islamic references by the writer to their reception by readers, are taken into account. The relevance of the current international political context to readings of Muslim writers is emphasized to draw attention to the persistence of Western prejudices towards Islam.

Muslim women are caught in a double bind between Western and Islamic fundamentalist discourses about them. Chapter 1 examines how Fatima Mernissi and Assia Djébar's works counter both discourses by advocating the Koranic ethic of equality and fraternity exemplified by the Prophet, and situates them within an international effort which seeks to reformulate Islamic laws by deriving them from the moral principles enunciated in the Koran.

The prevalent reading of Driss Chraïbi's so-called Berber novels, which contends that the author holds Islam as a foreign element in the Maghreb, is challenged in chapter 2. I argue that the recurrent verses from the Koran which pervade Chraïbi's historically-inspired novels weave a common religious ground (whose foundation he finds in Islam) between the Berber, the Judeo-Christian, and the Muslim traditions.

Chapter 3 situates Ben Jelloun's works in relation to Sufi poetry and postmodernism. The dual connotations of religious symbols, which can be both negative and positive in his novels, reflect the contrast between worldly and ideal Islam. The allegory of mystic union represented by profane love and the oscillation between the literal and the allegoric embodies the dichotomy which according to Ben Jelloun characterizes current Islam.

To Marwan

ACKNOWLEDGEMENTS

First and foremost among those whom I must gratefully acknowledge is Professor Laurence M. Porter, whose erudition and encouragements have guided me throughout my graduate studies, and whose dedication as a scholar and teacher will be a model for my career. I am thankful for his insightful suggestions which have greatly benefited my work.

I am grateful to Professor Kenneth Harrow for broadening my knowledge of African literature through his lively and challenging seminars. This dissertation is indebted to his invaluable comments and constructive criticism.

I wish to express my appreciation to Professor Ehsan Ahmed and Professor David Robinson for serving in my committee and for their helpful and sound remarks.

This project would never have come to be, if it were not for my husband. Our conversations have been an inspiration; his confidence a daily motivation; his patience and love have sustained me throughout the completion of this dissertation.

Many thanks to my friends Isabelle Cassagne, Nathalie Kasselis, and Lynn Del Cid- Nedo for their encouragements, and to the College of Arts & Letters for a Research Fellowship for Fall Semester 1995.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

Intertextualité et double culture: situation des écrivains musulmans maghrébins de langue français1

CHAPITRE 1

LES FEMMES EN ISLAM: POLITIQUE ET ETHIQUE CHEZ FATIMA MERNISSI ET ASSIA DJEBAR31

I. La femme musulmane vue de l'Occident31

II. Dilemme des intellectuelles musulmanes38

III. Fatima Mernissi et la politique du harem du Prophète au Maroc contemporain46

IV. Assia Djebbar56

1. Aperçu de l'oeuvre de Djebbar et sa réception56

2. L'auteur et l'Islam65

3. Ouvertures sur l'Islam dans *Loin de Médine*69

4. Réception de *Loin de Médine*85

V. Conclusion89

CHAPITRE 2

L'ISLAM SYNCRETIQUE DE DRISS CHRAIBI105

I. L'écrivain et l'Islam105

II. L'Islam dans les premiers romans109

III. Réception de la trilogie berbère112

IV. Le retour à l'Histoire islamique116

V. Le brassage des civilisations121

VII. Les personnages et l'Islam126

VIII. Intertexte islamique132

1. Citations et allusions coraniques132

2. Ibn Arabi141

IX. Synchrétisme144

X. Conclusion148

CHAPITRE 3	
TAHAR BEN JELLOUN ENTRE LE PROFANE ET LE SOUFISME	154
I. L'écrivain entre l'Islam et l'Occident	154
II. Réception de l'oeuvre de Ben Jelloun	155
III. Les intertextes de <i>L'Enfant de sable</i> et <i>La Nuit sacrée</i>	160
IV. <i>Les Yeux baissés</i>	179
V. Conclusion	183
CONCLUSION.....	190
BIBLIOGRAPHIE	196

INTRODUCTION

Intertextualité et double culture: situation des écrivains musulmans maghrébins de langue française

Bien que ce terme n'ait qu'une trentaine d'années, l'intertextualité est loin d'être un phénomène nouveau.¹ Depuis que Kristeva a introduit ce néologisme, les essais s'efforçant de théoriser l'intertextualité attirent l'attention sur trois composantes du phénomène littéraire, et chaque théoricien privilégie un aspect: l'auteur, le texte (Iser, Riffaterre) et le lecteur (Jauss). Selon Kristeva, tout texte est gouverné par d'autres textes:

Tout le corpus précédant le texte agit donc comme une *présupposition généralisée ayant valeur juridique*: il est une loi qui s'exerce par le fait même de sa formulation, puisque ce qu'elle commande c'est l'intervention textuelle elle-même.

... C'est dire que tout texte est d'emblée sous la juridiction des autres discours qui lui imposent un univers: il s'agira de le transformer. Par rapport au texte comme pratique signifiante, tout énoncé est un acte de présupposition qui agit comme une incitation à la transformation. (*Révolution* 338-339)

Pfister souligne que la théorie de Kristeva vise le statut ontologique des textes en général (tout texte présuppose d'autres textes). En ce qui concerne les auteurs musulmans de langue française, les textes ayant valeur juridique (pour reprendre le terme de Kristeva cité ci-

dessus) appartiennent à deux traditions: occidentale et arabo-islamique.

Les écrivains maghrébins possèdent un double bagage culturel du fait de leur scolarisation à l'école française et de leur héritage arabo-musulman. Mernissi définit "le fait d'être musulman comme le fait d'appartenir à un État théocratique," quelle que soit l'opinion personnelle de l'individu (*Harem* 30). Dans cette étude, nous entendons par écrivain musulman des auteurs élevés dans des familles dont la religion est l'Islam, et qui reçurent les rudiments d'une éducation coranique. Arkoun remarque que "les écrivains acculturés [avant les indépendances] . . . avaient dans leur majorité une information rudimentaire sur l'islam en tant que pensée religieuse et tradition culturelle" (Préface 6). La description de l'enseignement reçu à l'école coranique, qui consiste à apprendre par coeur le Coran, est similaire chez Djébar, Mernissi, Chraïbi et Ben Jelloun. Cette éducation islamique élémentaire sera interrompue par l'école française qui peut les conduire à se voir à travers le regard orientaliste:

In most Muslim countries where the knowledge of a European language is widespread, it is becoming more and more common for Muslims themselves to learn about Islam from European sources. At the same time, of all the religions of the world none has been studied in the West with more bias and been more misunderstood than Islam. As a result it is difficult for a Westerner to understand why a Muslim believes in Islam, and a Muslim who reads Western sources on his own religion begins, to a certain extent, to wonder why he believes in it

himself. (Seyyed Hossein Nasr, cité par Malti-Douglas, "In the Eyes" 40)

Samba Diallo, dans *L'Aventure ambiguë*, est un cas exemplaire: il est retiré de l'école coranique (où il a appris à réciter le Coran par coeur) au moment crucial où le maître s'apprête à leur expliquer le contenu du texte. Mernissi et Chraïbi témoignent d'une expérience similaire: l'enseignement est consacré à la récitation au détriment de la compréhension du texte sacré. Djébar avouera avoir pris connaissance des grands auteurs arabes en traduction française (Le Clézio 234). Leurs connaissances sommaires seront étoffées par la suite; leurs activités ou lectures témoignent de leur intérêt pour leur héritage. Chraïbi a participé à la réalisation d'une série de documentaires sur l'Islam pour l'ORTF dans les années soixante. Les oeuvres littéraires de Djébar et de Ben Jelloun portent les traces de nombreuses lectures (sous forme de citations et d'allusions) appartenant à la tradition arabo-musulmane.

Dès ses débuts, la littérature francophone d'Afrique ne se conforme pas au schéma usuel de l'écrivain produisant dans la langue de son public autochtone. Cette littérature se voulant communication d'une culture à l'autre, les romans dits ethnographiques s'efforcent de présenter la culture indigène aux Français de la métropole. Si à l'origine le terme de francophonie désigne "l'ensemble des territoires où l'on parlait français," D'Almeida souligne que ce terme occulte le fait que les auteurs francophones parlent également une autre langue, et parfois plusieurs (D'Almeida 24).² La politique d'assimilation dans les colonies françaises visait à imposer la culture ainsi que la langue, et

depuis les indépendances, la francophonie permet à la France de garder son statut de puissance mondiale:

Francophonie serves as a principal motor of decolonization, but it forces those who would decolonize, at the least, to continue dialogue (exchange, trade, commerce) with the *métropole*. France therefore has it both ways: as a former colonial power, France maintains colonial structures of aid and exploitation, yet at the same time offering a “nonaligned” alternative to American and Soviet hegemony in the world. (Miller 188-9)

Miller remarque pertinemment que la francophonie telle que défendue par Senghor par exemple repose sur le mythe de l’universalisme (Miller 184); “francophonie appears from the outside to hide universalism in the clothing of pluralism” (Miller 200). La littérature francophone prisée sera donc d’abord celle qui réaffirmera les valeurs françaises (ou du moins, qui sera lue ainsi).

La présence de notes de bas de page expliquant des termes visant à combler les lacunes du lecteur occidental est preuve que l’auteur est conscient qu’une partie au moins de ses lecteurs se trouve à l’étranger. “A degree of ‘otherness’ is inscribed in any text which addresses itself to a world that is construed as outside” (Miller 6). Les oeuvres des écrivains maghrébins les plus lus sont publiées et distribuées par des maisons d’éditions françaises, ce qui leur assure un lectorat important. Ce facteur conditionne plus ou moins la composition et la création de l’oeuvre, de même que le contexte politique influence sa réception.³ D’après Lewis,

Referentiality in literature, like referentiality in all types of discourse, surfaces as an activity of *intertextual inscription*. . . . already constructed, or culturally activated, readers confront already constructed, or culturally activated, texts. Not only, therefore, is referentiality to be conceived of as an activity of intertextual inscription, but also the determinacy of such activity is to be conceived of as provided by operations of historically variable ideological conjunctures. (“The Referential Act” 163-4)

Kateb était conscient du rôle joué par les événements politiques dans la publication de *Nedjma*; il a déclaré que “s’il n’y avait pas eu la guerre d’Algérie, *Nedjma* n’aurait pas été publié de sitôt” (cité par Déjeux, “Réception” 125). De plus, la structure complexe de ce roman a été dictée non seulement par des considérations esthétiques, mais aussi car “il fallait faire quelque chose de très difficile pour que les gens les plus exigeants en matière littéraire soient obligés de reconnaître, non pas seulement un livre, mais l’expression d’un pays” (Kateb, cité par Déjeux, “Réception” 125). Il est plus que jamais nécessaire de lire cette littérature en tenant compte du contexte dans laquelle elle est produite.

Déjeux résume la situation de l’écrivain maghrébin face au contexte politique dans les termes suivants:

Ou bien celui-ci est replié dans sa tour d’ivoire (les cas sont rares), on l’accuse alors de n’être pas “engagé”. Ou bien il décrit sa société dans toute sa vérité, et l’on dit qu’il veut faire plaisir à l’étranger et qu’il lui apporte des armes parce qu’on est colonisé (autrefois) ou parce qu’on n’aime pas être

dévoilé, surtout si, l'indépendance acquise, cet écrivain se met à contester les aspects négatifs. (*Littérature* 77)

Deux cas notoires des années 1950 sont *La Soif* de Djébar (paru en pleine guerre d'Algérie, et à qui il fut reproché de ne pas y faire la moindre allusion), et *Le Passé simple* de Chraïbi (accusé de faire le jeu de la colonisation). Le problème reste aussi vivace de nos jours, ainsi que Déjeux le laisse entendre dans une allusion aux réactions qui suivirent l'obtention du Goncourt par Ben Jelloun en 1987:

Il suffit . . . que les Français décernent un Prix à un auteur maghrébin de langue française pour que les jalousies, rivalités, sarcasmes et procès d'intention surgissent Quand aucun Prix n'est attribué on écrit alors dans la presse: "ils nous en veulent", "c'est du racisme", "parce que nous sommes arabes"! Quand un prix est accordé: "c'est de la récupération."
(*Maghreb* 6)

Malgré les indépendances, les rapports entre anciennes colonies et métropole sont encore caractérisés par le déséquilibre (économique, politique), et ceci affecte la réception de la littérature maghrébine.

Nemoianu accentue le fait suivant: "the stands of many authors ... could be better understood -- whether we like them or not -- by a knowledge of the background structures (religious and clerical) they were reacting against" (11). Pour les écrivains musulmans, l'Islam transforme le couple littérature/politique en un trio explosif. Les démêlés d'auteurs tels que Salman Rushdie⁴ et Tasleema Nasreen avec des autorités religieuses (et l'indignation qui s'ensuit, particulièrement en Occident qui se pose comme le défenseur de la

liberté d'expression) ne font qu'accentuer l'antagonisme entre l'Islam et le monde occidental. Depuis les dernières décennies, l'Islam fait fréquemment la une de l'actualité aussi bien en France qu'aux États-Unis, où les médias le présentent comme une menace au monde occidental et à ses valeurs modernes.⁵ L'Islam est une religion qui touche aussi bien à l'organisation sociale et politique, et bien souvent, les deux se trouvent inextricablement entremêlés, ce qui contribue à alimenter les tensions. Dans *L'Islam en questions*, Barbulesco et Cardinal ont interrogé des écrivains du monde arabe. Les réponses des écrivains à la question "quel est aujourd'hui l'ennemi principal de l'Islam?" donnent le plus souvent la manipulation politique de l'Islam.⁶

Dès la naissance de la littérature maghrébine de langue française, ses écrivains sont placés dans une position d'intermédiaire entre deux peuples et leurs cultures. Maîtrisant parfaitement la langue et la culture française, ils sont à la fois le Même et l'Autre, l'élite d'un peuple qu'ils permettent aux étrangers de comprendre. Se rappelant un stage qu'il animait chez Renault pour informer les employés qui supervisent les travailleurs immigrés sur la culture et la civilisation du Maghreb, Ben Jelloun note entre parenthèses: "Ils ne me considéraient jamais comme un immigré, mais comme un Français assimilé, parlant et écrivant bien leur langue; le fait d'ailleurs de collaborer au journal *Le Monde* les intimidait au point de fausser leurs réactions, allant jusqu'à dire 'on ne dirait pas que vous êtes arabe!'" (*Hospitalité* 51-2). Durant la guerre civile en Algérie, *Le Nouvel Observateur* fait appel à Ben Jelloun qui se doit d'expliquer ce qu'est le "vrai" Islam.

Ce rôle qui leur est octroyé d'un côté de la Méditerranée leur est parfois contesté de l'autre, comme ce fut le cas lors de la publication du *Passé simple* ou de *La Nuit sacrée*, romans fustigés par certains maghrébins selon qui ils donnaient une image déformée de la réalité marocaine. Dès 1973, Déjeux notait que les producteurs de la littérature maghrébine de langue française n'étaient plus au Maghreb mais en France (*Littérature* 54), et ceci est vrai à l'heure actuelle de Djébar, Chraïbi et Ben Jelloun. Déjeux déplore cet exil qui "risque d'accuser chaque jour un décalage par rapport au réel à mesure que les sociétés maghrébines effectuent leurs mutations et leurs changements sociaux" (*Littérature* 55). Le problème n'est pas tant le lieu de résidence des écrivains, mais la manipulation de leur opinion personnelle, à laquelle certains confèrent une autorité absolue.

L'intertextualité au sens stricte désigne la présence littérale d'un texte dans un autre texte (sous forme de citation par exemple); au sens large, elle inclut "any textual exploitation of another text" (Pasco 5). Genette préfère le terme de transtextualité, qu'il définit par "tout ce qui met [un texte] en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes" (*Palimpsestes* 7). Si "La profondeur de cette littérature [produite par des Musulmans] réside en la primauté de l'intertextualité avec le texte sacré qu'est le Qur'an" (Case 272), elle ne se limite nullement au Livre, mais inclut également la tradition léguée par le Prophète et les poètes et philosophes de l'âge d'or. L'intertextualité est une composante importante de la tradition coranique. Plusieurs passages du Coran reprennent des récits bibliques de l'histoire des Prophètes, tels quels ou en les modifiant.

D'autre part, le Coran est un texte ardu, qu'il est impossible de comprendre pleinement sans références. L'exégèse coranique puise dans d'autres textes (principalement les hadiths de Mohammed et la Bible) pour éclaircir le Coran.

De nombreux travaux réalisés sur l'intertextualité montrent l'importance d'un contexte encyclopédique commun entre écrivain et lecteur (Whiteside 192), qui est une condition sine qua non à l'identification de références tacites ou d'allusions à d'autres textes. Pour reprendre la définition de Riffaterre, "an intertext is one or more texts which the reader must know in order to understand a work of literature in terms of its overall significance. . . . only specific, specialised signs can at once stand for the intertext, point to its locus, and uncover its identity" ("Compulsory" 56). Iser a mis cette même notion en relief sous le terme de répertoire du texte: "The repertoire of a literary text does not consist solely of social and cultural norms; it also incorporates elements and, indeed, whole traditions of past literature that are mixed together with these norms" (79).

Pour considérer le phénomène littéraire dans sa totalité, il faut prendre en compte non seulement l'inscription intertextuelle effectuée par l'auteur, mais aussi sa réception par les lecteurs. Riffaterre affirme que "ce n'est pas dans l'auteur, comme les critiques l'ont longtemps cru, ni dans le texte isolé que se trouve le lieu du phénomène littéraire, mais c'est dans une dialectique entre le texte et le lecteur" ("L'illusion" 92). Riffaterre écarte l'auteur à tort, car ce dernier peut exercer hors du texte même un contrôle sur la façon dont son oeuvre sera lue, et ceci est d'autant plus vrai

pour les auteurs contemporains dont les interviews paraissent aussi bien dans la presse que dans les revues littéraires.⁷ Si “seul compte l’effet du texte sur le lecteur” (Riffaterre, *Production* 105), ce lecteur postulé par Riffaterre reste dans le domaine de l’abstrait, contrairement à Jauss dont la théorie s’intéresse à la réception de textes par des lecteurs réels selon différents contextes socio-historiques. De plus, “the notion of literary competence . . . introduces a highly variable factor into what is supposed to be a universally available interpretation, the effect of the differences of class, race, gender, and cultural heritage” (Clayton et Rothstein 26).

Pasco souligne l’effet des variations du bagage culturel d’une époque à l’autre à l’intérieur d’une même culture. Les lecteurs français de la fin du XXe siècle sont loin de posséder les connaissances bibliques et classiques des Français du XIXe siècle, et sont donc moins à même de reconnaître les allusions que Pasco détecte chez Flaubert et Zola. Il conclut son livre ainsi: “Allusion has . . . virtually limitless potential. . . . The only limitation comes from ignorance. When readers have not read, when their background is limited to pap, *when readers and writers share no common tradition*, then allusions may have been seeded in a text, but they will produce neither plant nor fruit” (*Allusion* 183, c’est nous qui soulignons).

Si le lecteur manque les allusions à sa propre tradition, les chances qu’il reconnaisse les références appartenant à une autre culture sont minimes. En ce qui concerne les allusions islamiques qui se trouvent dans les oeuvres d’écrivains musulmans, deux autres facteurs ajoutent à cette difficulté: une longue tradition d’inimitié et

de déformation, et un contexte socio-politique tendu. Selon Jauss, “The new literary work is received and judged against the background of other works of art as well as against the background of the everyday experience of life” (41). Nous avons vu que la littérature maghrébine est toujours lue -- à divers degrés -- selon le contexte politique. Il en est de même pour la perception de l’Islam en Occident. Dans le cas d’une étude de la représentation de l’Islam, il s’avère nécessaire de placer les oeuvres étudiées dans leur contexte, et de considérer l’Islam dans le monde contemporain.

La littérature francophone d’Afrique est une littérature hybride qui doit relever le défi de présenter une réalité dans un langage qui lui est étranger. En ce qui concerne l’Islam, les connotations de la langue française sont particulièrement négatives.⁸ Depuis la conquête de l’Espagne au huitième siècle, l’Islam est perçu comme l’ennemi de la Chrétienté, et les représentations qu’en donne la littérature française font souvent preuve de distorsions flagrantes. Dès les croisades, ce n’est pas dans un débat sur des questions théologiques que la Chrétienté et l’Islam s’affrontent, mais dans une lutte pour le pouvoir.⁹ La politique d’assimilation de la France en Afrique du Nord a privilégié les ordres Soufis (courant mystique et apolitique de l’Islam) aux dépens des Ulémas (juristes et théologiens) orthodoxes qu’ils craignaient (Rahman 44). Lang souligne: “Sufi practice is the best known and most positively received facet of Islam in Western languages” (“Through” n. 6, 308).

D’autre part, “La confusion entre l’islam comme religion et l’islam comme cadre historique d’élaboration d’une culture et d’une civilisation, s’est perpétuée et complexifiée jusqu’à nos jours”

(Arkoun, *Ouvertures* 18). Malgré la distinction effectuée par le français entre islam comme religion et Islam comme civilisation, la majuscule n'aide guère car les deux orthographes sont fréquemment utilisées de façon interchangeable, et la situation n'est donc pas plus claire qu'en anglais. De plus, l'interdépendance de la religion et de la civilisation qui la développe et qui se développe selon elle rend impossible toute distinction nette et précise, contrairement à ce que propose Hélié-Lucas:

Fundamentalists speak in the name of Islam, and unfortunately there is a common tendency to conflate Islam and Muslims. We feel that the adjective Muslim should be used to describe the social reality of the Muslim world as it is --people, countries, states, laws and customs-- without assuming that what Muslims do is Islamic. The term Islam should be used for religion as such, theological reflections and interpretations of the Quran. In other words, we do not believe that Islamic states exist, but that there are Muslim states.

Debates often take place among Muslims about what Islam is or should be. Rather than speculating about a true and authentic Islam, we would simply use the term Muslim to describe what those who claim to live according to rules edicted by their God and those who claim to build nations which abide by those, do in the real world. In other words, Islam as it should be, Muslims as they are. (Hélié-Lucas, "Preferential Symbol" 393)

Cet essai de clarification de Hélié-Lucas n'est cependant pas satisfaisant, car l'Islam tel qu'il devrait être a toujours été une

notion contestée, et le Coran ne se limite pas à des questions théologiques. D'autre part, la fusion de la religion et de coutumes locales contribue aux différences entre l'Islam du Maroc et l'Islam de l'Indonésie. *The Encyclopaedia of Islam* liste trois sens différents donnés au terme arabe "islâm":

1) the immediate existential meaning of personal surrender of oneself entirely to God; 2) the empirical reality of the "world of Islam," as it exists sociologically; 3) the ideal Muslim community -- "a concrete historical ideal" we would gladly say -- as it must tend towards its realization. These three meanings in fact remain closely bound together in Muslim thought, today as in the past, and no study of Islam, no analysis of the Muslim community or of the world of Islam should separate them.

A l'instar de Djébar dans *Loin de Médine*, nous nous rangeons à l'usage du terme avec majuscule car il englobe les trois sens, et parce que tout effort de distinction entre eux est vain.¹⁰

Les médias propagent les stéréotypes de l'Islam¹¹ (les sujets favoris étant bien sûr le djihad terroriste et l'oppression de la femme), et occultent les autres facettes du renouveau islamique (un système économique islamique, par exemple).¹² Les termes intégristes, islamistes, et fondamentalistes sont très souvent utilisés de façon interchangeable, et contribuent à renforcer l'association entre l'Islam et le terrorisme. Abassi Madani, leader du FIS, a déclaré à la télévision française: "Nous ne sommes pas des intégristes, c'est vous qui nous appelez des intégristes" (cité par Djedjiga et Nour 28). Esposito explique: "The phrase 'Muslim fundamentalist' has

become a convenient, if misleading, way for the media and Western governments to identify a wide-ranging array of groups in the Muslim World, as well as a ready ‘bogey’ for Muslim regimes wishing to discredit and disparage their opposition” (77).¹³

Un problème qui affecte l’interprétation d’un roman est la longueur du genre romanesque. “Large-scale texts such as novels or epics cannot be continually ‘present’ to the reader with an identical degree of intensity. . . . At no time . . . can [the reader] have a total view of that journey” (Iser 16). Hutcheon met en cause “the limitations of human memory: a novel is never one coherent spatio-temporal unit in the reader’s mind” (“Metafictional” 1). Il est donc aisé de négliger les passages ou éléments qui posent problème.

Tout lecteur est lui-même conditionné par les textes qui constituent ce que Jauss a nommé l’horizon d’attente. L’horizon d’attente du public francophone à l’égard du roman maghrébin en 1956 était basé sur les textes ethnographiques de Feraoun, Mammeri et Dib (Déjeux, “Réception” 111). Bonn note que *La Répudiation* de Boudjedra correspondait à une attente du public français (*Roman* 237-238).

Si le public maghrébin attend de ses écrivains qu’ils traitent du Maghreb (Basmao, “Production” 97), le public étranger a la même attente. Ainsi, la remarque de Basmao, qui déplore que les romans de Chraïbi dits “universalistes” (*La foule*, *Un ami viendra vous voir*, *Mort au Canada*, car situés hors du Maghreb avec des personnages occidentaux) soient refoulés par le public maghrébin (“Production” 96), s’applique également à la critique étrangère qui ne leur consacre aucune étude. Ben Jelloun et Djébar expriment un

sentiment mitigé vis-à-vis de leur rôle d'intermédiaire (bien qu'ils le revendiquent). Ben Jelloun déclare en avoir assez "d'être 'l'Arabe de service' et de passer pour le 'spécialiste' de l'immigration, d'autant plus que personne ne [l]'a jamais désigné pour être le porte-parole de la communauté maghrébine" (*Hospitalité* 9), tout comme Djébar se plaindra d'être "la Musulmane de service" (cité par Zimra, "Disorienting" n. 28, 166). Ces remarques expriment l'amertume qu'éprouvent ces auteurs à être limités dans l'intérêt qui leur est porté.

L'expansion considérable du champ d'étude de la littérature francophone s'accompagne du phénomène paradoxal de l'ouverture et de la restriction simultanées du canon. Si les spécialistes de la littérature francophone élargissent le canon en attirant l'attention sur de nouveaux auteurs, ils participent en même temps à l'exclusion d'auteurs qui appartiennent au domaine de la littérature française. Ainsi en est-il de la littérature beure, qui, bien qu'étant une production de Français dont les parents émigrèrent du Maghreb, se trouve reléguée dans le domaine de la littérature francophone, qui par définition se situe hors de France.¹⁴ La littérature beure n'est pas seulement définie par l'origine des auteurs, son sujet est limité aux problèmes d'intégration de la communauté maghrébine de France.¹⁵ Certains auteurs se trouvent placés dans telle ou telle catégorie selon le sujet de leurs oeuvres, et Leïla Sebbar en est un cas exemplaire. Hargreaves fait figure d'exception lorsqu'il l'exclut de son étude pionnière sur la littérature beure, -- bien qu'elle vive en France et que sa production romanesque traite de la communauté d'origine maghrébine en France, -- car elle est née et a

grandi en Algérie d'un père algérien et d'une mère française (5-6). Elle est généralement assimilée à la littérature beur (par exemple Bonn "Romans féminins") ou maghrébine. Certains écrivains français donnent pour cadre à leur fiction les pays d'Afrique du Nord. D'où le titre du livre de Woodhull (*Transfigurations of the Maghreb*), selon qui:

It is probably no coincidence that an outpouring of French literature on the Maghreb comes in the 1970s and 80s, a time when France finds itself in a political and cultural void. For in this literature, the Maghreb often functions symbolically as a source of salvation or, more productively, of cultural renewal that does not seek to suppress social divisions. (*Transfigurations* 138)

On ne fait pas pour autant de Le Clézio (malgré *Désert*), ni des auteurs nés dans les anciennes colonies de parents français (comme Marguerite Duras, Marie Cardinal), des auteurs francophones.¹⁶

L'attribution des prix littéraires n'est pas toujours dissociée de facteurs socio-politiques: "un Goncourt à un Marocain, et aussitôt on pense à une contre-offensive contre . . . les déclarations anti-émigration maghrébine en France du Front National" (Déjeux, *Maghreb* 253).¹⁷ Les universitaires ne sont pas toujours à l'abri de ces considérations. L'attribution du Goncourt a fait se proliférer les études sur *La Nuit sacrée* (et le roman dont il est la suite), alors que beaucoup s'accordent sur le fait que des oeuvres antérieures de Ben Jelloun étaient plus méritantes du prix.

L'attention portée à la littérature maghrébine d'expression française est en pleine croissance; les livres, articles et thèses qui lui

sont consacrés abondent aussi bien en France qu'aux États-Unis, mais aussi au Maghreb, en Allemagne et en Suède.¹⁸ Tour à tour nommée littérature maghrébine de langue française (Déjeux 1973), littérature maghrébine d'écriture française (Sellin 91), ou littérature maghrébine d'expression française (Khatibi 1968), ces différentes appellations soulignent que la langue est le premier critère de sélection. D'autres critiques ajoutent la nationalité comme critère (Bonn intitule son étude *Le roman algérien de langue française*, Gontard *La littérature marocaine de langue française*). Tout ceci permet d'éviter l'adjectif -- particulièrement honni en Algérie, comme le rappelle Déjeux à maintes reprises -- de francophone. Il est cependant de plus en plus difficile -- voire impossible -- de ranger les oeuvres et écrivains selon des catégories nettes et précises.¹⁹

Plusieurs chercheurs ont souligné le fait que la littérature maghrébine d'expression française est beaucoup plus appréciée à l'étranger que chez elle.²⁰ Selon Arkoun, "l'intérêt qui lui est porté dans le monde, hors du Maghreb, est disproportionné par rapport à la place effective qu'occupe cette littérature dans la vie culturelle du Maghreb indépendant" (Préface 5). Ceci peut s'expliquer par des faits socio-économiques (analphabétisme, coût élevé des livres, arabisation). Les études portant à la fois sur la littérature en arabe et en français étant rares, on a tendance à oublier que la production littéraire en langue française est marginale par rapport à la production en langue arabe, et ceci est vrai pour l'Algérie (*Littérature féminine* 35), le Maroc (*Littérature féminine* 45) et la Tunisie (*Littérature féminine* 50). Tout comme la production

littéraire en langue arabe est négligée en faveur de celle en langue française, l'intertextualité islamique dans les romans maghrébins de langue française est souvent mise au second plan.

Les écrivains maghrébins sont lus comme représentants de leur culture, et ce qu'ils nous disent de l'Islam sera accepté sans contestation (et ceci est d'autant plus vrai s'ils expriment des critiques qui correspondent à nos stéréotypes).²¹ Le public étranger les perçoit ainsi, et cette attitude se base sur le postulat suivant: "de par leur appartenance à la société arabo-musulmane, les écrivains maghrébins ont en quelque sorte un accès privilégié et direct à leur monde vécu socio-culturel, type d'accès qui permet à leurs oeuvres de formuler une prétension légitime à une certaine authenticité" (Natiij 36). D'autre part, "there is a deeply ingrained pattern of denial, if not of Islam itself then of its complexity, which impedes understanding not just of Islam but of Africa" (Lang 300).

Miller illustre tour à tour ces deux attitudes. Dans *Theories of Africans*, il argumente en faveur du recours à l'anthropologie afin de placer les textes africains en contexte, et ce afin de "see Africa on its own terms" (139). Cependant, dans son analyse de *L'Enfant noir* (Miller 114-180), il ne considère que l'animisme malinké alors que la notion de destinée, centrale à la religion musulmane, est présente dans le texte.²² Lang donne plusieurs exemples tirés de pays d'Afrique noire qui illustrent comment les vues réductionnistes de l'Islam conduisent les critiques à mal lire certains romans; ils continuent ainsi à perpétuer des idées vagues sur l'Islam. L'exemple de Ouologuem avec *Le Devoir de violence* peut être facilement rapproché du *Passé simple*: "Ouologuem's denunciation of the abuse

of Koranic rhetoric in the hands of petty tyrants . . . appeared to many Western readers to be a strikingly original, but well-justified formulation of the intrinsically despotic nature of Islam (Miller 1985). Yet such criticism is a commonplace within Islamic tradition itself” (Lang 301). Toute attaque est souvent vue comme un rejet de l’Islam en faveur de la tradition occidentale.

Dans une autre veine, les distorsions de Lionnet sont d’autant plus pernicieuses que dans un article sur l’excision, elle souligne que ce sujet est souvent traité par l’Occident de façon réductionniste. Elle-même cependant n’hésite pas à affirmer: “the phenomenon of female excision and infibulation . . . constitutes an important aspect of the cultural identity of Islamic women” (21). Le lien entre la pratique de l’excision et l’Islam est réitéré dans son article (41), bien que l’excision soit une pratique inconnue de nombreux pays musulmans et pratiquée par de non-musulmans.

Les études sur l’Islam prolifèrent dans tous les domaines. Le contexte politique international y est pour beaucoup; un professeur d’histoire de l’art réfléchissant sur le tournant soudain que prit sa carrière explique: “You can say that my career, like that of many others, should be stamped ‘MADE BY KHOMEINI’” (cité par Haddad, ix). Bien qu’étant loin d’être spécialiste en matière islamique, nous espérons néanmoins poursuivre le chemin frayé par *Faces of Islam in African Literature*. Notre choix pour cette étude s’est porté sur des auteurs musulmans du Maghreb qui ont en commun de se poser en médiateur entre les cultures musulmanes et occidentales, auxquelles ils ont accès de par leurs origines familiales et leur éducation scolaire. Les écrivains retenus sont parmi les plus

populaires auprès des universitaires, condition nécessaire pour étudier la réception de leurs textes. Les remarques de Le Baccon à propos de l'intertextualité chez Boudjedra sont valables pour d'autres auteurs: "revendication d'une culture, affirmation d'arabité, [l'utilisation de textes arabes] constitue également une entreprise de réhabilitation d'une culture obliérée pendant toute la période de la colonisation française" (78). Cependant, l'Islam dans les textes choisis (publiés dans les quinze dernières années) n'est pas un simple fond culturel; c'est un élément clef à leur interprétation. L'étude que nous entreprendrons de l'intertextualité islamique se fera en deux temps: l'identification des éléments islamiques sera suivie d'une analyse de leur rôle crucial dans l'interprétation du texte.

L'un de nos objectifs consistera tout d'abord à examiner l'attitude des écrivains devant l'Islam en nous appuyant sur des interviews et essais, et à dégager la représentation de l'Islam dans les oeuvres étudiées. Ce dernier point tiendra compte de l'attitude des personnages face à l'Islam et des références intertextuelles au Coran et à la tradition du Prophète. Nous ne nous limiterons pas à des références textuelles, car "In the same way that literary allusions are considered evocative links between texts, allusions to nonliterary points of reference -- nonliterary texts, persons of past or contemporary history, events of social or political history etc. -- may be regarded as evocative links between the text and the intertextual *déjà*" (Hebel 138). Frow souligne également que l'identification de la structure discursive générale (genre, idéologie) est plus importante que l'identification d'une source intertextuelle:

“detailed scholarly information is less important than the ability to reconstruct the cultural codes which are realised (and contested) in texts” (46). C’est la raison pour laquelle il est important de comprendre les codes dans lesquels les textes puisent ou contre lesquels ils réagissent.

Certains livres de Chraïbi, Djébar et Mernissi effectuent un retour en arrière, les romans de Chraïbi et Djébar sont situés à différentes époques mais qui marquent toutes le début de la civilisation musulmane (sa naissance en Arabie dans *Loin de Médine* de Djébar et *L’Homme du Livre* de Chraïbi; son apparition au Maroc lors des conquêtes dans *La Mère du printemps* de Chraïbi, s’étendant à la péninsule ibérique dans *Naissance à l’aube*).²³ Mernissi retourne également à l’époque du Prophète dans *Le Harem politique*, et elle examine divers moments et lieux de l’histoire islamique dans *Sultanes oubliées*. Nous étudierons ce retour à l’Histoire en tant que commentaire sur l’Islam dans le monde actuel et à venir. Chraïbi et Djébar insistent tous deux sur le caractère fictif de leur récit, d’une façon similaire Mernissi dissocie ses études des livres d’histoire. Ils se situent ainsi dans le courant postmoderne que Hutcheon caractérise ainsi:

what is foregrounded in postmodern theory and practice is the self-conscious inscription within history of the existing, but usually concealed, attitude of historians toward their material. Provisionality and undecidability, partisanship and even overt politics -- these are what replace the pose of objectivity and disinterestedness that denies the interpretive and implicitly evaluative nature of historical representation. (74)

Etudier la réception est indispensable à une étude de la représentation de l'Islam dans les romans contemporains dans un contexte de montée du racisme envers les immigrés d'origine maghrébine en France, et à une peur croissante de l'Occident face aux mouvements islamistes qui se font entendre dans le monde musulman, car "its [the new literary work] social function in the ethical realm is to be grasped according to an aesthetics of reception in the same modalities of question and answer, problem and solution, under which it enters into the horizon of its historical influence" (Jauss 41-42). La question de la réception des écrivains maghrébins de langue française, conditionnée par l'actualité, constituera l'un des volets de notre thèse.

Le premier chapitre rappellera les préjugés qui forment l'image de la femme musulmane en Occident, et les obstacles légués par le colonialisme auxquels les intellectuelles musulmanes féministes doivent faire face. Nous mettrons en valeur le discours oppositionnel de Mernissi et Djébar, qui proposent une relecture des textes de base de l'Islam. Ainsi les textes de Mernissi et Djébar sont des réponses à des discours précis (occidentaux et islamiques) sur le rôle de la femme en Islam, sujet particulièrement brûlant dans le contexte socio-politique contemporain, et seront donc regroupés. Elles opposent aux hadiths et traditions patriarcales l'éthique coranique d'égalité et de fraternité exemplifiée par le Prophète. Le deuxième chapitre sera consacré à Driss Chraïbi et à la récurrence de certains versets coraniques dans ses romans "historiques" qui relatent la naissance de l'Islam à divers lieux et moments. Nous verrons comment la présence de ces versets dément la lecture de la

trilogie berbère qui fait de l'Islam un élément étranger au Maghreb -- et donc à rejeter. L'intertexte coranique chez Chraïbi découvre une base religieuse commune aux trois principaux groupes ethniques du Maroc. Le troisième chapitre examinera le postmodernisme et le soufisme chez Ben Jelloun, et situera la tension entre le profane et le religieux dans son oeuvre dans la poésie mystique. Les connotations positive et négative que prennent les symboles religieux chez Ben Jelloun reflètent le contraste entre différentes formes que l'Islam peut prendre. Nous concluerons sur la nécessité de traiter la production de ces écrivains de façon globale, de façon à équilibrer leurs critiques de l'Islam par celles qu'ils émettent sur l'Occident.

¹ Selon Still et Worton, l'intertextualité peut être retracée jusqu'à Platon (2); cependant des exemples se trouvent dans l'Ancien Testament (tels les Dix Commandements donnés par Dieu à Moïse).

² A propos du Maghreb, Khatibi explique: "Mauvaise plaisanterie: nous, les Maghrébins, nous avons mis quatorze siècles pour apprendre la langue arabe (à peu près), plus d'un siècle pour apprendre le français (à peu près); et depuis des temps immémoriaux, nous n'avons pas su écrire le berbère.

C'est dire que le bilinguisme et le plurilinguisme ne sont pas, dans ces régions, des faits récents. Le paysage linguistique maghrébin est encore plurilingue: diglossie (entre l'arabe et le dialectal), le berbère, le français, l'espagnol au nord et au sud du Maroc" (179).

³ L'article de Gafaiti à propos de Rachid Mimouni est valable pour tous. Il souligne les a priori idéologiques qui sous-tendent la critique littéraire et la mise en relief des discours critiques à des fins politiques. Par exemple, "*Le fleuve détourné* est paru dans une conjoncture politique particulièrement dominée par le désaccord algéro-français sur le prix du gaz notamment. Ainsi, la presse de droite n'a pas eu la pudeur de contenir ses griefs contre la volonté d'indépendance économique et politique de l'Algérie alors même qu'elle était supposée traiter de littérature" (33).

⁴ Mazrui place l'affaire Rushdie dans une perspective comparative, centrée sur les concepts de trahison, diffamation, censure et assassinat politique, afin de faire comprendre la réaction de Musulmans (de la Grande-Bretagne à l'Inde) en termes intelligibles à de non-musulmans (*Cultural Forces in World Politics*).

Mazrui insiste dans ce chapitre sur la responsabilité de l'écrivain (*The Satanic Verses* a entraîné la mort de plusieurs personnes lors d'émeutes). Sur l'affaire Rushdie dans le contexte politique international, voir l'article de Clément.

⁵ Nous ne contestons nullement le fait que certains musulmans semblent bien rétrogrades (le dernier exemple en date est fourni par les Talibans d'Afghanistan et leur politique d'exclusion des femmes de la société). L'image ainsi propagée de l'Islam (toujours associé à des mouvements régressifs) ne fait que renforcer les stéréotypes en Occident.

⁶ Dans la section Maghreb, Arkoun cite l'environnement international et "l'incapacité où se trouvent aujourd'hui les sociétés musulmanes à maîtriser les mécanismes . . . qui commandent la production effective de leur histoire" (Barbulesco et Cardinal 183); Rachid Boudjedra mentionne les fanatiques (214); Tahar Ouettar l'impérialisme (221); Nabil Farès "C'est une mauvaise interprétation de ce qu'il est" (230); Kateb Yacine "Je crois que c'est lui-même" (241); Abdelkébir Khatibi "Lui-même, dans la mesure où le rapport au sacré est manipulé par des théologiens politiques" (253).

⁷ Cette influence sur le lecteur peut être exercée par un critique. C'est ce que Reboul appelle l'argument d'autorité, qui consiste à "asserter un nom reconnu par le groupe pour être dispensé de toute argumentation. . . . Ses moindres jugements prennent dès lors valeur de vérité et chacun s'empresse de les reproduire sans toujours prendre la peine de les vérifier" (Gontard, "A propos" 140).

⁸ Par exemple: “Il y a plusieurs versets, dans le Coran, où Abraham est présenté comme un *muslîm*. Je n’ose pas traduire par musulman, parce qu’en français, si je dis musulman, je convoque toutes les connotations négatives accumulées dans l’imaginaire occidental . . . ; alors que *muslîm*, dans le Coran, réfère à cette obéissance amoureuse exemplifiée dans le geste d’Abraham qui accepte de sacrifier son fils en réponse à la demande de Dieu” (Arkoun, *Ouvertures* 29).

⁹ Le livre d’Esposito *The Islamic Threat: Myth or Reality?* donne un aperçu historique des relations entre l’Islam et l’Occident, ainsi qu’un survol du renouveau islamique dans le monde musulman.

¹⁰ Dans *Loin de Médine*, le terme Islam est toujours orthographié avec une majuscule, même lorsqu’il est clairement question de la religion, et non de la civilisation qui en découle; l’Islamisme est donné comme pendant au Christianisme (45). Il est possible d’attribuer le choix de Djébar de poursuivre cet amalgame entre la religion, la civilisation et les peuples musulmans au fait que ces trois facteurs ne sont pas indépendants les uns des autres, mais sont inextricablement liés car ils se façonnent et s’influencent mutuellement.

Malgré une tendance à transcrire les termes arabes de façon plus ou moins exacte (comme Mernissi qui écrit “Qoran” dans *Le Harem politique*), nous conserverons l’orthographe française usuelle.

¹¹ Le livre de Said *Covering Islam: How the Media and the experts determine how we see the rest of the world*, sur la couverture médiatique de la révolution iranienne, pourrait être réécrit sur la

guerre civile d'Algérie. Burgeat note à plusieurs reprises le rôle des médias qui n'hésitent pas à diffuser de fausses informations pour servir la propagande anti-islamique.

¹² Sur le renouveau islamique, voir *The Contemporary Islamic Revival. A Critical Survey and Bibliography*, sous la direction de Haddad, Voll et Esposito.

¹³ Burgat arrive à la même conclusion: "A first lesson becomes apparent to a critical reader studying the current political situation in the Arab world: the violence labeled 'religious' is increasingly used to conceal that of regimes trying desperately to avoid the verdict of elections and preferring therefore to 'satanize' their opponents and to push them towards violence by shutting them out of the legitimate political arena" (41).

¹⁴ Hargreaves a fait le lien entre cette exclusion du domaine de la littérature française et l'exclusion sociale et le racisme dont les jeunes d'origine maghrébine sont victimes en France dans une communication (intitulée "Violent symbols: The *Beurs* and the *Banlieues*") présentée lors du Congrès MLA de 1995 . . . dans une session mise en place par "The Division on French literature outside Europe."

¹⁵ Les auteurs d'origine maghrébine ne sont pas les seules victimes de cette exclusion du domaine de la littérature française. Plus troublant encore est l'acharnement de certains à vouloir faire de Marie NDiaye un écrivain francophone. Dans un entrefilet biographique, Mouralis précise que NDiaye, née et élevée en France, de mère française et de père sénégalais, "n'a pratiquement pas

connu son père, qui ne lui a donc transmis aucune culture africaine” (109). Cependant, il introduit l’auteur ainsi: “Marie NDiaye gêne -- ou franchement, irrite -- parce qu’aucun de ses romans ne se réfère explicitement à l’Afrique et à l’origine de l’auteur” (108). L’attitude de Mouralis n’est pas un cas isolé, pour Deltel, “l’arrivée, sur la scène littéraire, d’une jeune romancière franco-sénégalaise, dont les référents et les références sont extérieurs à l’Afrique, pose un problème de classement: où situer Marie NDiaye dans le champ des littératures?” (110). La première partie de son article s’intitule “la négritude absente,” comme si la couleur de la peau de l’auteur et son patronyme africain devaient déterminer le sujet de ses oeuvres. Cette attitude ne se trouve pas exclusivement chez les universitaires français et américains. “Ce sont les journaux noirs (*Jeune Afrique, Beauté black*) qui s’étonnent qu’elle taise sa négritude” (Deltel 112). Même si Deltel conclut que “NDiaye est un écrivain français” (115), son article légitimise la question sans fondement qui le motive.

¹⁶ Notons également la disparité dans la classification de Saint-John Perse et d’Aimé Césaire, bien que tous deux soient nés dans un département d’outre-mer.

¹⁷ Les lectures de Déjeux sont générales et superficielles, mais pertinentes dans le cadre de notre étude car elles donnent un aperçu général des problèmes sociaux et politiques qui influencent la réception d’un texte par la presse et le public général.

¹⁸ Le comité de rédaction du bulletin de liaison numéro 10 (1er semestre 1995) de la Coordination Internationale des Chercheurs sur les Littératures Maghrébines (*Etudes Littéraires Maghrébines*) est

composé d'universitaires d'Algérie, du Maroc, de Tunisie, d'Allemagne, de France et d'Italie. Le numéro précédent fut réalisé par l'université d'Oslo.

¹⁹ Sur le manque de cohérence dans les classifications des auteurs maghrébins, voir l'article de Dugas.

²⁰ Dans une interview accordée à Vèvè Clark, Maryse Condé observe le même phénomène aux Antilles. Elle rapporte qu'elle y est connue grâce à ses apparitions télévisées, mais que les gens ne lisent pas ses livres; "les réputations se font outre-mer et dans les journaux de langue française ou anglaise" (cité par Clark 110).

²¹ Malti-Douglas attire notre attention sur l'importance de l'appartenance culturelle de Said sur l'autorité qu'il exerce: "[Said's view in *Beginnings*] has a tendency to reductionism. . . . Said seems to be unaware of the rich Arabic literary tradition. . . . Had [his] remarks [about Arabic literature] been made by a European 'Orientalist,' they would have been open to charges of incomprehension, cultural arrogance, negativism and reductionism" ("In the Eyes" n. 41, 52-53).

²² Le recueil d'articles *Faces of Islam* vise à donner l'attention qui convient à l'Islam dans la littérature subsaharienne. L'article de Harrow sur *Le Regard du roi*, qui met en lumière les éléments soufis qui imprègnent le texte, redresse des interprétations antérieures (dont l'une fait du personnage principal une figure du Christ).

²³ La même année que *Loin de Médine* parut en Algérie *La fin d'un monde* d'Anissa Boumedienne, dont les premiers chapitres expliquent en détail le schisme qui allait séparer irrémédiablement

la communauté musulmane en deux. A l'instar de Djébar et de Chraïbi, Ben Jelloun a eu le désir de mettre l'histoire en fiction en écrivant une biographie romancée d'al-Hallaj (martyr mystique du Xe siècle), projet auquel il a renoncé après avoir lu Massignon (*La Passion d'Al-Hallaj*) pendant six mois, bien que le procès d'al-Hallaj "soit intéressant, surtout aujourd'hui" (cité par Brahim, 43). Comme pour Mernissi, Djébar et Chraïbi, cet élan vers le passé islamique est motivé par la résurgence actuelle de l'Islam.

CHAPITRE 1

Les femmes en Islam: politique et éthique chez Fatima Mernissi et Assia Djebar

I. La femme musulmane vue de l'Occident

L'attention portée à la femme arabe/musulmane n'a guère diminué depuis la tradition orientaliste, et l'image populaire que l'Occident a d'elle en général n'a que peu progressé. Dans l'introduction à son anthologie de carnets de voyages d'Européens au Proche-Orient et en Afrique du Nord, Mabro rappelle: "Europe has always 'known' that Muslim women are particularly oppressed, for it has been described for a very long time in Western travel books and literature, and depicted in art" (1). Elle ajoute que les réactions provoquées en Occident par le voile et le harem, signes de l'oppression des Musulmanes, n'ont guère changé (1). Cette idée reçue a traversé l'Atlantique: "Americans . . . believe that, specifically, Islam monstrously oppresses women. . . . Most American women who 'know' that Muslim women in particular are oppressed, know it simply because it is one of those 'facts' lying around in this culture" (Ahmed, "Western Ethnocentrism" 522). L'attrait exercé par l'Orient a fait se multiplier la publication de carnets de voyage au XIXe et début du XXe siècle, car "Europeans were curious to learn about 'other peoples,' but only at a level that would confirm their belief in the superiority of their own culture,"

et le sujet de la femme orientale était si fascinant que même des livres d'archéologie ne pouvaient s'empêcher de commenter sur le sujet (Mabro 3). Mabro souligne le fait que la description du harem par les orientalistes a contribué à répandre la notion que toutes les femmes vivaient une vie cloîtrée et lascive, attendant le bon vouloir de leur maître. Afin de souligner la distorsion qui s'ensuivit, elle établit la comparaison suivante: "this was the equivalent of presenting daily life at Buckingham Palace and portraits of Victorian aristocratic ladies as typical of English family life, manners, and customs" (*Veiled Half-Truths* 6). Cette remarque pertinente est également faite par Ahmed et Mernissi.

L'oppression des femmes musulmanes a été et est toujours attribuée à leur religion, bien que d'autres facteurs (tels la pauvreté et le manque d'éducation, comme l'affirme Djébar dans *Women of Islam*) aient une influence plus déterminante sur leur condition. Des oeuvres comme *O mes soeurs musulmanes, pleurez!* (1964), de Zoubeida Bittari, le confirme dès le titre qui répond à l'attente du public en suggérant que leur situation misérable est due à l'Islam. Prenant l'exemple d'Hubertine Auclert, Lazreg fait remarquer à son crédit que son livre intitulé *Les Femmes arabes en Algérie* (1900) rend compte de la victimisation des femmes par le colonialisme; cependant,

according to Auclert, Algerian women were at heart the daughters of the free-thinking women of pre-islamic Arabia Islam, the obstacle to being French, was but a veneer for women Religion is identified with men so that a step

toward the Frenchification of women is the construction of a pre-Islamic female essence. ("Feminism" 90)

Lazreg cite plusieurs études sur la femme algérienne publiées aux États-Unis et en France en leur reprochant de prétendre être également valables pour les autres pays arabes ou maghrébins, ainsi que des erreurs qui trahissent leur manque de connaissances du sujet traité, et ce dans des livres publiés aussi récemment que 1980 ("Feminism" 91-95).

L'oppression de la femme musulmane est infailliblement associée à la polygamie,¹ la répudiation, au harem et au voile --d'où la récurrence de ces termes alléchants dans les titres de publications.² La polygamie et le harem sont des institutions en voie de disparition, et ne sont pas apparentes. Le voile, au contraire, est en pleine résurgence et visible de l'extérieur; il se vend bien: des titres de livres (*Beyond the Veil, Veiled Half-Truths*) aux photographies de femmes aux visages voilés. Quand le titre n'exploite pas ce symbole, c'est la couverture qui s'en charge. *The Price of Honor* (sous-titré *Muslim Women lift the Veil of Silence on the Islamic World*³) a pour couverture la forme la plus extrême du voile, qui ne laisse pas même apparaître les yeux de la femme qui le porte. Ce choix pour la couverture reflète le contenu du livre. Bien qu'elle situe la dimension progressiste de l'Islam en matière des droits de la femme dans le contexte de la péninsule arabique du temps du Prophète, et que chaque chapitre soit consacré à un pays différent, Goodwin ne peut s'empêcher de faire des affirmations générales qui ne font que renforcer les stéréotypes de l'Occident sur la femme musulmane. De plus, insister sur des cas extrêmes ne peut que donner une image

caricaturale. Il n'est pas question de mettre en cause la véracité des témoignages poignants recueillis par Goodwin, mais de poser le problème de l'impression laissée au lecteur. Ahmed nous met en garde contre des généralisations hâtives:

To read Nawal El-Saadawi's *Hidden Faces of Eve* with its graphic exposures of the appalling abuses of women and girls that she encountered as a medical doctor, . . . and to conclude therefrom that it represents the lot of the generality of Egyptian women, . . . would be about as valid a reaction as if someone from an Arab culture reading . . . books in one way or another focused on exposing extremes of misogynist conduct [in the United States] concluded that the books described the common lot of American women. (*Women and Gender* 215-16)

Dès qu'il est question d'une autre culture et de pays lointains auquel un lecteur n'a guère été exposé, les cas d'abus extrêmes dénoncés par un livre seront aisément transposés à l'ensemble de la population --ou de la religion, comme ce fut le cas pour la femme musulmane.

Malgré la multiplication de livres sur la femme et l'Islam, les préjugés sont tenaces. En pleine deuxième querelle du foulard en France, l'hebdomadaire *Le Nouvel Observateur* illustre un numéro spécial sur les femmes et l'Islam par une jeune femme à la tête et au visage voilés, alors qu'aucune des jeunes filles en question ne se couvre le visage. Inutile de lire les articles, la couverture parle d'elle-même: le tissu qui dissimule le visage est collé à celui-ci, suggérant l'étouffement. Le débat ne tourne pas seulement autour

d'une question vestimentaire, comme le prouve le double standard qui prévaut en ce qui concerne les Juifs et les Catholiques.⁴ Là encore, le débat sur la laïcité de l'école publique n'est qu'un masque hypocrite au vrai problème. Mabro touche à un aspect: "The long acrimonious debate in France . . . reflect[s] the Western view that the sole cause of Muslim women's oppression is their religion. That racism in Europe could be a contributory factor in these instances was not given the consideration it deserves" (*Veiled Half-Truths* 1). Au racisme croissant s'ajoute la peur des partisans de la laïcité provoquée par la montée des mouvements islamistes et leurs revendications en France et en Algérie.

Si Assouline note que dans ce débat sur le foulard, les jeunes filles concernées sont rarement prises en compte (*Musulmanes* 131), elle ne répare pas pour autant cette erreur.⁵ Par contre, elle s'attarde sur la réaction de féministes arabes et algériennes qui se sont trouvées dans la position paradoxale de défendre le voile pour parer à l'exclusion de l'école (*Musulmanes* 131). L'opinion des femmes iraniennes est conditionnée par l'après-coup de la révolution pour déposer le Shah, durant laquelle les femmes portèrent le voile en signe de protestation contre le régime en place. De nombreux essais documentent les désillusions qui s'ensuivirent en Iran et en Algérie (où la participation des femmes à la guerre pour l'indépendance laissait présager une redéfinition de leur rôle en société) qui sont toujours cités en exemple du danger que représente pour les femmes le mélange de la religion et du nationalisme.⁶

Un trait saillant des articles traitant du voile est le refus de reconnaître que des femmes puissent décider de leur propre initiative de porter le voile, et ce sans aucune pression extérieure. Aucun dialogue véritable ne semble pouvoir s'établir entre ces jeunes filles et les femmes qui se battent contre le voile dans leur pays. L'attitude de Taslima Nasreen lors d'un entretien arrangé par le *Nouvel Observateur* avec trois jeunes filles voilées empêche tout échange fructueux par son intransigeance: elle affirme catégoriquement qu'aucune musulmane ne devrait porter le voile alors que des femmes se battent contre sa prescription.⁷ Elle refuse de reconnaître l'ingénuité dont elles font preuve.⁸

Il est important d'insister sur le fait que les avis sur le port du voile défient toute catégorisation selon des critères définis par le sexe, l'éducation, l'appartenance culturelle et culturelle. Cependant, les médias et les universitaires tendent à faire prévaloir les avis de ceux qui s'y opposent. De plus, deux enquêtes récentes, visant toutes deux à contraster les opinions de jeunes étudiantes voilées à celles de non-voilées au sujet du rôle de la femme, conduites l'une à l'université du Caire (résumée par Ahmed, *Women and Gender* 226-228) et l'autre à l'université d'Alger (Imache et Nour) révèlent des résultats similaires. Dans ces deux échantillons de deux pays différents, c'est le manque de différence flagrante (qui était présumée entre les deux groupes) qui ressort des pourcentages.

Dans l'enquête réalisée au Caire, cinquante pour cent des jeunes femmes voilées citent la paix intérieure que leur procure le port du voile (Ahmed, *Women and Gender* n. 35, 277). Selon Ahmed, "investigations into the possible 'feminist' positions taken by women

adopting Islamic dress --positions supportive of female autonomy and equality articulated in terms totally different from the language of Western and Western-affiliated feminism-- have yet to be conducted” (*Women and Gender* 226). Le symbole du voile comme oppression de la femme est tellement enraciné dans les esprits que sa résurgence ne suscite que la frayeur ou la colère. Cependant, cette recrudescence du port du voile bouleverse les idées reçues car elle s’accompagne de la participation des femmes sur les plans de l’éducation, de l’économie et de la politique. Ahmed fait figure d’exception en reconnaissant le potentiel que représentent ces femmes, qui acquièrent une certaine autonomie tout en demeurant fidèles à l’Islam (Ahmed, *Women and Gender* 230).

Ce préjugé du voile comme signe d’oppression apparaît également dans les recherches conduites sur la littérature maghrébine. En ce qui concerne le retour au voile, même les études contextuelles qui l’analysent en tant que moyen de conserver des acquis (voir l’exemple cité par Woodhull, “Rereading *Nedjma*” 60) ne présentent que des femmes qui se voilent afin de parer à des pressions extérieures, alors qu’il existe des femmes qui se voilent par croyance religieuse et sans subir de pressions extérieures (ou au contraire, qui rencontrent parfois une résistance à leur décision), et ceci a lieu au Moyen-Orient comme aux États-Unis. Dans une introduction à un essai de Djébar sur la situation contemporaine en Algérie, Zimra met en garde contre les simplifications des médias, qui tendent à ne présenter que l’opposition des mouvements de femmes au mouvement islamiste, alors que la participation féminine dans ce dernier est forte. Mais elle éprouve le besoin d’expliquer ce

phénomène par des facteurs autres que la mise en application d'une croyance religieuse:

Some are younger scientists educated in Arab universities, who may resent their lack of access to the West (Western-trained Francophone or Anglophone intellectuals have tended to belong to the middle and upper classes). Some may well find in their sanctioned public participation in the ongoing political and social debate that the FIS provides them a forum long denied by the "back to the kitchen" policies of aging erstwhile revolutionaries. (Introduction 140)

De telles explications tendent à refuser d'accepter le geste de ces femmes comme venant d'une décision personnelle et réfléchie, ce qui perpétue cette attitude de supériorité de la part des intellectuelles qui elles, "connaissent" l'explication de ce phénomène qui ne peut être dû, selon leurs analyses, qu'à des circonstances et pressions extérieures. A propos des élections municipales de juin 1990 (lors desquelles le FIS remporta la majorité) Burgat note: "contrary to what was written so many times by Western observers, there is no reason to support the idea that women constituted in any significant numbers an island of extra territoriality and *a fortiori* resistance vis-à-vis the Islamist upsurge" (280).

II. Dilemme des intellectuelles musulmanes

Les intellectuelles arabo-musulmanes ne sont pas à l'abri de préconceptions. Ahmed raconte comment ses préjugés sur les femmes de la péninsule arabe furent anéantis lors d'une interview que lui accorda la présidente d'un centre de femmes,

qu'elle décrit comme analphabète, la cinquantaine, le visage et le corps dissimulés, et donc l'archétype de la Musulmane passive et opprimée. Ahmed confesse ses préjugés d'égyptienne de formation occidentale de surcroît, qui la conduisent à mal juger cette femme et à être surprise par ses réponses ("Western Ethnocentrism" 529). Interrogée sur l'éducation et le rôle de la femme, la présidente se prononça en faveur de domaines tels l'ingénierie, le droit, l'architecture et la médecine; elle voit les restrictions imposées aux femmes de sa société comme un moyen pour les hommes, qui insistent sur leur rôle de mère et femme au foyer, d'empêcher de les surpasser ("Western Ethnocentrism" 530). La formation occidentale d'Ahmed contribue à lui faire voir le monde avec les yeux de l'Autre.

La position des intellectuels arabo-musulmans face aux Occidentaux est à double tranchant, car face aux préjugés il est difficile d'adopter une position intermédiaire entre l'apologie et la condamnation. Selon Ahmed,

. . . it is impossible, in an environment already so negatively primed against us, to be freely critical -- a task no less urgent for us than for Western feminists -- of our own societies. For to be critical in such an environment would be an act of complicity and would make of us collaborators in an exceedingly dishonest and racist process. ("Western Ethnocentrism" 527)

Les féministes se trouvent confrontées à un autre problème, qui est le lien inextricable que les colonisateurs ont tissé entre libération de la femme et colonialisme. Mernissi inclut une note adressée au lecteur occidental ("Preface: A Note to the Western Reader"), dans

laquelle elle rappelle que la situation de la femme fut brandie comme preuve de l'infériorité des pays musulmans par l'Occident afin de justifier leur colonisation. Tout changement dans la condition de la femme devint dès lors une autre défaite aux yeux des colonisés, ce qui amena des Musulmans à prendre la défense de pratiques qu'ils auraient jugées obsolètes dans d'autres circonstances (*Beyond the Veil* 7). Prenant l'exemple de l'Angleterre du XIXe siècle, Ahmed explique comment les milieux dirigeants s'opposèrent au féminisme dans leur pays tout en le promouvant dans les colonies:

The idea that Other men, men in colonized societies or societies beyond the borders of the civilized West, oppressed women was to be used, in the rhetoric of colonialism, to render morally justifiable its project of undermining or eradicating the cultures of colonized peoples. (*Women and Gender* 151)

En ce qui concerne les pays musulmans, l'Islam fut stigmatisé comme intrinsèquement oppressif envers la femme, et le voile (car le signe le plus visible pour les Occidentaux de la différence entre les deux cultures)⁹ devint -- et reste -- le symbole de cette oppression (Ahmed, *Women and Gender* 152). Ahmed établit un parallèle entre l'anthropologie et les idées féministes en tant que servantes du colonialisme (Ahmed, *Women and Gender* 155). Paradoxalement, le mouvement féministe occidental reste donc une force majeure dans la résistance au changement en ce qui concerne la condition de la femme dans de nombreux pays musulmans. Tout mouvement de libération de la femme est taxé d'occidentalisation,

et la condition de la femme est mêlée de façon inextricable à des questions politiques.

De plus, la fin de la période coloniale n'a pas pour autant redressé le déséquilibre entre anciens colonisateurs et colonisés, et l'hégémonie économique des pays occidentaux (résidu du colonialisme) leur assure l'hégémonie académique, et donc la propagation de leur culture et de leur discours. L'occupation pure et simple des anciennes colonies a été remplacée par une invasion de différente nature, mais tout aussi pernicieuse.¹⁰ Dans une introduction à la deuxième édition de *Beyond the Veil*, Mernissi écrit:

I did not know in 1975 that women's claims were disturbing to Muslim societies not because they threatened the past but because they augured and symbolized what the future and its conflicts are about: the inescapability of renegotiating new sexual, political, economic, and cultural boundaries, thresholds, and limits. (xvii)

Elle ajoute que le monde musulman fait actuellement face à une invasion territoriale aussi bien que culturelle. L'hégémonie politique et économique de l'Occident exacerbe la résistance à l'invasion culturelle (dont les programmes télévisés américains ne sont qu'un exemple).

C'est maintenant un fait établi que l'on ne peut parler de féminisme au singulier, et que le pouvoir discursif exercé par les universitaires sur les femmes du tiers monde n'est qu'un avatar du pouvoir auquel s'opposent les féministes. Ce sont maintenant des femmes du tiers monde qui contestent le discours produit par des

féministes occidentales sur elles pour son impérialisme culturel. Mohanty a montré de façon persuasive que les féministes occidentales se posent en tant que norme par rapport aux femmes du tiers monde:

The distinction between Western feminist re-presentation of women in the third world and Western feminist self-presentation is . . . made on the basis of privileging of a particular group as the norm or referent Western feminists . . . construct themselves as the normative referent in such a binary analytic. (56)

La production académique des Occidentaux sur les femmes du tiers monde domine, et le discours implique que du fait de leur position de femmes libérées, les femmes occidentales sont plus à même de discerner ce qui opprime les femmes et comment y remédier. Au début de la décennie 1975-85, déclarée décennie de la femme par les Nations Unies, les féministes occidentales considéraient l'éradication du voile et de l'excision comme la clef de la libération de la femme en Afrique et au Proche-Orient. Cependant,

By the end of the decade there was the beginning of a recognition that things were not so simple; that it was not the place of a Western woman to decide what was the pivotal issue for a Middle Eastern or African woman; and that by throwing off the veil or the fetters of genital mutilation women would not suddenly acquire the economic independence, food and peace which many of them considered to be the issues that should be dealt with first. (Mabro, *Veiled Half-Truths* 2)

Lazreg conteste également la présupposition qui veut que le féminisme à l'occidentale soit adéquat à toute société. Elle soulève également le problème du rôle joué par les intellectuelles; et la question qu'elle pose au sujet des femmes algériennes peut être étendue aux femmes musulmanes: "How, then, can an Algerian woman write about women in Algeria when her space has already been defined, her history dissolved, her subjects objectified, her language chosen for her? How can she speak without saying the same things?" ("Feminism" 95).

Deux approches coexistent et se complètent en ce qui concerne les femmes musulmanes. La première consiste en des études sociologiques qui tiennent compte du contexte. *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality* (sous la direction de Fawzi et Mabro) explore les choix et limites à la disposition des femmes musulmanes dans les contextes propres à chacune, du Maroc aux Philippines, en passant par l'Afrique du Sud et l'Iran. La préface annonce:

The contributions provide us with insights into the complexity of Islam and the diverse lives of Muslim women the book will also be of relevance to those working towards a greater understanding of non-western cultures and societies, an understanding which should aim to explain without being apologetic, and to be critical without being patronizing. (vii)

La photo de couverture, qui montre des femmes dont la tête est couverte, mais dont le visage apparaît, l'une criant, l'autre le bras levé, la troisième (nous) regardant d'un oeil sceptique, donne le ton à ce volume, qui analyse les femmes comme agents de

transformation. D'autres cherchent dans l'histoire de l'Islam des contre-exemples aux pratiques et contraintes qui sont imposées au nom de la religion. Mernissi note que les deux modèles de libération de la femme qui sont seuls disponibles au monde arabe musulman sont inadéquats ("Both the pre-Islamic and Western models provoke traumatizing images of sexuality," *Beyond the Veil* 166). D'où la nécessité de trouver de tels modèles dans l'histoire de l'Islam. L'ouvrage suivant de Mernissi, *Sultanes oubliées*, s'efforce de trouver des rôles modèles de femmes ayant exercé une fonction officielle de chef d'État en Islam, afin de renverser la règle qui veut qu'une femme ne soit pas apte à gouverner. Dans un article intitulé "Arab Culture and Writing Women's Bodies," Ahmed montre qu'Alifa Rifaat, musulmane pratiquante dont les nouvelles traitent du corps et de la sexualité des femmes, s'inscrit dans la tradition juridique et médicale arabo-islamique du Moyen Age -- qui reconnaît à la femme le droit au plaisir sexuel et, selon les écoles, à l'avortement,-- contrairement à El Saadawi, dont l'oeuvre est ancrée dans la pensée féministe occidentale.¹¹

De nombreuses pratiques couramment attribuées à la religion sont explicitement interdites (par exemple, le mariage forcé), ou n'ont aucun fondement religieux (la clitoridectomie), mais sont acceptées et présentées comme prescrites par l'Islam dans certains pays. Hélie-Lucas explique la stratégie de l'organisation "Femmes sous lois musulmanes:" "The mere confrontation of women from various Muslim backgrounds is in itself enlightening in so far as it permits challenging the notion of one homogeneous Muslim world and the existence of a Muslim law which would genuinely be Islamic.

On the contrary, it draws attention to the fact that they are used for political purposes” (“Preferential” 395). Hélié-Lucas distingue trois stratégies utilisées par les femmes qui vivent dans des pays ou communautés musulmanes: joindre les groupes intégristes, ancrer leur demande de changement dans une perspective islamique grâce à une réinterprétation du Coran dans une perspective contextuelle et féministe, ou se faire l’avocate d’un état et de lois laïques (“Preferential” 401-402).

Les textes contemporains dans lesquels des intellectuelles musulmanes relisent leur héritage abondent.¹² Dans un article qui compare *Loin de Médine* à deux ouvrages de Mernissi (*Le Harem politique* et *Sultanes oubliées*), Woodhull remarque justement que ce retour à leur culture s’inscrit non seulement dans un contexte de montée des mouvements islamistes, mais aussi en réponse aux stéréotypes diffusés par l’Occident (“Feminism” 34). Woodhull affirme que les livres qu’elle traite “mark a departure from Mernissi and Djebbar’s previously published writings insofar as they engage systematically and positively with Islamic texts and cultural traditions” (“Feminism” 30). Cependant l’essai de Djebbar *Women of Islam* contredit l’idée d’un changement d’attitude, qui est plutôt dû à une prise de conscience de l’écart entre l’Islam tel qu’il pourrait être idéalement et l’Islam tel qu’il est (mal) appliqué et (mal) compris.

Mernissi et Djebbar sont les deux femmes maghrébines les plus lues dans les milieux universitaires. Tout en portant un oeil critique sur la condition de la femme, toutes deux se démarquent des représentations misérabilistes de la femme maghrébine¹³ peintes

par des écrivains comme Chraïbi dans *Le Passé simple*.¹⁴ Elles témoignent dans leurs ouvrages de leur position de rescapées du harem (et de l'analphabétisme pour Mernissi). Les problèmes soulevés par leur rôle de porte-parole reviennent souvent, explicitement ou non, chez ces deux femmes. Leurs représentations des femmes musulmanes sont tour à tour liées à leurs pays respectifs et communes à toutes les musulmanes puisqu'elles puisent dans une histoire qui leur est commune.

III. Fatima Mernissi et la politique du harem du Prophète au Maroc contemporain

Dans son introduction à la réédition des interviews de femmes marocaines (rédigée en 1991), Mernissi se demande: "Comment éviter d'aliéner celles parmi nous qui ne peuvent parler, et comment ne pas devenir à notre tour des exploiteuses? Comment éviter de se faire coopter?" (Mernissi, *Le monde*¹⁵ 10). Elle raconte un dialogue avec l'une des femmes interviewées, Myriem Talbiya. Cette dernière souligne la futilité des livres sans images dans une société où les gens préfèrent regarder la télévision, et demande à Mernissi de l'inviter à parler à la télévision, pour qu'elle puisse "raconter directement [s]es problèmes" (*Le monde* 16). Lorsque Mernissi lui réplique que la télévision est contrôlée par l'État qui refuserait de programmer des émissions sur les problèmes des femmes, et que les femmes éduquées comme elle n'ont pas les moyens financiers de posséder leur propre chaîne, Myriem lui rétorque: "[s]i tu n'as pas cet argent, toi et toutes celles qui ont passé trente ans à étudier au lieu de vivre, alors quelle différence avec moi?" (*Le monde* 16).

Malgré sa renommée internationale, Mernissi, incapable de changer la structure sociale du Maroc, est ramenée à un point d'égalité avec Myriem. Mernissi admet que son livre n'a guère eu d'influence car "la situation des femmes pauvres au Maroc n'a pas changé d'un iota depuis les années 70" (*Le monde* 7). La question de Myriem clôt l'introduction; ainsi Mernissi renverse le pouvoir discursif qu'elle exerce sur cette femme en lui laissant le dernier mot, donnant autant de légitimité au point de vue de la femme illettrée qu'à l'analyse de la sociologue bardée de diplômes.

Cette tactique apparaît déjà dans l'introduction à la réédition de *Beyond the Veil*, où elle cite le parallèle établi par sa tante analphabète Hachouma entre un événement de sa vie et la révolution iranienne. Après avoir donné le droit à son mari de percevoir sa part de l'héritage que lui refusait ses frères, celui-ci la divorça, et garda le lopin de terre pour lui seul. Pour Hachouma, le Shah est comme ses frères car il déprime son peuple de ce qui lui revient de droit, et Khomeini est vis-à-vis des femmes comme son mari vis-à-vis d'elle. Mernissi commente: "Aunt Hachouma's reading of all political events in the Muslim world is interpreted through this highly charged emotional experience. And funnily enough, it does make as much sense as any cool-headed intellectual analysis" (*Beyond* xiii).

Dans ses ouvrages sociologiques et historiques, Mernissi montre l'écart entre le discours de l'État marocain, basé sur l'idéal de l'homme qui subvient aux besoins de sa famille, et la réalité, dans laquelle le travail des femmes (analphabètes ou éduquées) est essentiel au revenu de la famille. Elle dénonce la politique

économique de l'État qui entraîne l'exode rurale et l'exploitation des femmes dans les villes, sans pour autant prendre les mesures sociales qui s'imposent, puisque théoriquement le travail féminin n'existe pas.

Mernissi se montre aussi critique de la tradition occidentale. Elle avoue franchement n'avoir pas respecté les règles méthodologiques de la sociologie telles qu'on les lui a enseignées dans les institutions prestigieuses qui l'ont formée:

Comment et selon quelles règles ai-je recueilli ces interviews? J'ai commencé par violer la règle numéro un, apprise à la Sorbonne et à l'université américaine où je me suis formée aux "techniques des recherches", à savoir *objectiver l'interviewé*. Je ne pouvais pas objectiver la femme illettrée parce que j'avais avec elle une relation affective très particulière: je m'identifiais à elle. . . . Pour moi, essayer de faire s'exprimer la femme illettrée, c'est donner la parole à ce moi-même qui aurait pu être voué au silence ancestral. (*Le Monde* 38-39)

En effet, Mernissi appartient à une génération dont très peu de femmes eurent accès à l'éducation supérieure. Bien qu'elle risque d'être taxée d'occidentalisée car elle se fait l'avocate de l'abrogation de la polygamie¹⁶ (dans une note très virulente de *Dreams of Trespass*), Mernissi porte un regard très lucide sur l'Occident et sur des formes d'oppression de la femme qui finissent par passer inaperçues. Elle établit un parallèle entre l'exploitation du corps féminin en Islam (par le voile et la réclusion) et en Occident (par l'exploitation de sa nudité à des fins commerciales) (*Beyond the Veil* 167). Ainsi, elle note pertinemment: "American women will get the

right to abortion but it will take a long time before they can prevent the female's body from being exploited as a marketable product" (*Beyond the Veil* 177).

Les titres des ouvrages de Mernissi exploitent la fascination qu'exercent le voile et le harem sur l'imaginaire occidental (*Beyond the Veil, Le Harem politique, Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*). Si ces titres sont imposés contre son gré par l'éditeur à des fins commerciales (ce que Mernissi explique dans une note de *La peur-modernité*), le contenu des livres bouleverse les idées reçues. Dans sa préface à la traduction anglaise du *Harem politique*, Mernissi revendique le droit de réinterpréter sa tradition (Preface vii). L'œuvre de Mernissi est orientée par et vers la politique. L'attitude négative de Mernissi notée par Woodhull, qui cite Mernissi: "Notre patrimoine, *tel que je l'ai vécu* enfant, adolescente, adulte, est un patrimoine obscurantiste et mutilant" (*Le monde* 33, c'est nous qui soulignons), transformée en attitude positive, ne vient pas tant d'un changement que dans une prise de conscience de la différence entre les coutumes et le discours arabo-musulmans et l'Islam en tant que religion, car "Selon celui qui l'utilise, le texte sacré peut être une aire d'évasion ou une clôture infranchissable" (Mernissi, *Harem* 84). La différence entre l'Islam de sa grand-mère et celui qu'on lui enseigne à l'école coranique fait que le Coran "peut être cette musique inhabituelle qui prépare au rêve ou une routine désolante. Tout dépend de celui qui l'invoque. Mais plus je grandissais, plus la musique s'éloignait" (*Harem* 84). L'ambiguïté et la dualité que Mernissi entretient envers l'Islam sont en partie dues aux hadiths misogynes enseignés lors des cours d'histoire religieuse,

et qui contraste avec l'attitude de Mohammed envers les femmes (*Harem* 84-85). Malti-Douglas fait la distinction suivante:

the Arabo-Islamic discourse is not the statement of the religion Islam in ideal terms, or even as most Muslims today might wish to understand it. It is the reflection of a civilizational reality in which religious values and ideals become embodied in the literary and cultural expressions of historical Middle Eastern societies. (*Woman's Body* 4)

Les arguments sur lesquels Mernissi appuie son propos dans le premier chapitre de *Beyond the Veil* proviennent en grande majorité de Ghazali (9050-1111), selon qui le pouvoir de la sexualité féminine est destructeur et doit être contrôlé à tout prix (*Beyond the Veil*, "The Muslim Concept of Active Female Sexuality" 27-45).

Or Ahmed affirme:

The differences between the fundamental assumptions about women in Arabia at the time of the rise of Islam and elsewhere in the Middle East are suggested by the contrast between the Quranic verses *addressing* women unambiguously declaring the spiritual equality of men and women and certain remarks of the supreme theologian of the Abbasid age, al-Ghazali. (*Women and Gender* 67)

La différence entre *Beyond the Veil* et *Le Harem politique* exemplifie la diversité de l'Islam; selon les sources ou passages privilégiés, le résultat peut mener à des avis extrêmes, et ceci est valable pour d'autres sujets que le rôle de la femme.

Dans *Le Harem politique*, Mernissi ne prétend pas faire un livre d'histoire, car "l'histoire est toujours une langue de groupe Ce

livre se veut être un récit-souvenir” (19). Mernissi est motivée par le constat que malgré les droits de vote et d'éligibilité des femmes garantis par la constitution marocaine, l'opinion dérivée d'un hadith célèbre qui veut que “Ne connaîtra jamais la prospérité le peuple qui confie ses affaires à une femme!” (*Harem* 7) prévaut. Mernissi récuse la véracité de ce hadith en suivant la même méthode que celui qui le classifia d'authentique. En découvrant un détail de la vie de celui qui le rapporta (et qui manifestement avait échappé à Bokhari), elle conteste l'authenticité de ce hadith selon les critères mêmes de ceux qui établirent cette science.

Dans son récit autobiographique intitulé *Dreams of Trespass*, Mernissi raconte son enfance dans un harem, et reprend le sujet de *Beyond the Veil*, à savoir “the way Islam uses space as a device for sexual control” (xvi) du point de vue de l'enfant qui s'efforce de comprendre l'institution du harem. Ce terme vient de l'arabe “haram,” qui signifie interdit, tabou, sacré, sanctuaire. Le harem désigne aussi bien les femmes d'une famille que l'endroit de la maison réservé aux femmes et qui est interdit aux hommes non apparentés. Ce terme s'applique également à La Mecque, lieu sacré dont l'accès est interdit aux non-musulmans. La famille de la narratrice vit dans une partie de la maison (chacune des parties étant unies par le patio et la fontaine intérieure) qu'elle partage avec la famille de son oncle et sa grand-mère maternelle. Chaque famille est monogame, et ce n'est que plus tard que l'auteur explique dans une longue note la différence entre le harem impérial (peint par les orientalistes) et le harem domestique, qu'elle définit comme étant “extended families, like the one described in this book,

with no slaves and no eunuchs, and often with monogamous couples, but who carried on the tradition of women's seclusion" (*Dreams* n. 3, 34). Si le harem impérial est caractérisé par la polygamie, le harem domestique est principalement le logement d'une famille étendue dans la même maisonnée, et la réclusion des femmes. A l'étage vivaient des femmes divorcées ou veuves avec leurs enfants, ainsi que des membres féminins de la famille éloignée, certaines venues chercher refuge temporairement, d'autres de façon permanente: "this was one of the traditions Father always worried about whenever someone attacked the institution of harem life. 'Where will the troubled women go?' he would say" (*Dreams* 16). Malgré la réclusion imposée aux femmes, nous sommes loin de la figure paternelle du Seigneur qui terrorise sa famille dans le *Passé simple*. La grand-mère de Mernissi, épouse d'un homme polygame, rappelle à sa petite-fille: "even I, as illiterate and bound by tradition as I am, have managed to squeeze some happiness out of this damned life" (*Dreams* 64). Les hommes de l'entourage de Mernissi sont présentés avec leurs qualités et leurs défauts, eux aussi liés par les frontières imposées par les Français et les Espagnols. "The frontier is in the mind of the powerful" (*Dreams* 3), et le parallèle est établi avec l'arbitraire des relations hiérarchiques entre colonisés / colonisateurs et femmes / hommes.

Mernissi présente les différentes facettes de ce que pouvait être un harem au Maroc. Les deux harems de sa famille ne correspondent nullement à la définition orientaliste: celui, urbain, dans lequel elle vit n'est composé que de foyers monogames dans lesquels les femmes sont cloîtrées; en revanche les femmes de son grand-père

polygame, vivant dans une ferme, ne sont pas cloîtrées. Dans le monde rural il incombe à l'homme qui apercevrait ces femmes de loin de tirer mentalement un rideau entre elles et lui (*Dreams* 62). Dans son exposé sur l'étymologie du mot hijab (du verbe "hajaba": cacher par un rideau, et donc dérober aux regards, masquer une frontière, interdire) Mernissi découvre d'autres usages du terme, entre autres le hijab du Calife qui le sépare du peuple, pour les Soufis c'est le sens négatif du voile qui sépare de Dieu; et elle donne à entendre que ce qui est maintenant une ségrégation des sexes était à l'origine une séparation du public et du privé, du profane et du sacré (*Harem* 119-129).

L'Islam tel que le comprennent les femmes de l'entourage de Mernissi est l'Islam égalitaire sur lequel Mernissi insiste dans *Le Harem politique*. Par exemple, "[Mother] had always rejected male superiority as nonsense and totally anti-Muslim -- "Allah made us all equal," she would say" (*Dreams* 9). Sa grand-mère Yasmina affirme le même principe d'égalité, quel que soit le rang social (*Dreams* 26), de plus, elle maintient que "Allah's original earth . . . had no frontiers, just vast, open fields without borders or boundaries" (*Dreams* 25). Dans les textes de Djébar et de Mernissi, les femmes traditionnelles utilisent les formules religieuses, sont parfois décrites en train de faire leurs prières, et expriment parfois leur réprobation de la distorsion de certains principes par les hommes. Ces femmes traditionnelles sont conscientes de ces deux interprétations de l'Islam, qui coexistent bien que fondamentalement différentes:

. . . establishment Islam (institutional and legal Islam) articulates a different Islam from the ethical message that the layperson justifiably hears or reads in the Quran, and unfortunately, that Islam, intolerant of all understandings of the religion except its own, which is authoritarian, implacably androcentric, and hostile to women, has been and continues to be the established version of Islam, the Islam of the politically powerful. These profoundly different meanings of Islam both exist simultaneously, the personal meaning as a source of ethical and spiritual comfort for those raised within traditional backgrounds and the political and historical meaning as the system of law and government imposed by the politically dominant; and these meanings are at the root of the profoundly different views of Islam held by the preceding generation of feminists and the current generation of women adopting Islamic dress. They are seeing and arguing about two different Islams. (Ahmed, *Women and Gender* 225-6)

Mernissi est attaquée avec véhémence par Afshari qui admire l'iconoclasme de *Beyond the Veil* mais lui reproche son penchant vers le réformisme islamique dans *Le Harem politique* ("Egalitarian Islam" 18). Ahmed n'échappe pas à la même désapprobation. Selon Afshari, "feminism must remain focused on the rights of the individual woman. . . . feminist women must remain uncompromisingly secularist, advocate the modern ideal of an equal and autonomous woman, and oppose all religiously-oriented and communally-based notions of social justice" (31). Cet individualisme inconditionnel n'est pas sans présenter certains dangers: "Fox-

Genovese fears that feminism itself, in its uncritical adoption of the ideals of individualism, may come one day to be seen as having “done the dirty work of capitalism -- of having eroded the older communities and bourgeois institutions that blocked the way to a sinister new despotism” (Ahmed, *Women and Gender* 248).

L’approche de Mernissi est loin d’être une exception; la cinéaste marocaine Farida Ben Lyazid raconte dans son film *Bab al-Sama Maftuh* (La porte du Ciel est ouverte, 1989) la redécouverte de l’Islam par une jeune marocaine occidentalisée; ce film “envisions an esthetic that affirms Islamic culture, while inscribing it with a feminist consciousness, offering an alternative both to the Western imaginary and to an Islamic fundamentalist representation of Muslim women” (Shohat et Stam 165).¹⁷

Mernissi promeut la responsabilité individuelle, et revendique le droit qu’a chaque croyant de lire et juger par lui-même l’authenticité des hadiths (49). Mais comment réconcilier l’individu et l’idéal d’une Umma unie et gouvernée par des lois islamistes, surtout lorsque l’on voit les différentes interprétations que le Coran et les hadiths peuvent donner? Mernissi n’adresse pas ce problème directement. Il est possible de la situer dans le courant du réformisme social du modernisme islamique, à la suite de Mohammad Abduh (1849-1905), selon qui “laws concerned with worship of God were immutable, but Islam’s social legislation was capable of substantive change” (Esposito 57).¹⁸ Et c’est uniquement aux lois que Mernissi s’attaque. *Le Harem politique* peut être considéré comme une première étape suivant les recommandations de Rahman:

the original thrust of Islam -- of the Qur'ân and Muhammad -- must be clearly resurrected so that the conformities and deformities of historical Islam may be clearly judged by it this resurrection may be accomplished . . . by studying the Qur'ân's social pronouncements and legal enactments in the light of its general moral teaching and particularly under the impact of its stated objectives (or principles . . .) on the one hand and against the background of their historical-social milieu on the other. (141)

IV. Assia Djébar

1. Aperçu de l'oeuvre de Djébar et sa réception

L'oeuvre romanesque d'Assia Djébar est répartie sur deux périodes: la première, de *La Soif* (1957) aux *Alouettes naïves* (1967), sera suivie par un silence d'une dizaine d'années (durant lesquelles elle se consacra au tournage de deux films). Un recueil de nouvelles, *Femmes d'Alger dans leur appartement* (1980) marque un retour triomphal à la production littéraire;¹⁹ lui ont succédé *L'Amour, la fantasia* (1985), *Ombre sultane* (1987), *Loin de Médine* (1991) et *Vaste est la prison* (1995).

D'après Déjeux (*Littérature maghrébine* 255, voir également *Assia Djébar*) et Khatibi (*Roman* 62-63), l'apport original d'Assia Djébar dans la thématique de la littérature maghrébine est la naissance du couple et la découverte du corps par la femme. Son premier roman est reçu différemment des deux côtés de la Méditerranée: la maison d'édition française Julliard s'intéresse à elle du fait de son jeune âge, on la compare à Françoise Sagan (Déjeux, *Littérature maghrébine*

247); de l'autre côté, on s'indigne face à un roman qui campe des personnages peu représentatifs et égocentriques, alors que les Algériens attendent une littérature engagée dans la lutte pour l'indépendance. En effet, les deux premiers romans de Djébar ne font nulle mention de la guerre, qui sera le cadre des deux suivants: *Les enfants du nouveau monde* (1962) et *Les alouettes naïves* (1967). Lacheraf émet la condamnation suivante:

M. Haddad, Assia Djébar sont des écrivains qui n'ont jamais saisi nos problèmes, même les plus généraux. Ils ont tout ignoré, sinon de leur classe petite bourgeoise, du moins de tout ce qui avait trait à la société algérienne; de tous les écrivains algériens, ce sont eux qui connaissent le moins bien leur pays, ce qui les pousse à escamoter les réalités algériennes sous une croûte poétique. . . (cité par Déjeux, *Littérature maghrébine* 248).

Dès son premier roman, Djébar est lue dans le contexte politique qui confronte l'Algérie et la France.

La critique sur l'œuvre de Djébar porte surtout sur ses derniers romans, qui mettent la femme au premier plan. Mortimer a noté un tournant dans les romans de Djébar: "the communication which existed in the former novel [between man and woman in *Les alouettes naïves*] now disappears [in *Femmes d'Alger dans leur appartement*]. Djébar[sic]'s position has shifted towards sisterhood. Her heroines discover one another, recognizing one another's courage, suffering, sacrifices, and nobility" ("The Evolution" 12). Ce changement (et peut-être aussi la publication de *Femmes d'Alger* par la maison d'édition "des femmes") a contribué à faire de l'auteur un

écrivain féministe, comme l'indique, entre autres, le titre de l'article de Mortimer cité ci-dessus ("The Evolution of Assia Djébar[sic]'s Feminist Conscience").

Depuis *Femmes d'Alger*, Djébar est lue à la lumière des féministes françaises, et ce malgré sa réticence exprimée dans une interview à être identifiée aux féministes françaises dont l'influence est sans aucun doute internationale. Elle souligne elle-même comment la première nouvelle du recueil renverse les rôles:

J'ai connu beaucoup de femmes dites féministes qui débarquaient dans des pays arabes pour "aider" les femmes opprimées; pour moi cela m'apparaissait comme un maternalisme à relent colonial. J'ai aussi connu des femmes qui, vivant quelques jours ou pendant un certain temps au milieu des femmes traditionnelles des pays du Maghreb, s'enrichissaient et retrouvaient une force perdue. Pour moi, le dialogue entre les femmes du "nord" et les femmes "du sud," ne peut se faire que dans un échange; le positif se trouve de chaque côté; c'est un peu le sens de ma nouvelle. (Mortimer, "Entretien" 200)

Parlant de l'Ouverture de *Femmes d'Alger*, Djébar explique: "It enabled me to raise the issue of a woman's language, the circulation of woman's voice, my relationship to Arabic, and it helped me define my own kind of feminism. . . . For me, feminism has always been tied up with the question of language, but not just French" (Zimra, "Woman's Memory" 175-176). Ghaussy examine l'écriture féminine de Djébar à la lumière de Cixous, Irigaray et Kristeva, mais ne mentionne que brièvement l'étude de Malti-Douglas sur le lien

entre la voix et le corps féminins dans le discours arabo-islamique classique et moderne. Ceci peut être cité comme un exemple de ce qui inquiète Woodhull: “critics have developed a habit of reading [Maghrebian texts] in strict conformity with current French philosophical and literary norms as a way of “elevating” it” (*Transfigurations* xxxiii). Zimra, dans un numéro de *Yale French Studies* qui se propose de revoir le féminisme français, commence son article sur *L'Amour, la fantasia* par un rappel de l'apport des traductions en anglais de textes marquants des féministes Cixous, Irigaray et Kristeva, et leur critique de Spivak. A deux reprises dans les notes 25 et 28, Zimra rappelle que Djébar, de son propre aveu, admire les théories féministes de l'Hexagone tout en prenant ses distances.

Djébar, élevée dans une famille musulmane et éduquée à l'école française, puise dans les deux cultures. Cette double appartenance est exemplifiée par les épigraphes et l'intertexte de ses romans, tirées aussi bien de la tradition occidentale (Fromentin, Victor Hugo) qu'arabe (*Les mille et une nuits*). Donadey souligne: “The unity between the two novels [*L'amour, la fantasia* et *Ombre sultane*] is thus not to be found at the level of the plot, but rather at the structural and thematic levels, as exemplified in Djébar's use of epigraphs” (“Assia Djébar” 107). Ces épigraphes ont pour fonction d'insérer le texte dans une double tradition culturelle. Donadey concentre son étude sur l'intertexte tiré de Fromentin, dont une phrase répétée dans les deux romans constitue un fil conducteur; elle remarque que l'opposition entre les traditions arabes et occidentales est déstabilisée par l'épigraphe tirée de Saint Augustin

qui ouvre la troisième partie de *L'Amour, la fantasia*, et par un extrait de Victor Hugo qui rappelle un conte des *Mille et une nuits*. Saint Augustin est le fondateur de la tradition autobiographique occidentale, membre de l'église qui écrivait dans la langue du pouvoir en place (Donadey, "Assia Djébar" 108). Djébar avait déjà établi ce parallèle entre sa position et celle de Saint Augustin dans un poème:

Je sais Cicéron en latin

Comme le berbère Saint-Augustin (*Poèmes pour l'Algérie heureuse*, cité par Déjeux, *Littérature maghrébine* 272)

Les contes des *Mille et une nuits* dans leurs diverses traductions en langues européennes font partie de la tradition occidentale en ce sens qu'ils ont alimenté l'imaginaire de l'Occident. Ces citations ne sont pas seulement une façon de former "un système de défense dans le procès de la parole féminine . . . et de légitimer son dire en lui donnant des garants" (Rezzoug, cité par Donadey, "Assia Djébar" 109). Dans *L'amour, la fantasia*, "Djébar reappropriates the French archives on Algeria by using them as the palimpsest upon which she deciphers the trace of her people, especially the women, rewriting Algerian history over that palimpsest, subverting and decentering the texts of the colonizers and endowing them with new meanings" (Donadey, "Assia Djébar" 112). Les citations en épigraphe servent également à problématiser le regard de l'autre et son discours (les peintres et poètes orientalistes tels que Fromentin, Hugo, les ethnographes telle Tillon) sur soi.

Dans une interview, Djébar affirme que l'avenir de son pays repose sur "la volonté libératrice et sur une recherche passionnée

de valeurs authentiques de la part de tant de jeunes Algériennes” (citée par Hennebelle, 64). L’une de ces valeurs est la solidarité. Dans un article publié en 1975, elle écrit:

En pays d’Islam, ce qui reste précieux, concrètement utile, avec un rôle d’accélération pour une poussée en avant de tout mouvement déterminé d’évolution féministe, c’est l’existence d’une solidarité entre femmes, à cause même de ce côtoiement des degrés différents et concomitants d’émancipation [...] Le voilà le nouveau harem, celui des solidarités quasi viscérales (*Le courrier de l’UNESCO* août-sept. 1975; cité par Déjeux, *Assia Djébar* 101).

Cette solidarité est un sujet récurrent dans les romans de Djébar, et dans *Ombre sultane* elle prend comme modèle Schéhérazade et sa sœur. Portant un regard neuf sur les *Mille et une nuits*, la narratrice sort le rôle de Dinarzad de l’ombre du lit et de l’oubli. Sœur de Schéhérazade, elle est chargée dans le récit original de solliciter un conte, elle remplit la fonction cruciale de réveiller la narratrice. Schéhérazade et Dinarzad se sauvent mutuellement, et sauvent ainsi toutes les jeunes filles du royaume: Dinarzad en réveillant sa sœur, Shéhérazade en mettant fin à la tuerie du sultan. Leur collaboration est essentielle à leur survie.

Djébar est consciente de sa position de femme arabe musulmane lettrée et du danger à représenter les femmes qui n’ont pas accès à l’écriture. Dès *Femmes d’Alger* elle écrit dans l’Ouverture: “Ne pas prétendre “parler pour”, ou pire “parler sur”, à peine parler près de, et si possible tout contre” (8). Elle prend garde de ne pas répéter le geste des peintres et poètes orientalistes. Ainsi, les chapitres

d'*Ombre sultane* qui racontent la vie d'Hajila (femme traditionnelle) sont écrits à la seconde personne du singulier par Isma (femme moderne), qui refuse ainsi de prendre la parole pour Hajila et met en relief sa qualité d'observatrice. La narratrice première d'*Ombre sultane* est une femme qui se présente comme un double d'Isma. Par la structure narrative, le roman problématise le pouvoir de l'une sur l'autre. Le récit à la deuxième personne lui évite de prendre la parole pour elle (ce qui serait le cas d'un récit à la première personne) ou de prétendre à l'omniscience que conférerait un récit à la troisième personne.

L'opposition entre la femme traditionnelle et la femme moderne est subvertie par la ressemblance de certains événements de leurs vies -- ressemblance confirmée par la répétition par Isma de "comme moi" (Donadey, "Polyphonic" 117), et par sa narration réitérée dans *Vaste est la prison* --; leur époux ne change pas, il répète les mêmes abus avec Hajila. Les critiques ont trop tendance à présenter Hajila comme passive (Woodhull, *Transfigurations* 85) et à minimiser le fait qu'elle sorte de sa propre initiative. Elle se libère seule, sans suivre de modèle. Elle sort seule, voilée la première fois, et c'est après avoir vu une femme algérienne sans voile dans la rue qu'elle enlève le sien --contrairement à ce qu'affirme Mortimer qui place la première sortie d'Hajila après qu'elle a entr'aperçu cette femme (*Journeys* 157). Ce détail est important car tout comme la narration, il prône un modèle de solidarité appartenant à la tradition arabe. Si de *Femmes d'Alger* à *Ombre sultane* Djébar insiste sur la solidarité entre femmes, *Loin de Médine* insiste sur une solidarité entre hommes et femmes; c'est en quelque sorte une

réponse à la question de Leïla, qui fut “porteuse de feu” durant la guerre, et qui se lamente après l’indépendance: “Y a-t-il jamais eu des frères . . . ?” (*Femmes d’Alger* 61).

Dans les romans de Djébar, la religion est présente dans la vie quotidienne des femmes traditionnelles, qui font les cinq prières journalières, et dont les paroles sont régulièrement parsemées d’expressions religieuses. Elles en appellent à la protection du Prophète, de ses femmes, ou de saints -- Hajila se protège des coups de son mari en invoquant le Prophète (*Ombre* 96), et cette scène est rejouée par la narratrice émancipée de *Vaste est la prison*. Hajila se remémore le conseil de sa mère: “Invoquez le Prophète qui a condamné sans recours la force des mâles!” (*Ombre* 96), évoquant ainsi des Hadiths qui rapportent que Mohammad n’a jamais frappé ses femmes, et qu’il exhorta à plusieurs reprises les hommes à bien traiter leurs femmes. La Sunna (paroles et actes du Prophète) est donc invoquée en contrepoin au vers du Coran qui autorise l’homme à châtier sa femme en dernier recours (ce dernier point n’étant bien entendu pas respecté). Le Coran donne le Prophète comme un modèle à suivre pour les musulmans, son comportement est invoqué pour corriger de mauvaises interprétations du Coran. Les femmes traditionnelles expriment leur désaccord face à certaines coutumes, comme la mère de la mariée de “La noce sur la natte,” qui s’insurge contre l’ascétisme d’un saint local qui proscrit toute célébration: “L’islam est un, l’islam est nu et pur! Il te laisse loisir de te réjouir! Sa loi ne peut changer, elle est semblable de notre ville jusqu’à Médine, je n’ai besoin d’aucun *fqih* ou docteur de la zitouna pour me l’expliquer!” (*Ombre* 131-2).

La narratrice de *L'amour, la fantasia* consacre un chapitre à ses souvenirs de l'école coranique. Paradoxalement, elle place son échappée au harem et au voile (grâce à l'école française) dans le cadre de l'injonction coranique "Lis!" qui débute la première sourate révélée à Mohammad:

"Elle lit" [réponse de sa mère à une femme qui s'enquiert de la raison pour laquelle sa fille ne porte pas le voile], c'est-à-dire, en langue arabe, "elle étudie". Maintenant je me dis que ce verbe "lire" ne fut pas par hasard l'ordre lancé par l'archange Gabriel, dans la grotte, pour la révélation coranique . . . "Elle lit", autant dire que l'écriture à lire, y compris celle des mécréants, est toujours source de révélation: de la mobilité du corps dans mon cas, et donc de ma future liberté. (203)

Sa fréquentation de l'école française la conduira en pension et interrompra son apprentissage du Coran. Si le français est associé au père (instituteur qui la conduit à l'école française), la langue arabe et la religion sont associées à la mère, pour qui la mémorisation de sourates du Coran par sa fille est source de joie et de fierté (*Amour* 205). L'écriture de l'arabe, qu'elle apprend avec et par le Coran, évoque le corps féminin. La narratrice sort le corps féminin des voiles qui le dissimulent en le découvrant dans les courbes de la calligraphie arabe: "l'écriture, se mirant en elle-même par ses courbes, se perçoit femme" (*Amour* 204). Le texte sacré est intimement lié à l'espace intérieur, le français à l'espace extérieur: "Quand j'étudie ainsi, mon corps s'enroule, retrouve quelle secrète architecture de la cité et jusqu'à sa durée. Quand j'écris et lis la langue étrangère: il voyage. . ." (*Amour* 208).

Bien que détachée de la religion musulmane, deux histoires attristantes -- dont le dénominateur commun est un sentiment d'amour (filial et conjugal) contrarié par la mort -- ont provoqué chez la narratrice un "émoi religieux" (*Amour* 192). Ces histoires sont à contre-courant de la tradition, qui veut que l'on entre en Islam par soumission et non par amour (*Amour* 191). L'une est une anecdote sur l'émotion ressentie par Mohammad à l'écoute d'un bruit de pas similaire à celui de sa première femme -- qui fut aussi la première musulmane -- alors décédée: "L'évocation de ce bruit de sandales me donnerait par bouffées un désir d'Islam. Y entrer comme en amour, un bruissement griffant le coeur: avec ferveur et tous les risques du blasphème." (*Amour* 194). L'autre est le sacrifice exigé d'Abraham chanté dans une complainte populaire, et un parallèle est établi entre les personnages bibliques et sa famille (Sarah et sa mère, Abraham et son père): la narratrice prend donc la place d'Isaac; elle fut à la fois sacrifiée à la langue étrangère (qui l'exile) et sauvée par elle (du harem).

2. L'auteur et l'Islam

Assia Djebar fut scolarisée à l'école française, en outre elle suivit l'école coranique jusqu'à l'âge de dix ou onze ans -enseignement qu'elle qualifie de "très moyennageux" [sic] (*Le Clézio* 232). Cet apprentissage ne fut pas suffisant pour lui assurer une maîtrise de l'arabe écrit, elle avoue que "[s]a connaissance de la culture arabe, des grands auteurs arabes, ne va se faire qu'après l'âge de dix-sept ou dix-huit ans, en passant par les traductions et donc par le français" (*Le Clézio* 234, c'est nous qui soulignons). Elle était très consciente lors de la guerre d'Algérie du "mépris" et de la

“dévalorisation” des Français qui “avaient une ignorance totale de [s]a société” (Le Clézio 235).

Djebar prit un nom de plume afin de ne pas être reconnue, cependant, “quand *La soif* est sortie, ce ne fut pas [s]on père qui fit un scandale mais la directrice de Normale-Sup à Sèvres” (cité par Ben Jelloun, “Entretien”). Le choix de son pseudonyme ancre l’auteur dans l’Islam. Zimra explique qu’en choisissant parmi les 99 noms d’Allah, Djebar

selected “djebbar” (the intransigent) but misspelled it to djébar, unwittingly transforming the classical arabic to the vernacular term for healer. As for Assia, she has said “it was just a family first name that everybody liked.” But it has far reaching symbolic resonances. In standard Arabic, it designates Asia and the mysterious Orient, thus orientalizing its bearer. It also happens to be the name of the Egyptian princess who rescued Moses (“Afterword” 160).

Le sens de guérisseur n’est pas particulier au dialecte algérien. Un dictionnaire arabe standard-anglais donne au verbe “djabara” le sens de “set (broken bones), restore, bring back to normal.” Chebel traduit “Al-Jabbâr” en français par le Réducteur, le Dominateur (32). *The Encyclopaedia of Islam* donne la définition suivante:

al-djabbâr: the Very Strong, the “Oppressor,” which no thing or will may resist; according to another sense of the root *djbr*: who sets to right, who restores, according to His desire, what concerns His creatures. (al-Asmâ’ al Husnâ “the most beautiful names).

Il est précisé à la fin de l'article que al-Ghazzâli fait de "al-djabbâr" le qualificatif humain de Mohammad. En optant pour le sens dialectal, Djebbar insiste sur le bienfait et la proximité de Dieu par rapport à ses créatures, plutôt que sur son autorité et son intransigeance. Le choix du prénom Assia la place simultanément en marge et à l'intérieur de l'Islam, l'Asie étant l'Orient de l'Orient.

Djebbar, installée en France, connaît également un exil linguistique car elle écrit en français. Elle déplore le fait que les écrivains maghrébins de langue française soient souvent taxés d'occidentalisme par ceux qui ont reçu une formation exclusivement arabe (Hennebelle 62). Dans un essai écrit en défense de Rushdie, elle écrit en post-scriptum: "In order to express my woman's compassion, I regret not being able to write in the language of my mother, Arabic, and in that of my faith, Koranic poetry. Nevertheless I address myself in French, the language of my immigration, to the whole chorus of today's migration (hegira)" ("Solitude" 126). Or le bilinguisme était -- et est toujours -- une caractéristique du monde musulman, suite aux conquêtes. Si l'arabe est privilégié car langue du Coran et des prières, elle est la langue maternelle de vingt pour cent seulement des Musulmans à l'heure actuelle. Dans un autre essai elle rappelle que l'Islam des premiers siècles a vécu l'apport de langues étrangères et le brassage ethnique causés par les conquêtes comme un enrichissement: "ce métissage de sang et des langues "étrangères" acquises, forme paillettes et paillons pour le vêtement même de la Tradition" ("Risque" 7).

Dans un essai dont le titre original était "Femmes d'Islam"²⁰ écrit en 1958, Djebbar conteste dès la première page "the European

Woman, that model which is forever being offered, consciously or unconsciously, to her ‘oppressed’ Moslem sister” (*Women of Islam* 5). Commentant les photos qu’on lui a demandé de présenter, elle se trouve confrontée aux stéréotypes que ces images ne manqueront pas d’évoquer chez un public français. Djebbar insiste sur la différence entre les points de vue des deux cultures:

In the West much stress is laid on external, public life; but to the Moslem it is his private family life that is all-important. The word *harem*, so cheapened abroad, so suggestive there of clandestine pleasures, is held by us in the highest honour, as the place where a man keeps his most respected and cherished possession: his wife. So it is not a question of backwardness on the one hand, progress on the other, but of different viewpoints; as we see it, it is for a man to honour his wife by protecting her . . . rather than exposing her, showing her off. (*Women of Islam* 13)

Djebbar insiste sur la nécessité de comprendre les femmes musulmanes dans le contexte de leurs sociétés (*Women* 17). Après une brève introduction sur la Nahda, ou Renaissance islamique débutée à la fin du XIXe siècle, qui vise à réinterpréter l’Islam pour l’adapter au monde moderne,²¹ Djebbar affirme: “No reform of traditional Moslem society can undermine its base, the Koran” (*Women* 19). Djebbar cite le Coran (38: 34) et explique ce vers de façon à montrer que le Coran traite de l’homme en société: “if men have an ascendance over women, it is in the realm of material things, or in modern terms, economic and financial spheres” (*Women* 24), ce qui est justifié par le fait que l’homme a la

responsabilité de pourvoir aux besoins économiques des femmes de sa famille (ce qui explique également le fait qu'un frère hérite une part de plus que sa soeur). Djébar rappelle que dans le contexte de l'Arabie à l'époque du Prophète, le verset autorisant la polygamie constituait un progrès (*Women* 26). Son projet est avant tout de retrouver l'esprit qui guide les différents préceptes. Ainsi du voile, qui à l'origine visait à protéger les femmes (*Women* 31-32). Selon Djébar, "the condition of woman deteriorated because her place in society was determined too rigidly, according to the letter rather than the spirit of the Koran" (*Women* 33). Bien que la pratique de la polygamie soit en déclin, la seule idée de l'abroger suscite des débats tumultueux. Dans cet essai, Djébar reprend les principaux arguments avancés par les propagateurs de la Renaissance islamique en vue d'améliorer le statut de la femme musulmane. Sa démarche dans *Loin de Médine* vise à trouver dans l'histoire du VII^e siècle des exemples qui supportent des idées progressistes.

3. Ouvertures sur l'Islam dans *Loin de Médine*

Les deux épigraphes qui ouvrent *Loin de Médine* témoignent de l'intention de l'auteur. La première est tirée de Ferdousi, qui relate l'histoire de l'empire iranien des origines à la conquête islamique. Ferdousi reprend dans ce livre des légendes qui faisaient partie de la tradition, la citation choisie par Djébar insiste sur le fait que "tout ce que je dirai, tous l'ont déjà conté", ce qui s'applique également au matériel de *Loin de Médine*. L'autre citation est attribuée à Michelet, l'historien romantique qui reprit la philosophie de l'histoire de Hegel, qui insistait sur la fonction de la volonté et de l'imagination humaine dans la fabrication de l'histoire. Et cet

“étrange dialogue” entre Djébar, historienne de formation, et “le vieux temps remis debout” est un dialogue entre les premiers temps de l’Islam et sa résurgence actuelle. Cependant, *Loin de Médine* est placé dans la catégorie “roman” dès la couverture, ce que Djébar rappelle dans son avant-propos.

Djébar a déclaré lors d’une interview que *Loin de Médine*, dont la rédaction a interrompu celle du quatuor,²² était une oeuvre écrite en réponse aux événements d’octobre 1988 (Zimra, “When the Past” 123), qui vont contribuer à l’essor du mouvement islamiste en Algérie. Rappeler le contexte socio-politique de l’Algérie à cette époque est impératif pour saisir ce qui est en jeu dans ce roman. Les émeutes d’octobre 1988, causées par la répression militaire d’une population frustrée par la crise économique et la corruption d’un régime de parti unique, causeront plusieurs centaines de morts, et contribueront au ralliement des Algériens au F.I.S. (Front islamique du salut).²³ Ce soulèvement populaire fut déclenché par le ras-le-bol d’une population face à la mauvaise gestion de l’économie et à la corruption qui enrichit les hommes du pouvoir. Si les exportations d’hydrocarbures suffirent à maintenir l’économie depuis l’indépendance, la baisse du prix du pétrole et la multiplication par trois de la population contribuèrent à exacerber le chômage et la crise du logement. L’armée tira sur les manifestants, causant plus de 500 morts, ce qui permettra aux islamistes de se présenter comme les seuls véritables opposants au milieu des guerres intestines.

A propos de 1988, Djébar se souvient: “I saw with my own eyes soldiers shooting down fundamentalist sympathizers in the streets: the army were making heroes out of them. I immediately

understood that the fundamentalists would sooner or later make a stunning comeback. It was a terrifying thought” (Zimra, “When the Past” 123). Ainsi elle s’élève contre la montée de l’islamisme avant la corruption et le parti unique du FLN, et dans un article où elle s’accuse ainsi que les autres intellectuels de silence, elle rejette encore une fois toute la faute sur le FIS: “in the wake of a series of murders of writers and intellectuals that was triggered, it seems, in response to increased repression --the only policy anyone can find to brandish against a religious fundamentalism set on taking power whatever the cost . . . (Djebar, “The White” 141).

Djebar fait donc partie de la catégorie d’Algériens qui considèrent le régime militaire comme moins totalitaire que le régime religieux, mais comme les élections municipales de juin 1990 et les législatives annulées de décembre 1991 étaient sur le point de le montrer, ce n’est pas l’opinion de la majorité de la population. Mais c’est la première catégorie que les médias français préfèrent écouter. Dans la presse française, le FIS a “le Moyen Age pour seul projet d’avenir” (Girardon 11), et l’on se demande: “Que faire quand la démocratie s’apprête à accoucher d’un monstre?” (Pautard 10). Les assassinats d’intellectuels et de journalistes n’ont fait qu’intensifier la peur inspirée par le mouvement islamiste et ont contribué à faire oublier l’origine du problème dans l’opinion publique française. D’après José Garçon,

La quasi-totalité [des intellectuels et journalistes de “l’élite francophone” tués] appartiennent à deux organismes dont l’existence symbolise à elle seule l’arrêt du processus électoral Ces intellectuels, auxquels les islamistes reprochent de se

présenter comme les défenseurs intransigeants des libertés après avoir, sauf de rares exceptions, gardé le silence pendant un quart de siècle de dictature du parti unique, paieront d'être montés au créneau aux côtés d'un pouvoir dont ils paraissent légitimer les décisions. (Reporters 177)

Burgat souligne également le rôle de la presse nationale, relayée par les médias internationaux et les universitaires, pour discréditer le mouvement islamiste (278).

Concluant une interview consacrée à Médine, Djebbar souligne deux points qu'elle affirme d'importance égale pour elle: "First, that I remain deeply concerned and committed to what is happening to my country, right now. Second, that one cannot legislate or import 'modernity' or 'laicity' into a given culture." (Zimra, "When the Past" 130). C'est pourquoi elle va puiser dans l'Islam les arguments pour contrer le FIS.

Si ce sont les événements d'octobre 1988 qui ont précipité la rédaction de *Loin de Médine*, le contexte socio-politique visé peut être remonté à 1984, année durant laquelle fut voté -- malgré les protestations de nombreuses associations de femmes et afin d'apaiser les revendications islamistes -- le Code du statut personnel et de la famille.²⁴ Ce code maintient la polygamie, interdit aux femmes d'épouser un non-musulman, de divorcer, et les place sous tutelle masculine.²⁵ En se basant sur une interview d'Ali Benhadj (l'un des leaders du F.I.S.) et sur le journal *El Mounquid* (publication du F.I.S.), Djedjiga et Nour résument les idées propagées par le F.I.S. Il ressort que la femme musulmane a le droit à l'instruction, à l'héritage, de vote, de lutter au nom de Dieu, de travailler; mais ce

dernier, d'abord limité, finit par être rejeté à cause de son incompatibilité avec son rôle premier de mère et de femme au foyer. Viennent ensuite les interdits: elle ne peut être chef politique, juge, elle doit porter le hijab, et rejeter la mixité (Djedjiga et Nour 42-46). Dans une étude d'articles du journal *El Mounquid*, Bouatta et Cherifati-Merabtine avouent avoir dû abandonner leur projet initial de comparer les articles écrits par des femmes de ceux écrits par des hommes, et ceci à cause du manque de pertinence de cette distinction, sauf en ce qui concerne la polygamie (190). Les seules références du discours islamiste sont tirées du début de l'histoire de l'Islam, et les combattantes de la guerre d'Algérie ne sont jamais mentionnées (Bouatta et Cherifati-Merabtine 197, 199).

Dans ce roman, Djébar engage un dialogue avec les chroniques qui relatent les premiers temps de l'Islam. Contrairement aux chroniqueurs qui ne mentionnent que les faits et posent souvent les femmes en victimes, *Loin de Médine* cherche à percer les motivations derrière les actes, et réinscrit dans l'histoire ces femmes en tant qu'héroïnes par la reconstitution fictive de leurs pensées et de leurs intentions. Djébar conteste l'image de la femme musulmane (voilée et cloîtrée dans un rôle de femme au foyer), et par extension, la conception de l'Islam en tant qu'entité monolithique et immuable, toutes deux diffusées aussi bien par les mouvements islamistes que par les médias occidentaux.²⁶ En quoi cette représentation de l'Islam des premiers temps réfute-t-elle certains des mythes qui prévalent dans l'imaginaire²⁷ musulman? A l'heure où les mouvements islamistes sont plus forts que jamais en Algérie, quelle vision temporelle de l'Islam est proposée aux

Musulman(e)s d'aujourd'hui par *Loin de Médine*? Et comment Djébar s'adresse-t-elle aux lecteurs non-musulmans?

Ce roman s'inscrit dans la tradition de la pensée utopique, dont la définition --auparavant limitée à la description de l'aspect socio-politique d'une société idéale --, a été élargie par la critique féministe pour englober tout texte produit par une impulsion utopique. Cet élan utopique est situé dans l'insuffisance et l'inadaptation du présent, "the utopian text represents two worlds, the flawed present and the future perfect, which contradict and comment upon each other" (Pfaelzer 197). Selon Bartkowski, l'impulsion utopique féministe met l'accent sur la potentialité (12). De même, Bammer substitue à la notion de l'utopie en tant que forme figée la notion de l'utopique en tant qu'approche et mouvement (7). Ce n'est donc plus le modèle socio-politique idéal exposant un programme totalitaire qui prévaut dans les œuvres féministes: ces dernières transforment le caractère statique du genre utopique en une dynamique visant à provoquer des changements.

Assia Djébar écrit en réponse à des discours défavorables pour la femme, elle adopte le procédé de réécriture des sources mêmes de ceux à qui elle s'oppose. Cette œuvre entrelace fiction et histoire et place les personnages féminins au premier plan. Cependant, ce roman soulève plus de questions qu'il n'apporte de réponses. Djébar sort de l'oubli des événements ayant eu lieu au début de l'ère islamique dans le but de contester ce qui est devenu au cours du temps la version officielle de l'Islam. C'est donc un contrepoint aux événements qui ont été privilégiés et qui seuls, au fil du temps, ont

fini par informer les croyances musulmanes et les représentations de la première société musulmane, que Djébar propose.

L'Islam orthodoxe est défini par deux textes: tout d'abord le Coran, dont l'autorité est absolue car parole de Dieu; viennent ensuite les Hadiths (récits rapportant un acte ou une parole du Prophète), dont il existe six recueils reconnus. A ces deux textes primordiaux s'ajoutent les biographies de Mohammad, les chroniques, les textes interprétatifs accumulés au cours des siècles; le tout composant un ensemble dont seuls des érudits arabophones connaissent l'étendue, la diversité et la complexité. Parmi tous ces récits, certains ont été mis en avant et constituent le bagage connu de tout Musulman, d'autres sont tombés dans l'oubli. Tous les événements mentionnés dans *Loin de Médine* sont consignés dans les sources citées par Djébar,²⁸ mais sont (à quelques exceptions près) souvent peu connus du commun des Musulmans.

Le narrateur ou la narratrice (il est impossible de trancher) est présenté comme musulman ("notre foi", *Médine* 63). Djébar a déclaré avoir voulu une narration totalement neutre, ni pour ni contre l'Islam. Mais aucune narration ne peut être totalement neutre. Il se démarque de l'Islam orthodoxe en spécifiant qu' "un *hadith* n'est jamais tout à fait sûr" (*Médine* 63). Ainsi, il s'efforce de racheter l'apostasie de Selma la rebelle (en posant une question qui implique que Selma ne se révolta pas vraiment contre l'Islam, *Médine* 39). Les formules de bénédiction "que le salut de Dieu soit sur lui" accompagnent le Prophète (*Médine* 68), les califes sont présentés avec leurs qualités et leurs défauts (le portrait émouvant

d'Abu Bekr déchiré dans son devoir de calife, portrait d'Omar par Atyka qui deviendra sa femme, *Médine* 203-205).

Le premier mythe adressé par *Loin de Médine* est celui du rôle de la femme dans une société islamique, que les intégristes veulent limiter à celui de femme au foyer. Ainsi sont esquissés au fil des pages des portraits de femmes guerrières (Oum Hakim participe à la bataille de Yarmouk, Oum Imara protège Mohammed blessé à Ohod), qui se livrent à l'exégèse et n'hésitent pas à contredire l'interprétation masculine de certains versets ou hadiths (Fatima en ce qui concerne son héritage, mais aussi Atyka à propos du voile, Aïcha au sujet des pleurs lors de funérailles). Ces trois exemples accentuent l'écart entre les coutumes qui déshéritent les filles et exigent le port du voile et les préceptes islamiques auxquels ces pratiques sont contraires. Ainsi, Djébar semble considérer la période du temps de Mohammed comme l'âge d'or des Musulmanes, et non, comme le situent maintenant les islamologues, sous la dynastie des Abbassides (750-1258 A.D.).²⁹

Parmi les figures féminines de l'Islam, Aïcha et Fatima sont indéniablement les plus célèbres; c'est pourquoi *Loin de Médine* s'attarde sur elles afin de modifier l'image populaire de ces deux femmes. Djébar rappelle les anecdotes connues de tous au sujet d'Aïcha³⁰ (femme favorite du Prophète qui jouait avec elle, l'épisode du collier perdu), qui parmi les femmes de Mohammed est celle dont la mémoire populaire se souvient le plus; quant à Fatima, elle est "the Mother of the Two Martyrs" (Zimra, "When the Past" 128), Hassan et Hussein, la seule descendance masculine du Prophète à lui survivre. Ces représentations populaires de Fatima et Aïcha passent

sous silence la résistance de ces femmes au pouvoir en place à un moment de leur vie. *Loin de Médine* insiste sur leur esprit de résistance à l'autorité en place lors de situations qu'elles ressentent comme injustes; pour Fatima c'est la polygamie et son héritage dénié,³¹ pour Aïcha ce sera d'abord contre la crédence accordée aux calomnies par son époux. Après avoir été innocentée par Dieu, elle jure: "*je ne me lèverai pas pour aller vers [l'Envoyé de Dieu]. Car je ne veux louer personne, pour moi, sinon Dieu!* (*Médine* 286) -- ce à quoi Mohammed répond: "*Elle a raison!*" (*Médine* 287). Il faut noter la liberté avec laquelle Aïcha s'exprime, et le fait que son opinion est respectée par le Prophète, mais jugée irrespectueuse par Abou Baker. La révolte politique d'Aïcha sera contre Ali lors de la Bataille du Chameau, à laquelle la question "Si Aïcha, un jour, décidait de quitter Médine" (*Médine* 301), posée par la voix narrative, fait allusion sans l'aborder, car Aïcha sera vaincue, et c'est sur le potentiel de son geste que Djébar insiste, non sur sa défaite. Bien que Djébar oppose à la réalité présente et défectueuse une vision parfois nostalgique d'un passé révolu, *Loin de Médine* n'est pas une utopie nostalgique pour autant.

Ces femmes ressuscitées par le biais de la fiction sont toutes "soumises à Dieu et farouchement rebelles au pouvoir, à tout pouvoir" (*Médine* 299), les non-musulmanes décrites (Nawar, Selma la rebelle, la chanteuse de satires, Kerama la Chrétienne³²) incluses. La récurrence dans ce roman de moments où non seulement plusieurs versions d'un même événement sont proposées,³³ mais aussi différentes façons de se charger d'une même situation (particulièrement entre Mohammed et les futurs Califes), pose le

problème de la légitimité de tout choix. Dès l'époque des traditionnistes,³⁴ il existe des variantes sur le sens de certains mots (voir l'exemple du terme "sabéen"; *Médine* 296). Les différends entre Omar et Abou Baker sont tout particulièrement lourds de sens: tous deux seront Califes et exerceront donc le pouvoir temporel, mais de façons différentes. Ainsi, si l'épisode dans lequel Khalid tua Malik (un Musulman) et épousa sa femme s'était passé sous le Califat de Omar (et non d'Abou Baker), il aurait payé sa faute de sa vie (*Médine* 101). *Loin de Médine* vise à montrer que l'interprétation de l'Islam qui est restée doit sa permanence au fait qu'elle fut sanctionnée par le pouvoir en place.³⁵ Les citations en exergue font ressortir la différence d'approche entre Abou Bekr et Omar. Au moment d'assumer son rôle de calife, Abou Bekr laisse la porte ouverte à d'éventuelles contestations sur la manière dont il gouvernera (15); tandis qu'Omar n'émet aucun doute sur sa capacité à maintenir la communauté des croyants sur le droit chemin (245-6). *Loin de Médine* est en ligne directe de Fatima, qui "représente le doute" (*Médine* 85), et qui pose la question "[q]uel Islam n'est pas mort?" (*Médine* 76; c'est nous qui soulignons), préfigurant non seulement le schisme qui divisera les Musulmans entre sunnisme et chi'isme, mais aussi la situation contemporaine en Algérie.

Cette réécriture des années de Mohammed à Médine n'est-elle qu'un discours oppositionnel, qui utilise les sources mêmes des intégristes pour contester leur discours? L'Islam tel qu'il devrait / pourrait être est-il proposé comme une utopie par *Loin de Médine*? La construction de Médine en un modèle mythique transmise de

génération en génération néglige les problèmes auxquels le Prophète fut confronté, comme les hypocrites et la prostitution (*Médine* 140). Surtout, cette représentation idéalisée passe sous silence les moments de doute d'Abou Baker par exemple, qui avoue peu avant sa mort regretter sa décision en ce qui concerne l'héritage de Fatima. De même, l'infaillibilité du Prophète³⁶ est mise en question lors de la narration de l'épisode "Aïcha et les diffamateurs," cet événement se passant après la révélation qui exige que quatre témoins puissent attester toute accusation d'adultère. La sourate 24 du Coran est très claire en ce qui concerne l'adultère: si l'homme accuse sa femme quatre fois, mais si elle se défend quatre fois, sa parole est prépondérante sur celle de l'homme. Toute accusation d'adultère n'étant pas attestée par quatre témoins doit être écartée, ce qui n'a pas été respecté dans le cas d'Aïcha, comme le dit le vers cité par Djébar: "Que les calomniateurs n'ont-ils produit quatre témoins! Que n'ont-ils dit: C'est une calomnie manifeste!" (*Médine* 286), vers qui tance aussi bien ceux qui ont lancé les fausses accusations que ceux qui les ont propagées ou les ont laissées se répandre.³⁷ Bien que cette condition des quatre témoins n'ait pas été remplie, Mohammed n'a pas été épargné par le doute: il faudra une révélation de Dieu pour que Aïcha soit lavée de tout soupçon. Malgré les préceptes du Coran, le Prophète même, lui dont toutes les voix narratives chantent les louanges, est atteint par le doute.

De façon générale, c'est sur la société de Médine comme cité modèle que *Loin de Médine* apporte des réserves. C'est après l'Hégire (migration à Médine à cause des persécutions endurées à La Mecque) que l'Islam acquiert sa dimension socio-politique. Les

Migrants forment une société régie par la Loi divine; les versets législatifs du Coran furent révélés à Médine. Arkoun fait une distinction entre le Modèle de Médine qui

. . . se distingue de l'Expérience de Médine en ce sens qu'il résulte de la perception rétrospective de celle-ci par l'imaginaire collectif de l'Umma [communauté musulmane] beaucoup plus que par la raison historique Le Modèle de Médine est une lente construction collective des premières générations qui recueillent des informations sur l'Expérience de Médine, mais projettent en même temps sur celle-ci des contenus imposés en fait par les valeurs ambiantes et les nécessités socio-politiques, économiques et culturelles.

(*L'Islam* 57)

Djebar fait d'Aïcha celle qui transmet "ce passé rougeoyant de vie" (*Médine* 300), et elle l'oppose aux "bavards, les déjà si sûrs de leurs anecdotes, les 'compagnons' mais de fraîche date, les oublieux aussi -- inconscients de leur mémoire lâche, de leur esprit n'ayant rien saisi des nuances -- ils vont durcir la pâte encore en fusion, ils vont transformer la peau et les nerfs des sublimes passions d'hier en plomb refroidi" (*Médine* 300). Ainsi, l'image de cette pâte en fusion insiste sur l'historicité du développement de Médine, contrairement aux doctrines orthodoxes qui le figent en Vérité transcendante.

L'Islam est présenté de façon nostalgique par la glorification du Prophète; plusieurs épisodes du roman le montrent comme champion de la cause des femmes (il protège sa fille de la polygamie, établit la prééminence du lien entre deux soeurs dans le cas de garde d'enfant). Cette caractéristique n'est pas la prérogative

de Mohammed: Othmann ajoute une condition au mariage de sa demi-soeur afin de protéger les droits de celle-ci (*Médine* 171). Ces passages rappellent implicitement que l'Islam n'est pas seulement un système social, c'est avant tout une éthique dont l'une des bases est une fraternité entre croyant(e)s qui ne connaît pas de barrière de genre, contrairement au lexique. C'est ainsi qu'il faut lire les dernières lignes de *Loin de Médine*:

*filles d'Agar et fils d'Ismaël, réunis,
rejouent la scène d'Agar en émoi*

.....

Une fois dans l'année

Une fois au moins dans la vie

l'unique théâtre

pour eux et par eux

s'ordonne

La seule fiction islamique.

Filles d'Agar et fils d'Ismaël

Abraham, sur ses pas, revenu. (305)

Ces dernières lignes font allusion à l'un des rituels qui composent le pèlerinage (hajj), que tout musulman qui en a les moyens se doit d'accomplir au moins une fois dans sa vie, et qui a lieu chaque année. La tradition islamique veut que Agar et Ismaël furent conduits et abandonnés dans le désert par Abraham.³⁸ Au désespoir de voir son fils mourir de soif, Agar se mit à courir d'une colline à l'autre, puis Dieu fit jaillir la source de Zam Zam pour les désaltérer. Ces allées et venues d'Agar entre les deux collines constituent l'un des rituels exécutés chaque année par tous les pèlerins.

L'auteur se place dans le cadre de la tradition arabo-musulmane en mentionnant sa "volonté d'*Ijtihad*", terme défini en note comme "effort intellectuel pour la recherche de la vérité -- venant de *djihad*, lutte intérieure, recommandée à tout croyant" (*Médine* 6).³⁹ Cependant, cette définition élimine l'aspect juridique lié à ce terme; Arkoun précise que l'*Ijtihād* est "l'effort intellectuel ... pour faire dériver les qualifications juridiques . . . à l'aide de techniques exégétiques, appliquées au Coran et au 'Hadith'" (*Ouvertures* 125). Les arguments basés sur le Coran contre la polygamie sont connus de Djébar; dans un entretien avec Bourguiba, celui-ci lui explique lui-même comment sa décision d'interdire la polygamie se base sur un verset exigeant un traitement égal de chaque épouse, égalité déclarée impossible dans un verset ultérieur (*Women of Islam* 42). Ainsi, au lieu de se lancer dans une diatribe ou une apologie de la polygamie, le roman montre le coût émotionnel qu'il inflige à une femme dont le mari décide de prendre une seconde épouse, et insiste sur l'action prise par Mohammed pour protéger sa fille. *Loin de Médine* ne vise pas à formuler de nouvelles lois, mais à rouvrir les portes de l'*Ijtihād*, closes au IV^e siècle de l'ère musulmane.

Djébar ne s'adresse pas uniquement à un public musulman, comme l'attestent les notes de bas de page qui expliquent des termes tel que "hadith". Djébar conteste la vision orientaliste de l'Islam comme un vestige du moyen âge: "[l]es femmes-épouses, les filles héritières se lèvent, elles, en cette aurore de l'Islam, dans une modernité neuve" (*Médine* 211). Elle redéfinit la notion de féminisme dans le contexte des premières années de l'Hégire, en qualifiant de "révolution féministe de l'Islam" (*Médine* 79) la loi sur

l'héritage. Ceci est à lire comme un double message: d'une part, le mouvement féministe n'est pas la prérogative de l'Occident (ce qui défie l'hégémonie du mouvement féministe occidental); d'autre part, le féminisme n'est pas une valeur totalement étrangère à l'Islam (ce qui s'adresse aux intégristes musulmans qui rejettent en bloc tout ce qui vient de l'Occident). Cette loi sur l'héritage est à présent considérée comme une autre preuve de l'injustice de l'Islam pour les femmes, car une fille n'hérite que la moitié de la part de son frère. En qualifiant cette mesure de féministe, Djébar souligne l'importance de placer ces lois en contexte afin de mesurer leurs intentions et portées, et non de projeter des valeurs contemporaines des siècles en arrière.

Djébar reprend ainsi l'opinion conventionnelle qui insiste sur l'amélioration de la condition de la femme grâce à l'avènement de l'Islam, qui, entre autres mesures, interdit l'infanticide des nouveau-nées. Ahmed met en question ce portrait négatif de la période préislamique (connue sous le terme de "Jahiliya," ce qui veut dire âge de l'ignorance), sur laquelle le peu de renseignements que nous possédions est préservé dans des sources islamiques. Selon Ahmed, la condition de la femme était meilleure dans certaines cultures du Moyen-Orient avant la conquête islamique (*Women and Gender* 37). Cependant Djébar concentre son roman sur les années du Prophète à Médine, et donc dans un espace géographique limité à l'Arabie, et ce n'est qu'à la loi sur l'héritage qu'elle se réfère lorsqu'elle parle de "révolution féministe," alors qu'Ahmed concentre sa discussion sur le mariage, le voile et la réclusion, et étend sa discussion à la période des conquêtes hors de l'Arabie. Leurs projets diffèrent:

Djebar veut retrouver l'intention et les principes moraux derrière les actes et les lois, Ahmed dans les premiers chapitres de son livre analyse l'impact de l'Islam sur diverses sociétés. Ahmed reconnaît que l'Arabie était loin d'être une société aux moeurs homogènes, et que l'influence par le contact commercial avec des sociétés où la femme était strictement contrôlée était déjà manifeste avant que Mohammed ne reçoive la révélation (*Women and Gender* 45). Ainsi, en ce qui concerne le mariage, "Islam selectively sanctioned customs already found among some Arabian tribal societies while prohibiting others" (*Women and Gender* 45).

Djebar récuse l'idée reçue qui fait de l'Islam une religion misogyne en relatant deux épisodes où Dieu révèle des versets pour prêter secours à des femmes (Aïcha et Oum Keltoum "la fugueuse d'hier"). Le changement délibéré des normes universitaires de transcription des noms arabes est une autre marque de la distance que Djebar prend vis-à-vis de la tradition orientaliste. Mais ce procédé a un autre dessein, qui rejoint celui des dates données d'abord selon le calendrier musulman: tactiques par lesquelles Djebar s'efforce de transposer ses lecteurs dans un autre mode de référence.

Djebar se dissocie du féminisme occidental, et surtout elle met en question la légitimité de ce que certains considèrent comme le seul féminisme valable. Ahmed souligne la présomption des femmes occidentales qui redéfinissent leur héritage culturel afin de promouvoir la condition de la femme, mais qui refusent aux femmes musulmanes la possibilité d'effectuer la même démarche.⁴⁰

Avec *Loin de Médine*, Djébar rejoint d'autres intellectuels musulmans qui s'efforcent de montrer la primauté de l'éthique dans l'Islam (Arkoun 1986; Ahmed 1992; et Rahman 1982), manipulé en discours politique par des mouvements qui s'opposent au pouvoir en place. Djébar suit la même démarche que les islamistes, mais son retour aux sources produit des résultats différents. *Loin de Médine* tente de frayer un passage entre deux mouvements extrêmes qui déchirent l'Algérie en proie à une guerre civile, entre l'application d'une chari'a qui relève beaucoup plus des moeurs que de l'éthique religieuse, et une émulation aveugle de l'Occident. *Loin de Médine*, en esquissant des portraits d'hommes et de femmes musulmans insiste sur l'irréductibilité de la femme musulmane en un modèle (ce qui est également valable pour l'homme), et revendique ainsi une variété de modes de vivre l'Islam et de construire le féminin.

4. Réception de Médine

Dans son compte rendu pour *Jeune Afrique*, Bessis relève des contradictions dans le roman qui sont dues à une mauvaise lecture. Elle part du principe que les femmes avant l'avènement de l'Islam en Arabie était beaucoup plus libres, ce qui l'amène à conclure que la liberté des femmes dans *Loin de Médine* vient des "lois coutumières préislamiques, moins rigoureuses à bien des égards que celles codifiées par la suite dans le Coran" (52). Or le consensus penche pour une autre peinture de la condition de la femme à l'époque préislamique. Même Ahmed, qui conteste ce consensus, admet que les pratiques et donc l'autonomie des femmes variaient selon les tribus (*Women and Gender* 43). Malgré la loi sur l'héritage et l'égalité proclamée de l'homme et de la femme, Bessis reste

réticente: “il paraît un peu bref de faire du Coran un texte libérateur et d’attribuer au seul calife Omar la paternité de la dérive misogyne des sociétés musulmanes” (52), ce qui montre qu’elle lit Djébar à la lumière de Mernissi qui attribue à Omar le port du voile dans *Le Harem politique*.

Bessis n’est pas la seule à trouver des contradictions dans *Loin de Médine*, Accad utilise le même terme pour qualifier ce qui pose problème dans ce roman selon elle. Accad formule le problème ainsi:

The final message is that one ought to leave Medina (hence the title of the novel): “If Aïcha, one day, decided to leave Medina? Ah, far away from Medina, to find again the wind, the breathtaking, incorruptible youth of revolt!” Actually, however, the whole novel is a song to Medina, a glorification of the prophet and of his women. This is the most problematic contradiction one finds throughout the book: if, in order to free oneself, one must leave behind tradition and its enslavement, then how can one look upon it as a beautiful past filled with role models?

Cette lecture occulte la deuxième partie de l’épilogue, dans laquelle se trouve explicité le message du roman, à savoir un retour aux valeurs éthiques, l’une d’elles étant la fraternité entre croyant(e)s. Nous avons vu que Djébar esquisse des portraits admiratifs de Mohammed et des premiers califes, mais n’en fait aucunement des hommes parfaits, et leurs failles ne sont pas passées sous silence. Par ailleurs, le passage cité par Accad n’est pas une simple hypothèse, il fait référence à un événement très connu de l’histoire

islamique: le soulèvement d'Aïcha contre Ali suite à l'assassinat de Othman, et qui se terminera par la défaite d'Aïcha. Cette phrase est précédé de "Si un jour, . . . Aïcha, âgée de plus de quarante ans -- exactement vingt-trois ans plus tard -- se levait?" (*Médine* 301), ce qui amène à la date de la Bataille du Chameau. Woodhull commet la même erreur en attribuant ce soulèvement à l'imagination du narrateur ("Feminism" 30). Cette allusion échappe également à Geesey (49) et Lee (60).

Ces deux comptes rendus perpétuent l'idée reçue (jugée ethnocentriste et vigoureusement dénoncée par Ahmed et Mernissi en termes explicites) qui veut que l'égalitarisme ne puisse s'articuler en termes islamiques.⁴¹ Par le choix des termes, les critiques répètent l'idéologie qui caractérisait les articles de presse couvrant l'Algérie, le régime militaire étant un moindre mal (malgré la corruption et la mauvaise administration du pays) par rapport au mouvement islamiste exigeant un régime théocratique. Les termes apocalyptiques de la presse sont repris: "a simmering fundamentalism may be poised to engulf North Africa" (Zimra, "When the past" 116).

L'article de Zimra accompagné d'une interview de Djébar sur *Loin de Médine* contient plusieurs erreurs:⁴² les versets du Coran sont des ayats (et non "souraths," chapitres du Coran, mot qu'elle orthographie "Q'ran" alors que sa transcription exacte est Qur'ân (souvent orthographié Koran ou Quran dans des ouvrages en anglais);⁴³ l'ijtihad n'est pas l'équivalent de l'exégèse coranique (*tafsîr*); l'*isnâd* (chaîne de transmetteurs) est confondu avec *asbâb al-nuzûl* (circonstances de la révélation) ("When the past" 120). Ces

erreurs de vocabulaire n'ont guère de conséquences car ces termes techniques ne sont pas essentiels à son article, qui pouvait fort bien se passer de ces détails. Bien que Zimra ne se prétende pas spécialiste de l'Islam, ces définitions peuvent donner l'illusion contraire, car elle ne cite aucune référence.⁴⁴ Zimra se trompe de source pour *Loin de Médine*, ce n'est pas le *Tafsir* de Tabari, commentaire en trente volumes du Coran, mais son *Tarikh* qui sert de source à Djébar.⁴⁵ Dans un autre article sur Médine, dans lequel Zimra précise appuyer “[s]on propos sur le fonds considérable d'interviews et de correspondance accumulées depuis [s]a première rencontre avec Djébar” (“Comment peut-on être” 57), un contre-sens apparaît au sujet de l'héritage de Fatima: “les califes feront prétexte pour déposséder Fatima de son “*don*” naturel : sa parole prophétique, “*insupportable révolution féministe de l'Islam en ce VIIe siècle chrétien*” ([*Médine*] 79) (“Comment peut-on être” 62). Or le personnage de Fatima dit: “Je sais bien que la prophétie ne s'hérite pas” (*Médine* 86), et ce qui est qualifié de “révolution féministe” par le narrateur est la loi qui proclame le droit des femmes à l'héritage de biens matériels.⁴⁶ Ces remarques peuvent sembler pointilleuses (particulièrement celles sur les erreurs de terminologie, qui n'ont aucune incidence); mais il est à craindre que du fait de ses nombreuses interviews de Djébar,⁴⁷ les articles de Zimra finissent par faire autorité sur *Loin de Médine* et sur la situation en Algérie.⁴⁸ Preuve en est qu'une thèse récente reprend les informations erronées de l'avant-propos de l'interview publiée par *Callaloo*.⁴⁹

V. Conclusion

Faut-il voir dans le tournant apparent pris par Mernissi et Djébar “a sign of political expediency restraining a rigorous iconoclastic discourse, or is it a manifestation of the powerful grip which metaphysical Islam still exercises over the imagination of the intellectuals?” (Afshari 24). Taslima Nasreen a vu sa renommée internationale établie à la suite de sa condamnation à mort pour apostasie, mais son rejet de l’Islam joue contre les femmes du Bangladesh pour lesquelles elle prétend se battre. Tout comme à l’époque coloniale la libération de la femme était associée au colonialisme, elle devient maintenant associée au rejet de l’Islam (par les Islamistes et les Occidentaux aux préjugés tenaces). Ceci empêche et ralentit toute évolution, car tout changement sera dénoncé comme étant une adoption de valeurs étrangères au détriment des valeurs islamiques.

La démarche de Djébar et Mernissi invite au dialogue entre Musulmans car elles puisent leurs arguments dans la tradition. Djébar, en restant plus ou moins neutre dans la narration de son roman, privilégie l’éthique sur le politique. Il n’est pas question dans *Loin de Médine* de démonstrations (comme le fait Mernissi) pour contester les lois et leur application, tel le décret du port du voile. C’est par des voix individuelles que sont énoncées les objections à ce qui est devenu la version officielle. En montrant comment des figures aussi célèbres et vénérées que Fatima et Aïcha se sont rebellées contre ce qu’elles jugeaient comme abus de pouvoir, *Loin de Médine* encourage toute musulmane à parler et à se révolter

contre l'injustice, tout en se gardant bien d'en prescrire les modalités, laissant ainsi la liberté d'initiative et de stratégie.

Mernissi et Djebbar prennent en compte l'intersubjectivité recommandée par Lazreg:

To take intersubjectivity into consideration when studying Algerian women or other Third World women means seeing their lives as meaningful, coherent, and understandable instead of being infused "by us" with doom and sorrow. It means that their lives like "ours" are structured by economic, political, and cultural factors. It means that these women, like "us," are engaged in the process of adjusting, often shaping, at times resisting and even transforming their environment. . . . [Intersubjectivity] is a relative safeguard against the objectification of others, a reminder that the other is just as entitled as I am to her/his humanity expressed in her/his cultural mode." ("Feminism" 98)

Elles parviennent à "expliquer sans être apologétique, et à être critique sans être condescendantes", conditions nécessaires pour promouvoir une meilleure compréhension entre cultures (Fawzi El-Solh et Mabro, Préface; c'est nous qui traduisons). En donnant également la parole à des femmes qui ont des opinions différentes des leurs, elles inscrivent la pluralité des femmes musulmanes et leur reconnaissent le droit à l'expression et à l'autodéfinition. Mernissi et Djebbar montrent qu'une société laïque n'est pas par définition anti-islamique en ce qui concerne les droits de la femme. Si Mernissi et Djebbar sont pour des lois laïques, *Loin de Médine, Le harem politique* et *Sultanes oubliées* fraient une voie alternative

dans la tradition islamique. Tout en restant dans les limites de cette tradition, elles la redéfinissent selon ses propres termes.

Notes

¹ Placé dans le contexte socio-historique de sa révélation, le verset du Coran autorisant chaque musulman à épouser jusqu'à quatre femmes fonctionnait tout d'abord comme une restriction. Aminata Sow Fall (*La grève des Bàttu*) et Mariama Bâ (*Une si longue lettre*) ne s'attaquent pas directement à l'institution de la polygamie, mais aux abus: dans ces deux romans, la polygamie permet de "remplacer" la première épouse par une beaucoup plus jeune.

² Le changement de titre du recueil d'interviews de Mernissi, intitulé *Le Maroc raconté par ses femmes* en 1984, devenu *Le monde n'est pas un harem*, est révélateur.

³ Le terme "islamic world" est mal approprié, ne serait-ce qu'à cause du chapitre sur Jérusalem et les territoires occupés.

⁴ Le ministre de l'éducation décida de prohiber les signes religieux ostentatoires, et ajouta que la kippa ne tombait pas dans cette catégorie. La croix que portent certains écoliers autour du cou n'aurait jamais suscité une telle affaire.

⁵ D'autre part, Assouline rapporte longuement les conflits entre les jeunes filles et leurs parents immigrés, mais ne s'intéresse nullement à Amina, dont le bref commentaire évoque une famille unie. Il n'est pas question de bouleverser l'horizon d'attente du lecteur pour qui ces conflits confirment la supériorité de la culture française.

⁶ Par exemple, Freda Hussain et Kamelia Radwan, "The Islamic Revolution and Women: Quest for the Quranic Model," et Marie-

Aimée Helie-Lucas, "Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle."

⁷ Ahmed expose la situation de façon lucide: "It would be unreasonable to fault the young women of today for adopting Islamic dress, as if the dress were intrinsically oppressive Yet without their particularly intending to, their affiliation with a cultural and ethical Islamism lends support and strength to Islamist political forces which, if successful in realizing their objectives, would institute authoritarian theocratic states that would undoubtedly have a devastating negative impact on women" (*Women and Gender* 230-1).

⁸ L'une d'entre elles, mariée, explique comment elle a inclus dans son contrat de mariage deux provisions pour garantir sa position: la première précise que son époux renonce à son droit d'être polygame, la deuxième protège son droit de poursuivre des études supérieures. Tout individu contractant un mariage musulman --qui est un contrat entre les deux époux-- a le droit d'ajouter des conditions. Ce droit a été exercé de l'arrière petite-fille du Prophète (Mernissi, *Harem* 242-244) à l'activiste islamiste contemporaine Zainab al Ghazali (Ahmed, *Women and Gender* 200).

⁹ Il est cependant aisé de trouver un parallèle en Occident. Rappelons tout d'abord la commande de Saint Paul demandant aux femmes de couvrir leurs cheveux à l'église. Par ailleurs, jusqu'au dix-neuvième siècle, une femme comme il faut ne sortait pas "en cheveux" (c'est-à-dire sans chapeau).

¹⁰ Erickson différencie entre post et néo-colonialisme: “Unfortunately, critics have often tended to employ this term indifferently to denote African cultures that have gained nominal independence, though most of them are still dominated by the same forces of political/economic control operative under the colonials, now wielded by neo-colonialist regimes and cultures. Few African nations have wrested a true measure of independence from the West and its surrogates” (n. 3, 119).

“The forms of domination that still weigh upon the national states that have issued from the Muslim wars for independence are currently experienced and interpreted as nothing else but a prolongation and aggravation of the domination that had earlier been imposed by the colonial empires” (Arkoun, “Back” 47).

¹¹ Un critique arabe s’interrogeant sur la popularité de Sa’dawi en Occident (et surtout par rapport à d’autres romancières arabes partageant les vues politiques de Sa’dawi et ayant plus de talent qu’elle) suggère: “Has she attained her fame because she vindicates the main tenets of the traditional orientalist discourse on the position of women in Arab society, and confirms many of the prevalent stereotypes about Arab women and men?” (Hafez, cité dans Zeidan, *Arab Women Novelists* 139). Il justifie ses reproches en donnant comme exemple le passage dans “*Memoirs of a Woman Doctor* in which the heroine reluctantly changes her name to that of her husband --a popular issue in Western feminism, but a nonissue in the context of the novel because “in Egypt, women do not change their maiden names after marriage” (Zeidan 139). Dans un livre

consacré à Saadawi, Malti-Douglas nuance la réception de son oeuvre, lue aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du monde arabe: d'une part la publicité négative d'intellectuels arabes masculins (tel Edward Said), d'autre part la popularité auprès des féministes (*Men* 9). Malti-Douglas contredit la charge d'occidentalisation de Saadawi en montrant comment elle exploite l'héritage arabo-islamique plus qu'aucune autre écrivain femme (*Men* 202).

¹² Dès 1928, Nazirah Zein Ed-Din entreprit cette tâche. Voir la traduction d'un extrait de son livre dans *Women and Islam*, sous la direction de Azizah al-Hibri. Voir également les contributions dans ce même volume de J. Smith et Y. Haddad, F. Mernissi, N. El Saadawi et A. al-Hibri, ainsi que l'introduction de Freda Hussain à son collectif.

¹³ La critique a souvent tendance à accentuer cet aspect au détriment des ressources dont les personnages font preuve face aux problèmes qui les assaillent. Mortimer avoue à propos du roman *Fatima ou les Algériennes au square*, dont l'action est située parmi les immigrés en France: "In my interview with Sebbar in July 1986, she suggested that my original interpretation of the novel was too 'misérabiliste,' that I had not fully appreciated Fatima's struggle" ("Language and Space" n. 7, 311).

¹⁴ *Loin de Médine* reprend un épisode du *Passé simple* d'un point de vue totalement différent. Dans le *Passé simple*, après la mort de son plus jeune enfant, la mère est avilie par son fils Idriss lorsqu'il l'aperçoit parée pour séduire le père afin de remplacer l'enfant décédé. Dans *Loin de Médine*, l'action similaire de Oum Salem lui

vaut l'admiration de Oum Harem, narratrice de cet épisode (*Médine* 184-7).

¹⁵ Ce livre vise à montrer le décalage entre la perception masculine et la perception féminine de la société marocaine, la dernière ayant été tue à cause du manque d'accès des femmes au discours. Ainsi, le code du statut personnel stipulant que tout homme est responsable de l'entretien de sa femme est un principe qui n'apparaît guère dans les vies des femmes interviewées.

¹⁶ Deux pays musulmans (la Turquie et la Tunisie) interdisent la polygamie. En Turquie, où le port du voile est également interdit, des femmes islamistes militent depuis quelques années pour revendiquer leur droit au port du hijab.

¹⁷ Un extrait du script (écrit en français bien que le film ait été tourné en dialecte arabe marocain) traduit en anglais se trouve dans *Opening the Gates*, sous la dir. de Badran et Cooke, 296-303.

¹⁸ Abduh s'est fait l'avocat de la monogamie, basant son argument sur l'inadaptation de la polygamie au monde moderne. Mernissi veut aller plus loin en légiférant contre la polygamie.

¹⁹ Sur les premiers romans jusqu'à *Femmes d'Alger*, voir Zimra, "Writing Woman: The Novels of Assia Djebar."

²⁰ Zimra explique dans une note: "Her preface to *Women of Islam*, a Unesco-sponsored photo-essay published in the 1950s and all but traceable now, was never published in the original French, and was translated without her. She once claimed to have misplaced her manuscript deliberately . . . ('comme toujours, je me retrouvais la musulmane de service, et ça m'a agacée' [unpub., March 1980])"

(“Disorienting” n. 28, 166). *Women of Islam* comprend l’essai de Djébar et des photos accompagnées de légendes et de brefs commentaires. L’auteur de ces commentaires n’est pas identifié, il est peu probable qu’ils aient été écrits par Djébar, car parmi ces commentaires se glisse une référence à la coutume coranique d’enterrer vivantes les filles à la naissance (le Coran interdit formellement cette pratique préislamique).

²¹ “Reformers like Jamal al-Din al-Afghani and Mohammad Abduh in Egypt, Morocco’s Allal al-Fasi, Tunisia’s Abd al-Aziz al-Thalabi, Algeria’s Abd al-Hamid Ibn Badis . . . argued the compatibility of Islam with modern science and the best of Western thought. They condemned unquestioned veneration and imitation of the past; reasserted their right to reinterpret Islam in light of modern conditions; and sought to provide an Islamically based rationale for educational, legal and social reform to revitalize a dormant and impotent Muslim community” (Esposito 55).

²² *L’Amour, la fantasia* et *Ombre sultane*, qui sont les deux premiers volets du quatuor, étaient déjà publiés; le troisième, *Vaste est la prison*, vient de paraître.

²³ Pour un aperçu des causes de la situation actuelle de l’Algérie, voir *Le Drame algérien. Un peuple en otage* (sous la dir. de Reporters sans frontières), livre collectif auquel ont collaboré des universitaires et journalistes algériens et français. Pour une analyse plus approfondie, voir Lamchichi.

²⁴ Sur l'interaction entre la religion, la politique, et la question de la femme en Algérie depuis la colonisation jusqu'en 1989, voir Lazreg, "Gender and Politics in Algeria."

²⁵ Stora souligne que ces provisions sont "en contradiction avec la Constitution qui proclame théoriquement l'égalité devant la loi" (Reporters 174). La remarque suivante d'Ahmed à propos de la guerre d'Algérie peut être transposée dans ce contexte: "women and the status of women were to become openly and blatantly merely counters (it is difficult to credit that for *either* side they were anything more than counters) in the cultural, moral, and military battle between the French and the men of Algeria" ("Feminism" 163). Ce qui fut de nouveau le cas lors de la guerre civile, comme le prouve ce communiqué diffusé à Alger en mars 1994 par l'OJAL (Organisation des jeunes Algériens libres): "si une femme est agressée à cause de non-port du *tchador*, l'OJAL liquidera 20 femmes portant le hidjeb et 20 barbus intégristes" (Reporters 66).

²⁶ "Il est vrai que le discours islamique commun, celui des mouvements islamistes qui mènent les combats politiques les plus décisifs, impose l'image puissante d'un Islam commun, éternel qui serait le Modèle d'Action Historique idéale pour délivrer le monde du Modèle occidental, impérialiste et matérialiste. On voit ainsi la nature et la fonction de l'opération que poursuivent les médias en Occident: ils transposent, sans aucune intervention critique à la manière des sciences sociales, l'imaginaire musulman contemporain dans le discours propre à l'imaginaire social des pays d'Occident. La fonction critique est absente des deux côtés; le champ de la

représentation est alors libre pour l'affrontement de deux imaginaires surexcités par les confusions accumulées par chaque protagoniste sur l'autre" (Arkoun, *Ouvertures* 15). L'image de la femme musulmane est la même, mais elle est perçue différemment selon le système de valeur. Sa connotation sera donc progressive pour les uns, régressive pour les autres. Il reste à savoir combien de femmes sont conformes à cette image, des deux points de vue. Par exemple, la recrudescence du port du voile s'explique différemment selon l'individu et le contexte; contrairement à ce que nombre d'Occidentaux pensent, il peut être un choix de la femme (pour un exemple, voir John Alden Williams, "Veiling in Egypt as a Political and Social Phenomenon." D'autre part, Fawzi El-Solh et Mabro rappellent que les Musulmanes participent à la vie économique, qu'elles vivent en Occident ou non.

²⁷ Arkoun définit ce terme de la façon suivante: "...l'imaginaire d'un individu ou d'un groupe social, ou d'une nation est l'ensemble des représentations véhiculées par la culture popularisée autrefois par les épopées, la poésie, le discours religieux; aujourd'hui, par les médias et, secondairement, par l'école" (*Ouvertures* 14).

²⁸ Nous n'avons pu consulter les sources citées par Assia Djébar dans son avant-propos que dans leur traduction anglaise. Pour Ibn Hicham, voir *The Life of Muhammad: A translation Of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, trad. A. Guillaume. Pour Ibn Saad, voir *The Large Book of the Generations (Kitab al-Tabaqat al-Kabir)*, trad. Syed M. Haq (Karachi: Pakistan Historical Society, 1967), vol. 1 & 2. De nombreux volumes de la traduction complète de la chronique de

Tabari (39 au total) ont été publiés sous le titre *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk)*, sous la dir. de Ehsan Yar-Shater (Albany, NY: State University of New York Press); en ce qui concerne la période évoquée par *Loin de Médine*, voir les volumes 7 à 11 (le volume 8, qui couvre une partie de la vie de Mohammad après l'Hégire, reste à paraître). Déjeux mentionne que “les *Chroniques* de Tabari ont été traduites en français chez Sindbad (Paris), dans une version abrégée” (*Littérature féminine* 171), mais la référence complète n'est pas donnée.

²⁹ Au sujet de l'influence des mœurs sur l'interprétation et la codification de l'Islam, voir Ahmed, *Women and Gender in Islam*, chapitre 5, “Elaboration of the Founding Discourses.”

³⁰ Nous reprenons l'orthographe des noms tels qu'ils apparaissent dans le roman. L'absence d'élision par Djebbar devant les noms d'Aïcha, Omar, Ali, sert à restituer leur consonne initiale 'ayn (transcrite habituellement par ') tout en refusant d'obéir aux normes universitaires.

³¹ Paradoxalement, Fatima, en se rebellant, obéit à l'injonction d'Abou Baker devenu calife citée en épigraphe: “Je vous le demande, ô Croyants, veillez sur moi: si vous me croyez sur le droit chemin, suivez-moi, prenez exemple sur moi. Mais si vous me voyez dévier et sortir du droit chemin, redressez-moi” (*Médine* 15).

³² La présence de ces femmes souligne la prédominance de la culture sur la religion en ce qui concerne les pratiques sociales. Ahmed remarque les similitudes entre deux auteurs contemporains, Andrée Chedid (chrétienne et d'expression française) et Alifa Rifaat

(musulmane d'expression arabe): "insofar as culturally sanctioned practices go, there is little difference in the abuse of women each presents as regarded permissible by the community depicted, Muslim or Christian" (*Women and Gender* 214).

³³ Ces différentes versions se trouvent dans les chroniques et les biographies. Djébar reprend leur mode de narration (dans le prologue par exemple: "Selon certains . . . Selon d'autres transmetteurs . . . Selon d'autres encore . . ." *Médine* 13), en laissant de côté les chaînes de transmission.

³⁴ Djébar désigne par le terme "traditionnistes" ceux qui se chargèrent de recueillir, compiler et évaluer l'authenticité des hadiths.

³⁵ "Establishment Islam's version of the Islamic message survived as the sole legitimate interpretation not because it was the only possible interpretation but because it was the interpretation of the politically dominant -- those who had the power to outlaw and eradicate other readings as 'heretical'" (Ahmed, *Women and Gender* 239).

³⁶ Le Coran même contredit la doctrine de l'infaillibilité du Prophète qui sera élaborée par l'Islam. Dans la sourate LXXX ("L'air sévère"), Mohammad est tancé pour avoir été impatient avec un vieil aveugle. Il n'en reste pas moins que soit Mohammad se corrige, soit il est corrigé par Dieu; il finit donc par être sur "la voix droite."

³⁷ De nombreux épisodes du Coran seraient énigmatiques sans les récits rapportés par les hadiths et les biographies du Prophète. En ce qui concerne l'épisode du collier, le Coran ne mentionne ni Aïcha, ni

les détails de l'affaire, mais rappelle fermement les conditions qui doivent être remplies avant d'accorder créance à de telles accusations.

³⁸ Conserver les prénoms bibliques (Abraham/Ibrahim, Agar/Hajjar) permet de souligner l'héritage commun aux Musulmans, Chrétiens et Juifs.

³⁹ Woodhull note: "Djebar's use of the term *djihad* offers a critical perspective on the western media's frequent references to *djihad* as a crusade against infidels waged by Muslim 'fanatics'" ("Feminism n. 4, 43). Cette "redéfinition" s'adresse également aux Musulmans à qui elle rappelle le sens premier de ce terme. C'est un autre exemple par lequel Djebar souligne comment le spirituel a été transformé à des fins politiques.

⁴⁰ "the presumption . . . that Western women may pursue feminist goals by engaging critically with and challenging and redefining their cultural heritage, but Muslim women can pursue such goals only by setting aside the ways of their culture for the nonandrocentric, nonmisogynist ways (such is the implication) of the West (Ahmed, *Women and Gender* 244-5).

⁴¹ Contrairement à Ahmed et Mernissi, qui ont l'avantage d'être musulmanes et donc de critiquer l'Islam de l'intérieur, Accad est une libanaise (ce qui la place à l'intérieur du monde arabe), mais chrétienne.

⁴² Dans *Femmes d'Alger*, Djebar attribue incorrectement un hadith très célèbre de Mohammad au Coran: "le Paradis se trouve aux pieds des mères" (178).

⁴³ Mernissi, afin de simplifier la transcription littérale pour le lecteur non spécialiste, écrit en solution de compromis “Quran” (*Harem* 273). Nous avons décidé de conserver l’orthographe usuel pour les termes courants.

⁴⁴ Contrairement à Lang qui avoue d’emblée être un novice en matière de pensée islamique, ce qui ne l’empêche pas de produire une étude élaborée des concepts de “jihad” et “ijtihad” dans trois textes maghébins (“Jihad” 1).

⁴⁵ Outre l’avant-propos du roman qui donne comme sources les historiens (et non commentateurs), le commentaire sur la technique de Tabari qui donne la biographie familiale des premiers califes à leur mort prouve clairement qu’il s’agit du *Tarikh*. Zimra ne donnant aucune référence, il est difficile de savoir d’où elle tient ses renseignements en ce qui concerne l’Islam.

⁴⁶ *Loin de Médine* rappelle également comment Ali, malgré sa double parenté (mari de Fatima et cousin du Prophète) fut écarté de la succession à laquelle Fatima, en tant que femme, ne pouvait prétendre. Il n’est cependant jamais question de succéder à Mohammed en tant que prophète, mais seulement en tant que dirigeant de la communauté musulmane. Le point de vue de Djébar diffère de Mernissi, cette dernière se félicitant du fait que Mohammed ait évité de reproduire le système tribal en s’abstenant de désigner un successeur (*Harem* 46).

⁴⁷ Dans un article sur *L’Amour, la fantasia*, Zimra précise avoir eu une interview d’une durée de six heures avec Djébar en 1992. “A

small portion of these six hours was translated as “When the Past Answers Our Present” (“Disorienting” n.8, 151).

⁴⁸ Dans un article sur l'épisode du Nadhor dans *Nedjma* de Kateb Yacine, Marc Gontard montre comment l'assertion de Jacqueline Arnaud --qu'il conteste-- fut acceptée sans question par nombre de critiques, l'amitié qui liait Kateb et Arnaud donnant aux analyses de cette dernière une légitimité incontestée . . . jusqu'à Gontard.

⁴⁹ “ . . . Tabari practiqua [sic] *isnad*, l'art de considérer à quelles circonstances une sourate voulait s'adresser” (Curry 4). La doctorante poursuit en expliquant la méthode de Tabari dans son *Tafsir*, alors que Djébar s'inspire des chroniques et ne se livre nullement à l'exégèse. Cette même thèse se méprend sur les dernières lignes de *Loin de Médine*:

“[Djébar] veut que les filles d'Agar soient réunies avec eux au moins une fois dans l'année --ou au moins une fois dans la vie-- pour rejouer la scène d'Agar en folie dans le désert. Djébar orchestre les voix plurielles des femmes à travers les siècles, celles d'Aïcha et de ses héritières spirituelles, qui gardent la parole vive de la mémoire, et celles de Fatima et de Chérifa, les nouvelles Antigone qui, comme Agar, donnent l'exemple à leurs soeurs par des actions courageuses. Ce qu'Assia Djébar appelle l'unique théâtre est la légende vivante des aïeules remarquables; *réssuscitées* [sic], elles donnent la main aux soeurs contemporaines qui savent lire cette fiction islamique” (13-14).

CHAPITRE 2

L'Islam syncrétique de Driss Chraïbi

I. L'écrivain et l'Islam

Chraïbi fréquenta l'école coranique avant de poursuivre sa scolarité à l'école française à l'âge de dix ans. De cette expérience il dira: "j'ai été soumis à un bourrage de crâne qui m'a complètement dégoûté par la suite de la religion; il fallait ingurgiter à coups de pied, à coups de gaule. Reportez-vous au *Passé simple*" (cité par Kadra-Hadjadji 14). Dans sa préface à *L'Âne*, Chraïbi exprime ses désillusions face à l'Islam et à la France¹ en s'identifiant aux héros du *Passé simple* et des *Boucs*.² Sa critique de l'Islam porte sur la façon dont il est pratiqué au Maroc (et ailleurs), réduit à des détails et détaché de piété:

Le héros du *Passé simple* s'appelle Driss Ferdi. C'est peut-être moi. En tout cas, son désespoir est le mien. Désespoir d'une foi. Cet Islam en quoi il croyait, qui parlait d'égalité des règnes, de la part de Dieu en chaque individu de la création, de tolérance, de liberté et d'amour, il le voyait, adolescent ardent formé dans les écoles françaises, réduit au pharisaïsme, système social et arme de propagande. . . . si j'ai choisi de vivre en France . . . je continue à participer à ce monde de mon enfance et à cet Islam en lequel je crois de plus en plus. (*L'Âne* 13-14)

Les articles et émissions radiophoniques de Chraïbi de 1957 à 1960 montrent un regain d'intérêt de l'auteur pour l'Islam (Kadra-Hadjadji 250). Kadra-Hadjadji résume: "pour le romancier, l'Islam primitif a subi deux altérations mortelles: il a été transformé en système social depuis les Califes ommeiyades et les musulmans l'ont entaché de fanatisme et de conservatisme" (247). En 1983, Chraïbi conclut une interview en affirmant sa foi: "Oui, je suis et nous tous -- pas seulement les écrivains maghrébins de langue française, mais le porte-faix [sic] de Casablanca, le montagnard de l'Atlas, le prolétaire de Casablanca, l'immigré d'Aubervilliers -- nous sommes tous des musulmans" (cité par Dubois 26). Sur le Coran, Chraïbi dira: "nous avons quelque chose de phénoménal, je dis nous, le monde musulman, qui est notre source, qui n'a pas changé du tout: c'est le Coran . . . [l'Islam] est resté en l'état; c'est-à-dire que pour nous, de culture arabo-musulmane, c'est l'état naissant, c'est la source. Et pour moi, c'est une force, c'est ma force" (cité par Dubois 23).

Chraïbi quitta le Maroc en 1945 pour des études supérieures en France, où il s'installa. Tous les romans de Chraïbi portent mention en bas de la dernière page de la période et du lieu où ils furent écrits: tous furent rédigés en France. En tant qu'écrivain marocain installé en France, Chraïbi se pose en médiateur entre les deux cultures: "s'il y a une élite capable d'être un pont jeté entre les deux rives de la Méditerranée, c'est bien celle que nous représentons, nous, les écrivains maghrébins d'expression française. Nous nous adressons autant au monde arabe qu'à l'Occident" (cité par Déjeux, *Littérature* 296). De par l'histoire et la géographie, le Maroc est "le

confluent de l’Afrique, de l’Orient et de l’Europe” (Chraïbi, “Itinéraire” 24). Selon Chraïbi, “la littérature n’est rien autre qu’un moyen de communication et de compréhension entre les hommes” (cité par Kadra-Hadjadji n.1, 325).

D’après une enquête menée récemment au Maroc, 52,8% des personnes interrogées aimeraient que la littérature maghrébine traite des valeurs éternelles de l’Islam, contre 9,5% de “non” et 37,7% d’abstentions; ce sujet est réclamé par une tranche d’âge jeune de la population (81,6% des lycéens, 52% des étudiants de licence et 61,2% des instituteurs en formation interrogés, Benchama 84). Malgré son exil, Chraïbi semble être à l’unisson avec ses compatriotes, car ses derniers romans ont pour sujet différentes époques de l’Islam.

Le livre de Déjeux intitulé *Le Sentiment religieux dans la littérature maghrébine*, bien que rédigé après la publication de *La Mère du printemps*, ne traite que des premiers romans de Chraïbi. Dans une étude récente, il reste assez vague dans sa caractérisation de la religion dans l’oeuvre de Chraïbi: “Chraïbi . . . creusait son sillon, sa quête d’absolu, en réaction contre une certaine modernité dévitalisante, voulant que le monde sauve son âme et se situant sur le plan d’un “sacré païen”, comme le dit excellemment Kacem Basfao, ou encore une “mystique” au delà de la religion” (*Maghreb* 54). Kadra-Hadjadji (dont le corpus va du *Passé simple* à *La Civilisation, ma mère!*) fait de l’hindouisme et du “substrat païen qui se perpétue dans les pratiques maraboutiques” les sources religieuses de *L’Âne* (n.2, 333). Hawley qualifie le système religieux chez Chraïbi de syncrétique plutôt que panthéiste, car les

personnages berbères combinent leurs croyances païennes avec les rites islamiques (71). Dans ce chapitre nous espérons montrer que ce syncrétisme dépasse le niveau des pratiques rituelles et des personnages.

Benchama déplore le manque d'attention accordée aux derniers romans de Chraïbi, ses premiers romans ont donné lieu à des études sur la révolte contre l'Islam, la condition de la femme,³ l'émigration; mais la critique ne semble pas être intéressée par le tournant qu'a pris son oeuvre (Benchama 13). Chraïbi fait une satire des universitaires dans *L'Inspecteur Ali*, lorsque Brahim Orourke, auteur de romans policiers, est invité à donner une conférence à l'université. Le Doyen de la faculté des lettres avoue ne pas avoir lu ses romans (mais n'avoir pas manqué les adaptations télévisées). Dans son discours visant à présenter l'auteur, le Doyen souligne l'écart entre la culture populaire et la culture universitaire:

. . . nous nous trouvons devant un paradoxe voici une trentaine de romans qui se sont vendus et continuent de se vendre comme autant de best-sellers, mais dont aucun n'a jamais suscité le moindre article dans aucun journal, ni en France ni dans le monde -- à la différence des ouvrages d'autres écrivains maghrébins d'expression française auxquels ont été consacrés des pavés dans la presse et quantité de thèses, dont une demi-douzaine de doctorats d'État! Je pense notamment à *La Civilisation, ma Mère* ou au *Passé simple* de . .

Je lui soufflai obligeamment:

-- Tahar Ben Jelloun.

-- Tahar Ben Jelloun, s'écria-t-il. Merci. (*L'Inspecteur* 70-71)

La satire se poursuit lors du discours d'un professeur qui fait découvrir à l'auteur à travers un jargon académique des dimensions insoupçonnées de lui-même, et lors des questions posées à l'auteur sur le problème identitaire d'un arabe écrivant en français (*L'Inspecteur* 78-85).

II. L'Islam dans les premiers romans

Chraïbi fit une entrée fracassante dans la littérature maghrébine avec la publication du *Passé simple* (1954), qui dénigre l'Islam et la société marocaine, valorise l'Occident, et fit de lui le précurseur de la littérature maghrébine moderne (Bensmaïn 12). Accusé de faire le jeu des colonialistes, Chraïbi reniera son roman, brandi par la presse étrangère comme preuve justificative de la nécessité du Protectorat (Déjeux, *Littérature* 280). Si le contexte politique avait été autre, Chraïbi n'aurait probablement pas renié son oeuvre, acte qu'il regrettera plus tard (Déjeux, *Littérature* 281). Selon lui, "tout mon livre a été déformé, tronqué" (cité par Déjeux, *Littérature* 280).⁴

L'Islam tel qu'il est représenté dans *Le Passé simple* est une version dénaturée du Coran. Kadra-Hadjadji range en trois catégories les citations coraniques et de la sunna: celles qui sont exactes, celles qui sont incomplètes, inexactes ou dont les références sont fausses, et les passages qui ne se trouvent nulle part (219); la première catégorie étant minoritaire. Kadra-Hadjadji attribue d'autres erreurs à l'insuffisance du bagage coranique que l'auteur comble par son imagination, selon elle "Driss Chraïbi, comme la plupart des Maghrébins formés à l'école française, ne possède pas une connaissance suffisante de la culture arabo-

islamique et peut-être même de la langue arabe” (218-219). Elle donne en exemple l’utilisation de formules bibliques comme “l’Éternel, le royaume des cieux, l’être suprême ou père” (224),⁵ et le fait que des hadiths du Prophète soient pris pour des proverbes. Le même type de transposition se retrouve dans un autre roman de Chraïbi, *La Civilisation, ma Mère!*, lors d’un passage où la mère fait une prière qui commence et termine comme le Notre Père: “*Notre Père qui êtes aux cieux Que votre nom soit sanctifié*” (*Civilisation* 24). Cette traduction de pratiques musulmanes en idiome chrétien, qui ne se trouve que dans les tout premiers romans de Chraïbi, vise sans doute à rendre le texte plus intelligible au lecteur occidental.

L’altération de certains versets vise à parodier l’Islam et à attaquer les Musulmans coupables de tant d’écarts. Kadra-Hadjadji note que Chraïbi n’attaque jamais le dogme religieux mais que l’Islam sort diminué de ce roman à cause des mauvais pratiquants (241). L’exemple le plus cité de parodie du texte coranique est le passage dans lequel le narrateur attribue au Coran le verset suivant à propos des femmes: “Baisez-les et les rebaisez; par le vagin, c’est plus utile; ensuite, ignorez-les jusqu’à la jouissance prochaine” (*Passé* 44).⁶ *Le Passé simple* est une critique de l’Islam tel qu’il est pratiqué par les personnages du Seigneur et de l’imam Si Kettani. Dans son plan de dissertation lors de l’épreuve du baccalauréat, le narrateur énumère les cinq piliers de l’Islam et la façon dont leur pratique est dévoyée. En ce qui concerne la zaka (impôt pour les pauvres), par exemple, les riches convertissent leur argent en biens immobiliers, qui en sont exempts (*Passé* 209-211). Les critiques

passent sur le passage dans lequel le héros espère un autre Islam. Bien que se disant athée, en écoutant une sourate du Coran à la mosquée, Driss prie et s'adresse à Dieu: "Voyez, mon Dieu: Haj Fatmi Ferdi m'a appris à vous aimer --dans la peur du corps et la désolation de l'âme. . . . vous devez être autre chose que l'Allah des m'sids et des entraves" (*Passé* 107).

Dans *Succession ouverte*, Driss retourne au Maroc pour l'enterrement de son père et le partage de l'héritage. Dans ce roman, Driss dénonce l'écart entre les commandements religieux et leur application, que ce soit en France ou au Maroc, en prenant un précepte commun à l'Islam et au Christianisme: "*Tu ne tueras point!* Et, de l'autre côté de la mer, le Coran affirmant en toutes lettres, en langue arabe claire et intelligible: *Tuer un seul être humain, c'est tuer tout le genre humain.* Alors, que signifient ces religions des lendemains qui chantent? Le Christ, on le recrucifie tous les jours. Quant à l'Islam, a-t-il jamais existé?" (*Succession* 38). Le symbolisme du message laissé par le Seigneur décédé comme seul héritage à son fils n'a jamais été lié au Coran. Ce message, qui clôt le roman, est rédigé ainsi: "*Creuse un puits et descends à la recherche de l'eau. La lumière n'est pas à la surface, elle est au fond, tout au fond. Partout, où que tu sois, et même dans le désert, tu trouveras toujours de l'eau. Il suffit de creuser. Creuse, Driss, creuse*" (*Succession* 180). Ces lignes sont toujours citées par les critiques, mais sans être accompagnées d'explications complètes. Urbani conclut: "message porteur d'un enseignement, d'un commandement à appliquer (33); selon Déjeux, "Chraïbi nous crie là encore sa soif d'absolu" (*Littérature* 284). Ce message renvoie à une scène que se remémore

Driss au début du roman, dans laquelle le Seigneur lui explique avoir creusé un puits pour irriguer sa terre, et lui récite un verset du Coran avant de conclure: “le Coran a raison: l’homme doit se demander constamment comment lui vient sa subsistance” (*Succession* 20). Si l’eau déversée par le ciel est absente, il appartient à l’homme de chercher et de creuser pour trouver la source. Dans le Coran, l’eau est une métaphore pour la révélation (nous reviendrons en détail sur ce point).

III. Réception de la trilogie berbère

D’après les chiffres donnés par Kaye et Zoubir, quarante pour cent de la population marocaine a pour langue maternelle le berbère (10), contre quinze pour cent en Algérie et un pour cent en Tunisie (21). Kaye et Zoubir rappellent la politique berbère adoptée par le pouvoir colonial français afin d’affaiblir le pouvoir de l’Islam, et qui consista à ériger la berbèrité comme païenne, démocratique et anti-arabe (11); ce qui rejoint la politique du “diviser pour mieux régner” adoptée dans d’autres contextes coloniaux. L’attention portée aux Berbères s’explique ainsi:

Arab culture embodied coded values which could rival those of the European because they were expressed in writing in the Qur’ân. In so far as Berbers could be split off from their adoption of Arabo-Islamic models, they could be read and written into anthropologizing versions of historical difference which shaded them into caricatures as oppressed victims of Arab rule. This was possible for as far as the French were

concerned the Berbers themselves were mute because they had no writing and therefore no authority. (Kaye et Zoubir 13)

Ils concluent: “the perception of cultural difference as menacing to the state is one of the legacies of French colonial rule and a direct result of its Berberization policy” (18).

La langue orale est maintenant le seul critère qui distingue les Berbères, leur ancienne religion consistait en divers cultes voués aux éléments naturels tels que les rivières, les montagnes et les corps célestes. Dans les romans de Chraïbi, les Berbères se considèrent comme les “Fils de la Terre” (*Mère* 56), et la terre est pour eux la “divinité des divinités” (*Mère* 59). Leur signe est un dessin d’un poisson entouré d’une étoile, d’après l’explication d’Azaw “le poisson pour le fleuve, l’étoile pour ses fils” (*Mère* 140-141). Dans une scène comique, deux conceptions de l’espace sont contrastées: celle du fonctionnaire de l’état civil qui s’efforce de répartir la population selon les quatre points cardinaux, et celle des Berbères pour qui “les deux seuls points fondamentaux de l’homme [sont]: la terre sous ses pieds et le ciel au-dessus de sa tête” (*Mère* 29).

Les critiques tendent à identifier Azaw à Chraïbi (Desplanques 128), alors que ce dernier dit au sujet de *La Mère du printemps*: “voilà le premier livre, à mon sens, où je n’existe pas, où mes personnages sont complètement indépendants dans leur vie. . . . Moi, je n’aurais pas agi comme Azaw ou le héros” (cité par Dubois 23). Il est nécessaire de faire une nette distinction entre les pensées des personnages et celles de l’auteur. Benchama prétend que “tantôt, [Chraïbi] clame la grandeur de Dieu, tantôt il l’assimile à un caïd; cette comparaison trahit une oscillation entre la foi et le

doute” (233), mais il s’appuie sur un passage en discours indirect libre qui exprime le point de vue païen des Berbères, assimilant Dieu à un “caïd immense” (*Naissance* 23) dont ils n’avaient jamais entendu parler. Il est vrai qu’Azawaw le païen reprend les paroles du scripteur de l’Avertissement, tous deux ont la folie de la lumière et de l’eau de leur pays (*Mère* 11, 139). Comme nous le verrons au cours de ce chapitre, ce phénomène se passe également au niveau des personnages, et a pour effet d’estomper leurs différences.

La trilogie berbère est toujours lue comme une démystification de l’histoire officielle, qui promeut la culture arabo-musulmane au détriment des populations berbères (Marx-Scouras). “L’histoire officielle est transformée en histoire imaginaire, c’est le roman qui se charge de dire les origines et de définir une identité berbère non académique voire anti-nationaliste” (Le Duff 88). Woodhull va même jusqu’à suggérer que *Naissance à l’aube* est l’un des textes qui “fuels the nostalgic fantasy of a return to oneness underlying the disavowal and violent repression of differences of race, sex, sexuality, class, and culture” (*Transfigurations* 176). Que les critiques le louent ou l’attaquent, ils s’accordent sur le fait que “Chraïbi montre que l’Islam des origines dans toute sa pureté n’en est pas moins étranger au Maghreb” (Desplanques 127). Selon Kaye et Zoubir,

Chraïbi’s trilogy suggests that the Berbers are the original and therefore the only rightful inhabitants of Morocco, but that they have endured many waves of invasions and are now reduced to a minority. . . . the political thrust of the novels. . . is part of a French colonial myth which had been discredited more than fifty years ago. . . Eternally fixed on an eternal

landscape, they regard Arabs and Europeans in the same light: as conquerors. Their aim is simply to survive, whether by embracing Islam or learning a few words of French. (56)

En effet, cette stratégie de la survivance est expliquée dans les trois romans. Dans *Une Enquête au pays*, c'est la mère d'Ali qui lui transmet le récit antique selon lequel "[les dieux] ont apporté avec eux ce qu'ils appelaient la loi, des livres qu'ils nous ont obligés à lire: le livre des Youdis, celui des Nazaréens, le Coran des islamiques. . . . Et quand ils se sont aperçus que leurs livres étaient usés. . . alors ils ont inventé un autre sortilège: le progrès, la civilisation" (*Enquête* 207-8). Les Berbères ont fait mine d'adopter les coutumes et lois des divers conquérants, mais "certains d'entre [eux] arrivent avec le temps à oublier qui ils étaient" (*Enquête* 210). La dédicace de *La Mère du printemps* semble appuyer cet argument; elle comprend le fleuve qui donne son titre au roman, les Berbères, toutes les minorités du monde, et l'Islam des premiers temps et de l'apogée (située de façon significative à Cordoue, et non pas Bagdad -- capitale des Abbassides et centre de l'âge d'or de l'Islam).

Si ces romans suggèrent que l'Islam n'est pas plus authentique au Maroc que la culture française, il est hâtif d'y voir un rejet total de l'Islam et de toute civilisation (bien que ceci soit la réaction de Raho Aït Yafelman dans *Naissance à l'aube*). Dans *La Mère du printemps*, le récit d'Azoulay explique que le peuple berbère lui-même n'est pas originaire du Maroc, mais que son installation est le fruit d'une migration forcée par les Juifs (169). Par un revers de fortune, les Juifs d'Azemmour, expulsés par les Romains, furent accueillis par les Berbères, avec qui ils coexistent en paix (*Mère* 170). Si Chraïbi

peint un peuple berbère défavorisé de par sa condition de minorité, opprimé par les vagues de civilisations qui se succédèrent au Maghreb, et qui seul a su rester proche de la nature, quel est le rôle des citations et allusions coraniques qui jalonnent *La Mère du printemps* et *Naissance à l'aube* ? Certaines citations ou références à certaines sourates sont récurrentes dans l'oeuvre de Chraïbi, et reviennent dans *L'Homme du Livre* où il n'est nullement question des Berbères.

IV. Le retour à l'Histoire islamique

Chraïbi explique que ses derniers romans, situés dans le passé, ne sont nullement nostalgiques: "mes ancêtres cherchaient à rebâtir une communauté islamique nouvelle, une Oumma à laquelle je suis attaché et à laquelle tous les Marocains sont attachés. C'est pour cela que, depuis *La Mère du printemps*, j'ai situé l'action de mes romans dans le passé. Simplement parce que je suis tourné vers l'avenir" ("Itinéraire" 24). Dans les avertissements de *La Mère du printemps* et de *L'Homme du Livre*, l'auteur souligne: "*Ceci n'est pas un livre d'histoire, mais un roman,*" mettant ainsi en relief leur caractère fictif malgré les personnages historiques.

Chraïbi se garde de représenter ses personnages principaux de façon idéalisée. Ils n'hésitent pas à recourir à des mesures cruelles pour atteindre leurs buts, que ce soit Azwaw envers son clan, Oqba envers les tribus berbères récalcitrantes, ou Tariq envers les Chrétiens. La fin justifie les moyens pour ces trois hommes dont les motivations (la survie de son peuple pour Azwaw, répandre l'Islam

pour Oqba, fonder une Oumma pour Tariq) leur confèrent une certaine grandeur.

L'écart entre l'idéal de la Oumma, communauté musulmane dans laquelle régneraient l'égalité et la fraternité, et le clivage entre riches et pauvres à l'intérieur et entre les pays arabes sont soulignés dans les quatre romans. Dans *La Mère du printemps* et *Naissance à l'aube*, c'est dans les épilogues qui ouvrent les deux romans que l'inégalité sociale apparaît à travers le personnage de Raho Aït Yafelman. A travers les réflexions de Raho sont fustigés les pays arabes pétroliers, dont la corruption est notoire dans le monde arabe (*Mère* 19).⁷ Dans *L'Inspecteur Ali*, une blague raconte le refus d'une maison d'édition saoudienne de publier le Coran à cause "des préceptes moraux, sociaux, [qui] nui[sent] au déroulement du récit" (222). L'altruisme de l'Islam du temps du Prophète, "quand ce qu'on appelait la religion était amour du prochain, du faible, du pauvre, de l'orphelin -- de l'étranger" (*Mère* 21) est contrasté avec l'Islam qui succéda, avec une division entre riches et pauvres (*Mère* 17). Le parallèle est fait entre l'Islam et le christianisme:

. . . le christianisme des premiers temps signifiait avant toute chose l'amour du prochain tel qu'il était, en chair et en os sinon en âme, et . . . l'Islam originel proposait la "Oumma", la communauté humaine des tribus et des races, avec l'égalité en toutes choses ici-bas. L'une et l'autre religion parlaient au nom d'un caïd immense qui habitait là-haut dans le ciel. Mais ses ordres n'avaient pas été suivis. Musulmans et Nazaréens avaient passé le plus clair des siècles à s'entre-tuer. Puis, toutes forces unies, ils étaient tombés à bras raccourcis sur

tous ceux qui n'avaient jamais entendu parler de ce caïd terrible et invisible, saccageant la terre et ses fils, hommes, animaux et arbres. Ils appelaient cela la "civilisation."
(*Naissance* 23-24)

Raho, musulman pratiquant sincère, se révolte contre la religion lorsqu'un "frère" (musulman) remplace le chef de gare français, et lui interdit de distribuer de l'eau aux voyageurs (ce qu'il faisait gratuitement) et découvre qu'un serveur circule dans le train pour vendre des boissons fraîches (*Naissance* 39-41).

La discordance entre la réalité des sociétés musulmanes et l'idéal de la Oumma est présente dès les moments grandioses de l'Islam au Maghreb que Chraïbi relate. Si la ville de Kairouan semble s'en approcher ("Il n'y a plus de Berbères. Ni même d'Arabes. . . . Il n'y a plus que des musulmans" *Mère* 126), la probité d'Oqba et de ses troupes fait figure d'exception comparée au pillage de ses prédécesseurs qui ne se soucient que de butin, alors que la conquête d'Oqba est "celle des âmes" (*Mère* 157). Tariq veut fonder une nouvelle Oumma afin de supplanter la dégénérescence de celle de l'Orient "en voie de mort. . . . avec ses divisions sans fin qui ensanglantent la terre et dénaturent la parole de Dieu" (*Naissance* 55). Cette préoccupation revient à plusieurs reprises dans les réflexions de Tariq -- les sectes qui divisent la Oumma en Orient (*Naissance* 90), la soif de gloire et de pouvoir (*Naissance* 131) --, et sera couronnée par sa désillusion lors du pillage de l'Andalousie, lui qui avait cru "qu'en tournant le dos à l'Orient, ce vieux monde, [il] allai[t] fonder une "Oumma" vierge de toute souillure" (*Naissance* 131).

La décadence de l'Islam est anticipée par Azwaw (*Mère* 140), trente ans après l'arrivée d'Oqba à Azemmour il voit que "déjà l'Islam se désagrège" (*Mère* 212). Devenu l'imam Filani, il reste muet à la question que l'on lui pose: "explique-nous le Livre. . . . Quel en est le sens pour Dieu? Et comment les hommes lui ont-ils donné un tout autre sens?" (*Mère* 210). Quant à Oqba, "pas un seul instant il ne voulait penser que la foi pour laquelle il mélangeait son souffle à celui de Dieu deviendrait un jour sédentaire, comme si plus rien n'était à découvrir, à créer et aimer que le passé" (*Mère* 160). Ce repli vers le passé contraste avec les regards tournés vers l'avenir d'Oqba et de Tariq.

L'Homme du Livre est situé dans les deux jours qui précèdent la "nuit du destin," la vingt-septième du mois de Ramadan, qui marque le début de la descente du Coran, mais la vie de Mohammed est relatée grâce à de nombreuses analepses. De plus, des passages du Coran parsèment le récit, sous forme de citations ou d'allusions qui apparaissent à Mohammed en rêve.

La genèse de *L'Homme du Livre* apparaît dans *L'Inspecteur Ali*, dont le personnage principal et narrateur est Brahim O'Rourke, écrivain de profession, et copie conforme de Driss Chraïbi selon l'avertissement qui insiste sur le caractère fictif des personnages. O'Rourke (dont le patronyme berbère a été doté d'une orthographe anglo-saxonne par son éditeur afin d'attirer les lecteurs) projette d'écrire un livre intitulé *Le Second Passé simple*, et dont le sujet est résumé par une phrase en italiques qui sera reprise dans *L'Homme du Livre*: "Si tu ne sais pas ce qui s'est passé avant ta naissance, tu

resteras toujours un enfant” (*L’Inspecteur* 142; *L’Homme* 68). Le narrateur de *L’Inspecteur Ali* s’exclame:

Voilà la phrase clé, voilà le thème profond! Derrière les Saddam Hussein et autres rois qui occupaient le devant de la scène, bien avant eux il y avait eu un autre personnage, considérable: le prophète Mohammed. . . . Il était nos tenants et nos aboutissants. Il me fallait le ressusciter, le voir, l’entendre, le comprendre -- et le comprendre en cette misérable fin de siècle. Il me fallait désapprendre tout ce qu’on m’avait appris dans mon enfance, rejeter l’hagiographie, les légendes et les mythes. . . (142)

Le besoin de retourner aux sources de l’Islam est explicitement lié à la politique des pays arabes par la référence à Saddam Hussein et aux régimes monarchiques qui gouvernent le Maroc et autres pays arabes. La rédaction de ce roman est postérieure à la guerre du Golfe, qui est clairement évoquée par la première page du manuscrit du *Second Passé simple* (*L’Inspecteur* 94-5). Un brouillon d’un passage du livre projeté imagine le Prophète se posant la question de savoir s’il accepterait de remplir la même mission au XXe siècle malgré les changements survenus dans son pays natal (*L’Inspecteur* 181).

Les allusions à la politique contemporaine sont amenées par les visions de Mohammed qui le projettent aussi bien dans le passé que dans l’avenir. Mohammed voit un scribe (Driss Chraïbi?) de l’Occident Extrême (le Maroc, traduction littérale de l’arabe “al-maghreb al-aqsa”) qui naîtra treize siècles plus tard (donc au vingtième siècle) et qui “tente désespérément de [l]e ressusciter, de

donner un sens à sa vie” (*L’Homme* 77). Mohammed se dit: “sur toute l’étendue de la terre, près d’un milliard d’êtres humains me posent la même question. . . . Si nombreux qu’ils soient, ils se sentent la minorité de l’humanité. Alors ils subissent. Ils appellent cela la fatalité. Ils me demandent avec angoisse: aurons-nous jamais un avenir autre que notre passé? . . . Leur destin a toujours été entre leurs mains” (*L’Homme* 78). Le nombre de musulmans à l’heure actuelle dans le monde est estimé à un milliard, et la minorité de l’humanité fait allusion à un hadith de Mohammed (qui conclut *L’Homme du Livre*): “l’Islam redeviendra l’étranger qu’il a commencé par être.” Plus loin il est fait allusion au conflit entre Palestiniens et Israéliens, puis sans transition au pétrole d’Arabie Saoudite dans lequel “les descendants des gardiens du Temple s[e] purifient” (*L’Homme* 87). Cette juxtaposition n’est pas innocente: l’impuissance du régime monarchique d’Arabie Saoudite, malgré la richesse et le pouvoir des pétrodollars, est décriée dans le monde arabe / musulman (et avec véhémence par Mernissi dans *La Peur-modernité*).

V. Le brassage des civilisations

Au cours d’une interview, Chraïbi donne la culture arabomusulmane comme la culture du Maghreb (Dubois 20). Chraïbi choqua ses compatriotes lorsqu’il écrivit dans un article en 1956: “Je suis persuadé que le colonialisme européen était nécessaire et salutaire au monde musulman” (cité par Déjeux, *Littérature* 281). L’oeuvre de Chraïbi, écrite en français, traitant de l’Islam, du Maroc et des Berbères, est elle-même le produit d’un brassage de

civilisations. Il utilise une métaphore fluviale significative en réponse à la question classique posée aux écrivains écrivant dans la langue du pays colonisateur (le problème de l'écrivain maghrébin d'expression française n'est-il pas de se sentir déchiré entre deux cultures?): "Pour moi, il y a eu au départ, et il y a toujours le fleuve culturel de mon pays, mais il y a eu des affluents et parmi ces affluents, la culture française" (cité par Dubois 21). Cette métaphore fluviale est transformée en métaphore maritime dans les titres des parties de *La Mère du printemps* ("Première marée," "Deuxième marée") qui représentent les vagues successives des conquérants arabes, la deuxième étant dirigée par Oqba Ibn Nafi. De plus, Azwaw lui-même se fait l'avocat d'un brassage ethnique, y voyant un espoir de régénération (*Mère* 138-139). Sa relation incestueuse avec sa fille Yerma restera stérile, malgré son désir de "faire germer une tribu nouvelle" (*Mère* 106); mais celle-ci, une fois mariée à un émir arabe, accouchera d'un fils à la fin de *Naissance à l'aube*.

L'Andalousie symbolise l'union de l'Orient et de l'Occident et sa civilisation cosmopolite est donnée comme exemple de l'identité culturelle de l'auteur (Benchama 164). Selon Chraïbi, l'Andalousie "était pour nous l'âge d'or: une société ouverte, tolérante et multiconfessionnelle" ("Itinéraire" 24). Cette civilisation n'aurait pas été possible sans les Berbères qui composent le gros des troupes de Tariq. La ville est construite par des "bateliers fils du Nil, du Tigre ou de l'Oum-er-Bia" (*Naissance* 56); "cette naissance d'un monde à laquelle oeuvraient races et peuples à l'unisson" (63), où convergent les Juifs de l'Oum-er-Bia (112), le mathématicien irakien Santraj

(114), l'amiral grec Yannis (115), est symbolisée par la naissance du fils de Yerma la Berbère et Qaïs l'Arabe. Yerma a auparavant mis au monde sept enfants mort-nés, et sans Azwaw, cet enfant aurait connu le même sort.

La structure de *La Mère du printemps* est basée sur un enchâssement d'analepses,⁸ le roman ouvre avec l'épilogue situé en 1982, la "Première marée" commence en 681, mais une analepse seconde relate les événements ayant eu lieu dix-neuf ans plus tôt, jusqu'à ce que la narration rejoigne 681. Chraïbi associe les invasions au flux et reflux des marées, chaque nouvelle civilisation agissant en quelque sorte comme la couche supérieure d'un palimpseste. La narration est à la troisième personne (excepté les chapitres quatre et cinq de la "Deuxième marée"), le point de vue de la narration est focalisé sur Raho dans l'épilogue, sur Azwaw dans la "Première marée", et sur Oqba dans la "Deuxième marée." Par exemple, le narrateur adopte clairement le point de vue d'Azwaw lorsqu'il attribue trois dieux aux Juifs, "[qui] demandaient miséricorde à leurs deux dieux, Yhw et Moussa, et à un troisième dont ils imploraient la venue, un certain Massih" (*Mère* 102).⁹

Selon Chraïbi, les civilisations "sont belles au moment de leur naissance. Et je ne connais rien qui soit plus beau qu'une naissance -- que ce soit la naissance d'un enfant ou la naissance de l'Islam, par exemple" (cité par Dubois 22). Raho établit la même association: "Cet Islam qui était parvenu jusqu'à lui, Raho, n'était-il pas né là-bas dans le temps, tout là-bas dans un désert avide, entre le sable et le soleil -- et rien d'autre? Comme l'Islam et sa destinée, on sortait nu du ventre de sa mère et on retournait aussi nu dans les entrailles de

la mère nourricière, la terre” (*Enquête* 61). Ce dernier point évoque le Coran qui stipule:

Lui qui a fait pour vous de la terre un berceau . . .

.....

D'elle Nous vous avons créés, à elle Nous vous ferons revenir,
et d'elle une seconde fois vous ferons ressortir. (XX: 53-55)¹⁰

La Mère du printemps, Naissance à l'aube et *L'Homme du Livre* retracent trois “naissances” de l’Islam lors de son avènement dans différentes régions à différents moments historiques: en Arabie (première révélation à Mohammed en 610), en Afrique du Nord (conquête achevée par Oqba Ibn Nafi en 681) et en Espagne (sous la conduite de Tariq Bnou Ziyad en 712). *L'Homme du Livre* est divisé en deux parties, respectivement intitulées “La première aube” et “La deuxième aube.” Le début d’un nouveau jour, ou un nouveau cycle naturel (le printemps dans *La Mère du printemps*) signale l’avènement de l’Islam. Ces retours en arrière font écho au Coran, dans lequel l’histoire des nations sert de leçon, et qui annonce le déclin de toute civilisation (“Toute communauté a un terme” VII: 34).

Le motif de la naissance est récurrent dans les derniers romans de Chraïbi: deux naissances sont décrites dans *Naissance à l'aube* (celles d’un animal et d’un enfant), *L'Inspecteur Ali* se termine par un accouchement. Dans *L'Homme du Livre*, Mohammed revit sa propre naissance. Ces naissances attirent l’attention sur le fait que la naissance d’une civilisation, tout comme celle d’un enfant, est un événement sanglant. Si les mutilations et meurtres commis sur l’ordre d’Oqba sont toujours par représailles, la cruauté de Tariq,

dont les commandos sèment la terreur en Espagne pour préparer la conquête, est gratuite. La simulation du cannibalisme des Maures qui prétendent manger un chrétien en réponse à la proposition de paix de la délégation du roi d'Espagne symbolise une civilisation en dévorant une autre (*Naissance* 120-122). Si les Juifs accueillis par Azwaw ont pu préserver leurs traditions, ils ont cependant dû se soumettre à l'autorité des Berbères (*Naissance* 111-112). Lors de l'arrivée d'Oqba, les Berbères à leur tour furent soumis à la loi musulmane (avec le choix entre la conversion et la conservation de leurs coutumes).

La révélation divine est associée à la naissance. Le premier signe qui se manifeste à Mohammed dans le récit de Chraïbi est une jarre culbutée qui, "tombée ainsi, . . . avait la forme d'une femme enceinte . . . [et dont] coulait l'eau avec un bruit de naissance" (*L'Homme* 63-64). Mohammed voit en rêve que "les consonnes se dévoisaient, s'alliaient à la terre et au ciel pour reformer "*la Mère du Livre*", en un accouchement sans commencement sans durée sans fin" (*L'Homme* 71-72). L'expression "la Mère du Livre" est la traduction de "Oumm al-Kitâb," expression qui vient du Coran (XLIII: 4). Dans ce verset l'expression signifie la source du Coran (c'est-à-dire la connaissance de Dieu); la première sourate du Coran est également connue sous ce nom car dans son essence elle contient tout le Coran (Ali n.2237). L'expression revient lorsque Mohammed se souvient de la Pierre noire lors de la reconstruction de la Ka'ba (voir Ibn Hicham 86): " '*la Mère du Livre*' s'entrouvrit et se referma aussitôt. Ce n'était pas encore l'heure" (*L'Homme* 76). Peu avant la révélation, Mohammed se met en position de fœtus sur les lettres Y

S qui sont elles-mêmes “gravées en forme de fœtus dans la roche” (*L’Homme* 99), il se souvient de “la première mémoire” (*L’Homme* 99) dans le ventre de sa mère, et revit sa naissance qui “fut comme s’il venait de mourir” (*L’Homme* 100). Au moment de recevoir la révélation, il “mourait à lui-même” (*L’Homme* 100), comme si de l’homme au Prophète il devenait une création nouvelle.

VII. Les personnages et l’Islam

Les personnages berbères du vingtième siècle sont décrits comme bien meilleurs pratiquants de l’Islam que les personnages arabes, et ils connaissent le Coran. Même l’âne sait qu’il ne doit pas “projeter son ombre d’animal entre l’homme et l’endroit, là-haut dans la montagne, où renaissait tous les matins le globe de feu” (*Enquête* 88), ce qui fait allusion à un hadith du Prophète au sujet du Musulman en prière et de la qibla, qui se trouve ici être également le point du lever du soleil. Lorsqu’Ali récite une sourate, Hajja lui répond: “Tu fais des fautes à réveiller les califes dans leurs tombes. Dieu te pardonne!” (*Enquête* 179). Paradoxalement, ils semblent être restés les seuls à observer les pratiques culturelles telles les prières et la zaka; ils sont également les seuls à respecter les valeurs telles que l’hospitalité (*Enquête*) et la fraternité (*Naissance*). Par contraste, le chef arabe d’*Une Enquête au pays* s’est “détourné” de l’Islam (155), l’employé du chemin de fer dans *Naissance à l’aube* ne se rappelle pas ce qu’est la zaka (39). Raho Aït Yafelman “était musulman. De cœur sinon de pensée” (*Mère* 15); il a les larmes aux yeux à chaque fois qu’il récite le Coran (*Mère* 18). Hineb enfant pleure de joie en entendant les mots “Allah Akbar” (*Mère* 56).

Les personnages berbères du vingtième siècle sont en apparence musulmans, Raho est décrit en train de faire sa prière (*Enquête* 39), certains ont fait le pèlerinage à La Mecque qui leur vaut le respect de tous et le titre de “hajj” (ou Hajja au féminin, comme le personnage que tous connaissent par ce titre). Plusieurs personnages de Chraïbi sont déchirés dans leur foi, entre la foi et le doute pour Tariq et Mohammed, entre l’Islam et le paganisme pour Raho et Azwaw. A travers le personnage de Raho Aït Yafelman (présent dans *Enquête au pays*, dans les deux époques de *La Mère du printemps*, et dans l’épilogue de *Naissance à l’aube*) se trouvent mêlés Islam et paganisme. Celui-ci “avait rendu sincèrement hommage au dieu impersonnel des monothéistes” (*Enquête* 40), mais il se souvient également du fait que “bien avant la civilisation ou l’Islam, derrière les événements de l’Histoire, il y avait eu le culte de la terre . . . [qui] s’était perpétué jusqu’à lui, par voie orale” (*Enquête* 40). Ainsi lorsqu’il fait sa prière de l’aube, il se tourne à la fois face à la Mecque (qibla ou direction vers laquelle tout musulman doit se tourner pour prier, où qu’il soit) et au soleil (*Enquête* 88).

Raho fait sa prière tourné vers La Mecque, mais le passage est ambivalent: “Raho Aït Yafelman se tourna en direction de La Mecque (vers le levant, le renouveau quotidien, le soleil maître des mondes), se prosterna. Il fit sa première prière monothéiste de la journée, celle de l’aurore” (*Mère* 20-1). Cette prière soi-disant monothéiste est également dirigée vers le soleil auquel est appliquée une épithète réservée à Dieu dans le Coran (I: 2). Cette apparente subversion fait écho à un passage d’*Une Enquête au pays* dans lequel Raho fait sa

prière du coucher du soleil face au soleil, et donc dans une mauvaise direction pour quelqu'un situé au Maroc. Il fait néanmoins ses ablutions telles que prescrites par la Sunna (*Enquête 61*). Raho semble revenir ainsi à une pratique préislamique commune aux Berbères et à certaines tribus arabes qui vouaient un culte au soleil. Mais Oqba, musulman fervent, répétera ce geste en disant: "Allah, Tu n'es pas seulement en Orient, gloire à Toi! Tu es aussi là-bas, où tous les soirs Tu envoies le soleil vers un but déterminé!" (*Mère 161*). Oqba fait allusion au verset suivant: "A Dieu l'orient et l'occident. De quelque côté que vous vous tourniez, là est la face de Dieu" (II: 115), auparavant cité (*Mère 155*). La prière rapproche Raho des hommes de la première communauté musulmane qui comme lui "n'avaient rien, ne possédaient rien" (*Mère 21*). Raho (celui de l'épilogue), tout comme Oqba, est persuadé d'avoir vécu à l'époque du Prophète (*Mère 21, 145-6*). Pour Raho tout comme pour l'auteur, qui précise à la fin du récit qu'il fut "vécu à l'embouchure de l'Oum-er-Bia. 3e décade du printemps, an 681" (*Mère 214*), la nature a conservé l'émotion de la naissance de l'Islam et permet à d'autres hommes de la revivre des siècles plus tard ("s'il ne devait subsister à la fin des millénaires que les rocs et le sable de ce désert, eh bien! ce sable et ces rocs garderaient encore la trace de la gigantesque émotion d'autrefois" *Mère 21*).

Cependant, la perversion des idéaux de l'Islam aura raison de la foi de Raho dans *Naissance à l'aube*, ce qui déclenche sa révolte, plus que la pauvreté des Berbères, c'est l'asservissement de l'eau devenue payante (42). Raho s'adresse à Dieu, rejette l'Islam, paie la

zaka “afin de n’être plus en compte avec Dieu et sa religion” et se réfugie dans la montagne (*Naissance* 43).

Les deux derniers chapitres de *La Mère du printemps* sont narrés à la première personne par l’imam Filani trente ans après l’arrivée d’Oqba à Azemmour. Ce n’est que vers la fin que le lecteur découvre que Filani n’est autre qu’Azwaw. Un dédoublement du personnage s’effectue lors de la rencontre entre Oqba et Azwaw, ce dernier étant spectateur de lui-même dans le récit fait par Filani. Ce procédé narratif renvoie au dédoublement identitaire qui s’est produit chez Azwaw, qui jure à la fois “par la Mère du Printemps et par Allah” (*Mère* 214). Bien qu’il ait trahi Oqba, Azwaw est engagé dans une lutte contre lui-même, il se demande: “Qui gagnera? Le Berbère ou le musulman? Moi ou moi?” (*Mère* 212). “For Azwaw, conversion was dictated by military forces on the ground, but it became a kind of jihad itself, one rooted in the ambiguities and potential modalities of the transculturation defeat brings, a new field of battle as much inner as outer” (Lang, “Jihad” 19). Les dernières réflexions d’Azwaw terminent le roman ainsi: ““Quand il ne subsistera plus rien, il subsistera la Face Sublime de Dieu.” C’est ce qu’affirme le Coran, qui chante dans mon coeur. Les peuples passeront comme une caravane le long du temps. Et, au bout du temps, il y aura toujours la terre, la lumière et l’eau de mon pays” (*Mère* 214). Ce verset du Coran (XXVIII: 88) est cité auparavant dans le roman dans une prière d’Oqba et de ses hommes (*Mère* 149).

Dans *Naissance à l’aube*, Azwaw chemine vers Cordoue où il retrouvera sa fille. Tout comme Raho dans l’épilogue, Azwaw contraste la notion de la miséricorde de Dieu avec le comportement

des musulmans: “cette foi islamique qui malgré lui venait de l’embraser comme nul incendie au monde. En lui coupant la langue et la parole, le bourreau l’avait du même coup débarrassé de ses illusions sur la religion nouvelle” (*Naissance* 66). Azwaw subvertit les premiers versets révélés (“Lis! Au nom de ton Seigneur” XCVI: 1); tout en gardant l’injonction coranique, il substitue à Dieu des éléments de la nature (l’arbre et l’eau), et insiste sur le renouveau perpétuel de la nature (*Naissance* 136). Le rapport d’Azwaw avec l’Islam est comparé à “un accouchement continu, des décennies durant” accompagné de “douleurs concassantes” (*Naissance* 158). Lors de la mise au monde de son petit-fils, il s’exclame: “je veux la vie! *Bismillahi arrahmani arrahim!*” (*Naissance* 161), c’est-à-dire “au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux,” formule qui précède presque toutes les sourates du Coran, et énoncée par tout musulman avant certains actes. Avant de partir, Azwaw trace sur la porte en caractère arabe le prénom Mohammed, “tel un sceau” (*Naissance* 165). Ce terme fait allusion à l’expression qualifiant Mohammed de “sceau des prophètes” car le dernier d’une longue succession de prophètes selon le Coran. Azwaw semble ainsi sceller le destin de sa descendance sous le signe de l’Islam: “Pendant des décennies, il avait approfondi le doute, avant d’admettre la profondeur de la croyance. Tout comme il avait combattu la vérité -- pour la reconnaître. Il ne pouvait pas aller plus loin. Son oeuvre était achevée” (*Naissance* 165).

Chraïbi fait de Abdallah ibn Yassin le descendant d’Azwaw, avec qui “le souffle d’Azwaw Aït Yafelman renaquit. Et avec lui renaquit l’Islam des premiers jours, nu et étranger dans les fastes de la

civilisation arabe à son apogée” (*Naissance* 175). Le personnage historique fut un réformateur rigoureux qui fonda la dynastie berbère des Almoravides, qui régna de 1061 à 1147 sur l’Afrique du Nord et l’Andalousie.¹¹ Les premières paroles d’Abdallah face à la magnificence de Cordoue posent la question “où est Dieu?” (*Naissance* 184). Alors qu’il s’apprête à diriger la prière, il entend “*Ne récite pas. Pas un mot. C’est Mon ordre. Sors d’ici et agis selon Ma voix*” (*Naissance* 186). Grâce à la dynastie des Almoravides (puis celle qui la détrôna, les Almohades), les Berbères retrouveront leur souveraineté mais dans le cadre de l’Islam (Le Abdallah ibn Yassin historique suivait le rite malékite de façon stricte; les Almoravides entreprirent de réislamiser l’Andalousie).

Tariq interprète le Coran de façon non orthodoxe, en donnant un sens hors contexte d’un verset pour en abroger un autre (*Naissance* 92). Il est néanmoins un “pratiquant sincère” (*Naissance* 93), qui, au lieu de traiter Azwaw et son “contre-Coran” d’infidèle ou d’apostat, lui voit une utilité potentielle dans la société islamique, car “par ses paraboles sagaces, il aiguillonnerait les docteurs dogmatiques et rigides de la Loi. Et, par Dieu et Sa Gloire, l’Islam avait bien besoin d’être vivifié, maintenu à l’état de veille permanente” (*Naissance* 137).

Dans *L’Homme du Livre*, Mohammed est envahi d’un doute qui est devenu certitude: “si un seul atome de ce que j’ai dans le coeur -- et dont je n’ai nulle connaissance précise et que je ne comprends pas -- était jeté sur cette colline, elle fondrait” (66). Ceci évoque le passage du Coran dans lequel Moïse demande à Dieu de se montrer à lui, ce à quoi Dieu répond: ““Tu ne Me verras pas; mais regarde la

montagne: si elle restait ferme en sa place, alors tu Me verrais”. Or quand son Seigneur eut éclaté sur la montagne, Il la pulvérisa” (VII: 143); ou encore “Si Nous avons fait descendre ce Coran sur une montagne, on aurait vu celle-ci se fendre de la crainte de Dieu” (Coran LIX: 21). Tariq reprendra le verset à son compte alors qu’il vient de battre le chef d’une tribu berbère au bras de fer: “et si un atome de ce que j’ai dans le coeur était jeté sur cette montagne, elle fondrait!” (*Naissance* 100).

Malgré les différences dans les rapports que chaque personnage entretient avec l’Islam, un trait d’union est tracé entre eux par le choix des versets coraniques qu’ils citent, et les libertés qu’ils prennent en les interprétant. Un hadith célèbre du Prophète: “l’Islam redeviendra l’étranger qu’il a commencé par être” constitue l’épigraphe de *La Mère du printemps* et conclut *L’Homme du Livre*. Ce hadith revient sous forme d’allusions dans la bouche de Raho qui insinue que les Arabes sont redevenus étrangers au Maghreb (*Mère* 42), et de Tariq dans le contexte des Musulmans en Andalousie (*Naissance* 131). Ce réseau tissé par les citations ou l’utilisation d’expressions similaires¹² inclut le scripteur et l’auteur.

VIII. Intertexte islamique

1. Citations et allusions coraniques

L’intertexte islamique des trois romans précités est composé de citations ou d’allusions au Coran ou à la tradition du Prophète (hadiths). L’ouvrage de Benchama a défriché le chemin de l’étude des versets coraniques¹³ dans les derniers romans de Chraïbi, nous espérons compléter sa recherche (lacunaire de son propre aveu).

Benchama note “l’usage parcimonieux des versets coraniques dans *Une Enquête au pays* (quatre références) tandis que les deux derniers [*La Mère du printemps* et *Naissance à l’aube*] en connaissent un nombre relativement important (respectivement 17 et 13 versets coraniques)” (130). Selon lui, “les sourates et les versets coraniques que l’auteur a mis dans la bouche de ses personnages rappellent aux hommes le caractère dérisoire de la vie terrestre et glorifient la vie céleste” (152).

Benchama caractérise les citations coraniques chez Chraïbi ainsi: “elles se ramènent généralement aux situations-limites de la condition humaine comme l’être, l’amour, la vie et la mort” (227). Pour être plus précis, certains versets fonctionnent comme leitmotifs dans l’oeuvre de Chraïbi, et les citations coraniques qui parsèment *La Mère du printemps*, *Naissance à l’aube* et *L’Homme du Livre* peuvent être regroupées selon les sujets suivants: le cosmos, l’omnipotence et l’omniprésence de Dieu, le jugement dernier et la résurrection; parmi les sourates les plus souvent citées se trouvent “Yâsîn” (XXXVI), “Ouverture” (I), “La Lumière” (XXIV), “Le Soleil” (XCI), “L’Accrochement” (XCVI).

Chraïbi introduit des citations du Coran en alphabet arabe. Sous la dédicace d’*Une Enquête au pays* se trouve écrite le “bismillah” (“au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux”) en caractères arabes; Chraïbi place son récit sous la formule pieuse traditionnelle qui précède tout acte d’écriture. Dans *Naissance à l’aube*, les premier et dernier chapitres de la partie intitulée “Un monde en marche” sont précédés de la même formule, comme pour affirmer et réaffirmer la foi du narrateur. Le dessin d’une fontaine sur

laquelle est gravée une sourate du Coran occupe une page de *Naissance à l'aube* (59). La calligraphie arabe est décrite comme reproduisant la nature: "il suffisait de suivre et de mettre en relief ce que la nature avait en gestation depuis des siècles et des millénaires: de prodigieux dessins qui vous emportaient la vue" (*Naissance* 57-58). Sur la porte d'un palais, "chaque fleur sculptée avec patience et amour est une lettre de la "Fatiha"" (*Naissance* 62). La calligraphie est l'art pictural le plus prisé dans la culture musulmane qui interdit la représentation d'êtres vivants. La première sourate du Coran (Fatiha) en caractères arabes occupe une page entière dans *La Mère du printemps* (193, intercalée au moment où Azwaw disparaît du récit pour laisser la parole à l'imam Filani), ainsi que la dernière page de *Naissance à l'aube*. De plus, le mot Allah en caractères arabes est omniprésent dans le récit, incorporé dans la narration ("le mot premier " 57), et écrit à la fin de chaque chapitre.

Le narrateur calque parfois le Coran, par exemple la phrase "et partout, par flots, les hommes entraient dans la religion de Dieu" (*Mère* 147) est une traduction d'un verset du Coran, mais elle n'est pas mise en relief par le moyen d'italiques ou de guillemets. En incorporant ce verset dans le récit, la narration valide la prophétie exprimée par le verset "Quand . . . tu verras les gens entrer dans la religion de Dieu par multitudes" (CX: 2).

Dans l'avertissement à *La Mère du printemps*, Chraïbi écrit: "si [la lumière et l'eau] viennent à manquer, l'histoire des hommes tarit." La lumière et l'eau sont des éléments omniprésents dans le Coran, aussi bien au sens littéral qu'au sens figuré de révélation. La lumière

de Dieu est mentionnée à plusieurs reprises dans le Coran (LXI: 8), tantôt comme représentant la révélation (LXIV: 8), tantôt pour désigner Mohammed (XXXIII: 46), par qui la révélation est transmise. La sourate LXI parle de la lumière de Dieu (v. 8, voir aussi LXI: 8; IX: 32); la révélation est la lumière envoyée par Dieu pour éclairer l'humanité ("croyez en Dieu et à Son Envoyé et à la lumière que Nous avons fait descendre" LXIV: 8), le Prophète est une lampe ("Prophète, Nous t'avons envoyé pour témoigner, porter la bonne nouvelle, donner l'alarme / appeler à Dieu, sur Son ordre, être un flambeau rayonnant" XXXIII: 45-46). La sourate "La Lumière" contient un verset qui revient souvent dans les romans de Chraïbi. *L'Inspecteur Ali* se termine par une naissance au son de cette sourate dont sont cités: "un olivier qui n'est ni d'Orient ni d'Occident" et "lumière sur lumière" (*L'Inspecteur* 233). Ces deux expressions sont tirées du verset suivant:

Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Semblance de Sa lumière: une niche où brûle une lampe, la lampe dans un cristal; le cristal, on dirait une étoile de perle: elle tire son aliment d'un arbre de bénédiction, un olivier qui ne soit ni de l'est ni de l'ouest, dont l'huile éclaire presque sans que la touche le feu. Lumière sur lumière! Dieu guide à Sa lumière qui Il veut . . .

-- Et Il use, à l'intention des hommes, de semblances, car Dieu est Connaisseur de toute chose (XXIV: 35).

Ce verset est cité plus longuement dans *La Mère du printemps* (156). Tout comme le figuier est un symbole du Judaïsme dans la Bible, l'olivier symbolise l'Islam dans le Coran.

Quant à l'eau, Berque indique dans son index des concepts et thèmes une cinquantaine d'occurrences (cependant il n'en mentionne que cinq). L'eau est la source de la vie, comme l'indique le verset suivant: "à partir de l'eau Nous avons constitué toute chose vivante" (Coran XXI: 30), qui est l'un des plus cités par Chraïbi (*Mère* 155; *Naissance* 54 et épigraphe de l'épilogue; *L'Homme* 35). Azwaw et Tariq diront que "l'eau est la source de la vie" (respectivement *Mère* 124 et *Naissance* 90), comme les membres de sa tribu, les Aït Yafelman, Azwaw est un "Fils de l'Eau" (*Mère* 67). Il se rend compte que les Arabes sont là où il y a les plus grands fleuves, et qu'ils sont à la recherche de l'eau. L'eau est un élément vital, et ce fait est perçu avec acuité dans les régions désertiques; dans le Coran c'est un don de Dieu: "Lui qui fait descendre du ciel une eau, dont Nous faisons sortir végétation de toute chose. . ." (VI: 99). Le parallèle est établi entre le besoin d'eau pour sustenter la vie physique et la révélation divine (qui est sans cesse comparée à de l'eau dans le Coran) pour entretenir la vie spirituelle (Ali n. 1164) . Le Coran insiste sur la nature comme l'un des signes de Dieu, et de nombreux versets tel XXX: 22: "parmi Ses signes, la création des cieux et de la terre et la différence de vos langues et de vos sortes -- En quoi résident des signes pour ceux qui savent."

Nous avons identifié les versets coraniques qui se trouvent dans au moins deux romans. Le début de la sourate "Le soleil" ("Par le soleil et son éclat") est cité à deux reprises dans *La Mère du printemps* (21, 146), de nombreuses sourates commencent ainsi, en invoquant des éléments du cosmos. Un verset de la sourate "Qaf" est mentionné à deux reprises ("Nous sommes plus proches de vous que

vosre veine jugulaire. . ." *Enquête* 199),¹⁴ une allusion à ce verset sera faite lors de la mort d'Hineb (*Mère* 189). Ce verset insiste sur le fait que Dieu est proche des hommes, et cette sourate attire en partie l'attention sur la nature comme l'un des signes de Dieu. Les premiers vers de la sourate "L'envoi" (LXXVII: 1-12) sont cités dans *La Mère du printemps* (147) et *Naissance à l'aube* (47), car ils annoncent les conquêtes islamiques. La question du vers douze ("à quand l'échéance?") revient dans *L'Homme du Livre* (19). "Tu as créé la mort et la vie précisément afin de faire de nous Ta meilleure oeuvre" (*Naissance* 132 et 186), "Nous avons créé la mort et la vie afin de faire de vous Notre meilleure oeuvre" (*L'Homme* 80) renvoie au Coran LXVII: 2 ("La Royauté").

La sourate "Yâsîn" revient le plus souvent, du moins de nom si elle n'est pas citée. Azwaw nomme son fils d'après cette sourate sur les conseils du juif Azoulay, qui prédit que cela changera le destin de la communauté berbère (*Mère* 172). Azwaw récite les six premiers vers de cette sourate à Oqba pour lui prouver sa sincérité (*Mère* 203), l'émir Badruddin récite lui aussi cette sourate (*Naissance* 78). Les vers cités par Azwaw déclarent Mohammed comme l'envoyé de Dieu chargé d'enseigner la révélation aux ignorants (*Mère* 203). Dans *L'Homme du Livre*, la première allusion coranique qui se manifeste à Mohammed sont les lettres Ya Sin, qui donnent son nom à la sourate "Yâsîn," qui est selon un hadith le coeur du Coran en ce sens qu'elle en résume les thèmes majeurs (Ali divise cette sourate en cinq sections: Truth of the Qur'ân, Confirmation of the Truth, Signs of the Truth -- parmi lesquels se trouvent la végétation, l'eau, le soleil, la lune --, Reward and

Punishment, The Resurrection). Berque voit dans les versets 33 à 44 une “plaidoirie pour la foi fondée sur les signes de la nature.”¹⁵ Dans le récit de Chraïbi les lettres “Y.S.” sont d’abord “comme surgies de la roche” (*L’Homme* 16). Lorsque le premier mot du Coran est révélé (“Lis!”), le récit de Chraïbi diffère de la tradition en ce qu’il omet la présence de l’ange Gabriel: “la Révélation était là, surgie de la roche” (*L’Homme* 101). C’est par l’intermédiaire de la nature que se fait la révélation de Dieu.

Les versets sur la résurrection sont nombreux. “Nous rassemblerons vos os où que vous soyez; Nous vous ferons revivre” (*Enquête* 199, sous une forme légèrement différente dans *Mère* 150, et *Naissance* 122) ressemble aux sourates XXXVII: 16 et LXXV: 34. Le cycle de la végétation est donné comme image de la résurrection (*Mère* 18, Coran XXXVI: 33). La résurrection est le dogme qui revient dans le leitmotiv “*se peut-il que, retournés à l’état de poussière, nous devenions ensuite une création nouvelle?*” (*Naissance* 128, *L’Homme* 18 et 24), et “*se peut-il que nos ossements soient rassemblés, où qu’ils soient éparpillés?*” (*L’Homme* 74). Cette question, posée par les incrédules, est récurrente dans le Coran et dans les derniers romans de Chraïbi, par exemple: “Alors, quand nous ne serons plus qu’ossements et détritrus, on nous ferait resurgir, d’une création nouvelle?” (Coran XVII: 49-51), et “l’homme Nous croit-il incapable de rassembler ses os?” (LXXV: 3). Le concept de la récurrence de la Création est central au système d’Ibn Arabi, “for he who has understood the reality of this recurrence of Creation has also understood the secret of Resurrection” (Corbin 205).

Chraïbi semble citer le Coran de mémoire, ce qui expliquerait les citations approximatives, qui, bien qu'inexactes, n'en changent pas fondamentalement le sens (comme la substitution de "kitabî" [livre] à "Qur'ân" dans une citation du début de la sourate "Yâsîn"). Un élément qui annonce *L'Homme du Livre* dans *L'Inspecteur Ali* est une traduction inhabituelle de la formule par laquelle presque toutes les sourates du Coran commencent ("bismillah al-rahman al-rahim") et généralement rendue en français par "au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux," mais qui devient "Au nom de Dieu Matrice et Matriciel" (145). *L'Homme du Livre* s'achève sur Mohammed récitant la révélation pour la première fois, "avec la voix du roc, du ciel, des arbres, des fleuves et des mers, des vivants et des morts" (102), la traduction de la première sourate du Coran en modifie le sens:

"Louange à Dieu, Maître des univers [Louange à Dieu, Seigneur des univers]

"Matrice et Matriciel [le Tout miséricorde, le Miséricordieux]

"Roi du jour de la Créance! [le roi du Jour de l'allégeance]

"C'est Toi que nous adorons [C'est Toi que nous adorons]

"Et c'est . . ."

Il tomba sur la terre nue, l'embrassa à pleines lèvres. Et ce fut de là, du ras de la mère nourricière, que sa voix s'éleva de nouveau:

"Et c'est Toi dont nous sommes à l'écoute. [Toi de qui le secours implorons]

"Mène-nous vers le chemin de l'équilibre . . ." [Guide-nous sur la voie de rectitude] (*L'Homme* 102; [traduction Berque])

Le premier changement significatif est celui du deuxième verset, dont la traduction par Chraïbi fait appel à un autre sens de la racine r.h.m. dont sont dérivés les termes “al-rahmân, al-rahîm” (clément, miséricordieux). “Rahim” (qu’une voyelle longue différencie de “rahîm”) veut dire “utérus, matrice,” et Berque note sur le troisième verset de la sourate “L’Ouverture” (Fatiha) que “la racine r.h.m. . . . évoque une solidarité affective, c.f. *rahim* (matrice), *çilat al-rahim* (solidarité consanguine). Cette notion vient équilibrer celle de souveraineté cosmique de Dieu, marquée par le verset précédent; le v 5 renvoie à l’une et à l’autre des deux qualifications” (Coran I: 3, note v.3). Cette traduction peu orthodoxe rappelle la méthode d’Ibn Arabi, dont l’analyse du Coran et des hadiths, basée sur une association de mots, est considérée par certains comme un blasphème (article Ibn Al-‘Arabî, *Oxford Encyclopedia*). De plus, un hadith du Prophète fait le rapprochement, et Ibn Arabi en donne l’explication suivante: “[the real] must descend through His attribute, which means that the servant is the attribute of the Real, because of the form upon which he was created, since it is “cut out” from the Divine Form, just as “The womb (*rahim*) is a branch of the All-merciful (*al-rahmân*)”¹⁶ (cité par Chittick, *Sufi* 330). Un hadith de Mohammed, “le respect des liens utérins ajoute à la vie” est l’épigraphe de la deuxième partie de *Naissance à l’aube* et de *L’Homme du Livre*.¹⁷ Ce qui peut paraître à première vue comme une transformation du discours patriarcal de l’Islam peut être rattaché à la philosophie d’Ibn Arabi, pour qui la créativité divine se révèle à travers la femme; l’être féminin devient alors l’image de la divinité créatrice (Corbin 160). “It is in the Image of the Creative

Feminine that contemplation can apprehend the highest manifestation of God, namely, creative divinity” (Corbin 159). De plus, il fait un parallèle entre la relation entre la femme et l’homme et la nature et Dieu: “Nature in relation to the Real is like the female in relation to the male, since within it becomes manifest engendering, i.e., the engendering of everything other than God. It is an intelligible reality” (cité par Chittick, *Sufi* 141). La nature est “the greatest mother of the cosmos” (cité par Chittick, 141).

Le deuxième changement est ambivalent car Mohammed semble s’adresser aussi bien à Dieu qu’à la terre, cependant être à l’écoute de la terre et de la nature, c’est être à l’écoute de Dieu dont elle est un signe tout comme les versets du Coran. En effet, le mot “âya” veut dire signe et est constamment utilisé dans le Coran à propos des éléments naturels comme signes de Dieu; il désigne également les versets du Coran).

2. Ibn Arabi

Ibn Arabi (ou Ibn Al-‘Arabî, 1165-1240) est le seul écrivain mentionné (dans *L’Homme du Livre*) et mérite donc une attention toute particulière. Ibn Arabi pousse plus loin l’affirmation du Coran qui fait de la nature un signe de Dieu et fait du cosmos une manifestation des noms de Dieu; le cosmos est un miroir dans lequel Dieu se voit (article sur Ibn Al-‘Arabî, *Oxford Encyclopedia*). L’orientalisme a légué une interprétation panthéiste de la philosophie d’Ibn Arabi, réfutée depuis (Schimmel, *Mystical* 263). D’après Chittick, “Ibn al-‘Arabî’s perspective was integrated into the mainstream of intellectual life. The result was a harmony between

reason and spiritual perception. Muslim intellectuals were rarely able to conceive of nature without seeing its roots in God” (*Imaginal* 2). Tous les spécialistes soulignent la complexité et la difficulté de l’oeuvre d’Ibn Arabi (qui couvre tous les domaines des sciences islamiques), ce qui n’a pas empêché son influence de s’exercer dans tout le monde musulman, toutes classes confondues (Chodkiewicz 1-2).

Une allusion à la pensée d’Ibn Arabi apparaît dans *La Mère du printemps* à travers Oqba, “qui ne voulait rien conquérir dans ce monde qui n’était que l’apparence face à la Réalité” (122). La Réalité est un terme récurrent dans la terminologie d’Ibn Arabi, et qui signifie “the Divine Essence considered in respect of a particular relationship which It assumes with the creatures” (Chittick, *Sufi* 37). Lors du passage dans lequel Oqba se souvient du Prophète, le mont Arafa (une des étapes du pèlerinage) devient “le djebel Rahma, le mont de la Miséricorde” (*Mère* 146). L’insistance sur la miséricorde de Dieu dans cette erreur apparente -- car elle ne peut être que volontaire -- renvoie à l’enseignement soufi qui rappelle souvent ce hadith: “God’s mercy takes precedence over His wrath” (Chittick, *Imaginal* 3). Ibn Arabi fait souvent référence à ce hadith, et avance que même les damnés finiront par bénéficier de la miséricorde de Dieu (Chittick, *Imaginal* 164).

Dans *L’Homme du Livre*, Mohammed voit Ibn Arabi qui vient d’achever *Les Gemmes de la Connaissance*, puis un homme qui lit ce livre des siècles plus tard (*L’Homme* 85-86). Ce livre (*Fusûs al-Hikam*), synthèse du droit, de la théologie, philosophie, cosmologie, psychologie, et du mysticisme islamiques, résume la pensée d’Ibn

Arabi et est, parmi ses cinq cents livres, celui qui est le plus souvent étudié (Chittick, *Imaginal* 1). Dans sa préface aux *Gemmes*, Ibn Arabi affirme que cet ouvrage lui fut donné par le Prophète lors d'une vision (Chittick, *Sufi* xvii). Dans les *Gemmes*, "chapters are dedicated to various prophets and their attributes, it being understood that each of the prophets, as a human being, also manifests the name Allah. By dealing with the prophets as human individuals, Ibn al-'Arabî is able to investigate the properties of the divine attributes when manifested in the cosmos in specific cases" (Chittick, *Sufi* 28).

L'extrait suivant d'un poème célèbre d'Ibn Arabi a encouragé à voir en lui un avocat de la tolérance religieuse:

My heart is capable of every form,
 A cloister for the monk, a fane for idols,
 A pasture for gazelles, the pilgrim's Ka'ba,
 The Tables of the Torah, the Koran.
 Love is the faith I hold: wherever turn
 His camels, still the one true faith is mine. (cité par Schimmel,
As Through 38-39)

Schimmel insiste sur le fait que ce poème est un tribut à l'Islam (*As Through* 39). Ibn Arabi compare l'Islam au soleil et les autres religions aux étoiles: "When the sun appears, the lights of the stars are hidden, and their lights are included in the light of the sun....This explains why we have been required in our all-inclusive religion to have faith in the truth of all the messengers and all the revealed religions" (cité par Chittick, *Imaginal* 125). Chittick résume l'opinion d'Ibn Arabi sur la diversité religieuse ainsi:

perfect human beings accept the truth of every belief, yet they walk on the Path of the Blessing-giver, or more specifically, the Path of Muhammad, since these paths provide the means to integration and unity, or a fuller share of the vision of God. They “believe” in all religions and all constructions of the human mind, but they have “faith” only in God as He has revealed Himself to humankind through a particular prophet. Hence their practice is based upon prophetic practice, and more specifically, on the practice of Muhammad, whose way is viewed as embracing the ways of all prophets.” (*Imaginal* 155)

Cette invitation à reconnaître Dieu dans toute forme de culte clôt *Les Gemmes de la connaissance*, livre qui est mentionné dans *L’Homme du Livre*.

IX. Synchrétisme

Lorsque Azwaw exerçait sa fonction de muezzin, sa voix était prisée parce qu’elle rendait aux mots leur qualité orale: “par les seules inflexions de la voix, derrière chaque mot, surgissait immémorial le souvenir de l’OUM-AL-KITAB, la “Mère du Livre”. . . . cette *source de la parole à l’état pur* . . . rappelait . . . cette autre vie . . . vers laquelle, à la fin de l’humanité. . . , ils étaient destinés à retourner tous, oui, tous, . . . juifs, musulmans, nazaréens ou idolâtres, de par la Miséricorde de Dieu” (*Naissance* 65). Azwaw est pris pour al-Khadir qui dans le Coran, “reveals to Moses precisely the secret, mystic truth (*haqîqa*) that transcends the *sharî’a*, and this explains why the spirituality inaugurated by Khidr is free from the servitude of the literal religion” (Corbin 55). Al-Khadir est

traduit par “l’homme vert,” ce qui l’associe à la végétation; de plus la couleur verte est la couleur de l’Islam (Corbin 56).

L’émir Badruddin, rat de bibliothèque, lit un traité dans lequel se trouve une citation également présente dans *L’Homme du Livre*: “*Si tu ne sais pas ce qui s’est passé avant ta naissance, tu resteras toujours un enfant...*” (*Naissance* 74). Tout ce que le texte nous révèle sur l’auteur est qu’il vécut au quatrième ou cinquième siècle. Baddrudin se demande:

Se pouvait-il qu’un homme qui avait vécu . . . avant la Révélation, c’est-à-dire à l’époque des ténèbres, eût expliqué avec tant de clarté ce dont il n’avait eu nulle connaissance: ces mots de lumière sur lesquels les exégètes modernes du Coran se cassaient le cerveau, les dents et la foi? ... Mais... mais, dans ce cas, il était musulman avant la lettre? Ou bien alors, la religion n’était qu’un reflet, une goutte du fleuve Vérité?... Comme des phares dans la longue nuit de l’humanité, de tels êtres reliaient la terre au ciel, et la plus haute Antiquité à ce VIIIe siècle-ci. L’Islam se devait de ressusciter leur mémoire, de les recueillir en son sein pour s’ouvrir au monde. Pour devenir adulte par la connaissance du passé. (*Naissance* 74-75)

Si l’Islam reconnaît le Judaïsme et le Christianisme, dont les fidèles sont des “gens du Livre,” Chraïbi semble vouloir inclure les croyances berbères. Un verset du Coran est un avertissement: “Je détournerai de Mes signes ceux qui témoignent de superbe sur la terre à contre-vérité” (VII:146),¹⁸ et est commenté par Ibn Arabi comme suit:

When some people saw the power of Nature's authority and did not know that this power lies only in its reception to that which the Real engenders within it, they attributed and ascribed the engendering to Nature itself. "They forgot" God through Nature, "so He made them forget themselves" (Koran 59:19), since He turned them away from the signs (*âyat*) of their own souls. This is what is meant by God's words, "I shall turn away from My signs those who wax proud in the earth without the Real." (cité par Chittick, *Sufi* 141)

Les Berbères sont donc mentionnés indirectement dans le Coran, car on peut dire qu'ils ont oublié Dieu à cause de la nature. A la fin de *Naissance à l'aube*, le texte de la Fatiha représente un poisson dans une étoile, reprenant une tradition de la calligraphie qui utilisait des versets du Coran pour représenter des animaux (Schimmel, *Mystical* 424-425). Les symboles religieux des Berbères (un poisson dans une étoile) représentent de façon métonymique l'eau et la lumière, éléments récurrents dans le Coran et la fiction de Chraïbi. Ce dessin qui clôt *Naissance à l'aube* fusionne l'Islam et les croyances berbères.

A cette fusion de symboles religieux succède une fusion de lieux de cultes dans *Naissance à l'aube*. La désignation de la mosquée de Cordoue par le mot composé "mosquée-cathédrale" est un anachronisme car utilisé lors de la construction de la mosquée en 785 (57) et lors de la visite d'Abdallah ibn Yassin (185). Cette mosquée ne fut transformée en cathédrale qu'au XVIe siècle.

L'Homme du Livre insiste sur l'héritage commun aux trois grandes religions monothéistes, et tout d'abord le fait qu'elles virent

le jour dans la même région du globe (33). Mohammed a des visions d'épisodes majeurs de la tradition judéo-chrétienne et qui sont également plus ou moins développés dans le Coran. Alors que Mohammed est en train de couper un morceau de pain, il voit Jésus lors de la Cène (59). Le nom de Jésus n'est pas mentionné mais l'allusion sera claire pour tout lecteur occidental. Un verset du Coran (XII: 4) rapportant les paroles de Joseph à son père ("ô mon père, j'ai vu onze étoiles. Et le soleil et la lune, je les ai vus prosternés devant moi" *L'Homme* 70) fait écho aux visions de Mohammed. Un échange de paroles anonymes rend à peu près la question de Zacharie lors de l'annonce de la naissance de Jean (*L'Homme* 75, Coran XIX: 8-9). Une plus grande place est faite à Moïse, le passage de la mer rouge et l'épisode du veau d'or sont brièvement mentionnés. Lorsque Moïse frappe la roche pour trouver de l'eau (Coran II: 60), Mohammed se pose la question suivante: "était-ce la même eau, sinon la même source [que Zemzem]?" (*L'Homme* 75). Cette question suggère que le Judaïsme et l'Islam sont fondés sur la même substance, malgré les différences. L'eau en tant que parole divine jaillit à différents points dans le temps et dans l'espace, mais malgré les différences entre les religions la révélation est la même. La source de Zamzam, selon la tradition islamique, jaillit lorsque Ismaël enfant gratta le sable, elle fut retrouvée par le grand-père de Mohammed, à qui fut donné l'ordre en rêve de la déterrer (*L'Homme* 76, Ibn Hicham 62). Le sacrifice d'Abraham (*L'Homme* 76, Coran XXXVII: 102)), Moïse flottant sur le Nil (*L'Homme* 78, Coran XX: 39-40) les Sept Dormants (*L'Homme* 82, Coran XVIII: 9-26), l'Annonciation (*L'Homme* 78, Coran III: 47 et XIX:

20-1), la crucifixion de Jésus (*L'Homme* 80, Coran IV: 157) apparaissent à Mohammed en rêve, soit par citation approximative de leur relation dans le Coran, soit par une description succincte de la scène. Dans son roman, Chraïbi ne présente que les éléments communs à la Bible et au Coran, il laisse de côté les points de controverse comme la mort de Jésus sur la croix (formellement réfutée par le Coran) et l'identité du fils qu'Abraham s'apprêtait à sacrifier (Ismaël selon la tradition islamique).

X. Conclusion

En Islam, seul le texte arabe sacré peut s'appeler Coran, toute traduction, aussi fidèle que possible soit-elle, ne reste que cela: une traduction (et donc trahison) du Coran. Traduire implique interpréter; ainsi, les libertés que prend Chraïbi dans sa transposition du Coran en langue française vis-à-vis du sens généralement attribué sont riches de significations. Si le Coran constitue une force pour Chraïbi, c'est parce qu'il est resté "en l'état naissant" (cité par Dubois, 24), c'est-à-dire que ce texte inchangé au cours des siècles peut continuer à donner naissance à d'autres civilisations; et ce malgré les multitudes de volumes d'exégèse coranique qui s'efforcent de le fixer une fois pour toutes. Le retour à la naissance de l'Islam en Arabie, au Maroc et en Andalousie est une illustration de ce potentiel ainsi qu'une leçon pour ses contemporains.

Dans les romans traités au cours de ce chapitre, Chraïbi met l'accent sur ce que l'Islam a de commun avec différents systèmes de croyance, en puisant ces similarités dans le texte fondateur de

l'Islam. Les citations coraniques récurrentes tissent un réseau entre *La Mère du printemps*, *Naissance à l'aube* et *L'Homme du Livre*. En insistant sur la nature comme un signe de Dieu, Chraïbi réconcilie l'Islam et le paganisme des Berbères. Le culte que les Berbères vouent à la terre, "la mère nourricière," est réconcilié avec l'enseignement du Coran, dans lequel le renouveau du cycle végétal est présenté comme un signe de la résurrection. En qualifiant Dieu de "Matrice et Matriciel," Chraïbi rend à Dieu la capacité créatrice que les Berbères attribuent exclusivement à la nature. Alors que le Coran invoque les éléments naturels (entre autres) comme preuves de l'omnipotence de Dieu, Chraïbi fait de la nature l'intermédiaire essentiel par lequel il invite à trouver Dieu. Chraïbi démarque un terrain d'entente qui peut accommoder les anciennes croyances berbères, le Judaïsme et le Christianisme, tout en restant dans les limites prescrites par le Coran, dans lequel son argument prend racine, même s'il se démarque parfois de l'acceptation usuelle. En empruntant à la pensée d'Ibn Arabi, musulman croyant et pratiquant mais jugé non orthodoxe, et en puisant dans le Coran, le syncrétisme que propose Chraïbi est donc en marge de l'orthodoxie islamique, mais à l'intérieur de l'Islam.

¹ Le héros de *Succession ouverte*, dont le parcours est semblable à celui de Chraïbi (études en France, puis petits boulots) expose dans un monologue intérieur éloquent le désenchantement éprouvé en mesurant l'écart entre la civilisation française livresque et le racisme de la société française envers les immigrés maghrébins (30-42). Son éducation lui vaut d'être considéré différemment ("*Mais vous, c'est différent. Vous êtes un évolué. Ce n'est pas du tout la même chose. Cette phrase, . . . je l'ai entendue souvent*" *Succession ouverte* 35-6). Ben Jelloun fait la même constatation dans *Hospitalité française*.

² Pour un résumé de "la révolte de Driss Chraïbi" telle qu'elle est exprimée dans ces romans, voir Urbani.

³ Déjeux remarquait de façon sarcastique: "Pratiquement on refait trop souvent un peu les mêmes thèses autour des mêmes auteurs: . . . la condition de la femme (quand on ne sait pas quoi faire, on fait son doctorat ou un mémoire sur la femme arabe). . ." (*Maghreb* 240).

⁴ Voir l'excellent article de Basfao qui remarque que l'affaire du *Passé simple*, publié début octobre 1954, n'éclate en janvier 1957 (58). La controverse surgit suite à deux articles de presse de Chraïbi parus en septembre et novembre 1956, dont deux extraits cités par Basfao explique que l'opinion de Chraïbi agit comme un parasite dans l'euphorie de l'indépendance (59):

"je ne crois pas à la civilisation occidentale comme une fin en soi, et . . . si le monde musulman, consciemment ou inconsciemment, s'y

dirige (armée, économie, canal et tutti quanti), je le considère comme vaincu d'avance. Parce qu'il n'en est pas l'aboutissement."

"Je ne suis pas colonialiste. Je ne suis même pas anti colonialiste. Mais je suis persuadé que le colonialisme européen était nécessaire, et salubre, au monde musulman. Les excès mêmes de ce colonialisme, joints aux valeurs sûres de l'Europe, ont été les ferments, le levain de la renaissance sociale à laquelle nous assistons maintenant" (Chraïbi, cité par Basfao 59).

⁵ Ces formules sont insolites car "la notion de paternité spirituelle ou autre n'est jamais appliquée à Dieu dans le Coran" (Kadra-Hadjadji n. 5, 224).

⁶ Voir le Coran II: 223, et Mernissi (*Le Harem politique* 184-188) sur la controverse qu'engendra ce verset.

⁷ Mernissi explique les raisons du ressentiment des Marocains -- et d'autres Arabes-- par rapport aux pays du Golfe, particulièrement l'Arabie Saoudite (voir *La peur-modernité* 77-78, 149, 216-218), dû au gaspillage des pétrodollars et à la guerre du Golfe (Mernissi attaque aussi bien les émirs que les pays occidentaux). L'hypocrisie des moeurs des émirs est fustigée dans "L'amour fou," nouvelle du recueil de Ben Jelloun *Le premier amour est toujours le dernier*.

⁸ On pourrait contraster la structure narrative de *La Mère du printemps* avec *Nedjma* de Kateb Yacine. Contrairement à Chraïbi, Kateb brouille la chronologie en enchevêtrant les narrateurs et les événements, rendant extrêmement ardue toute reconstitution exacte de la chronologie et du point de vue narratif.

⁹ Notons, à titre d'exemple, qu'il serait incongru d'attribuer cette affirmation à l'auteur. C'est ce que font cependant les critiques qui attribuent le point de vue d'Azwaw à Chraïbi.

¹⁰ Toutes nos citations du Coran suivent la traduction de Berque.

¹¹ Voir l'article "al-Murâbitûn" (les Almoravides) dans *The Encyclopedia of Islam*.

¹² L'expression "notre mère nourricière" pour désigner la terre est employée par Chraïbi ("Itinéraire 24), et revient dans la bouche des personnages berbères qui transmettent le récit antique (*Enquête* 207, *Mère* 94).

¹³ Dans son chapitre sur "Les calques lexicaux et l'usage des versets coraniques," Benchama inclut à tort plusieurs expressions qui sont parfaitement courantes dans la langue française (par exemple "Il y en a un autre en cours de route" pour annoncer une grossesse, Benchama 210), et qui manqueront donc de "rendre possible son ancrage culturel" (Benchama 221).

¹⁴ Selon la traduction de Berque, le verset entier dit: "Oui, Nous avons créé l'homme. Nous savons ce que lui chuchote son âme. Nous sommes plus proche de lui que sa veine jugulaire" (L: 16).

¹⁵ "Encore un signe pour eux: la terre morte, Nous la faisons revivre, Nous en faisons sortir du grain, bon à manger
Nous y installons des jardins de palmiers et de vignes, et ça et là Nous en faisons jaillir des sources
pour qu'ils mangent de son fruit, grâce au travail de leurs mains

-- En auront-ils quelque reconnaissance?

-- Gloire à la transcendance de Celui qui a tout apparié dans Sa création: leur personne, et ce qui pousse sur la terre, et ce qui leur reste inconnu!

Autre signe pour eux: la nuit, dont Nous dépiautons le jour, et les voici dans les ténèbres

et que le soleil coure vers un sien reposoir, et ce n'est là que juste réglage du Tout-Puissant, du Connaisseur" (XXXVI: 33-38).

¹⁶ Chittick précise en note que ce hadith se trouve (entre autres) dans le recueil de Bukhari, qui est, avec celui de Muslim, considéré comme authentique.

¹⁷ Bouhdiba propose la traduction suivante de ce hadith: "le lien vaginal est un surcroît d'existence," ce qui veut dire que l'ombilic est "le cordon nourricier qui rattache l'adulte à ses racines authentiques" (*Sexualité* 262).

¹⁸ La traduction d'Ali est la suivante: "I shall turn away from My messages those who are unjustly proud in the earth."

CHAPITRE 3

Tahar Ben Jelloun entre le profane et le Soufisme

I. L'écrivain entre l'Islam et l'Occident

Depuis que le Prix Goncourt lui fut décerné en 1987, Ben Jelloun est l'écrivain du Maghreb le plus connu internationalement.¹ Dès *Hospitalité française*, livre dans lequel il dénonce le racisme dont les émigrés maghrébins sont victimes en France, il se fait le porte-parole de cette communauté. Il est amené dans des articles à expliquer aux Français le pourquoi du succès électoral du Front islamique du salut en Algérie (Ben Jelloun "L'Algérie"). A propos de ses nombreuses interventions dans les médias (toujours sollicitées), il commente: "if I don't speak, the silence could be interpreted as an endorsement of such-and-such a situation. So because of my high visibility, I feel obliged to intervene in the realm of information and say what I think, so as not to let others say what I don't think" (cité par Spear, 40).

Ben Jelloun lui-même revendique ce rôle de médiateur: "J'écris pour dire le Maghreb à la France et la France aux Maghrébins. J'essaie de rapprocher peuples et cultures avec ce que je sais faire" (cité par Nicolini, "Le Goncourt"). En 1973, il devient selon ses propres termes "le porte-parole de la réalité maghrébine pour le journal *Le Monde*" (cité par Bloch-Morhange et Alper 54). A cause de l'actualité, Ben Jelloun est souvent interrogé sur l'Islam, et il

souligne toujours l'écart entre les manifestations de l'Islam rapportées par les médias et l'Islam tolérant qu'on lui a enseigné (voir par exemple son article "For Rushdie" 100). Dans une interview datée de 1984, Ben Jelloun caractérise sa relation avec l'Islam ainsi: "Mon rapport avec l'islam n'est pas religieux mais culturel. M'intéressent dans l'islam ses saints et ses martyrs qui furent les mystiques. Ainsi j'ai une passion pour al-Hallaj J'aime aussi Ibn 'Arabi. C'est par ce chemin mystique que j'aime l'islam. Mais un islam qui n'est pas admis!" (cité par Déjeux, *Sentiment* 133). Ce courant mystique de l'Islam est le soufisme, généralement caractérisé par sa séparation de la vie politique. Ben Jelloun se déclare contre tout discours religieux militant, et selon lui "l'islam des ayatollahs qui est détourné, complètement tronqué, complètement vicié . . . n'est pas du tout l'islam, comme moi, en tout cas, je l'ai appris en lisant le Coran" (cité par Rollin, 139). Il se dit "religieux, pas pratiquant, mais . . . très sensible à la mythologie religieuse" (cité par Rollin, 138). Il déplore que des sermons contre lui soient délivrés dans les mosquées par des fondamentalistes qui n'ont même pas lu ses textes (Spear 42-43). Si Ben Jelloun exprime son opinion sur la politique dans des essais et interviews, il affirme écarter délibérément ce sujet de ses oeuvres littéraires (Spear 39), ce qui n'empêche pas leur réception en France d'être nettement conditionnée par l'ambiance politique du moment.

II. Réception de l'oeuvre de Ben Jelloun

L'attribution du Goncourt de 1987 s'est faite dans un climat de montée du Front National; l'un des jurés du Goncourt a souligné

l'impasse dans laquelle le jury se trouvait: "Si nous élisons Ben Jelloun, on dira que c'est l'effet Le Pen; si nous ne l'élisons pas, ce sera aussi l'effet Le Pen" (cité par Philippe Gaillard, 44). Pour beaucoup de Maghrébins, ce prix représentait la reconnaissance de la littérature maghrébine.² Basfao souligne pertinemment que le prix individuel qu'est le Goncourt prit une dimension collective en 1987, bien que l'auteur couronné déroge dans ses romans du rôle que lui assigne la société maghrébine, à savoir "présenter sur la place publique une image de marque du groupe" (64). Ben Jelloun souligne à plusieurs reprises que bien que restreint, son lectorat maghrébin au Maghreb est le plus exigeant car il lui demande des comptes (Bloch-Morhange et Alper 56; Nicolini, "Interview" 66). Ben Jelloun contraste la position des écrivains occidentaux avec celle des écrivains africains qui eux, ne peuvent pas "se permettre d'écrire n'importe quoi, de cultiver une subjectivité totale" (cité par Nicolini, "Interview" 67).

Contrairement à ses articles dans la presse, ses oeuvres littéraires semblent ne pas remplir la fonction médiatrice entre le Maghreb et la France de manière satisfaisante selon certains critiques qui accusent Ben Jelloun de présenter une image déformée de la réalité marocaine. Parmi ces derniers se trouvent Kaye et Zoubir, qui soulignent:

A writer who believes that he is a French writer because he writes in French cannot have read very carefully the articles which greeted the award of the Goncourt to *La Nuit sacrée*. Nor does Ben Jelloun appear to have given any thought to the reason why his novel might be popular with a French

readership at a time when racism -- and particularly anti-Maghrebin and anti-Arab prejudices -- is threatening to make Le Pen a powerbroker in French politics. (38)

Par ailleurs, “Dans les nombreuses interviews accordées par Beujelloun [sic] ce fut la question incontournable: l’intégrisme, l’intolérance, l’islamisme, avec l’inévitable question sur la situation infériorisée de ‘la’ femme en pays arabo-musulman” (Déjeux, “Réception” 25).

Certains textes de Ben Jelloun ont été attaqués de façon plus ou moins virulente comme étant des caricatures se conformant aux préjugés occidentaux sur la société marocaine. Natij définit l’auto-exotisation du narrateur de *Harrouda* ainsi: “d’abord tâcher de faire croire à l’Autre que l’image, quoique erronée, qu’il a de moi me définit incontestablement; puis continuer à lui signifier qu’il a toujours raison” (41). Le narrateur d’*Harrouda* évoque sa circoncision en termes dévalorisants (en l’associant avec amputation et castration), ce qui est contraire au discours de la société musulmane.³ Natij en conclut que le lecteur anticipé par le texte appartient au monde occidental, pour qui la circoncision est une pratique répressive et récusable (40-41).⁴ Cette critique s’étend aux autres romans de Ben Jelloun, dont “les personnages et les histoires . . . sont élaborés comme réponses ajustées à un ensemble de croyances et d’images circulant dans les milieux occidentaux” (41).

Les commentaires de Kaye et Zoubir sont particulièrement acerbes:

[Ben Jelloun's] stories are locked within a discourse of Moroccan degradation and humiliation that makes the authentic elements of Moroccan culture irretrievable. Only a western readership whose taste has been debased by its participation in the hegemonic inferiorization of other cultures could provide an audience for this kind of decadence -- and give it a prize the inclusion of female excision is revelatory of the kind of compulsions under which the self-orientalizing text is produced, for female excision does not exist in Morocco or anywhere else in the Maghreb. (42-43)

Bien qu'il soit précisé dans le roman que cette pratique n'existe pas au Maghreb et qu'elle est de plus condamnée par l'Islam (*Nuit* 163), le fait de la faire perpétrer par des Musulmanes qui prétendent avoir redécouvert l'Islam semble présenter toute recherche des origines religieuses authentiques comme ayant des conséquences monstrueuses. Cependant, les critiques ont souligné l'absence de réalisme (ou plutôt l'alternance des modes) dans ces romans. Gontard place la métanarration chez Ben Jelloun (c'est-à-dire la mise en relief des procédés narratifs dans *L'Enfant de sable*) dans le courant post-moderne (*Le Moi* 13). Chaque version, présentée comme vraie par son conteur, exclut les autres; elles n'expriment donc que des "possibles narratifs" et soulignent le caractère illusoire de la fiction (Gontard, *Le Moi* 17). Même *La Nuit sacrée*, qui veut rétablir la vérité en donnant la version d'Ahmed / Zahra, est un récit à "modalités multiples" (Gontard, *Le Moi* 33). Marrouchi caractérise ces changements de modes dans *La Nuit sacrée* ainsi: "the reader moves from the fairy tale . . . to a utopia . . . , from realism to

allegory, and from the sentimental novel to fantasy narrative” (73). Plusieurs épisodes oscillent entre réalité, hallucination, rêve et imaginaire, la narratrice elle-même renonce “à distinguer le réel de l’imaginaire” (*Nuit 44*).⁵ Saïgh Boustia note deux types de discours: un récit linéaire entrecoupé de séquences en marge du récit dans *La Nuit sacrée* (“Béances” 122). “Ainsi, là où il y a rivalité entre les voix et les versions dans *L’Enfant de sable*, nous avons une rivalité entre la vérité hypothétique, le réel probabilitaire, le rêve en instance, l’imaginaire béant et le mystère présenté comme une vérité qu’on ne songe ni à contester ni même à vérifier” (“Béances” 126).

Cette incertitude du récit fait écho à celle qui a trait à l’identité du personnage. L’ambivalence de l’identité sexuelle d’Ahmed / Zahra se prête à plusieurs lectures, et peut aussi bien représenter l’identité instable de l’intellectuel maghrébin pris entre l’Occident et l’Orient (Saïgh Boustia, *Lectures* 120; *Memmes* 11)⁶ et qui écrit sa culture dans la langue de l’ancien colon (Erickson, “Femme” 290), comme, par extension, la littérature maghrébine de langue française (Cazenave 450), et le Maroc⁷ dont l’identité a été détournée par la colonisation (Cazenave 449).

Malgré ses précisions dans le texte, et l’oscillation constante du récit entre les modes onirique et réaliste, Ben Jelloun se rend compte que le danger d’une lecture littérale du roman n’est pas écarté. Interrogé au sujet de la scène de l’excision, sa première réaction est de démentir l’existence de cette pratique au Maghreb et sa prescription par l’Islam (Rollin 139). Boughali reproche à Ben Jelloun de ne pas s’être interrogé “sur les dangers réifants auxquels il expose les personnes qu’il manipule et présente” et il s’indigne de

voir “Arabes et Marocains traînés dans la double boue d’un exotisme à la commande et de l’irresponsabilité honteusement ludique du prétexte scriptural” (124).

III. Les intertextes de *L’Enfant de sable* et *La Nuit sacrée*

Si certains critiques placent la technique narrative de Ben Jelloun dans la lignée du postmodernisme, du nouveau roman, et de Borges, d’autres tracent son origine dans la culture arabo-musulmane. Dans un article analysant les comptes rendus sur *La Nuit sacrée* dans la presse francophone d’Europe, Déjeux note que tous font référence aux *Mille et une Nuits*, et placent le roman de Ben Jelloun dans le genre du conte oriental. D’après S. Gaillard, *Les Mille et une nuits* et le conte oral sont les modèles de *La Nuit sacrée* (137). Une connaissance de la culture arabo-islamique est nécessaire pour comprendre certains aspects des romans de Ben Jelloun. Sellin insiste sur l’alternance des codes qui caractérise la littérature maghrébine de langue française, et certains romans de Ben Jelloun en particulier (44). Revillon a analysé *La Prière de l’absent* à la lumière de la légende des Sept Dormants, relatée dans la sourate XVIII du Coran. Gibbins décèle dans les romans de Ben Jelloun “an almost desperate plea for the preservation of the Islamic dialogical tradition, the presence of which in his novels is often mistaken for postmodern literary techniques” (31-32).

Lors d’un entretien, Ben Jelloun a déclaré: “je ne connais Borges que pour l’avoir lu, mais il m’a apporté une grande liberté. Son utilisation du mensonge m’a appris ce que peut être la liberté dans l’écriture. Je n’écris pas comme lui, mais il m’inspire Une

grande inspiration me vient des poètes, . . . et pour le monde arabe, les Soufis” (cité par Brahim, 43). Memmes souligne que “parler d’interculturalité’ implique nécessairement d’évaluer la place et la portée de chaque culture dans cette rencontre (supposée euphorique) ainsi que le véritable rapport qu’elles entretiennent et que le trait d’union ‘inter’ tend à masquer derrière une sécurisante autant que gratifiante égalité” (“L’interculturel” 74). Ben Jelloun puise dans les traditions occidentale et arabe, et le rapport entre elles est problématisé dans *L’Enfant de sable*, roman dans lequel les allusions à Borges et à l’héritage islamique sont inextricablement liées.

Dès *La Prière de l’absent*, Ben Jelloun fait allusion à une nouvelle de Borges en disant de l’aventure de ses personnages qu’elle “ressemblait à un jardin dont les sentiers bifurquaient dans la tête d’un conteur qui ne savait plus où mener ses personnages” (217). L’introduction du célèbre écrivain argentin en tant que personnage dans *L’Enfant de sable* est l’un des éléments les plus commentés par les critiques. Chevalier voit une filiation entre Borges, dont les ascendances paternelle et maternelle lui légèrent l’anglais et le français, et Ben Jelloun partagé entre le français et l’arabe (62). D’après Erickson, le personnage du Troubadour aveugle, étranger, à la recherche d’une femme arabe, “is homologous with the North African, at once subject of his narratives proper and object-Other (shadow without substance) of the narratives of Western society, recounting his ‘tale’ in the language of another, menaced with the loss of his own culture and autonomous existence” (“Writing Double” 116).

Dans sa présentation du personnage du Troubadour aveugle, Ben Jelloun reprend la technique de Borges: le personnage ne mentionne jamais son nom, mais donne suffisamment d'éléments biographiques et de citations de ses nouvelles pour rendre possible l'identification. Mais pour ce Borges fictif, les rapports vont être inversés: il se trouve à son tour confronté à une énigme par la femme arabe qui lui rend visite. Le chapitre du Troubadour aveugle est lu par la plupart des critiques comme contenant la clef du roman, de par les indices laissés par la visiteuse et les allusions au Zahir et au bâttène. Memmes l'interprète comme suit: le symbolisme de l'anneau à sept clés renvoie à la structure du roman, les sept clés représentent les sept versions⁸ d'une histoire sans dénouement; l'horloge sans aiguilles la dimension atemporelle d'un conte et des vérités qu'il transmet, la pièce la personnalité d'Ahmed / Zahra ainsi que le récit entre le réel et l'imaginaire (156). Cependant, faire de ces éléments la clef du roman contredit l'affirmation qu'il fait par ailleurs que chaque version de l'histoire annule les autres.

Les emprunts de Ben Jelloun à Borges peuvent être regroupés en deux catégories: l'une ayant trait à la narration, l'autre à des éléments provenant de la culture arabo-musulmane. Gontard fait de l'intertexte borgésien un élément essentiel de la pratique métanarrative de Ben Jelloun. Cependant, Ben Jelloun fait remonter cette technique à Diderot en faisant allusion à *Ceci n'est pas un conte*, qui place le récit sous le signe de l'ambiguïté entre la réalité et la fiction: "comme ma vie n'est pas un conte, j'ai tenu à rétablir les faits" (*Nuit 6*). D'autre part, Memmes rapproche la narration de *L'Enfant de sable* du récit d'un conte dans une halqa⁹ traditionnelle,

où “l’histoire n’est pas une fin en soi. Admettant souvent une pluralité de significations, elle donne fréquemment lieu à un débat.... Les différentes interventions (tant des conteurs que des auditeurs) montrent que le sens de l’histoire n’est ni littéral ni unique” (143). Pour reprendre les termes de Marrouchi, “Ben Jelloun has drawn attention to the self-representational narrative act by taking recourse to elements borrowed from traditional culture” [la narration de *La Nuit sacrée* a également lieu dans l’espace d’une halqa] (72). Ces allusions à différentes traditions (Diderot, Borges, la tradition orale maghrébine, *Les Mille et une nuits*) empêchent d’attribuer de façon exclusive l’influence de l’une d’entre elles sur Ben Jelloun, chez qui elles coexistent, et d’attribuer la prérogative de l’origine de cette technique narrative à une tradition.

L’érudition cosmopolite de Borges puise ses références dans diverses traditions culturelles, parmi lesquelles se trouve l’Islam. On a beaucoup insisté sur l’emprunt par Ben Jelloun des techniques narratives de Borges, mais un trait saillant de Borges en ce qui nous concerne est sa connaissance du mysticisme musulman auquel il est parfois fait référence dans ses nouvelles. Bien que la fascination de Borges porte principalement sur le mysticisme juif, il connaît également d’autres traditions mystiques, les poètes soufis inclus.¹⁰

Les références mystiques des nouvelles de Borges intitulées “L’approche d’Almotásim” et “Le Zahir” sont empruntées à l’Islam; elles font référence au mysticisme musulman. *La Conférence des oiseaux*, d’Attar, est une allégorie de l’âme humaine dans sa quête de Dieu, jusqu’à ce que le chercheur découvre que ce qu’il cherche

est en lui. “Le Zahir” se termine sur l’évocation de la pratique soufie connue sous le terme de “dhikr” (remémoration) et qui consiste à répéter sans cesse le nom de Dieu afin d’atteindre l’union avec le divin.

Outre l’allusion du titre de *L’Enfant de sable* à la nouvelle de Borges “Le livre de sable” (et au recueil qui la contient), Gontard note que l’image du miroir, les citations et le goût de l’énigme sont caractéristiques de l’univers de Borges (*Le Moi* 23-26). Fayad note que l’adjectif “secret” est répété fréquemment dans l’oeuvre de Borges, ainsi que dans *L’Enfant de sable* (294). Elle affirme: “This opposition between the apparent and the hidden is picked from Borges’s works in accordance . . . with the thematics of Ben Jelloun’s novels: it echoes the double identity of the main character” (295). Tout comme la nouvelle de Borges “The Cult of the Phoenix,” qui tourne autour d’un rite secret sans jamais le dévoiler, *L’Enfant de sable* tourne autour d’un secret jamais révélé. Cependant, le mot “secret” fonctionnant comme un leitmotiv dans les romans de Ben Jelloun, attribuer exclusivement cette référence à l’intertexte de Borges occulte l’origine arabe que le texte même lui donne (“Es-Ser El Mekhfi,” *Enfant* 203) et qui renvoie à la tradition mystique musulmane. Le mot “secret” (sirr) est récurrent dans la poésie d’al-Hallaj, poète mystique dont le nom est fréquemment cité dans les romans de Ben Jelloun: “Tu habites là, dans mon coeur, où résident, venant de Toi, des secrets. Bienvenu sois-tu, pour cette demeure! Bienvenu, plus encore, pour qui l’avoisine! Car, en dedans, nul n’y est plus que Toi-même, suprême secret que j’y devine” (*Dîwân* 64). Un poème célèbre d’Al Hallaj commence par cette apostrophe “Ya

via Borges chez Ben Jelloun sont donc en quelque sorte une réappropriation.

Alors que la nouvelle de Borges tourne autour d'une pièce de monnaie nommée le zahir, le personnage arabe de Ben Jelloun amène au Borges fictif de *L'Enfant de sable* une pièce connue sous le nom de bâttène. Ce bâttène que la femme pose sur le Coran, et dont chaque face représente le même visage, l'un masculin, l'autre féminin, rappelle que l'homme et la femme ne sont que deux facettes de l'être humain. Ces deux termes dans le Coran sont deux des 99 noms de Dieu, "le Manifeste et le Caché" (LVII: 3). Ces termes s'appliquent également aux versets du Coran: "There is no verse of the Koran which does not have an outward sense (*zahr*), an inward sense (*batn*), a limit (*hadd*), and a place to which one may ascend (*muttala'*)" (cité par Chittick, *The Sufi* 363). Ce hadith est fréquemment cité par les Soufis, Ibn Arabi inclus, bien qu'il ne se trouve pas dans les sources habituelles (Chittick, *The Sufi* n. 5, 412). Ces termes évoquent d'une part les querelles entre linguistes des écoles zahirite et batiniste ayant cours à Cordoue au XIe siècle. "Batinists held that meaning in language is concealed within the words . . . The Zahirites . . . argued that words had only a surface meaning" (Marrouchi n. 1, 80).¹³ Ibn Arabi lie le "zâhir" au corps et le "bâtin" à l'âme (Chittick, *The Sufi* 152). Selon lui, "Every seeker of his Lord must be alone with himself with his Lord in his inmost consciousness, since God gave man an outward dimension (zâhir) and an inward dimension (bâtin) only so that he might be alone with God in his inward dimension and witness Him in his outward dimension with the secondary causes (cité par Chittick, *The Sufi*

158). La réalité de l'être réside dans la rencontre de son visible et de son caché (Memmes 152).

L'oralité et l'écriture sainte sont respectivement associées aux milieux féminin et masculin dans le chapitre sur l'enfance d'Ahmed. Ainsi, les "mots féminins du hammam . . . souillent l'enfant tandis que les mots du Coran l'élèvent. Mais cette élévation est un jeu et non un transport mystique" (Chevalier 66). Si le hammam et la mosquée semblent être deux mondes antithétiques, l'un associé aux femmes, l'autre réservé aux hommes, ils sont en fait complémentaires, car le hamman est un lieu de purification du corps, laquelle est exigée avant d'accomplir les prières (Bouhdiba, "Hammam" 9). Bouhdiba souligne l'ambiguïté du hammam, qui est "la médiation nécessaire entre la jouissance sexuelle où le Musulman devient impur . . . et le moment où il fait sa prière, lit le Coran" ("Hammam" 11).

A propos du tapis de prière sur lequel est reproduit un dessin érotique, le Troubadour s'exclame: "Jamais un bon musulman n'irait faire sa prière sur un dessin érotique du XVIe siècle!" (*Enfant* 190). Cependant, cet objet peut également évoquer l'harmonie de la sexualité et de la religion en Islam, ainsi que la poésie mystique dans laquelle l'amour profane est une métaphore de l'union avec le divin.

Le titre du quatrième chapitre de *La Nuit sacrée* ("le jardin parfumé") reprend le titre d'un manuel d'érotologie arabe *Le jardin parfumé du cheikh Nefzaoui* d'al-Nafzani. Contrairement à ce que l'allusion de son titre laisse présager, ce chapitre relate la visite de Zahra dans un village d'enfants d'où la sexualité est bannie. Dans la version d'Amar, Ahmed rappelle que "Tant de livres ont été écrits

sur les corps, les plaisirs, les parfums, la tendresse, la douceur de l'amour entre homme et femme en Islam . . . , des livres anciens et que plus personne ne lit aujourd'hui. Où a disparu l'esprit de cette poésie?" (*Enfant* 158). Bouhdiba a contrasté "la vision islamique de la sexualité" avec "la pratique sexuelle en Islam" (titres des deux parties de son ouvrage *La sexualité en Islam*). Le modèle islamique se présente comme une synthèse harmonieuse. Cependant,

L'idéal unitaire, rarement réalisé en fait, nous autorise à repérer comme une antinomie entre l'éthique et le fiqh. En matière de sexualité on peut dire que le fiqh se dresse contre l'éthique puisqu'il organise la vie communautaire non pas en fonction de la complémentarité foncière des sexes mais en fonction de leur dissociation. Le passage du Coran et de la Sunna au fiqh est un passage de l'unité harmonique des sexes à leur dualité, [ainsi qu'une] ruine progressive de l'éthique mohammédienne de la tendresse conjugale. (Bouhdiba, *Sexualité* 260)

Cette unité harmonieuse est loin de la réalité familiale qu'Ahmed a connu, "avec le père tout-puissant et les femmes reléguées à la domesticité," et qu'il rejette (*Enfant* 89).

Gontard conclut en admettant la possibilité d'une lecture religieuse de *La Nuit sacrée*; il reconnaît que c'est sur

une vision très mystique de l'existence que s'achève *La Nuit sacrée*. L'homme mène sur terre une vie séparée de l'être et l'identité n'est qu'une illusion qui ne renvoie jamais qu'à une altérité infinie. Pour retrouver le Consul et accéder ainsi à l'unité de l'être, il faudra à Zahra entrer dans la lumière, au-

delà de la vie, c'est-à-dire dans la mort. . . . ce dénouement, dans sa forme symbolique, permet le retour du religieux qui vient casser la force subversive du texte.” (*Le Moi* 46)

Comme cette citation l'indique, la conclusion de Gontard manque de rigueur, l'imagerie soufie qu'il discerne est pour le moins vague et mérite d'être élaborée. Au contraire, Déjeux soutient que Zahra ne réalise pas d'expérience mystique, et que les références aux soufis al-Hallaj et Ibn Arabi par Ben Jelloun “sont de l'ordre de la jouissance esthétique ou poétique ou encore de l'ordre de la réaction contre le dogmatisme, l'institution, le légal, etc., non de l'ordre de la vie ascétique et mystique dans la foi et en tant que telle” (“Les romans” n. 34, 282-3). Donner une interprétation mystique sur la seule mention d'illustres soufis manque d'une base solide; en même temps la récurrence des allusions au mysticisme musulman chez Ben Jelloun ne peut être ignorée. Selon Gibbins, cette tradition de l'Islam mystique permet à chaque individu d'interpréter le texte sacré; elle est menacée par les intégristes qui veulent imposer leur lecture (34). Au contraire, Michel-Mansour conclut que l'allusion à l'école *battiniya* promulgue un certain élitisme spirituel: seuls les initiés sont en mesure d'interpréter le sens ésotérique du texte coranique (109). Nous verrons que dans *L'Enfant de sable* et sa suite abonde une symbolique dédoublée, qui confère au texte son équivoque.

Ben Jelloun a déclaré: “Dans tous mes livres il y a cette référence positive au mysticisme, parce que finalement c'est une réponse au fanatisme” (cité par Déjeux, “Les romans” 282). Le fanatisme est clairement dénoncé dans *La Nuit sacrée* par les personnages de

Zahra et du Consul lors d'un bref échange (*Nuit 78-79*), ainsi que ceux qui "invoquent la religion pour écraser et dominer" (*Nuit 79*).¹⁴ Des actes criminels (comme le viol et l'excision) contre le corps féminin sont perpétrés sous le couvert d'une religion qui les interdit (l'homme et les soeurs récitent la formule inaugurale rituelle "au nom de Dieu, le Clément le Miséricordieux" avant de passer à l'acte).

Les sourates ou versets du Coran mentionnés sont principalement liés à la loi sur l'héritage (*Enfant 18, 53, 180*) et aux hypocrites. La sourate IX ("Revenir de l'erreur ou l'immunité"), dont la majeure partie traite des hypocrites, est mentionnée par le Troubadour aveugle (*Enfant 177*). Le consul cite le deuxième verset de la sourate "Les impies" (LXIII, traduite "Les hypocrites" par Berque), ce faisant il assimile les croyants fanatiques et les impies (*Nuit 79*).

Les noms de poètes musulmans sont mentionnés (et parfois cités) par les personnages. La plupart de ces poètes furent accusés à un moment donné d'hérésie (pour Ibn al-Fârid, voir Schimmel, *As Through* n. 143, 225; l'oeuvre d'Ibn Arabi, jugée hérétique par ses contemporains orthodoxes, fut de nouveau interdite par Al-Azhar en 1979 [Schimmel, *As Through* 39], al-Hallaj fut exécuté). Amar mentionne Ibn Arabi et al-Hallaj, il présente une société qui a perdu le souvenir de sa tradition mystique. Endormi dans la mosquée, il est réveillé par des vigiles qui vérifient son identité, il se retient de leur parler d'Ibn Arabi et d'al Hallaj car "ils auraient cru qu'il s'agissait de meneurs politiques en exil, de frères musulmans voulant prendre le pouvoir dans le pays" (*Enfant 146-7*). La dimension politique de l'Islam (représentée par les Frères musulmans) est ici donnée en

contrepoint à son courant mystique. Schimmel contraste ces deux grandes figures (récurrentes dans l'oeuvre de Ben Jelloun): "With Ibn 'Arabi, Islamic mysticism comes close to the mysticism of infinity, and his approach is theosophical or gnostic rather than voluntaristic, for his goal is to lift the veils of ignorance which hide the basic identity of man and the Divine, while in early Sufism the element of personal love between man and God was predominant" (*As Through* 38). Contrairement à al-Hallaj, Ibn Arabi recourt à l'amour profane, mais ses propres commentaires donnent une interprétation mystique (Schimmel, *As Through* 40).

Outre Ibn Arabi et al-Hallaj, *L'Enfant de sable* et *La Nuit sacrée* citent al-Ma'rri, Ibn al-Fârid, al-Maghrebi, et les poètes mystiques en général. Après avoir écouté l'histoire de Zahra, le Consul fait le rapprochement suivant: "Cela nous ramène à nos poètes mystiques pour qui l'apparence était le masque le plus pervers de la vérité" (*Nuit* 134). *L'Épître du pardon* d'Abû-l-Alâ al-Ma'arrî est mentionnée à deux reprises dans *La Nuit sacrée*. Quelques vers, qui servent de mots de passe dans le village d'enfants, en sont cités (*Nuit* 41), et cet ouvrage revient lors de la vision du Consul d'une bibliothèque humaine (*Nuit* 98). Al-Ma'arrî vécut une existence recluse et ascétique "dans ce qu'il appelait la triple prison de sa maison, de la cécité qui l'avait frappé à l'âge de quatre ans, et de son corps" (Monteil 21). *L'Épître du pardon* est une oeuvre hétéroclite qui doit son titre à un "dialogue des morts entre des poètes mécréants, mais pardonnés" (Monteil 23). Une citation attribuée à Ibn al-Fârid, poète soufi dont les poèmes peuvent être lu comme des poèmes d'amour ou mystiques, clôt une lettre du correspondant anonyme d'Ahmed

(*Enfant* 92). Ibn al-Fârid est connu pour une ode qui chante le vin de l'amour divin ("Khamriyya"), et le "Tâ'iyya," dans lequel il reprend une image auparavant utilisée par Ibn Arabi: "the description of the shadow play, where the world is a screen on which the showman makes the puppets move, only to take them back, in the end, into the undifferentiated unity (Schimmel, *As Through* 44). Quant à al-Maghrebi, il est l'un des poètes convaincu, après Ibn Arabi, de l'Unité de l'Être, exprimée sous couvert d'images sensuelles pouvant être interprétées de façon mystique (Schimmel, *As Through* 63).

L'ambivalence de Ben Jelloun vis-à-vis de l'Islam (admiration pour la tradition mystique, répulsion pour le fondamentalisme) se retrouve dans le rapport ambigu que plusieurs de ses personnages entretiennent avec l'Islam. Amar dit s'être rendu à la mosquée "non pour prier, mais pour [s]e recueillir," il explique: "L'Islam que je porte en moi est introuvable, je suis un homme seul et la religion ne m'intéresse pas vraiment" (*Enfant* 146). De même, Fatouma a accompli le pèlerinage à la Mecque "plus par curiosité que par foi" (*Enfant* 164).¹⁵ Elle passe plusieurs nuits dans une mosquée qui lui sert de refuge (*Enfant* 166). Ahmad refuse la fatalité musulmane (dont il met en question le bien-fondé en se demandant si elle existe --*Enfant* 88), comme l'indique sa récusation du verset "Nous appartenons à Dieu et à lui nous retournerons" (*Enfant* 94). De même lorsqu'il dit à ses soeurs: "si la femme chez nous est inférieure à l'homme, ce n'est pas parce que Dieu l'a voulu ou que le Prophète l'a décidé, mais parce qu'elle accepte ce sort" (*Enfant* 66). Dans la version d'Amar, Ahmed croit en Dieu et ses prophètes (*Enfant* 153) et en ce que dit le Coran (*Enfant* 159). La femme qui

rend visite au Troubadour aveugle a un rapport ambivalent avec le Coran, elle dénonce d'une part l'injustice des versets qui "ne donnent pas raison à la femme" (*Enfant* 180); d'autre part, lorsqu'elle psalmodie un passage, elle est décrite comme "plongée dans le Livre, avec la béatitude et la passion de l'être qui venait de trouver ce qu'il cherchait depuis longtemps" (*Enfant* 177).

Zahra et le Consul apprécient le Coran comme "une poésie superbe" (*Nuit* 79). Le Consul ne sait comment répondre aux questions que lui posent les enfants à l'école coranique où il enseigne. Son approche du texte sacré est plus littéraire que dogmatique. D'après Chalié, la comparaison du Coran à de la poésie veut inciter à retourner aux sources, réinterpréter le texte afin de corriger la différence entre la religion telle qu'elle devrait être et le profil de l'Islam contemporain. Au contraire, nous pensons que cette comparaison ne fait que souligner la multitude de sens qui peuvent être attribués à un texte, et donc annule la possibilité d'une interprétation unique. Zahra insiste à deux reprises sur le droit à la liberté de penser (*Nuit* 79), elle ne préconise pas le remplacement d'une vision de l'Islam par une autre. De plus, cette comparaison est ambiguë car elle rappelle les attaques des adversaires de Mohammed qui l'accusaient de n'être qu'un poète, ainsi que la critique contenue dans le Coran contre les poètes (XXVI: 224).

Le Consul semble détourner une expression du Coran. Dans un mot qu'il laisse à Zahra en prison, il écrit: "Seule l'amitié, don total de l'âme, lumière absolue, lumière sur lumière où le corps est à peine visible. L'amitié est une grâce; c'est ma religion, notre territoire; seule l'amitié redonnera à votre corps son âme qui a été

malmenée” (*Nuit* 173). L’expression “Lumière sur lumière” est tirée du Coran (XXIV: 35), et certains Soufis (al-Hallaj, Attar) l’interprètent comme référant à Dieu et à Mohammed, Mohammed étant l’ami de Dieu (Schimmel, *Mystical* 215). La théorie de l’annihilation dans le Prophète, étape intermédiaire avant de pouvoir atteindre l’annihilation dans Dieu, sera développée par les Soufis au dixième siècle (Schimmel, *Mystical* 216). Zahra en prison commençait “à être obsédée par l’idée d’une grande lumière qui viendrait du ciel ou de l’amour” (*Nuit* 173). L’oscillation entre l’amour profane et sacré caractérise la poésie soufie.

Zahra se dit être “une renoncée dans le sens mystique, un peu comme Al Hallaj. . . . J’ai arraché les racines et les masques. Je suis une errance qu’aucune religion ne retient” (*Nuit* 83). Hallaj distingue trois phases de la vie mystique: ascèse, purification passive et vie d’union, qu’il résume ainsi: “Renouncing this world is the asceticism of the senses; renouncing the next life is the asceticism of the heart; renouncing oneself is the asceticism of the Spirit” (cité par Massignon, *The Passion* III: 40). Al-Hallaj est célébré dans la littérature soufie comme celui qui est mort pour avoir divulgué le secret de l’union de l’homme et Dieu (Schimmel, *As Through* 30). “Persian poets have therefore woven a veil of symbols in order to point to and at the same time hide the secret of love, longing, and union” (Schimmel, *As Through* 73). Hallaj “calls people to kill him, for . . . death seemed to be the only way to achieve lasting union with the Divine Beloved” (Schimmel, *As Through* 32). Il sera exécuté en 922, devenant le premier mystique musulman à avoir désiré mourir par amour.

Le voyage du Consul et de Zahra s'inscrit dans une longue tradition musulmane.¹⁶ Memmes rappelle que le voyage et l'exil sont à la base de l'Islam, à commencer par l'Hégire, puis les traditionnistes qui sillonnaient le monde musulman pour recueillir les Hadiths, et le cinquième pilier de l'Islam, le pèlerinage à La Mecque (191). De plus, pour les Soufis "le voyage et l'errance constituent un moyen privilégié pour rencontrer l'Autre, 'l'alter ego' divin de leur être" (Memmes 193). Gontard suggère qu'Ahmed a choisi l'ascèse mystique et qu'il traverse les stations de solitude et retraite, abstention, renoncement, silence (*Moi* 21). L'itinéraire de Zahra peut être rapproché de certaines des stations distinguées par les Soufis dans leur effort d'union avec Dieu. Les différentes stations sont nombreuses et varient selon les manuels de soufisme, parmi les principales sont le repentir, la confiance en Dieu, la pauvreté, l'amour ou la gnose (Schimmel, *Mystical* 100). Arberry en énumère quarante-cinq, parmi lesquelles se trouvent conversion, solitude et isolement, ascèse, silence, peur, espoir, chagrin, satisfaction, souvenir, sainteté, pureté, voyage, amitié, gnose, amour. Zahra distingue trois étapes dans son itinéraire: "Il m'avait fallu l'oubli, l'errance et la grâce distillée par l'amour, pour renaître et vivre" (*Nuit* 138).

Les poètes mystiques utilisent l'image du voyage ou de l'amour profane pour exprimer leur quête de l'union avec Dieu. "Time and again they return to the image of the mirror, which reflects the beauty of the Beloved and, having lost its own identity, has become more He than He Himself The whole world is, for the discerning eye of the true lover, nothing but the mirror of God's

eternal beauty” (Schimmel, *As Through* 80). Corbin explique: “It is He who in every beloved being is manifested to the gaze of each lover . . . and none other than He is adored, for it is impossible to adore a being without conceiving the Godhead in that being So it is with love: a being does not truly love anyone other than his Creator” (146). Selon un hadith, “the faithful is the mirror of the faithful,” et les Soufis voient dans le comportement de leur entourage un reflet de leurs propres actes (Schimmel, *Mystical* 228). L’imagerie mystique recourt au voyage pour symboliser la quête de Dieu, et à l’amour humain pour exprimer l’union avec le divin (Schimmel, *Mystical* 4-5). “This love is realized through suffering --man can be united with the divine will by accepting suffering” (Schimmel, *Mystical* 72). Dans cette union, le sexe importe peu, car “in the unity of God . . . no distinction can be made between man and woman” (Schimmel, *Mystical* 41).

Le symbolisme fluctue dans *L’Enfant de sable* et *La Nuit sacrée*. Tout comme Ahmed / Zahra est entre deux identités, le secret est double. L’homme au turban bleu (l’un des conteurs) voit Ahmed / Zahra qui lui reproche “d’avoir trahi le secret, d’avoir souillé par [s]a présence l’Empire du Secret, là où le Secret est profond et caché. J’étais habité par Es-ser El Mekhfi, le Secret suprême” (*Enfant* 203). Avec une minuscule, le “secret” est la véritable identité sexuelle d’Ahmed (*Enfant* 137); avec une majuscule, ce terme renvoie au vocabulaire de la mystique. Massignon explique l’homme selon le Coran, où parmi les termes énumérés se trouve: “*Qalb*, le coeur. L’essentiel de l’homme, c’est au dedans d’un morceau de chair placé dans ce creux central, un mouvement: oscillation

régulatrice, pulsation permanente et incommunicable, ressort caché des gestes. C'est le lieu secret et caché, *sirr*, de la conscience" (*Passion* 477), dans lequel l'union avec le divin a lieu. Ce leitmotiv du secret dans les romans de Ben Jelloun évoque le surnom d'al-Hallaj al-asrâr, ce qui veut dire le cardeur des âmes ou selon la traduction de Massignon "le cardeur du plus intime secret dans les consciences" (Introduction xvii), *asrâr* étant le pluriel de *sirr*. Par sa méthode d'introspection mystique universaliste, al-Hallaj cherche et veut faire trouver Dieu par chacun au fond de son âme (Massignon, Introduction xvii).

Tout comme les allusions au secret, le chiffre sept est récurrent dans ces romans. Le premier conteur annonce que le livre a sept portes (*Enfant* 13), qui correspondent dans le texte à différents moments de la vie (la porte du vendredi est celle de l'enfance, la porte du samedi l'adolescence). Le père vit la naissance de ses sept filles comme une malédiction (*Enfant* 17). L'égyptienne qui donne la trame de l'histoire au conteur l'enjoint de transmettre le récit "en le faisant passer par les sept jardins de l'âme" (*Enfant* 208). Le cavalier qui enlève Zahra a sept secrets (*Nuit* 42). L'homme au turban bleu explique que "Si notre ville a sept portes c'est qu'elle a été aimée par sept saints" (*Enfant* 202). Marrakesh est l'une des villes qui se dit protégée par les Sept saints qui, selon les Soufis, sont ceux dont les coeurs sont comme celui d'Abraham (Schimmel, *Mystical* 202). Dans le Coran, les cieux sont au nombre de sept (II: 29), et l'enfer a sept portes (XV: 44). Sept récitations du Coran sont reconnues. L'essence du Coran est contenue dans les sept versets de la Fatiha, désignée sous le terme "les sept redoublements" dans la traduction

de Berque (Coran XV: 87), c'est-à-dire les sept vers les plus souvent répétés.¹⁷ Selon la théorie moniste, l'âme a sept enceintes qui correspondent aux sept Noms Divins les plus prisés par les croyants (Massignon, *The Passion* I: 130). Certains mystiques (tel Attar) comptent sept stations pour arriver à l'annihilation dans Dieu ("Fana"): la recherche, l'amour, la connaissance, l'indépendance, l'unité, l'émerveillement et le dénuement qui équivaut à une mort mystique (Chebel 384; Schimmel, *Mystical* 123).

Dans un extrait du journal lu par le conteur, Ahmed écrit: "S'il n'y avait ce corps à raccommoder, cette étoffe usée à rapiécer, cette voix déjà grave et enrouée, cette poitrine éteinte et ce regard blessé, . . . ce livre sacré, cette parole dite dans la grotte et cette araignée qui fait barrage et protège" (*Enfant* 94). Le livre sacré est le Coran, révélé pour la première fois dans la grotte du mont Hira. Le symbolisme de l'araignée est ambivalent, car positif dans la tradition et négatif dans le Coran. Selon la tradition, le Prophète et Abou Bakr en fuite furent sauvés de leurs poursuivants par la toile qu'une araignée tissa à l'entrée de la grotte dans laquelle ils s'étaient cachés. La sourate "L'araignée" tient son nom du verset qui compare le polythéisme à la fragilité d'une toile d'araignée: "La semblance de ceux qui se donnent en place de Dieu des protecteurs est celle de l'araignée se donnant une maison: la plus faible des maisons est, assurément, celle de l'araignée" (XXIX: 41). De même, l'eau est un élément à la symbolique double. A la source bénéfique de l'oubli fait pendant l'eau négative du lac d'eau lourde dans *La Nuit sacrée*. L'eau dans le Coran est source de vie, mais dans l'imaginaire populaire certains lacs et eaux stagnantes sont maléfiques (Chebel 149). Le

symbolisme n'est jamais fixe, celui de l'eau est ambivalent, celui du chiffre sept est multiple, celui du secret est équivoque. En somme, le texte résiste une interprétation univoque.

IV. Les Yeux baissés

Contrairement à *L'Enfant de sable* et à *La Nuit sacrée*, aucune mention n'est faite de l'héritage littéraire arabo-musulman dans *Les Yeux baissés*. La narratrice est étrangère à son patrimoine culturel dont elle ne reconnaît pas les symboles, ou qu'elle interprète hors contexte. Fathma se sent étrangère à son pays (*Yeux* 293), elle se rend compte que son homme avait raison lorsqu'il lui dit que son trésor à elle était leur amour (*Yeux* 286), son retour au Maroc en quête de ses racines est un échec, que partage son amant qui pensait devenir pour elle une patrie (*Yeux* 296). Le trésor du village, découvert grâce à la narratrice, n'a aucun impact sur elle. Que Fathma fut celle choisie par le destin pour montrer le chemin menant au trésor semble faire de la communauté émigrée la source redonnant vie au pays.

La narratrice des *Yeux baissés* se détache progressivement de l'Islam. Tout d'abord, elle se révolte contre la notion de fatalité. Lors de la mort de son frère, sa famille se résigne devant la volonté de Dieu:

Le destin a frappé. La fatalité s'est exprimée. Ma tante a répondu à l'appel du ciel. Dieu a fait le reste.

Non! Ma mère croyait à ces histoires comme sa mère, sa grand-mère et son arrière-grand-mère. . . Moi je refusais

d'avaler une telle ignominie. Je voulais être celle par qui la rupture arrive" (*Yeux* 44).

D'autres personnages au cours du roman se prononcent en faveur de l'action plutôt que de la prière, tel ce vieux du village: "je suis un homme croyant et je n'ai rien contre les prières; mais comme tu sais, ce ne fut pas avec des prières que nous avons expulsé les colons" (*Yeux* 176). Fathma continue néanmoins à prier Dieu (*Yeux* 86): "Je croyais en Dieu, mais pas à la manière de mes parents" (*Yeux* 108). Cependant elle se détache de l'Islam pratiquant (elle rompt le jeûne du Ramadan en cachette, *Yeux* 109), voire de l'Islam tout court (elle s'adresse à Dieu en français ou en berbère, *Yeux* 108). Lors du meurtre de Djellali, elle reprend des images du Coran, les enfants qui font une ronde autour du corps sont assimilés aux "anges accourus pour le transport de l'âme vers le paradis. Là-bas, il continuerait sa partie de flipper, puis s'en irait se baigner dans la rivière d'eau pure, des jeunes filles l'entoureraient" (*Yeux* 110). Sa grand-mère reprend un verset du Coran et l'interprète à sa manière: "Nous sommes à Dieu et c'est à Dieu que nous retournerons. Eh bien, Dieu, c'est aussi la terre, nous sommes à cette terre, à sa colline, à ses montagnes, et c'est à elles que nous retournerons" (*Yeux* 138).

Le motif des yeux baissés a une double connotation; selon le contexte, ce geste est perçu comme un signe d'humilité ou d'humiliation. Son origine se trouve dans le Coran, où l'injonction s'adresse aux deux sexes:

-- Dis aux croyants de baisser les yeux et de contenir leur sexe: ce sera de leur part plus net.

-- Dieu est de leurs pratiques Informé.

-- Dis aux croyantes de baisser les yeux et de contenir leur sexe . . . (XXIV: 30-31)

Selon la tradition (qui a occulté le fait que cette recommandation s'adresse tout autant aux hommes), il traduit la pudeur et la vertu de la femme devant l'homme (*Yeux* 266). Dans ce roman, ce geste des yeux baissés exprime tour à tour l'humiliation des parents désemparés par l'acculturation de leur fille (*Yeux* 92), la peur de la fillette devant sa tante (*Yeux* 123) et la soumission de la femme devant l'homme (*Yeux* 274). Il traduit également la pudeur et le respect de l'adolescente envers sa grand-mère (138), l'amour des parents (146) et de la jeune fille pour son père (164).¹⁸ La narratrice contraste la culture occidentale et celle de ses parents: "Je ne me souviens pas avoir vu un jour mon père poser un baiser sur le visage de ma mère. Et pourtant, leur amour est solide; sa force est dans cette beauté intérieure, discrète et jamais nommée. Il est tout entier dans un geste: les yeux baissés" (*Yeux* 146). Ce geste qui peut avoir tant de significations symbolise le problème qui sépare le couple qu'elle forme plus tard avec H., chacun ayant pris les valeurs culturelles de l'autre (il est occidental).¹⁹ Fathma explique: "il me veut les yeux baissés comme au temps où la parole de l'homme descendait du ciel sur la femme, tête et yeux baissés, n'ayant pas de parole à prononcer autre que: 'Oui, mon Seigneur!' Il appelle ça de la pudeur, moi je dis que c'est de la bassesse, de l'hypocrisie et de l'indignité" (*Yeux* 274). Pour lui, il représente la pudeur et l'humilité (295). Tous deux finiront par baisser les yeux par lettres interposées: lui en écrivant à Fathma, elle en le lisant (*Yeux* 295-7).

L'ambiguïté du symbole des yeux baissés (humiliation / humilité) est mise en abyme lors de la rencontre de Fathma avec l'écrivain. Cet homme mentionne avoir écrit un roman sur le thème de l'humiliation au Maroc (*Yeux* 227), et le résumé qu'il en donne permet de reconnaître *La Prière de l'absent*.²⁰ L'humiliation que subissent les Maghrébins apparaît à plusieurs reprises dans *Les Yeux baissés*: celle infligée par la société française aux immigrés maghrébins (102), et par la pauvreté aux Marocains (275). L'écrivain explique à Fathma: "J'écris pour atteindre un anonymat total où seul le livre parle J'aspire à une certaine humilité" (*Yeux* 232).²¹

D'après Elbaz, le "dilemme de la narratrice [entre l'histoire de son intégration et l'histoire sur le trésor] est le dilemme même du roman maghrébin, tiraillé qu'il est entre une mémoire originelle et le travail du temps et du devenir historique" (43). Dès le prologue, qui explique l'histoire du trésor caché et du secret, le lecteur est plongé dans un univers réminiscent du conte. Le secret est au cœur de l'âme (*Yeux* 10), il indique l'endroit où est caché le trésor, "sous le quarantième olivier à l'est de la tombe du saint" (*Yeux* 10). Le secret est "cet héritage jamais nommé, parole donnée et gardée intacte, rapportée et transmise dans le silence de la confession" (*Yeux* 12). Le secret est perçu comme une légende par les Français à qui la narratrice en parle: pour son professeur M. Philippe De c'est une parabole, à laquelle il serait naïf de croire ("c'est une parabole Le trésor n'est pas enterré dans la montagne; le trésor, c'est la vie, c'est le destin, c'est l'amour que tu vas vivre" *Yeux* 221). Celui que Fathma à trente ans appelle son homme lui refuse même un sens

symbolique, pour lui c'est de la superstition (*Yeux* 275), et elle-même finit par ne plus y croire (*Yeux* 263). Selon un hadith qui n'est admis que par les Soufis (et fréquemment cité par Ibn Arabi), Dieu a déclaré: "*kuntu kanzan makhfiyan, I was a hidden treasure and wanted to be known, therefore I created the world*" (Schimmel, *As Through* 123).²²

A la surprise de tous, le trésor caché s'avère être de l'eau, qui va redonner vie au village accablé par des années de sécheresse, alors que ce mot évoquait pour tous de l'or et de l'argent. D'après Mehta, "Water, as a source of life, of civilization, embodies the mother principle" (90). Cependant, l'eau, élément essentiel pour sustenter la vie matérielle, symbolise dans l'Islam la foi et la vie spirituelle. La révélation divine est comparée à de l'eau dans le Coran. Cette valeur intrinsèque et transcendantale de l'eau est exemplifiée dans le rituel de purification qui doit précéder la prière. En Islam, l'eau devient un élément sacré grâce à la pratique religieuse de purification: "Le musulman pratiquant connaît, à chaque appel à la prière, l'appel de l'eau. Une communion dynamique entre son corps et l'eau est pratiquée chaque fois comme préalable à la communion entre l'âme et Dieu par la prière" (Zannad Bouchrara 78).

V. Conclusion

Par leurs allusions aux poètes mystiques et l'emprunt de leur vocabulaire, *L'Enfant de sable*, *La Nuit sacrée* et *Les Yeux baissés* se situent dans la lignée des oeuvres mystiques musulmanes, dont la poésie recourt à l'amour humain comme allégorie de l'union mystique. Le *Tarjumân al-ashwâq*, composé par Ibn Arabi après

avoir rencontré une jeune femme admirable, fut doté d'une interprétation mystique par son auteur dans un commentaire ultérieur.²³ A l'instar d'Ibn Arabi, qui écrivit lui-même le commentaire qui donne une lecture mystique de son poème, il est possible de lire les romans de Ben Jelloun de façon allégorique grâce aux nombreuses allusions au soufisme. La poésie lyrique persane est en général interprétée comme ayant soit un sens mystique, soit un sens purement profane. Schimmel rejette l'alternative, selon elle l'ambiguïté et l'oscillation entre l'interprétation profane et mystique est intentionnelle: "the tension between the worldly and the religious interpretation of life is resolved in a perfect harmony of the spiritual, psychic, and sensual components" (*Mystical* 288). Cette tension est présente dans les romans de Ben Jelloun que nous avons traités, à travers une symbolique dédoublée. Cette attribution de connotations positive et négative aux symboles correspond aux différentes facettes de l'Islam, qui peut donner lieu aussi bien à une synthèse harmonieuse (comme le couple que forment Zahra et le Consul) qu'à une réalité mutilatrice. Elle reflète l'ambivalence de l'auteur face à l'Islam politique concerné avant tout par l'application de la Loi dans les affaires de ce monde, et l'Islam mystique des Soufis qui se préoccupent principalement d'atteindre l'union avec le divin. L'harmonie entre sexualité et religion en Islam est figurée par l'allégorie de l'union mystique représentée par l'amour profane.

Notes

¹ Lors d'une interview, Ben Jelloun précise que ses textes sont maintenant traduits en vingt-quatre langues -- ce qui lui permet de répondre lorsqu'on lui pose le problème du français ou de l'arabe: "j'écris en vingt-quatre langues, puisque mes textes sont traduits dans toutes ces langues" (cité par Brahim, 44).

² Dans une interview Ben Jelloun explique: "Ce prix me concerne, bien sûr, mais il concerne tous les Maghrébins. Ce matin, j'ai reçu des appels d'amis de Rabat, Tanger, Marrakech, qui m'ont demandé: Alors, est-ce qu'on l'aura? Je peux leur répondre: nous l'avons!" (cité par Nicolini, "Le Goncourt").

³ Khatibi et Boudjedra tiennent le même discours que Ben Jelloun en présentant la circoncision comme une mutilation (Déjeux, *Sentiment* 85-86), ce qui n'est pas un justificatif pour les taxer ou les exonérer tous trois d'auto-exotisation.

⁴ Cette perception populaire est valable pour la France mais pas pour les Etats-Unis où la circoncision était, jusqu'à récemment, une opération de routine pratiquée par souci hygiénique.

⁵ "Tout se mélange dans *La Nuit sacrée*. A tel point qu'on ne sait plus si l'héroïne est en train de rêver sa vie ou si elle l'a vécue. C'est une forme de réalisme, je crois. Tout est compliqué dans la vie, ambigu, c'est pour cela que mes deux derniers livres sont des ouvrages sur l'identité, le flou, l'ambiguïté" (Ben Jelloun, cité par Nicolini, "Interview" 67).

⁶ Ben Jelloun dit que *L'Enfant de sable* "pourrait être la parabole d'une autobiographie, dans la mesure où le héros oscille entre deux

identités sexuelles. Moi, je suis entre deux identités culturelles” (cité par Déjeux, “Les romans” 284).

⁷ “Je crois que ce que j’ai voulu montrer, c’est le processus d’une émancipation. Les épreuves que subit Zahra pourraient aussi bien être celles d’un peuple en lutte pour sa libération. C’est le combat d’une femme pour devenir ce qu’elle aurait dû être si elle n’avait pas été victime d’une agression contre sa sexualité et tout son être” (Ben Jelloun, cité par Philippe Gaillard 46). Dans *L’Enfant de sable*, Ahmed est lié au Maroc dans l’annonce de sa naissance publiée dans le journal (30), et par Amar qui mentionne que son pays est défiguré (160).

⁸ Ces versions sont celles de Bouchaïb, Si Abdel Malek, Salem, Ammar, Fatouma, le troubadour aveugle, et la nouvelle version de Bouchaïb (Memmes n. 1, 156).

⁹ “*Halqua* means a ‘round table.’ In Maghrebian countries, the market is held outdoors and is called a *souk*; it attracts not only merchants but story-tellers, poets and troubadours as well” (Marrouchi n. 4, 81).

¹⁰ Plusieurs études ont été consacrées à l’intérêt de Borges pour la Kabbale dans son oeuvre (Alazraki, Aizenberg). Si les allusions érudites de Borges rappellent la méthodologie mystique qui veut que le sens profond ne soit accessible qu’à une élite, le résultat n’est pas le même: “For [the Kabbalists], the penetration of divine cryptography contained in Scripture could never be atrocious or trivial for it meant the possession of the very key to the cosmos. For Borges, who doesn’t believe we can grasp this probably non-existent

key, and whose interest in the kabbalistic technique is, above all artistic, the reality hidden under the surface of the text can very well be banal” (Aizenberg 98-99). Alazraki établit la même comparaison entre l’herméneutique des Kabbalistes et la critique littéraire (11). Dans “L’approche d’Almotásim,” “Reason has led to faith and faith to the mystical quest. But the missing flights in the staircase. . . seem to suggest that this apparently consistent upward progression involves movements between levels -- the rational, the spiritual and the mystical -- which are not, in fact, readily connected to one another” (Shaw 121-122). En mentionnant des précurseurs possibles de Bahadur Ali dans “L’approche d’Almotásim,” comme le Kabbaliste Isaac Luria, le lien est établi entre divers courants mystiques qui tendent tous vers le même but (Alazraki 43).

¹¹ Ce poème est cité par al-Ma’arri dans son *Épître du pardon*, la traduction française en donne la version suivante:

O secret du secret, tu es si délicat
 que tout être vivant renonce à te décrire.
 Hermétique, évident, tous les deux à la fois,
 on peut en tout t’induire et de tout te déduire.
 O mon Tout intégral, tu n’es autre que moi:
 quelle excuse envers moi me faudrait-il produire? (al-Ma’arri
 222)

¹² Selon l’orthodoxie, ce secret de l’immanence de Dieu va à l’encontre de la première partie de la profession de foi (“Shahada:” il n’y a de dieu que Dieu), laquelle proclame la transcendance divine (Massignon I: 131-132).

¹³ Contrairement à ce que Marrouchi avance (n. 1, 80), le prénom Zahra () ne dérive pas de la même racine que “Zahir” ().

¹⁴ Marrouchi précise que dans tous les romans de Ben Jelloun se trouve un personnage qui dénonce le fanatisme (76).

¹⁵ De même, Sindibad dit prier en récitant des vers d'al-Hallaj, mais dissocie sa prière de la foi en Dieu (*La Prière de l'absent* 194).

¹⁶ Ce voyage est parallèle avec *La Prière de l'absent*, où les personnages partent également en voyage vers le sud, ils sont à la recherche de l'Empire du Secret, qui se trouve en chacun de nous (145) et qui constitue notre être (146). Leur destination est la mort, et Yamna en mourant “accédait par la grâce de la foi à un être digne” (225).

¹⁷ Dans une note, Ali rapporte que cette explication fut donnée par le Prophète lui-même.

¹⁸ Dans un article sur le changement de l'image du père dans la fiction de Ben Jelloun à partir de *Jour de silence à Tanger*, Ameziane-Hassani qualifie le portrait du père dans *Les Yeux baissés* de “a picture almost too rosy to be real” (1106). L'horizon d'attente créé par des romans tels *Le Passé simple* et *La Répudiation* est tel que le lecteur s'attend à ce que le personnage du père soit autoritaire et cruel.

¹⁹ L'échec du couple de la protagoniste préfigure peut-être l'échec de l'écrivain à communiquer avec son lecteur.

²⁰ *La Prière de l'absent* raconte le voyage vers le sud de trois personnages qui emmènent un nouveau-né sur la tombe de Ma al-

Aynayn afin de ressourcer sa mémoire. L'allusion à *La Prière de l'absent* dans *Les Yeux baissés* est renforcée par la voix de Hammou Ben Moh'd Ben Omar Essadik, ancêtre du village et compagnon du cheïkh Ma El Aïnine, résistant du Sud contre les armées françaises et espagnoles (*Yeux* 194). Mâ' al-'Aynayn combattit l'occupation au tournant du siècle; il est également l'auteur d'un livre mystique. En fondant la ville de Smara, il réalisa son rêve d'unifier différentes sectes islamiques ("Mâ' al-'Aynayn," *Encyclopedia of Islam*).

²¹ Le geste des yeux baissés est également le lien entre le lecteur (qui baisse les yeux pour lire) et le scripteur (qui les baisse pour écrire). Il peut également évoquer le premier mot révélé au Prophète: "Lis!" (Coran XCVI: 1).

²² Chittick en propose la traduction suivante: "I was a Hidden Treasure, so I loved to be known. Hence I created the creatures that I might be known" (*The Sufi* n.14, 391).

²³ Un extrait du poème et du commentaire d'Ibn Arabi est cité par Arberry (101-102).

CONCLUSION

L'Islam dans les textes que nous avons étudiés constitue plus qu'une simple toile de fond. Le lecteur occidental doit donc tout d'abord faire l'effort de s'instruire, de chercher le sens des signes indicateurs d'un intertexte islamique présents dans les textes à divers degrés (de façon explicite chez Mernissi et Djébar, implicite chez Chraïbi et Ben Jelloun). Et surtout, il lui faut tenter de se débarrasser des préjugés séculaires qui dominent l'imaginaire de l'Occident sur l'Islam et qui sont exacerbés par l'actualité politique. Cet intertexte islamique est indispensable à une juste appréciation de la façon dont nos auteurs mettent en question l'Islam de l'intérieur. Il démentit l'illusion d'un Occident qui pense détenir la prérogative des valeurs modernes (telles l'égalité des sexes et la tolérance religieuse) en les reformulant en termes islamiques.

Les écrits de Djébar et Mernissi traitent principalement du rôle de la femme en Islam. Elles se situent dans un courant international qui s'efforce de réviser la charia en la faisant découler de l'éthique du Coran. Toutes deux invitent à repenser ce qui est tenu comme la Loi, en se référant aux mêmes sources et en utilisant les mêmes méthodes d'exégèse ou de composition que ceux dont les textes font autorité. Leur but (améliorer la condition de la femme) est le même, leurs procédés différents. Toutes deux sortent des voix individuelles de l'oubli pour contester le hijab, la polygamie, etc.... Alors que

Djebar laisse ces voix parler d'elles-mêmes, Mernissi les intègre dans son argumentation. Si l'égalité des sexes proclamée par le Coran a été jusqu'ici ignorée en faveur de la subordination de la femme (que le Coran enjoint), Mernissi et Djebar (entre autres) se font les avocates de la primauté des valeurs éthiques du Coran sur le législatif, la loi devant découler de l'éthique et non le contraire.

Si Djebar et Mernissi puisent dans les mêmes sources que celles du discours qu'elles contrent (c'est-à-dire ce qui sert de base à l'Islam orthodoxe), Chraïbi et Ben Jelloun empruntent à un courant de l'Islam qui est considéré comme une déviation par l'orthodoxie. Chraïbi contextualise la philosophie d'Ibn Arabi au Maroc. Ses derniers romans, riches en citations et allusions coraniques, intègrent les Berbères, Juifs et Chrétiens dans l'Islam. Si Ibn Arabi est sans aucun doute l'un des plus grands penseurs musulmans, dont l'oeuvre fait preuve d'une maîtrise parfaite des sciences islamiques et des différents courants, sa méthode d'exégèse lui valut -- et lui vaut encore aujourd'hui -- d'être considéré par certains comme un hérétique. Le fait de situer ses romans historiques au début de la naissance de l'Islam dans trois régions différentes est un rappel de la part de Chraïbi du potentiel de cette religion, qui peut toujours renaître. Un parallèle implicite est fait par l'auteur avec la situation politique actuelle de nombreux musulmans, victimes de la double dictature de leurs gouvernants et de l'Occident. Tout comme lors de la conquête du Maroc et de l'Andalousie, les motivations sont partagées entre l'exaltation de propager la foi pour les uns, et la soif de pouvoir pour les autres. Chraïbi semble donner une leçon à la manière du Coran, dans lequel les chutes de civilisations sont

fréquemment invoquées comme avertissement. La renaissance de l'Islam politique ne peut donc réussir si elle n'est accompagnée d'une renaissance de l'Islam spirituel.

L'Islam est une réalité à multiples facettes, mais l'attention exclusive qui est portée à sa dimension politique militante par les médias contribue à perpétuer une image stéréotypée. D'où l'attrait qu'exerce le Soufisme, dans lequel des auteurs tels Chraïbi et Ben Jelloun semblent puiser une certaine liberté. Le Soufisme, qui met l'accent sur la compassion et la proximité de Dieu, exerce plus d'attrait que les mouvements fondamentalistes qui insistent sur l'application de la charia et de ses châtiments au pied de la lettre. Sous le couvert de la poésie les Soufis pouvaient exprimer ce qui ne pouvait l'être ouvertement en prose. Ben Jelloun adapte l'ambiguïté caractéristique de la poésie soufie, dans laquelle l'image de l'amour profane est une allégorie de l'union avec le divin, au genre romanesque. Cette oscillation dans les romans de Ben Jelloun entre le littéral et l'allégorique reflète la dichotomie qui selon cet auteur caractérise l'Islam actuel.

Cependant, le Soufisme est loin d'être toujours un courant homogène ou marginal. Sous ce terme sont regroupées des personnalités aussi différentes que Rumi, al-Hallaj, Ibn Arabi, et al-Ghazali. En général, le Soufisme est ancré dans la Sunna et la charia, et al-Hallaj, qui avança que le pèlerinage à La Mecque pouvait être remplacé par un pèlerinage spirituel, fait figure d'extrémiste (rappelons qu'al-Hallaj rompit avec les Soufis de son époque). L'Occident tend à poser le Soufisme (présenté de façon positive comme le courant mystique, apolitique de l'Islam -- et donc

inoffensif) contre l'islam orthodoxe (jugé négatif car privilégiant l'application de la Loi). Du point de vue des Musulmans orthodoxes, les Soufis sont accusés d'avoir collaboré avec le régime colonial -- ce qui n'empêche pas certains Soufis de démentir ces stéréotypes, tel l'algérien Abdelkader, qui lutta au XIXe siècle contre la colonisation française. Certains islamistes contemporains se reconnaissent dans le Soufisme et ne considèrent pas le Soufisme et l'Islamisme comme mutuellement exclusifs (Burgeat 14-16).

Les textes de Djébar, Mernissi, Chraïbi et Ben Jelloun sont motivés par l'islam médiatique qui amplifie les mouvements fondamentalistes. Les oeuvres de Mernissi et Djébar contrastent avec celles de Chraïbi et Ben Jelloun. Alors que les femmes mènent une sorte de djihad par leur prise de parole pour l'obtention de leurs droits, les hommes se réfugient dans le mysticisme. Le contexte politique a une emprise plus ou moins directe sur leurs textes, aussi bien au niveau de leur production que de leur réception par les lecteurs. Les écrivains musulmans francophones se constituent médiateurs entre l'islam et l'Occident, ils sont perçus par leur lectorat occidental comme les porte-parole de leurs compatriotes. Malheureusement, cette élite francophone est sujette à l'exploitation politique des deux côtés de la Méditerranée, et les préjugés et stéréotypes sur l'islam colportés par la presse se retrouvent dans les milieux universitaires. Le passé colonial teinte toujours la réception de la littérature postcoloniale.

Le nombre d'études portant sur l'islam dans la littérature francophone du Maghreb va en augmentant, et s'explique en partie par l'actualité. Allant de l'analyse de la représentation de l'islam à

l'opération du code islamique dans le texte, ce tournant se ressent dans l'attitude devenue positive vis-à-vis de l'Islam, dans la mesure où l'on y découvre des principes tenus jusqu'alors comme étant l'apanage de l'Occident. Ce regain d'intérêt met en valeur un Islam dont la tolérance est conforme aux valeurs modernes, et tend à établir une dichotomie entre l'Islam politique et l'Islam spirituel.

L'intérêt porté à ces écrivains est limité à ceux qui, parmi leurs textes, portent sur le Maghreb, la communauté maghrébine en France et l'Islam. Ainsi, les romans de Chraïbi n'ayant aucun rapport avec sa culture d'origine ne font guère l'objet de recherches, et il est fort probable que *L'Ange aveugle* de Ben Jelloun, dont le sujet est la mafia italienne, connaisse le même oubli. L'écrivain maghrébin est défini non seulement par son origine mais aussi par le sujet de ses romans. L'horizon d'attente de son lectorat, pour la plupart européen, le cantonne dans la réalité maghrébine.

Pourtant, leurs écrits pris dans leur ensemble portent un regard critique aussi bien sur le monde occidental que sur le Maghreb; cependant ce premier aspect est au mieux brièvement mentionné, mais trop souvent passé sous silence. L'exotisme dans lequel nous tendons à enfermer l'Autre (en l'occurrence l'Arabe musulman) nous empêche de parvenir à mieux nous connaître grâce à la perspective nouvelle que cet Autre ouvre sur nos propres valeurs ignorées. Sans cette critique de l'Occident, ces auteurs ne pourraient justement revendiquer le rôle de médiateurs entre les deux cultures. Afin de redresser le déséquilibre causé par l'hégémonie occidentale, il est crucial d'intégrer cette double critique dans toute discussion de leurs textes. Mernissi fait l'éloge de "cet Islam sufi totalement ignoré

des médias occidentaux, et qui est probablement le seul qui va réussir à relever le défi de l'agenda électronique, car il offre ce que celui-ci ne peut jamais ni menacer ni remplacer: cette spiritualité qui donne des ailes, et vous ouvre à l'autre comme une fleur" (*La Peur-modernité* 223-224). Si le Soufisme est la clef de l'ouverture de l'Islam à l'Occident, espérons que l'étude de l'Islam dans la littérature maghrébine devienne une clef de l'ouverture de l'Occident à l'Islam.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

- Accad, Evelyne. "Assia Djebar. *Loin de Médine.*" *World Literature Today* 66. 1 (Winter 1992): 184-185.
- Afshari, Reza. "Egalitarian Islam and Misogynist Islamic Tradition: A Critique of the Feminist Reinterpretation of Islamic History and Heritage." *Critique: Journal of Critical Studies of Iran and the Middle East* 4 (Spring 1994): 13-33.
- Ahmed, Leila. "Arab Culture and Writing Women's Bodies." *Feminist Issues* 9: 1 (Spring 1989): 41-55.
- . "Feminism and feminist movements in the Middle East, a preliminary exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen." *Women and Islam*. ed. Azizah al-Hibri. New York: Pergamon Press, 1982. 153-168.
- . "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem." *Feminist Studies* 8. 3 (Fall 1982): 521-34.
- . *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven & London: Yale University press, 1992.
- Aizenberg, Edna. *The Aleph Weaver: biblical, Kabbalistic and Judaic Elements in Borges*. Potomac, Maryland: Scripta Humanistica, 1984.
- Alazraki, Jaime. *Borges and the Kabbaalah*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988

- Ameziane-Hassani, Rachid. "The Father Figure in Tahar Ben Jelloun. *La Nuit sacrée, Jour de silence à Tanger, and Les Yeux baissés.*" *Callaloo* 15. 4 (1992): 1105-1109.
- Arberry, A. J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Allen & Unwin Ltd, 1963.
- Arkoun, Mohammed. "Back to the Rushdie Affair Once More." *For Rushdie*. New York: Braziller, 1993. 44-48.
- . *L'Islam. Morale et politique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1986.
- . *Ouvertures sur l'islam*. Paris: Grancher, 1989.
- . Préface. *Le sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française*. de Jean Déjeux. Paris: L'Harmattan, 1986. 5-11.
- Assouline, Florence. *Musulmanes: Une chance pour l'Islam*. Paris: Flammarion, 1992.
- Badran, Margot and Miriam Cooke, eds. *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- Bammer, Angelika. *Feminism and Utopianism in the 1970s*. New York & London: Routledge, 1991.
- Barbulesco, Luc et Philippe Cardinal. *L'Islam en questions. Vingt-quatre écrivains arabes répondent*. Paris: Grasset, 1986.
- Bartkowski, Frances. *Feminist Utopias*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1989.
- Basfao, Kacem. "Pour une relance de l'affaire du *Passé simple*." *Itinéraires et Contacts de Cultures* vol. 11. Paris: L'Harmattan, 1990. 57-66.

- . "Production et réception du roman: l'image dans le miroir." *Approches Scientifiques du Texte Maghrébin*. Casablanca: Toubkal, 1987. 93-102.
- Benchama, Lahcen. *L'oeuvre de Driss Chraïbi. Réception critique des littératures maghrébines au Maroc*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- Ben Jelloun, Tahar. "L'Algérie comme un fruit mûr..." *Le Nouvel Observateur* 1417 (du 2 au 8 janvier 1992): 31.
- . *L'Enfant de sable*. Paris: Seuil, 1985.
- . "Entretien avec Assia Djebar." *Le Monde* 29 mai 1987: 10.
- . "For Rushdie." *For Rushdie. Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech*. Trans. K. Anderson and K. Whitehead. New York: Braziller, 1994. Trans. of *Pour Rushdie*. Paris: La Découverte, 1993.
- . *Hospitalité française*. Paris: Seuil, 1984.
- . *La Prière de l'absent*. Paris: Seuil, 1981.
- . *La Nuit sacrée*. Paris: Seuil, 1987.
- . *Les Yeux baissés*. Paris: Seuil, 1991.
- Bensmaïn, Abdallah. "Driss Chraïbi, le précurseur." *Revue Celfan* 5: 2 (February 1986): 9-15.
- Bessis, Sophie. "L'islam au féminin." *Jeune Afrique* 1591 (du 26 juin au 2 juillet 1991): 52-53.
- Bloch-Morhange, Lise et David Alper. "Interview de Tahar Ben Jelloun." *Artiste et Métèque à Paris*. Paris: Buchet/Chastel, 1980. 53-65.
- Bonn, Charles. *Le roman algérien de langue française*. Paris : L'Harmattan, 1985.

- . "Romans féminins de l'immigration d'origine maghrébine." *Notre Librairie* 118 (juillet-septembre 1994): 98-107.
- Bouatta, Cherifa et Doria Cherifati-Merabtine. "The Social representation of Women in Algeria's Islamist Movement." *Identity Politics and Women. Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Ed. Valentine M. Moghadam. Boulder: Westview Press, 1994. 183-201.
- Boughali, Mohamed. *Espaces d'écriture au Maroc*. Casablanca: Afrique-Orient, 1987.
- Bouhdiba, Abdelwahab. *La Sexualité en Islam*. Paris: PUF, 1975.
- . "Le Hammam. Contribution à une psychanalyse de l'Islam." *Revue tunisienne de sciences sociales*. 7-14.
- Boumediene, Anissa. *La Fin d'un monde*. Alger: Editions Bouchène, 1991.
- Brahimi, Denise. "Conversation avec Tahar Ben Jelloun." *Notre Librairie* 103 (Oct. Déc. 1990): 41-44.
- Burgat, François. *The Islamic Movement in North Africa*. Trans. William Dowell. Austin, TX: The University of Texas Press, 1993.
- Case, Frederick Ivor. "L'enjeu ontologique de l'intertexte religieux." *Carrefour de Cultures*. Ed. Régis Antoine. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1993. 261-272.
- Cazenave, Odile. "Gender, Age, and Narrative Transformations in *L'Enfant de sable* by Tahar Ben Jelloun." *French Review* 64: 3 (February 1991): 437-450.
- Chalier, Chantal. "*La Nuit sacrée*: Un roman musulman qui ose s'exprimer contre l'hypocrisie et le fanatisme religieux."

Australian Journal of French Studies 28. 1 (Jan-Apr. 1991): 80-91.

Chebel, Malek. *Dictionnaire des symboles musulmans*. Paris: Albin Michel, 1995.

Chevalier, Anne. "Le voile des fables' dans *L'Enfant de sable* de Tahar Ben Jelloun. *Europas islamische Nachbarn. Studien zur Literatur und Geschichte des Maghreb*. Ed. Ernstpeter Ruhe. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1993. 61-70.

Chittick, William. *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany, NY: SUNY Press, 1994.

---. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany, NY: SUNY Press, 1989.

Chodkiewicz, Michel. *An Ocean Without Shore. Ibn 'Arabi, The Book, and the Law*. Trans. David Streight. Albany: SUNY Press, 1993.

Chraïbi, Driss. *L'Ane*. Paris: Denoël, 1956.

---. *La Civilisation, ma Mère!...* Paris: Denoël, 1972.

---. *Une Enquête au pays*. Paris: Seuil, 1981.

---. *L'Homme du Livre*. Balland, 1995.

---. *L'Inspecteur Ali*. Paris: Denoël, 1991.

---. "Driss Chraïbi au Maroc: Itinéraire de la mémoire." *Espace francophone: Transcripts* 37. Iowa City: Project for International Communication Studies, 1991. 23-26.

---. *La Mère du printemps (L'Oum-er-Bia)*. Paris: Seuil, 1982.

---. *Naissance à l'aube*. Paris: Seuil, 1986.

---. *Le Passé simple*. Paris: Denoël, 1954.

---. *Succession Ouverte*. Paris: Denoël, 1962.

Clark, Vèvè A. "Je me suis réconciliée avec mon île'. Une interview de Maryse Condé." *Callaloo* 12: 1 (Winter 89): 86-132.

- Clayton, Jay and Eric Rothstein. "Figures in the Corpus: Theories of Influence and Intertextuality." *Influence and Intertextuality on Literary History*. Ed. J. Clayton and E. Rothstein. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1991. 3-36.
- Clément, Jean-François. "L'affaire Rushdie." *L'islam en France: islam, état et société*. sous la dir. Bruno Etienne. Paris: Editions du Centre national de la Recherche Scientifique, 1990. 255-279.
- Le Coran. trad. Jacques Berque. ed. revue et corrigée. Paris: Albin Michel, 1995.
- Corbin, Henri. *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*. Trad. Ralph Manheim. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.
- Curry, Elizabeth Page. "Parole plurielle, parole duelle: une étude de la polyphonie dans les romans les plus récents d'Assia Djébar. *L'Amour, la fantasia; Ombre sultane; Loin de Médine*". Diss. Middlebury College, 1994.
- D'Almeida, Irène Assiba. *Francophone African Women Writers. Destroying the Emptiness of Silence*. Gainesville, FL: The University Press of Florida, 1994.
- Déjeux, Jean. *Assia Djébar: Romancière algérienne, cinéaste arabe*. Sherbrooke, Canada: Naaman, 1984.
- . *La Littérature féminine de langue française au Maghreb*. Paris: Karthala, 1994.
- . *Littérature maghrébine de langue française. Introduction générale et Auteurs*. Ottawa: Naaman, 1973.
- . *Maghreb: Littératures de langue française*. Paris: Arcantère, 1993.

- . "Réception critique de *Nedjma* en 1956-57." *Actualité de Kateb Yacine*. Itinéraires et contacts de cultures, vol 17. Paris: L'Harmattan, 1993. 109-126.
- . "Les romans de Tahar Ben Jelloun ou "Le territoire de la blessure." *Carrefour de Cultures. Mélanges offerts à Jacqueline Leiner*. Sous la dir. Régis Antoine. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1993. 273-286.
- . *Le Sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française*. Paris: L'Harmattan, 1986.
- Deltel, Danielle. "Marie NDiaye: L'ambition de l'universel." *Notre Librairie* 118 (juillet-septembre 1994): 111-115.
- Desplanques, François. "Une vision contemporaine des origines de l'Islam au Maghreb: *La mère du printemps* de Driss Chraïbi." *Nouvelles du Sud* (1987): 119-128.
- Djebar, Assia. *L'amour, la fantasia*. Paris: Lattès, 1985.
- . *Femmes d'Alger dans leur appartement*. Paris: des femmes, 1980.
- . *Loin de Médine*. Paris: Albin Michel, 1991.
- . *Ombre sultane*. Paris: Lattès, 1987.
- . "Le risque d'écrire." *Mises en scène d'écrivains*. Ed. M. Calle, E. Gruber, M. Vernet. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1993. 5-9.
- . "The Solitude of King Salomon." *For Rushdie*. Trans. K. Anderson & K. Whitehead. New York: Braziller, 1994. 124-126.
- . "The White of Algeria." Trans. Andrew Benson. *Yale French Studies* 87: 138-148.
- . *Vaste est la prison*. Paris: Albin Michel, 1995.

- . *Women of Islam*. Trans. Jean Mac Gibbon. London: Deutsch Ltd, 1961.
- Djedjiga, Imache et Inès Nour. *Algériennes entre Islam et islamisme*. Aix-en-Provence: Edisud, 1994.
- Donadey, Anne. "Assia Djebar's Poetics of Subversion." *L'Esprit Créateur* XXXIII. 2 (Summer 1993): 129-34.
- . "Polyphonic and Palimpsestic Discourse in the Works of Assia Djebar and Leïla Sebbar." Diss. Northwestern University, 1993.
- Dubois, Lionel. "Interview de Driss Chraïbi." *Revue Celfan* 5. 2 (February 1986): 20-26.
- Dugas, Guy. "Une ou des littérature(s) Maghrébine(s)." *Approches Scientifiques du Texte Maghrébin*. Casablanca: Toubkal, 1987. 70-79.
- Elbaz, Robert. *Tahar Ben Jelloun ou l'inassouvissement du désir narratif*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co, 1960.
- Erickson, John. "Femme voilée, récit voilé dans *L'Enfant de sable* de Tahar Ben Jelloun." *Carrefour de Cultures. Mélanges offerts à Jacqueline Leiner*. Sous la dir. Régis Antoine. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1993. 287-296.
- . "Writing Double: Politics and the African Narrative of French Expression." *Studies in Twentieth Century Literature* 15:1 (Winter 1991): 101-122.
- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.

- Fawzi El-Solh, Camillia and Judy Mabro, eds. *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality*. Providence/Oxford: Berg, 1994.
- Frow, John. "Intertextuality and ontology." *Intertextuality. Theories and practices*. ed. Worton and Still. Manchester and New York: Manchester University Press, 1990. 45-55.
- Gafaiti, Hafid. "Rachid Mimouni entre la critique algérienne et la critique française." *Poétiques croisées du Maghreb. Itinéraires et contacts de cultures*. vol. 14. Ed. C. Bonn. Paris: L'Harmattan, 1991. 26-34.
- Gaillard, Philippe. "Tahar le fou, Tahar le sage." *Jeune Afrique* 1404 (2 décembre 1987): 44-46.
- Gaillard, Sarra. "Oralité, écriture et intertextualité dans *La Nuit sacrée* et *Bayarmine*." *Littérature et oralité au Maghreb. Itinéraires et contacts de cultures*. vol. 15. Ed. C. Bonn. Paris: L'Harmattan, 1993. 133-138.
- Geesey, Patricia. "Women's Words: Assia Djebar's *Loin de Médine*." *The Marabout and the Muse: New Approaches to Islam in African Literature*. Ed. Kenneth Harrow. Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1996. 40-50.
- Genette, Gérard. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Seuil, 1982.
- Ghaussy, Soheila. "A Stepmother Tongue: "Feminine Writing" in Assia Djebar's *Fantasia: An Algerian Cavalcade*." *World Literature Today*: 457-462.
- Gibbins, Christopher. "Dismantling the Maghreb: Contemporary Moroccan Writing and Islamic Discursivity." *The Marabout and*

- the Muse: New Approaches to Islam in African Literature*. Ed. Kenneth Harrow. Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1996. 23-39.
- Girardon, Jacques. "La stratégie du FIS." *L'Express* 24 janvier 1992: 12-14.
- Gontard, Marc. "A propos de la séquence du Nadhor." *Itinéraires et Contacts de Cultures* 17. Paris: L'Harmattan, 1993. 133-144.
- . *Le Moi étrange. Littérature marocaine de langue française*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- . "Le récit méta-narratif chez Tahar Ben Jelloun." *Tahar Ben Jelloun: Stratégies d'écriture*. Sous la dir. Mansour M'Henni. Paris: L'Harmattan, 1993. 99-118.
- . *Violence du texte. La littérature marocaine de langue française*. Paris: L'Harmattan, 1981.
- Goodwin, Jan. *The Price of Honor: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World*. Boston: Little, Brown, 1994.
- Haddad, Yvonne, John Voll et John Esposito, eds. *The Contemporary Islamic Revival. A Critical Survey and Bibliography*. NY: Greenwood Press, 1991.
- Hallâj, Hoceïn Mansûr. *Dîwân*. Trad. Louis Massignon. Paris: Cahiers du Sud, 1955.
- Hargreaves, Alec. *Voices from the North African Immigrant Community in France: Immigration and Identity in Beur Fiction*. New York / Oxford: Berg, 1991.
- Harrow, Kenneth. "Camara Laye, Cheikh Hamidou Kane, and Tayeb Salih: Three Sufi Authors." *Faces of Islam in African Literature*. Ed K. Harrow. Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1991. 261-297.

- Hawley, John C. "The Re-Racination of Driss Chraïbi: A Hajj in Search of a New Mecca." *The Marabout and the Muse: New Approaches to Islam in African Literature*. Ed. Kenneth Harrow. Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1996. 62-76.
- Hebel, Udo J. "Towards a Descriptive Poetics of *Allusion*." *Intertextuality*. Ed. Heinrich F. Plett. Berlin, NY: Walter de Gruyter, 1991. 135-164.
- Hélie-Lucas, Marie-Aimée. "The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws." *Identity Politics and Women. Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Ed. Valentine M. Moghadam. Boulder: Westview Press, 1994. 391-407.
- . "Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle." *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*. ed. Margot Badran and Miriam Cooke. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990. 105-114.
- Hennebelle, Monique. "La femme sera le devenir du monde arabe. . . Une interview d'Assia Djébar." *L'Afrique littéraire et artistique* 3 (1969): 61-64.
- Al-Hibri, Azizah, ed. *Women and Islam*. Oxford, New York: Pergamon Press, 1982.
- The Holy Qur'ân. Trad. Muhammad Ali. Revised edition. Columbus, OH: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1994.
- Hussain, Freda. "Introduction: The Ideal and Contextual Realities of Muslim Women." *Muslim Women*. ed. Freda Hussain. New York: St. Martin's Press, 1984. 1-7.

- . and Kamelia Radwan. "The Islamic Revolution and Women: Quest for the Quranic Model." *Muslim Women*. ed. Freda Hussain. New York: St. Martin's Press, 1984. 44-67.
- Hutcheon, Linda. "Metafictional Implications for Novelistic Reference." *On Referring in Literature*. Ed. Anna Whiteside and Michael Issacharoff. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987. 1-13.
- . *The Politics of Postmodernism*. New York and London: Routledge, 1989.
- Ibn Hicham. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Trad. A. Guillaume. London: Oxford University Press, 1955.
- Imache, Djedjiga et Inès Nour, *Algériennes entre Islam et islamisme*, Aix-en-Provence, Edisud, 1994, 167p.
- Iser, Wolfgang. *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1978.
- Jauss, Hans Robert. *Toward an Aesthetic of Reception*. Trans. Timothy Bahti. Intro. Paul de Man. Minneapolis: U. of Minnesota Press, 1982.
- Kadra-Hadjadji, Houaria. *Contestation et révolte dans l'oeuvre de Driss Chraïbi*. Paris: Publisud, 1986.
- Kaye, Jacqueline et Abdelhamid Zoubir. *The Ambiguous Compromise. Language, Literature, and National Identity in Algeria and Morocco*. London & New York: Routledge, 1990.
- Khatibi, Abdelkebir. *Maghreb pluriel*. Paris: Denoël, 1983.
- . *Le Roman maghrébin*. Paris: Maspero, 1968.

- Kristeva, Julia. *La Révolution du langage poétique*. Paris: Seuil, 1974.
- Lamchichi, Abderrahim. *L'Algérie en crise. crise économique et changements politiques*. Paris: L'Harmattan, 1991.
- . *Islam et contestation au Maghreb*. Paris: L'Harmattan, 1989.
- Lang, George. "Jihad, Ijtihad, and other Dialogical Wars in *La Mère du printemps, Le Harem politique, and Loin de Médine*." *The Marabout and the Muse: New Approaches to Islam in African Literature*. Ed. Kenneth Harrow. Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1996. 1-22.
- . "Through a Prism Darkly: "Orientalism" in European-Language African Writing." *Faces of Islam in African Literature*. Ed. Kenneth Harrow. Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1991. 299-311.
- Lazreg, Marnia. "Feminism and Difference: the Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria." *Feminist Studies* 14:1 (Spring 1988): 81-107.
- . "Gender and Politics in Algeria: Unraveling the Religious Paradigm." *Signs* 15. 4 (Summer 1990): 755-80.
- Le Bacon, Jany. "Fonctions des intertextualités dans l'oeuvre de R. Boudjedra." *Poétiques croisées du Maghreb. Itinéraires et contacts de cultures*. vol. 14. ed. C. Bonn. Paris: L'Harmattan, 1991. 75-82.
- Le Clézio, Marguerite. "Assia Djébar: Ecrire dans la langue adverse." *Contemporary French Civilisation* (1985): 230-43.
- Le Duff, Nadine. "Un héros, deux récits, quelle histoire? Etude comparée de la prosopopée de Tarik, dans *La prise de*

- Gibraltar* de R. Boudjedra et *Naissance à l'aube* de D. Chraïbi." *Poétiques croisées du Maghreb*. Itinéraires et contacts de cultures. vol. 14. ed. C. Bonn. Paris: L'Harmattan, 1991. 83-89.
- Lee, Sonia. "Daughters of Hagar: Daughters of Muhammad." *The Marabout and the Muse: New Approaches to Islam in African Literature*. Ed. Kenneth Harrow. Portsmouth, N.H.: Heineman, 1996. 51-61.
- Lewis, Thomas E. "The Referential Act." *On Referring in Literature*. Ed. Anna Whiteside and Michael Issacharoff. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987. 158-174.
- Lionnet, Françoise. "Dissymetry Embodied: Feminism, Universalism, and the Practice of Excision." *Borderwork. Feminist Engagements with Comparative Literature*. Ed. Margaret R. Higonnet. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.
- Al-Ma'arrî, Abû-l-'Alâ'. *L'Épître du pardon*. Trad. et introduction Vincent-Mansour Monteil. Paris: Gallimard, 1984.
- Mabro, Judy, ed. *Veiled Half-Truths. Western travellers' perceptions of Middle Eastern women*. London & New York: I.B. Tauris & Co Ltd, 1991.
- Malti-Douglas, Fedwa. "In the Eyes of Others: The Middle Eastern Response and Reaction to Western Scholarship." *As Others See Us. Mutual Perceptions, East and West*. Ed. Bernard Lewis, Edmund Leites, and Margaret Case. NY: International Society for the Comparative Study of Civilizations, 1985. *Comparative Civilizations Review* 13-14 (Fall 1985-Spring 1986): 36-53.

- . *Men, Women, and God(s). Nawal El Saadawi and Arab Feminist Poetics*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1995.
- . *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- Marrouchi, Mustapha. "Breaking Up/Down/Out of the Boundaries: Tahar Ben Jelloun." *Research in African Literatures* 21: 4 (Winter 1990): 71-83.
- Marx-Scouras, Danielle. "Re-interpreting our Interpreters: Chraïbi and 'Civilization'." *Revue Celfan* 5: 2 (February 1986): 3-8.
- Massignon, Louis. Introduction. *Dîwân*. By Hallâj. Paris: Cahiers du Sud, 1955.
- . *La Passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour Al-Hallaj, Martyr mystique de l'Islam*. Paris: Paul Geuthner, 1922.
- . *The Passion of al-Hallâj, Mystic and Martyr of Islam*. Trans. Herbert Mason. 4 vols. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982.
- Mazrui, Ali. *Cultural Forces in World Politics*. London: Currey, Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1990.
- Mehta, Brinda. "Alienation, Dispossession, and the Immigrant Experience in Tahar Ben Jelloun's *Les Yeux baissés*." *French Review* 68. 1 (October 1994): 79-91.
- Memmes, Abdallah. "Démarche interculturelle dans *L'Enfant de sable* de Tahar Ben Jelloun." *L'Interculturel au Maroc*. Sous la dir. A. Alaoui et A. Zeggaf. Casablanca: Afrique Orient, 1994. 61-74.
- . *Signifiante et Interculturalité*. Rabat: Okad, 1992.

- Mernissi, Fatima. *Dreams of Trespass. Tales of a Harem Girlhood*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1994. publié simultanément sous le titre *The Harem Within* (London: Doubleday, 1994).
- . *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*. Paris: Albin Michel, 1987.
- . *Le Monde n'est pas un harem. Paroles de femmes du Maroc*. [version remaniée de *Le Maroc raconté par ses femmes* (Rabat: Société Marocaine des Editeurs réunis, 1984)]. Paris: Albin Michel, 1991.
- . *La Peur-modernité. Conflit Islam démocratie*. Paris: Albin Michel, 1992.
- . Preface to the English Edition. *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's rights in Islam*. Trad. Mary Jo Lakeland. Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Co., Inc., 1991. vi-ix
- . *Sultanes oubliées: Femmes Chefs d'Etat en Islam*. Paris: Albin Michel, 1990.
- Michel-Mansour, Thérèse. "Le *battène* et le *zahir* dans le texte maghrébin." *Le non-dit dans la littérature*. Ed. R. Davis, D. Halliday, E. Lasserre, T. Michel-Mansour. Toronto: GFA, 1991. 95-112.
- Miller, Christopher L. *Theories of Africans. Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.
- Mohanty, Chandra Talpade, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Third World Women and the Politics of Feminism*, sous la dir. de C. T. Mohanty, A. Russo

et L. Torres, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 51-80.

- Mortimer, Mildred. "Entretien avec Assia Djébar, écrivain algérien." *Research in African Literatures* 19:2 (Summer 1988): 197-205.
- . "The Evolution of Assia Djébar's Feminist Conscience." *Contemporary African Literature*. Ed. Hal Wylie, Eileen Julien, Russell Linnemann. Washington, D.C.: Three Continents Press, 1983. 7-14.
- . *Journeys Through the French African Novel*. Portsmouth, NH: Heinemann, 1990.
- . "Language and Space in the Fiction of Assia Djébar and Leila Sebbar." *Research in African Literatures* 19. 3 (Fall 1988): 301-311.
- Mouralis, Bernard. "Marie NDiaye ou la recherche de l'essentiel." *Notre Librairie* 118 (juillet-septembre 1994): 108-110.
- Natij, Salah. "Dialogue interculturel et complaisance esthétique dans l'oeuvre de Tahar Ben Jelloun." *Poétiques croisées du Maghreb*. Itinéraires et contacts de cultures. vol. 14. Ed. C. Bonn. 35-41.
- Nemoianu, Virgil. "Literary Play and Religious Referentiality." *Play, Literature, Religion. Essays in Cultural Intertextuality*. Ed. Virgil Nemoianu and Robert Royal. State University of New York, Albany: SUNY Press, 1992. 1-18.
- Nicolini, Elisabeth. "Le Goncourt à Tahar Ben Jelloun." *Jeune Afrique* 1403 (25 Novembre 1987): 22.
- . "Interview de Ben Jelloun." *Jeune Afrique* 1394 (23 septembre 1987): 65-66.

Le Nouvel Observateur 1559 (du 22 au 28 septembre 1994). "L'Islam et les femmes."

Pasco, Allan H. *Allusion. A Literary Graft*. Toronto: U. of Toronto Press, 1994.

Pautard, André. "Algérie: le plan des généraux." *L'Express* 24 janvier 1992: 10-11.

Pfaelzer, Jean, "Response. What Happened to History?", *Feminism, Utopia, and Narrative*, sous la dir. de Libby Kalk Jones et Sarah Webster Goodwin, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990, p. 191-200.

Pfister, Manfred. "How Postmodern is Intertextuality." *Intertextuality*. Ed. Heinrich F. Plett. Berlin, NY: Walter de Gruyter, 1991. 207-224.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982.

Reporters sans frontières. *Le Drame algérien: un peuple en otage*. Paris: La Découverte, 1994.

Revillon, Nicole. "L'enfant endormi: Une lecture de *La prière de l'absent* de Tahar Ben Jelloun." *Poétiques croisées du Maghreb*. Itinéraires et contacts de cultures. vol. 14. Ed. C. Bonn. 90-98.

Riffaterre, Michael. "Compulsory reader response: the intertextual drive." *Intertextuality. Theories and practices*. Ed. M. Worton and J. Still. Manchester and New York: Manchester University Press, 1990. 56-78.

---. "L'illusion référentielle." *Littérature et réalité*. Ed. Gérard Genette et Tzvetan Todorov. Paris: Seuil, 1982. 91-118.

- . *La Production du texte*. Paris: Seuil, 1979.
- Rollin, André. "La nuit sacrée au peigne fin." *Lire* 146 (1987): 137-139.
- Said, Edward. *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Pantheon Books, 1981.
- Saïgh Boustia, Rachida. "Béances du récit dans *La Nuit sacrée*." *Tahar Ben Jelloun: Stratégies d'écriture*. Sous la dir. Mansour M'Henni. Paris: L'Harmattan, 1993. 119-129.
- . *Lecture des récits de Tahar Ben Jelloun*. Paris: Afrique orient, 1992.
- Sellin, Eric. "Signes migrateurs: approche transculturelle d'une lecture de la littérature maghrébine d'écriture française." *Poétiques croisées du Maghreb. Itinéraires et contacts de cultures*. vol. 14. ed. C. Bonn. Paris: L'Harmattan, 1991. 42-49.
- Shaw, Donald. *Borges' Narrative Strategy*. Leeds, Great Britain: Francis Cairns, 1992.
- Shohat, Ella and Robert Stam. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. London & New York: Routledge, 1994.
- Spear, Thomas. "Politics and Literature: An Interview with Tahar Ben Jelloun." *Yale French Studies* 83 (1993): 30-43.
- Still, Judith and Michael Worton. "Introduction". *Intertextuality. Theories and practices*. Ed. M. Worton and J. Still. Manchester and New York: Manchester University Press, 1990. 1-44.
- Urbani, Bernard. "La révolte de Driss Chraïbi." *Revue Celfan* 5: 2 (February 1986): 27-35.

- Whiteside, Anna. "Conclusion: Theories of Reference." *On Referring in Literature*. Ed. Anna Whiteside and Michael Issacharoff. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987. 175-204.
- Williams, John Alden. "Veiling in Egypt as a Political and Social Phenomenon." *Understanding Women: The Challenge of Cross-Cultural Perspectives*. Ed. M. Robinson Waldman, Artemis Leontis and Müge Galin. *Papers in Comparative Studies* 7 (1991-1992):105-120.
- Woodhull, Winifred. "Feminism and Islamic Tradition." *Studies in Twentieth-Century Literature* 17. 1 (Winter 1993): 27-44.
- . "Rereading *Nedjma*: Feminist Scholarship and North African Women." *SubStance* 69 (1992): 46-63.
- . *Transfigurations of the Maghreb. Feminism, Decolonization, and Literatures*. Minneapolis & London: U. of Minnesota Press, 1993.
- Zannad Bouchrara, Traki. *Les Lieux du corps en Islam*. Paris: Publisud, 1994.
- Zeidan, Joseph. *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- Zimra, Clarisse. "Afterword." *Women of Algiers in Their Apartment*. By Assia Djébar. Trans. Marjolin de Jager. Charlottesville & London: University Press of Virginia, 1992. 159-167.
- . "Comment peut-on être musulmane. Assia Djébar repense Médine." *Notre Librairie* 118 (juillet-septembre 1994): 57-63.
- . "Disorienting the Subject in Djébar's *L'Amour, la fantasia*." *Yale French Studies* 87 (1995): 149-170.

- . Introduction. "The White of Algeria." By Assia Djebar. *Yale French Studies* 87 (1995): 138-141.
- . "'When the Past Answers Our Present': Assia Djebar Talks About *Loin de Médine*", *Callaloo* 16, 1 (1993): 116-131.
- . "Woman's Memory Spans Centuries. An Interview with Assia Djebar." *Women of Algiers in Their Apartment*. By Assia Djebar. Trans. Marjolin de Jager. Charlottesville & London: University Press of Virginia, 1992. 167-211.
- . "Writing Woman: The Novels of Assia Djebar." *SubStance* 69 (1992): 68-83.

MICHIGAN STATE UNIV. LIBRARIES



31293015812161